

ks. Janusz Królikowski



Wiara, teologia i polityka

Studia z teologii politycznej

Część 2

Wiara, teologia i polityka

Ministerium Expositionis

7

Część 2

ks. Janusz Królikowski

Wiara, teologia i polityka

Studia z teologii politycznej

Część 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Karol Klauza

ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, prof. UŚ

Korekta

Agnieszka Łoza

Projekt serii i okładki

Marta Jaszczuk

Na okładce

Johannes I Sadeler, *Tryumf Prawdy*, miedzioryt, ok. 1580 – zbiory J. K.

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-937-2 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-938-9 (wersja online)

DOI: <http://doi.org/10.15633/9788374389389>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

ROZDZIAŁ XIV



O dialogu i jego ograniczeniach

Kilka uwag z punktu widzenia filozofii

„Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być. Jest bowiem być, nic natomiast nie jest. To cię nakłaniam rozważyć”¹.

Parmenides

„Trafne i wierne zrozumienie cudzej myśli, zanim się dojdzie do ewentualnego jej odrzucenia, jest pierwszym warunkiem dyskusji rzetelnej i naprawdę wolnej. Wielką poza tym rolę odgrywa uniezależnienie się od naszych własnych przyzwyczajęń intelektualnych, a przede wszystkim, zwłaszcza gdy chodzi o dyskusje filozoficzne, wyzwolenie się z automatyzmu własnego języka, z własnej aparatury pojęciowej. Jest to bowiem niezbędny wstęp do tego, by podjąć próbę i wysiłek (nieraz znaczny) zrozumienia cudzego języka i aparatury pojęciowej”².

Roman Ingarden

¹ Parmenides, fr. 6, w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedso-
kratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warsza-
wa – Poznań 1999, s. 248.

² R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987⁴, s. 174.

W ostatnich czasach chętnie i dużo mówimy o dialogu i jego potrzebie, a tymczasem w rzeczywistości jest go bardzo niewiele, a jego rezultaty są raczej skąpe. Dotyczy to w szczególności życia politycznego, w którym raczej widzi się spory – często na dość niskim poziomie ludzkim i moralnym – niż dialog. Nieco lepiej jest w dialogu prowadzonym na poziomie Kościoła, chociaż i tutaj można postawić pytanie, czy nie przydałaby się jakaś „poprawka dialogiczna”. Sytuacja ta jest tym dziwniejsza, że powstał wielki nurt filozoficzny nazywający się „filozofią dialogu”³, który pretenduje do określenia jego natury, warunków i perspektyw, a deklaracje o „gotowości do dialogu” są słyszane z każdej niemal strony. Pojawia się więc potrzeba diagnozy w odniesieniu do naszego dialogu i prowadzonych poszczególnych dialogów, która może nie rozwiązała by problemów, ale na pewno uwrażliwiła na „pierwszą zasadę dialogu”, którą nazwałbym „zasadą ontologiczną”. Myślę bowiem, że właśnie w tym miejscu sytuuje się nasz problem z dialogiem, a zwłaszcza z jego niewydolnością.

1. PODSTAWY DIALOGU

Na początku zauważmy, że świadomość, będąca przedmiotem naszego doświadczenia, jest tak nieskończona, jak nieskończona jest przestrzeń wolności, która ją porusza i określa – w biegu życia i rozwoju cywilizacji. Ta „nieskończoność” zawarta w ludzkim duchu sprawia, że staje się bardzo trudne, jeśli nie wprost niemożliwe, przewidzenie faktycznego zachowania się świadomości poszczególnego człowieka, jej reakcji na postawione pytania i na zaproszenie do tego, co możemy radykalnie nazwać „zwróceniem się do bytu”, czyli do najbardziej autentycznego filozofowania, chociaż każdy – niejako „z natury” – jest do niego predysponowany i powołany. W życiu człowieka jako istoty duchowej, której istotą jest wolność, *wszystko* jest możliwe. Jest to dość dwuznacznym znakiem jego nieskończonych możliwości, które go wyrażają i konstytuują, jak również

³ Por. *Filozofia dialogu*, opr. B. Baran, Kraków 1991.

otwartości na misterium, za którym ukrywa się rozwiązanie zagadki przeznaczenia.

Autentyczny *dialog* jest aktualizacją tej właśnie otwartości, która jest zawarta w samej naturze człowieka. Za pośrednictwem tego dialogu urzeczywistnia się komunikacja duchów; dzięki niemu zwracają się odważnie one do Absolutu oraz angażują się w wymagające poszukiwanie prawdy. Mistycy i autorzy duchowi w swoich refleksjach o komunikacji duchowej między Bogiem i człowiekiem, a nawet Heidegger w oparciu o refleksję filozoficzną, wykazali, że nie każda wymiana zdań między osobami może być nazwana dialogiem lub rozmową, gdyż mówienie może łatwo stać się paplaniwą, bełkotem, grą słów... Może nie być dialogiem przede wszystkim dlatego, że sam duch w pewnej chwili zamyka się w swoim „Ja” i przerywa komunikację. W ten sposób urywa się dialog, jeśli w ogóle kiedyś się zaczął, i duch wchodzi w fazę monologu. Człowiek ma – niestety – tendencję do prowadzenia monologu, dlatego rzadko w życiu ludzkim dochodzi do prawdziwego dialogu, do dialogu autentycznego, który wszedłby na trudną drogę prawdy i byłby w stanie konsekwentnie nią postępować. Jak jest rzadki widzimy patrząc na polityków, artystów, poetów, księży, filozofów, teologów... Problem wynika z tego, że autentyczny dialog wymaga *wspólnego* punktu oparcia i punktu wyjścia; wymaga przecięcia tego węzła, który zamyka w sobie i który skierowuje uwagę na coś cząstkowego lub coś, co jest przedmiotem troski stron dialogu, nie należąc do jego właściwej treści. Tymczasem w dialogu musi być *wspólne* podstawowe poruszanie się w tym samym *wspólnym* kierunku, aby *wspólnie* osiągnąć *wspólny* cel. Musi więc w nim być wstępne uzgodnienie aspiracji i takie uporządkowanie posiadanych sił, by przynajmniej nie zwracały się one przeciw sobie; musi w nim być zdecydowane zintensyfikowanie tęsknoty za osiągnięciem upatrzonego ideału.

Nasze czasy, jak już wspomniałem, są czasami dialogu w dziedzinie ducha, w religii, w polityce, w sztuce, w filozofii, w teologii..., a z drugiej strony człowiek – jak nigdy dotąd – cierpi na brak komunikacji, mimo że świat zalewają potoki słów. Tym bardziej może wydać się zaskakujący fakt, że pojawiły się rozmaite filozofie egzystencjalne, starające się abstrakcyjnej filozofii Hegla

(przeładowanej bytem, niebytem i stawaniem się) oraz dialektyce marksistowskiej (wszystko sprowadzającej do „walki klas”) przeciwstawić „dialektykę Ja-Ty”, czyli bezpośrednią i stanowiącą oparcie dla wszystkiego relację jednostki do jednostki (M. Buber, F. Ebner, G. Marcel)⁴. Być może realne niepowodzenia tych „filozofii dialogu” (*Ich-Du-Philosophie*) należy wiązać z tym, że ich prekursorem jest nie kto inny, ale Feuerbach, będący protagonistą prądów „lewicowych” w filozofii, jakie pojawiły się w ciągu dwóch ostatnich stuleci i doprowadziły do materialistycznego rozkładu myśli i w ogóle kulturę współczesną⁵. Stwierdził on, że prawdziwa dialektyka nie jest monologiem samotnego myśliciela z sobą samym, ale dialogiem między Ja i Ty, opartym na wspólnej naturze ludzkiej z całym jej bogactwem uczuć, tendencji, aspiracji, które stanowią jej elementy składowe. Na pewno miał dużo racji w takim postawieniu sprawy, ale... Właśnie, czy można mówić o „naturze ludzkiej”, która byłaby wspólna wszystkim jednostkom, która stanowiłaby ich więź, która byłaby celem ich działania, jeśli odrzuci się Boga, czyli odniesienie bytu i działania do jednego i wspólnego wszystkim pierwszego Źródła oraz do tego samego najwyższego Celu?⁶ Czy autentyczny sposób bycia ducha w czasie (w świecie) nie polega właśnie na tym, by przekroczyć czas (świat), by być człowiekiem, ale równocześnie więcej niż człowiekiem, by przemienić to, co skończone w to, co nieskończone, by w Życiu poszukiwać zwycięstwa nad śmiercią?

Rzeczywiście, zanim zaczniemy mówić o dialogu i dialogować musimy zdecydowanie porozumieć się w kwestii człowieka i w kwestii Bytu, który stanowi podstawę i sens wypowiedzianych słów – jakichkolwiek słów! – zarówno w ramach monologu, jak

⁴ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktór, Warszawa 1992.

⁵ Por. C. Fabro, *Ludwig Feuerbach – l'essenza del cristianesimo*, L'Aquila 1994².

⁶ Niektórych aspekty tego zagadnienia podjąłem w artykule: *Więcej metafizyki – więcej ufności. Propozycje do dialogu z problemami współczesnymi, w: Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń. Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Polskich Teologów Moralistów, Konstancin 7–9 czerwca 1998*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 141–145.

i dialogu, tak przy ognisku, jak i w ramach konferencji pokojowej, tak w ramach sympozjum naukowego, jak i w ramach obrad rady parafialnej. W każdym wypowiedzianym słowie jest zawarta pewna „intencjonalność”, która powinna zostać uchwycona i zinterpretowana w ramach jej kręgu oddziaływania, aby przekazywać i uruchamiać znaczenie, jakie jest nim zawarte. Nie tylko ze względu na nas samych, lecz także ze względu na innych, słowo powinno zostać niejako wewnętrznie zintensyfikowane, przez co zostanie uruchomiona i pokazana jego nośność. Chodzi o wywołanie i spotęgowanie wzrastania w nim wewnętrznej ekspansji Idei, do której w sposób niejako konieczny zwróć się uczestnicy rozmowy, aby rozwinąć i umocnić w jej świetle swojego ducha.

2. TRUDNOŚCI W DIALOGU

Literatury zapisanej w formie dialogu, poczynawszy od filozofów starożytnych, i literatury o dialogu nigdy nie brakowało, ale zawsze tak samo trudny i problematyczny pozostawał dialog realny, czyli wspólne zwrócenie się i wytrwałe wędrowanie do osiągnięcia Idei. Trudność wynika z zasadniczej konieczności ascezy i wyrzeczenia, których potrzebują wszystkie strony dialogu, by osiągnąć autentyczną dyspozycyjność, czyli istotną otwartość na drugiego, będącą warunkiem dialogu. Ta asceza i wyrzeczenie mają przede wszystkim uzasadnienie filozoficzne, jeśli tylko strony dialogu konkretnie i spójnie uznają za podstawę wszystkiego zasadę, zauważoną już przez Parmenidesa, a mianowicie, że „byt ma pierwszeństwo przed poznaniem”. Oznacza ona, że człowiek uznaje się najpierw za stróża Bytu, by potem, na tej właśnie podstawie, stać się poszukiwaczem Boga, Źródła i Celu wszelkiej rzeczywistości. Nie ma się co łudzić – bez tej podstawy żadna wymiana zdań, podjęta nawet ze szczerych pobudek i prawych intencji, nie stanie się dialogiem i wspólnotą ducha, ponieważ nie ma wspólnoty z tym koniecznym „Trzecim”, który słucha, gromadzi w jedno i prowadzi wędrówki do tego, co prawdziwe. Nie jest to uwaga arbitralna, wyprowadzona tylko z czystej i abstrakcyjnej metafizyki, ale postulat, do którego doszła także uczciwa fenomenologia

i poważna psychiatria wrażliwa na rzeczywiste przyczyny ludzkich tragedii.

Niestety współczesne filozofie dialogu (a także same dialogi) opierają się na zasadach całkowicie przeciwstawnych w stosunku do tej propozycji. Uznają one, że „poznanie ma pierwszeństwo przed bytem”, czyli stawiają na pierwszym miejscu „zasadę immanencji”, która twierdzi, że akt ma podstawy sam w sobie i nie musi liczyć się z treścią. To jest to, co w języku nieco popularniejszym nazywa się „zasadą tolerancji”, dzisiaj wyjątkowo modną i uznaną nawet za cnotę, co raczej trudno uzasadnić (o czym dalej). Proszę zauważyć, że „tolerancja”, do której dzisiaj odwołują się zwolennicy tej zasady i do której poniekąd wszyscy się odwołujemy, nie chcąc być oskarżeni o fundamentalizm i integryzm, chciałaby być w gruncie rzeczy całkowitym i radykalnym szacunkiem dla samego bytu. Chodzi o to, że wymaga ona abstrahowania od treści aktu, czyli – mówiąc prościej – od przedmiotu rozmowy (dialogu), a nawet od samego istnienia prawdy. Jest to deklaracja „wolności myśli” nie w jakimkolwiek sensie (jest jasne, że myśl dogłębnie przenika wolność, tak jak wolność wnika w najdalsze zakamarki myśli), ale w tym konkretnym sensie, że dla myśli nie liczy się i nie ma już znaczenia żadne rozróżnienie czy różnorodność treści, nawet rozróżnienie między prawdą a fałszem czy między dobrem i złem. Taka filozofia głosi wszem i wobec, że przyznanie innym takiej samej wolności sumienia, jakiej pragnie się dla siebie, jest ważniejsze, niż wiara w jakikolwiek inny dogmat. Zwolennicy takiej właśnie filozofii dialogu – którą zresztą trudno nazwać filozofią w sensie ścisłym – oskarżają religię, a w szczególności religię chrześcijańską, że swoją wiarą opartą na dogmatach radykalnie dzieli ludzi, przeciwstawiając sobie narody, klasy, pokolenia, zwracając jednych przeciw drugim. Takie oskarżenie wobec rzeczowo myślących można łatwo odeprzeć, ukazując jego błędne założenia i źle wyprowadzone wnioski. Nikt poważnie myślący tego nie uczyni. Jest jednak faktem, że takie oskarżenia pojawiają się również dzisiaj. W tym miejscu można tylko zdumieć się, że pod taką filozofią podpisują się i tacy filozofowie, którzy chcieliby nosić miano filozofów „chrześcijańskich”.

Można by nawet zgodzić i na takie poglądy filozoficzne, gdyby rozdziły się one i pozostawały zamknięte tylko w świecie czystej abstrakcji. Tymczasem – niestety – tak nie jest, i historia potwierdza, że często nawet najbardziej absurdałna filozofia znajdowała i znajduje sposób, by kształtować konkretne życie ludzi, wchodzić w historię całych narodów i kształtować mentalność na długie stulecia. Jest jasne i nie budzi kontrowersji, nawet u przedstawicieli i zwolenników wyżej zarysowanej filozofii, że taka filozofia dialogu nie jest niczym innym, jak tylko pustką metafizyczną, której bezpośrednią konsekwencją jest sceptycyzm i cynizm moralny. Skoro tylko wolność traci swoje zakorzenienie w bycie (czyli podstawę ontologiczną), rozmywa się także alternatywność wyborów, przed jakimi staje człowiek, a życie staje się celem (*telos*) samym dla siebie, przemieniając się w ślepy i obojętny bieg, który nieuchronnie i fatalnie zmierza do śmierci. I pomyśleć, że filozofowie prezentujący takie poglądy chcieliby stać się mistrzami moralności dla ludzi swoich czasów. Tymczasem już Kierkegaard zdemaskował perwersję tego typu filozofii, nazywając ten typ myślenia „beznadziejnością”.

Nikt nie jest oczywiście tak krótkowzroczny, by twierdzić, że *metafizyka* jest w stanie rozwiązać wszystkie problemy i sprowadzić do wspólnego mianownika wszelkie pulsujące życiem myślenie, które pełne jest w dodatku wewnętrznych niepokojów, skoro jest ono myśleniem żywego człowieka w dramacie jego egzystencji, ale obecność Bytu w centrum ludzkiego *Ja* jest jedyną podstawą do nadania, i to w sensie radykalnym, sensu naszemu mówieniu. W oparciu o Byt otwiera się również możliwość rozwijania semantyki i hermeneutyki, które z kolei mogą nadawać naszej mowie rzeczywiste wymiary i znaczenia. Oparcie ludzkiego *Ja* na fundamencie Bytu sprawia, że mogą wyłonić się zarówno autentyczne trudności, które czekają na rozwiązanie, jak również rzeczywiste i aktualne rozwiązania tych trudności. Źródłem tych trudności jest napięcie między istotą i egzystencją – jak chce Heidegger, czy też między tym, co skończone, a tym, co Nieskończone – jak chce św. Tomasz z Akwinu, ale właśnie rozwiązanie tych trudności rodzi się na linii przekraczania tego napięcia w kierunku tego, co Absolutne. Bez oparcia w Bycie wszystko pogrąża się nieuchronnie w obojętności,

by ostatecznie skończyć w nicości. Tak samo słowo, które nie ma fundamentu obiektywnego – „bytowego”, nie zawiera w sobie pewnej trwałości, nie jest po prostu słowem, ponieważ nic nie mówi i nic nie oznacza.

3. ZASADA TOLERANCJI

Zatrzymajmy się jeszcze przy zasadzie tolerancji⁷. Zasada ta w swoim pierwotnym sensie oznacza zostawienie człowiekowi wszelkiej swobody w dokonaniu wyboru Celu ostatecznego, a więc sensu, jaki zamierza nadać własnemu życiu. Jest to zasada w pełni uprawniona, a chrześcijaństwo wyprowadziło ją z Ewangelii, mając na względzie wyzwolenie człowieka z wszelkich nacisków i dominacji, których autorem jest „to, co skończone”. Uzasadnia ją to, że Bóg jest źródłem wolności. Z tego też powodu żaden człowiek – ani filozof, ani władca – ani państwo czy też jakakolwiek struktura, nie mogą proponować czy też narzucać swojej wolności drugiemu. Chrześcijaństwo uznało więc za swoją podstawową „treść” to, że Bóg (na gruncie teologii) i Byt (na gruncie filozofii) stanowią ostateczne oparcie dla człowieka w jego egzystencji i w jego działaniach, chociaż oczywiście w różny sposób. Najpierw Byt – w sposób absolutny, a potem Bóg – gdy człowiek poznał i uznał Jego istnienie jako Bytu, który jest zasadą wszelkich bytów i wszelkich wartości. Filozofia współczesna, wychodząc z zasady immanencji, czyli rozmywając byt w akcie myślenia, opiera tolerancję na podstawowej i uogólnionej obojętności w stosunku do treści – podkreślmy – *jakiegokolwiek* treści. Nie ma ani nie może być w takim ujęciu problemu miejsca na wybór Absolutu, ale tylko „wybór

⁷ Por. A. Siemianowski, *Tolerancja*, „W drodze” (1995) nr 5, s. 3–14; G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście się wzajemnie w miłości (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, praca zbiorowa, Kraków 1991, s. 127–139; F. Ocariz, *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, „Scripta Theologica” 27 (1995), s. 865–883; G. Cottier, *Idéologie, vérité et tolérance*, „Nova et Vetera” (1996) No. 4, s. 43–56; W. Majkowski, *Tolerancja i jej granice*, „Symposium” 2 (1998) nr 2, s. 37–50.

wyboru”, który jest po prostu wyborem możliwości wybierania aż do nieskończoności, czyli „zgodzeniem się na bycie” w wpływającym nurcie czasu, jak proponuje Heidegger czy Jaspers. Uznajmy odważnie, że rozważania etyczne, które wyrastają na gruncie takich koncepcji filozoficznych, prowadzą w sposób nieuchronny do cynizmu i sceptycyzmu.

Nie może więc nie zdumieć człowieka myślącego to, że zwolennicy zasady tolerancji jako pryncypium dialogu i współżycia społecznego powołują się na Ewangelię, mówiąc, że wyprowadzają ją właśnie z Ewangelii. Wypadałoby mieć trochę wstrzeźliwości, której uczą na przykład myśliciele oświeceniowi. Warto zauważyć, że byli oni dalecy od wprowadzania takiego zamieszania, jako że z gruntu byli wrogo nastawieni do Ewangelii. Zauważmy, że niektórzy myśliciele pytają w sposób zuchwały: czyż zasada tolerancji – ta oparta oczywiście na immanentyzmie – nie jest tym samym, co podstawowa zasada Ewangelii, którą jest zasada altruizmu i miłości? Czyż nie jest to Kant ze swoim imperatywem kategorycznym, który zakłada autonomię prawa moralnego oraz traktowanie osoby ludzkiej jako celu, a nigdy jako środka? Kto nie boi się odrobiny myślenia metafizycznego, łatwo odkryje, że nie da się pogodzić Ewangelii i Kanta, gdyż tym, co w Ewangelii stanowi oparcie dla najwyższej transcendencji osoby ludzkiej w pełni sprawiedliwości i dobroci, jest tylko Bóg, który jest pierwszym pryncypium porządku moralnego i jedyną gwarancją prawa miłości. To prawda, że w Ewangelii jest obecna zasada „złotego środka”, to znaczy „nie czyni innym tego, co nie chcesz, aby tobie czyniono”, ale jej podstawą nie jest abstrakcyjny moralizm, czy też „umowa społeczna”, ale pojęcie i rzeczywistość stworzenia i odkupienia, czyli braterstwa wszystkich ludzi we wspólnym Ojcu, który jest Bogiem, oraz w koniecznym odkupieniu od grzechu we wspólnym Zbawicielu, którym jest Chrystus Jezus.

Głoszenie praw człowieka jako osoby bez oparcia ich w metafizyce bytu duchowego nie ma sensu i rzeczywistość historyczna ciągle daje tego drastyczne potwierdzenia, które oznaczają ucisk oraz tragedię wolności jednostek i narodów. Kto odrzuca Absolut, temu pozostaje ogłoszenie obojętności moralnej (i rzeczywiście robią

to laicy zwolennicy dialogu i tolerancji) lub też ogłoszenie „woli mocy”, co zrobił zresztą Nietzsche, której wyrazem będzie dialog siły. A taka interpretacja zasady tolerancji wywodzi się właśnie od Kanta, którego w bardzo przenikliwy sposób zdemaskował na końcu ubiegłego wieku Vladimir Sołowjow, pisząc w *Usprawiedliwieniu dobra*: „Moralność jest rzeczywistością autonomiczną – Kant się w tym nie pomylił. Ten wielki sukces naszej wiedzy jest związany z nazwiskiem Kanta i ludzkość nie będzie mogła tego zapomnieć. Jednak moralność jest autonomiczna, ponieważ jej istnienie nie jest związane z abstrakcyjną formułą, która unosi się w powietrzu, ale *ma w sobie samej wszystkie warunki swojej realizacji*. Także to, co przyjmuje się jako konieczne dla życia moralnego, to znaczy istnienie Boga i duszy nieśmiertelnej, nie jest wymaganiem jakiegoś elementu zewnętrznego, będącego dodatkiem do moralności, ale jej właściwym wewnętrznym fundamentem. Bóg i dusza nieśmiertelna nie są postulatami prawa moralnego, ale siłami, które wprost tworzą działanie moralne”⁸.

Wniosek narzuca się sam: bez fundamentu ontologicznego, czyli bez Bytu, i bez rzeczywistego oparcia się na nim, duch nie może dążyć do swego Celu na żadnym poziomie swojej egzystencji – zarówno myśli, jak i praktyki.

Myśl nowożytna – rozkładając się powoli, ale konsekwentnie, przy szczególnym udziale Feuerbacha i Hegla – doszła do przeniesienia rzeczywistości Bożej na człowieka, czyniąc go jedynym absolutem. Jednak człowiek, który mimo tego zabiegu pozostaje nadal w zmiennym świecie, staje się dla siebie coraz większą zagadką, a nie będąc w stanie rozwikłać splątanych nici swojego przeznaczenia, wpada w gwałtowny i wciągający go wir coraz to nowych trudności, a zło, któremu nieustannie ulega, krępuje jego życie osobiste i społeczne tak mocno, że nie może się dogadać nawet ze swymi najbliższymi. Do niczego nie prowadzi ofiarowanie człowiekowi nawet całego świata, jeśli człowiek – *cały* człowiek – jest *tylko w świecie*.

⁸ Por. W. Sołowjow, *Oprawdanie dobra*, w: W. Sołowjow, *Sobranije soczinij*, t. 8, Bruxelles 1966, s. 187.

ROZDZIAŁ XV



Wyzwania socjalizacji a Kościół

Powszechnie uznanym faktem jest, że człowiek kształtuje społeczność, w której żyje, a społeczność ze swej strony oddziałuje na człowieka, który doń należy. To wzajemne oddziaływanie stanowi jedno z podstawowych ludzkich doświadczeń i zawsze było widziane jako coś zasadniczego dla egzystencji człowieka. Już Demokryt twierdził, że ludzie stali się istotami „uspołecznionymi” ku własnemu pożytkowi. Arystoteles, który dostrzegł ludzi żyjących samotnie, zastanawiając się nad tym fenomenem, stwierdził z pewnym niepokojem: *Aut bestia, aut deus* – „Albo zwierzę, albo bóg”. W minionych epokach doświadczenie społeczności w sposób naturalny wpisywało się w ludzkie życie i w proces wychowawczy. Człowiek był wprowadzany w życie społeczności, a społeczność czuła się jakoś odpowiedzialna za oddziaływanie na każdego. Nie był to jednak proces prowadzony w sposób metodyczny, choć jego skuteczność jest godna uznania. Dopiero w drugiej połowie XIX wieku podjęto metodyczne badania tej problematyki, której nadano miano *socjalizacji*. Na obecnym etapie prowadzonych coraz intensywniej badań można za *Encyklopedią pedagogiczną XXI wieku* zdefiniować socjalizację jako „proces i mechanizm wyznaczający dany typ społecznego uczestnictwa jednostki w danym układzie społecznym; proces umożliwiający jednostce zaistnienie społeczne czy społeczne zmanifestowanie biologicznej gotowości i możliwości stawania się i bycia istota

społeczną, która przeżywa biologiczne życie w formie uczestnictwa społecznego bądź konstruuje w danym układzie społecznym sekwencje następujących po sobie różnych typów tego uczestnictwa¹.

Mimo ogólnej definicji, wielu refleksji i badań, socjalizacja nadal nie jest jednoznacznie rozumiana, interpretowana i stosowana. Pozostaje więc wyzwaniem, które należy podjąć, aby dokonać jej sprecyzowania i określenia jej znaczenia, mając na względzie służbę na rzecz kształtowania i rozwoju osobowości ludzkiej, zwłaszcza w jej wymiarze społecznym. Aby stało się to możliwe, zachodzi potrzeba podjęcia pracy nad wypracowaniem w człowieku odpowiedniej struktury motywacji, właściwości, cech, postaw i kompetencji działania. Chodzi o to, by człowiek mógł adekwatnie stawić czoło wymogom środowiska i własnego organizmu biologiczno-duchowego. Proces ten zakłada także wejście jednostki w kulturę, gdyż proces stawania się człowiekiem jest funkcją doświadczenia społeczno-kulturalnego.

Urzeczywistnianie socjalizacji domaga się określenia mechanizmów, które będą ją tworzyły, wskazania treści, które się na nią składają, wyznaczenia celów, do których ma ona zmierzać. Tylko przyjąwszy taką całościową wizję, będzie można pokładać w socjalizacji nadzieję, która ukrywa się we wszystkich poszukiwaniach jej dotyczących, a mianowicie nadzieję na formowanie człowieka o rzeczywiście dojrzałej osobowości, który cieszy się swoją tożsamością, żyjąc w pełni zanurzony w relacje społeczne i podejmując wysiłek ich kształtowania na miarę człowieka.

Socjalizacja jest wyzwaniem, które stoi także przed Kościołem. Już II Sobór Watykański w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wskazał na potrzebę zajęcia się tym problemem, choć świadomość tej potrzeby musiała dopiero stopniowo dojrzeć, jak można wywnioskować z kolejnych wypowiedzi na temat socjalizacji, które znajdujemy w tym dokumencie. Odnotowujemy więc najpierw pewien dystans w stosunku do problemu socjalizacji: „*Socjalizacja* wprowadza nowe więzy, nie

¹ *Socjalizacja*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 5, opracowanie zbiorowe, Warszawa 2006, s. 803.

zawsze jednak wspierając harmonijne dojrzewanie człowieka i prawdziwe osobowe relacje (personalizacja)” (nr 6). Następny sąd jest nieco bardziej przychylny: „Zjawisko, które nazywa się *socjalizacją*, chociaż z pewnością nie jest pozbawione niebezpieczeństw, wpływa jednak bardzo korzystnie na umacnianie i rozwijanie przymiotów osoby ludzkiej oraz na ochronę jej praw” (nr 25). Ostateczny sąd jest jednak zdecydowanie pozytywny: „Kościół uznaje [...] wszystko to, co jest dobre we współczesnym rozwoju społecznym, zwłaszcza rozwój ku jedności, proces zdrowej *socjalizacji* oraz powstawanie stowarzyszeń o charakterze obywatelskim i gospodarczym” (nr 42).

W Kościele w Polsce nie zauważono dotychczas problemu socjalizacji w sposób wystarczająco systematyczny i nie podjęto badań dotyczących tej problematyki, a więc nie zostało określone miejsce, jakie powinna ona zająć w refleksji naukowej podejmowanej w Kościele, jak również to, w jaki sposób mogłaby zostać włączona w misję Kościoła. Być może wpłynęła na to sytuacja polityczna i ideologiczna w Polsce. Gdy mowa o socjalizacji, jakoś narzuca się skojarzenie z marksizmem, który wiele mówi o problematyce socjalnej, choć jej adekwatnie nie rozwiązuje. Aby nie budzić podejrzeń, że ulegamy wpływom marksistowskim, ciągle jeszcze dystansujemy się w stosunku do socjalizacji, a nawet, w sensie szerszym, unikamy bezpośredniego wypowiedzania się na tematy socjalne. Jednak sytuacja społeczna i pytania o miejsce Kościoła w społeczeństwie, mimo możliwych dwuznaczności, których niebezpieczeństwo zauważyli już Ojcowie soborowi, każą problematykę socjalizacji odważnie, wszechstronnie podjąć i czynnie włączyć się w naukową refleksję nad nią. Ponieważ, jak zostało wspomniane, socjalizacja nie jest jeszcze dziedziną zamkniętą, ale wciąż stara się określić swoją tożsamość oraz znaleźć właściwy zakres oddziaływania, możemy włączyć się, aby z perspektywy chrześcijańskiej wpłynąć na jej kształt, by pokazać jej specyfikę i możliwości oddziaływania. Tym bardziej jest to możliwe, że problematyka społeczna stanowi stały wyznacznik misji Kościoła oraz ważną dziedzinę refleksji teologicznej, która wniosła już wielki wkład w rozumienie społecznego wymiaru bytu i działania człowieka. Oczywiście, nie wystarczy odwoływanie się do przeszłości – pojawiające się nowe sytuacje i otwierające

się nowe możliwości działania stawiają przed refleksją chrześcijańską wymóg czynnego uczestniczenia. Na ten wymóg staramy się więc odpowiedzieć na kartach niniejszej publikacji oraz w planowanych inicjatywach, których celem jest objęcie tego wszystkiego, czego potrzebuje Kościół żyjący i działający w świecie współczesnym – w świecie, który jest socjalny ze swej natury.

ROZDZIAŁ XVI



Nie człowiek dla pieniędzy, ale pieniądze dla człowieka

Perspektywa biblijna użycia pieniądza

1. CZŁOWIEK I BOGACTWO

„Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego – miłował, albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24; por. Łk 16, 13). To mocne napomnienie wypowiedziane przez Jezusa nie ma charakteru wyizolowanego i przypadkowego, ale wpisuje się w całą perspektywę i treść Jego nauczania, jednoznacznie odnoszącego się do podstawowych ludzkich rzeczywistości i postaw. Jego słowo nie boi się niczego. Jest to punkt dojścia nauczania wielokrotnie powtarzanego, odznaczającego się ciągłością w całej Biblii i w jej zasadniczym przekazie – nauczania, które ma wielorakie i mocne zakorzenienie w Starym Testamencie, a które w Nowym Testamencie zostaje podjęte, skonkretyzowane i sformułowane w kluczu normatywnym i zbawczym. Jest to nauczanie obejmujące zróżnicowane aspekty, ale mimo to jest

jednorodne i stosunkowo łatwe do usystematyzowania w swojej wymowie ideowej, chociaż jego zastosowanie egzystencjalne nie jest bynajmniej proste, a jego potrzeba nie narzuca się z całą oczywistością.

Problem bogactwa w Biblii, związanych z nim niebezpieczeństw oraz pokus, które z nim się wiążą, jest zawsze widziany wyłączenie w perspektywie religijnej, chociaż optyka religijna nie wyczerpuje się w relacji z Bogiem. Ma odniesienie do postawy zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej poszczególnego człowieka, wyraża się także w relacji do innych ludzi. Bogactwo jest oceniane – oczywiście religijnie – w odniesieniu do trzech relacji, które nawiązuje człowiek wierzący:

a) w relacji do Boga – w tej perspektywie zwraca się uwagę na związane z bogactwem niebezpieczeństwo popadnięcia w bałwochwalstwo;

b) w relacji do człowieka, który zabiega o gromadzenie bogactw – w tej perspektywie zostaje podkreślona „marność” tego, o co człowiek zabiega („marność” należy widzieć tak jak Kohelet, czyli jako absurdalność, głupotę, nieużyteczność i rozczarowanie);

c) w relacji do innych ludzi, szczególnie w relacji do ubogich – tutaj pojawia się oskarżenie o niesprawiedliwość i ucisk.

W Piśmie Świętym nie prowadzi się abstrakcyjnych wywodów ani nie buduje się jakiegoś uniwersalnego systemu ekonomicznego; na próżno szukać by czegoś takiego, chociaż i tego typu poszukiwania egzegetyczne są niekiedy prowadzone. W Biblii akcent jest kładziony na konkret, w związku z czym uwzględnia się realne problemy oraz pojawiające się napięcia i wyzwania. Dyskursy abstrakcyjne, pozostające na poziomie zasad i ich wzajemnej zależności, są harmonijne i przejrzyste, ujmują rzeczy spójnie po kolei, każdej przyznając właściwe miejsce i określając zachodzące relacje. Taka sytuacja nie ma jednak miejsca na poziomie egzystencjalnym – ujawniają się tutaj rozmaite wymogi, wszystkie zresztą uprawnione, nierzadko zachodzą one na siebie i pozostają w stosunku do siebie w pewnym kontraście, a nawet konflikcie. W przypadku więc Biblii, z jednej strony bogactwo jest widziane jako błogosławieństwo, to znaczy jako dobrobyt, źródło pewności

i bezpieczeństwa, możliwość poruszania się i rozwoju; z drugiej jednak strony jest ono widziane jako pokusa, to znaczy jako niesprawiedliwość i wyzysk, utrata poczucia zależności, bałwochwalstwo. Liczne teksty biblijne – od błogosławieństw patriarchów do psalmów i ksiąg mądrościowych – ukazują bogactwo jako znak potwierdzający otrzymane błogosławieństwo Boże. Także prorocy, gdy usiłują pokazać przyszłe królestwo mesjańskie i jego przymioty, chętnie opisują je, odwołując się do kategorii dobrobytu i rozmaitych jego przejawów. Równocześnie jednak już najstarsze teksty biblijne przestrzegają przez bogactwem, widząc w nim niebezpieczeństwo dla człowieka i społeczeństwa. Gdy synowie Kaina w coraz większym stopniu korzystają z postępu technicznego, równocześnie w coraz większym stopniu sięgają do przemocy w stosunku do innych (por. Rdz 4, 14–24). Mędrcy żydowscy – w najwyższym stopniu Kohelet – zwracają uwagę na próżność i ulotność rzeczy tego świata: człowiek poświęca się, aby osiągnąć sukces i dobrobyt, ale nie może w tych dążeniach znaleźć rozwiązania swoich prawdziwych problemów, które ciągle na nowo go niepokoją.

I jeszcze jedno. W Ewangelii – choć to samo można powiedzieć o prorokach – jest obecne przekonanie, że zabieganie o nagromadzenie bogactw (z jego wszystkimi odniesieniami do niesprawiedliwości, chciwości i bałwochwalstwa) może w jakiś sposób współistnieć z religijnością, łączyć się z drobiazgowym zachowywaniem praktyk religijnych, a nawet z poszukiwaniem chwały Bożej, chociaż nie w sensie ewangelicznym. Czytamy w Ewangelii św. Marka: „Strzeżcie się uczonych w Piśmie. Z upodobaniem chodzą oni w powłóczystych szatach, lubią pozdrowienia na rynku, pierwsze krzesła w synagogach i zaszczytne miejsca na ucztach. *Objadają domy wdów* i dla pozoru odmawiają długie modlitwy” (Mk 12, 38–40). Św. Łukasz, komentując programowe słowa Jezusa: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie”, stwierdza: „Słuchali tego wszystkiego *chciwi na grosz faryzeusze* i podrwili sobie z Niego” (Łk 16, 14). W typologii ewangelicznej uczeni w Piśmie i faryzeusze nie są niewierzącymi, nie są ludźmi światowymi, ale ludźmi religijnymi i praktykującymi.

2. PERSPEKTYWA STAROTESTAMENTALNA

W Starym Testamencie można wyodrębnić przynajmniej trzy wątki w refleksji nad zagadnieniem bogactwa, które splatają się ze sobą, wskazując, z jak bardzo złożonym zagadnieniem mamy tutaj do czynienia¹.

Przed wszystkim łatwo wyróżnia się w Starym Testamencie refleksja mądrościowa, według której ideałem człowieka jest bogactwo, a nie ubóstwo. Bogaty jest błogosławiony przez Boga, co oczywiście nie oznacza, że ubogi byłby przeklęty. Co więcej, mędrcy przypominają, że oni sami współczują i należy współczuć z ubogimi, ponieważ są miłowani przez Boga. W Księdze Przysłów czytamy: „Sprawiedliwy zajmuje się sprawami ubogich, grzesznik nie ma dla nich zrozumienia” (Prz 29, 7); „Jeśli król rzetelnie osądza sprawę biednych, tron swój umacnia na pokolenia” (Prz 29, 14). Mędrcy zwracają uwagę, że bogactwo posiada ewidentne ograniczenia, gdyż nie rozwiązuje zasadniczych ludzkich problemów: nie można znaleźć szczęścia w samym bogactwie, ale można dopiero w takim, któremu towarzyszy bojaźń Boża, sprawiedliwość i zgoda. Odnotowuje się więc konieczność cnoty jako zabezpieczającej właściwe korzystanie z bogactwa. Nie można zapominać, że bogactwo może być przyczyną poważnych niebezpieczeństw moralnych (por. Prz 13, 11; 15, 6; 28, 20). Dlatego stanowisko mędrca względem bogactw dobrze streszcza jego modlitwa: „Nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, żyw mnie chlebem niezbędnym, bym syty nie stał się niewierny, i nie rzekł: «A któż to jest Pan?» lub z biedy nie zaczął kraść i nie targnął się na imię mego Boga” (Prz 30, 8–9).

Obok refleksji mędrców znajdujemy w Starym Testamencie refleksję ludzi pobożnych („ubogich Pańskich”), którzy zostawili ślady swojej duchowości głównie w Psalmach². Ubóstwo jest dla nich przede wszystkim postawą duchową i moralną. Ubogi to ten, kto we wszystkim z wiarą opiera się na Bogu, kto swoje pragnienia

¹ Por. A. Gelin, *Les pauvres que Dieu aime*, Paris 1967; P. Grelot *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, s. 223–246.

² Por. D. Barthélemy, *Le pauvre choisi comme Seigneur*, Paris 2009.

przedstawia tylko Bogu i nie opiera się na nikim innym, kto nie jest bogaty w kategoriach ludzkich. To nie nagromadzone zasoby materialne określają jego status egzystencjalny i społeczny. Bogaty łatwo ulega różnym rozczarowaniom i nie jest wolny od doświadczeń rozgoryczenia – nie czuje potrzeby Boga i swoją ufność pokłada w posiadanych dobrach. Ubodzy i prześladowani prezentują przeciwnie postawy. Sytuacja niepewności pozwala im zrozumieć, że fundamentem wszystkiego i jedyną ucieczką jest tylko Bóg. Bodaj najpełniej duchowość „ubogich Pańskich” wyraża Psalm 144 [143], zaczynający się od wezwania: „Błogosławiony Pan – Opoka moja”³.

W Starym Testamencie najwięcej uwagi tematowi bogactwa poświęcili prorocy. Jest to kluczowy problem ich bogatego skądinąd przesłania społecznego⁴. Są oni zgodni w potępianiu każdej praktyki religijnej, która zaniedbuje sprawiedliwość i kwestionuje jej kluczowe znaczenie w relacjach społecznych. Księga Izajasza zaczyna się od manifestu przeciw tego typu postawie (Iz 1, 10–17). W ludzie Bożym nie ma miejsca na podział na bogatych i ubogich oraz na jego utrwalanie. Dlatego prorocy oczekują czasów mesjańskich, w których ubodzy będą w końcu cieszyć się sprawiedliwością, a wszyscy zepchnięci na margines odzyskają właściwe miejsce w ramach społeczności, integralnie do niej należąc. Tytułem przykładu i w celu pogłębienia zagadnienia dyskursu prorockiego warto sięgnąć do księgi proroka Amosa, którego można nazwać po prostu „prorokiem sprawiedliwości”⁵, który wkłada w usta Boga następującą wypowiedź: „Z powodu trzech występków Izraela i z powodu czterech nie odwrócę tego wyroku, gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów; w proch ziemi wdeptują głowy biedaków, i ubogich kierują na bezdroża; ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, aby znieważać święte imię moje. Na płaszczach zastawnych wylegują się przy każdym ołtarzu i wino wymuszone grzywną piją w domu swego Boga” (Am 2, 6–8).

³ Por. F. Mussner, *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970, s. 175.

⁴ Por. G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998.

⁵ Por. A. Honora, *Amos il profeta della giustizia*, Brescia 1979.

Serię napomnień proroka otwiera opis niesprawiedliwości i wyzysku w relacjach ekonomiczno-społecznych oraz w praktykowaniu sprawiedliwości: sprzedawanie sprawiedliwego za grosze, a ubogiego za parę sandałów. Prorok demaskuje następnie utratę zmysłu moralnego: ojciec i syn chodzą do tej samej kobiety, profanując prawo Boże. W końcu prorok napomina fałszywą i bałwochwalczą praktykę kultyczną: piją wino wymuszone grzywną. Wykład posiada bardzo wymowną strukturę, którą wyznaczają kolejne przejścia: od niesprawiedliwości do bałwochwalstwa, od ucisku względem człowieka do poniżania Boga. Bogactwo – widziane jako gromadzenie i chciwość – prowadzi do dawania pierwszeństwa pieniądзом przed człowiekiem (stąd niesprawiedliwość i wyzysk), powoduje utratę zmysłu moralnego oraz burzy relację z Bogiem, która staje się karykaturą pobożności. Bogaty staje wobec Boga w postawie tego, który jest w stanie płacić, który daje, a nie otrzymuje. Bogaty zniekształca obraz Boga, czyniąc siebie samego Jego punktem odniesienia, to znaczy czyni Go Bogiem chciwym dóbr, pochwał i ofiar, zostawiającym na boku wszystko inne. Człowiek taki w gruncie rzeczy ukrywa oblicze Boga, stawiając w jego miejsce swoją pychę i czyniąc z niej miarę wszelkiej rzeczywistości.

Nie zachodzi tutaj potrzeba dalszego rozwijania spojrzenia na Stary Testament. Z jednej strony sformułowane wyżej uwagi pokazują nam – syntetycznie, ale całościowo – złożoność zagadnienia, które obejmuje wiele tematów i wymogów egzystencjalnych, których nie da się łatwo ze sobą pogodzić. Z drugiej strony zdumiewa wnikliwość, zarówno teologiczna, jak i psychologiczna, z jaką już starożytny człowiek umiał analizować zagadnienie w jego wielu wymiarach i złożonych odniesieniach. Jest więc takie bogactwo, którego należy szukać, a które jest równocześnie błogosławieństwem i owocem solidarności między ludźmi. W tym przypadku przez bogactwo rozumie się dobrobyt, wolność, sprawiedliwość, bezpieczeństwo. W każdym razie powinno chodzić o bogactwo dostępne dla wszystkich. Zrazem jest jednak bogactwo, którego należy się wystrzegać. W tym przypadku przez bogactwo rozumie się zazdrosne i chciwe gromadzenie, któ-

re rodzi się z niesprawiedliwości oraz prowadzi do ucisku, prześladowań, oślepiałości moralnej i zafałszowania religijnej relacji z Bogiem.

3. UBOGI CHRYSZTUS

Dla chrześcijanina centrum hermeneutycznym Pisma Świętego, Słowem, które oświeca wszystkie inne słowa i je dogłębnie ze sobą spaja, jest Jezus Chrystus – Prawda i Życie. Nie zachodzi tutaj potrzeba jakiegoś szczególnego rozwijania i uzasadniania tego pryncypium teologicznego. Wystarczy w tym miejscu wskazać na główne kwestie, które oświecają podejmowaną przez nas problematykę⁶.

Pewien uczony w Piśmie, który powiedział do Jezusa: „Nauczycielu, pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz”, usłyszał w odpowiedzi: „Lisy mają nory, a ptaki podniebne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzieby głowę mógł położyć” (Mt 8, 19–20). Życie Jezusa było naznaczone ubóstwem. Nie ulega wątpliwości, że racji tego wyboru trzeba szukać w Jego bezwarunkowej ufności względem Ojca (który żywi ptaki i odziewa lilie) i w woli posiadania możliwie większej wolności, aby całkowicie poświęcić się pełnionej misji. Ślady tej woli znajdujemy w słowach Jezusa: „Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów. Nie bierzcie w drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski” (Mt 10, 9–10).

Pełniąc swoją misję mesjańską, Jezus nieustannie i konsekwentnie odrzucał wszystkie pobudki, które sugerowały Mu posłużenie się prestiżem, siłą i panowaniem. Była to pokusa, która towarzyszyła Mu przez całe życie – była ona wzbudzana przez szatana (Mt 4, 1–11), przez tłumy (J 6, 15), przez uczonych w Piśmie i faryzeusza (Mk 8, 11; 15, 31–32), a nawet przez Jego uczniów (Mk 8, 32–33). Jezus przeciwstawił tej pokusie przynajmniej dwie racje. Przede wszystkim nieugiętą ufność w słowo Boże, które pozornie wydaje się słabe (ludzie zawsze starali się je wzmocnić), ale w rzeczywistości jest słowem mocnym. Jezus nie wpadł w dwuznaczną postawę,

⁶ Por. J. Dupont, *Gesù Messia povero, Messia dei poveri*, w: *Seguire Gesù povero*, a cura di A. G. Hamman, G. Miccoli, Magnano 1984, s. 7–87.

która usiłuje w rozumianą po ludzku słabość Boga wprowadzić moc pochodzącą od ludzi. Potem jasne przekonanie, że pieniądź, moc i panowanie nie dają się łatwo sprowadzić do narzędzi danych do dyspozycji człowiekowi i nimi pozostać, ale szybko przemieniają się w panów, którzy dominują i domagają się oddawania im czci. Tak mówi do Jezusa szatan na pustyni: „Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon” (Mt 4, 9). Jest to konsekwencja, której nie można się ustrzec.

Jezus przebywał z różnego rodzaju biednymi (wieśniacy, chory, obcokrajowcy, grzesznicy) i głosił im królestwo Boże. W pewnym sensie obdarzył ich pierwszeństwem. Jest to jeden z rysów Jego posłania, który z historycznego punktu widzenia jest bardzo pewny. Jezus wie, że Bóg nie wprowadza różnic między ludźmi, nie kieruje się ocenami wydawanymi przez ludzi oraz nie akceptuje podziałów, które wprowadzają ludzie. Bóg jest zawsze po stronie ubogiego i wykluczonego, aby go bronić. Jezus daje im pierwszeństwo, aby tym samym ukazać prawdziwe oblicze Ojca i Jego królestwo. Jezus spotykał się także z bogatymi, ludźmi wysokiej kultury i władzy, im także głosił królestwo. Przyjął zaproszenie na posiłek od Szymona faryzeusza (Łk 7, 36–50) i od bogatego przywódcy faryzeuszów (Łk 14, 1); patrzył z miłością na bogatego młodzieńca (Łk 18, 18–23); wszedł do domu Zacheusza, „zwierzchnika celników i bardzo bogatego” (Łk 19, 1). Jezus akceptował zatem także bogatych, ale zawsze po to, aby otworzyć ich serce i ręce. Jest jasne, że spotykał się z nimi jako ludźmi, którzy także są przez Boga kochani i zaproszeni do Jego królestwa. Jezus jednak w żadnym wypadku nie traktował ich środowiska jako uprzywilejowanego miejsca do głoszenia królestwa, jakby to oni, nawróciwszy się, ze względu na ich pozycję i ich wpływy mieli stać się potem najskuteczniejszymi głosicielami słowa Bożego. Jezus nigdy nie traktował pieniędzy – ani ludzi, którzy je posiadają, ani też rzeczy, które można dzięki nim robić – jako okoliczności sprzyjającej do wprowadzania królestwa Bożego.

Demaskując niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, które niesie z sobą bogactwo, Jezus prowadzi analizę na głębokim poziomie zaangażowania, który możemy nazwać „sercem egzystencji”. Jezus

wie doskonale, że we wszystkim podstawową sprawą jest zmiana ukierunkowania serca ludzkiego. To w nim rodzi się przywiązanie do pieniądza i dokonuje wszelkie jego przewartościowanie. Z serca wywodzi się wszelka „zachłanność”, „chciwość”, „żądza gromadzenia” (*pleonexia*), jak czytamy w Ewangelii św. Marka (7, 22). Chodzi więc o podwójne przejście: z poszukiwania bezpieczeństwa opartego na sobie i na gromadzeniu do pewności wynikającej z zaufania do Ojca, a także z egzystencji opartej na usiłowaniu jej zachowania na mocy podjętych zabiegów do egzystencji pojętej jako dar, dzielenie się z innymi i służba.

4. NIEBEZPIECZEŃSTWO BOGACTW

Może wydawać się, że uwagi o myśli i postawie Chrystusa oddaliły nas od tematu. Zwróćmy jednak uwagę, że chodzi o różne, powiązane ze sobą aspekty jednego tematu, którego nie można rozpatrywać tylko z jednej strony. W każdym razie konteksty, w których porusza się refleksja ewangeliczna, i w ogóle nowotestamentowa, są zasadniczo dwa (można je zresztą widzieć w samej postawie Jezusa). Pierwszy kontekst ma charakter apostołski (pieniądz w relacji do głoszenia królestwa), a drugi możemy określić jako antropologiczny i mądrościowy (pieniądz w relacji do życia człowieka). W tym miejscu interesuje nas wprost kontekst drugi, na który zwrócimy uwagę, odwołując się do bardzo znanego epizodu ewangelicznego, którego „bohaterem” jest bogaty człowiek, którego sam Jezus zaprosił, aby poszedł za Nim, jednak on odrzucił tę propozycję (Mk 10, 17–20)⁷. Mamy tutaj do dyspozycji wymowną katechezę, która dotyczy zarazem bogactwa i zbawienia, bogactwa i życia chrześcijańskiego. Dyskurs zaczyna się od jednostkowego epizodu (przypadek bogatego człowieka), ale szybko rozszerza się na wszystkich, odnosi się także do uczniów i bardzo bezpośrednio i wewnętrznie ich angażuje: „Uczniowie *przerazili się* Jego słowami”; „A oni tym bardziej *się dziwili*”. Nie chodzi w tym opowiadaniu tylko o zajmowaną postawę

⁷ Por. S. Lègasse, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966.

i pełnioną misję, ale w ogóle o „życie wieczne” (Mk 10, 17) i „zbawienie” (Mk 10, 26). Bogaty nie ma dość odwagi i determinacji, by podjąć życie ewangeliczne, a motyw jego rezygnacji z wejścia na tę drogę jawi się z całą oczywistością: „Miał bowiem wiele posiadłości” (Mk 10, 22). Bogactwo czyni ociężałym, ponieważ przywiązuje do siebie.

Jednoznaczne wymaganie sformułowane przez Jezusa i powaga Jego sądu nad bogactwem (sądu powtórnego wyraźnie dwa razy) budzą w uczniach strach i niepewność, wyrażające się w zadanym Jezusowi pytaniu: „Któż więc może być zbawiony?”. Odpowiedź Jezusa, jak zwykle, dotyczy istoty zagadnienia: to, czego nie można osiągnąć ludzkimi siłami, można otrzymać od Boga jako darmowy dar. Uczniowie popełniają błąd, podchodząc do problemu z niewłaściwej perspektywy, to znaczy z perspektywy „zdobyczy”, a nie daru, z perspektywy człowieka zdanego na siebie samego i na swoje zabiegi, a nie człowieka ożywianego przez Ducha Świętego. Nie ma sposobu, aby można się było zbawić samemu, ale można być zbawionym przez Boga. Właściwą perspektywą do podejmowania tej problematyki jest perspektywa wiary. Wielcy święci, którzy nie złożyli swojej ufności w bogactwie ani w innych rzeczach ludzkich, ale jedynie w Bogu, niekoniecznie są ludźmi odważniejszymi od innych – są natomiast bardziej niż inni ludźmi wiary.

Uczeń ma do postawienia Jezusowi drugie pytanie: „Opuściliśmy wszystko, co więc otrzymamy?”. Pytanie to zdradza strach, że rezygnacja, której domaga się Jezus, jest dla uczniów zbyt dużą ceną i ostatecznie doprowadzi do znalezienia się w sytuacji niepewności i tymczasowości. Odpowiedź Jezusa jest jednak zdecydowana, choć jego propozycja nadal jawi się jako wyzwanie: życie wieczne w przyszłości i stokroć więcej w czasie obecnym. Uczeń mówi „zostawić i iść za”, a Jezus „zostawić i otrzymać”. Porzucenie bogactw jest zapłatą, a nie stratą. Słowa Jezusa nawiązują wyraźnie do braterstwa, solidarności, wspólnoty: sto domów, stu braci, sto sióstr. To jest właściwy kierunek. Człowiek szuka pewności i bezpieczeństwa – i jest to naturalne. Błędem jest jednak szukanie pewności w bogactwie, w gromadzeniu tylko dla siebie. Słuszne jest szukanie bezpieczeństwa w relacji z innymi i w solidarności wspólnotowej.

5. NIE MARTWCIE SIĘ O SWOJE ŻYCIE

Najbardziej wymowny tekst dotyczący naszego zagadnienia znajduje się w Ewangelii św. Mateusza (6, 16–34), w którym Jezus poucza o tym, w jaki sposób należy podchodzić do trosk doczesnych⁸. Podobną wypowiedź znajdujemy także w Ewangelii św. Łukasza (12, 22–34; 16, 13). Tekst znajduje się w Kazaniu na Górze, gdzie jest mowa o sprawiedliwości ucznia – sprawiedliwości, która nie tylko różni się od sprawiedliwości pogan (Mt 6, 32), ale także tej uczonych w Piśmie i faryzeuszów (Mt 5, 20). Jest więc elementem konstytutywnym „większej” sprawiedliwości, radykalizmu ewangelicznego, bądź też – jak dzisiaj chętnie się mówi – „specyfiki chrześcijańskiej”⁹. Jest to jednak wypowiedź o charakterze mądrościowym, propozycja, która określa ramy humanizmu ewangelicznego. Nie chodzi tutaj tylko o rodzaj głoszenia ewangelicznego, ale – mówiąc prościej – o los człowieka i o jego sens.

Słowo „martwić się” (*merinnan*) przewija się przez cały tekst, od 24 do 34 wiersza w 6 rozdziale. W pewnym sensie jest to punkt wyjścia. Jezus obserwuje ogólnie przyjęty sposób życia i pokazuje jego bezsens oraz niebezpieczeństwo, do jakiego prowadzi, a także głębokie kłamstwo egzystencjalne, jakie leży u jego podstaw. Martwienie się nie oznacza podejmowania pracy, bycia zapobiegliwym, trudzenia się. Oznacza bytowanie w lęku, w niepokoju, stale z zawieszonym oddechem, jakby zamierając. Ten sposób życia człowiekowi przenikliwemu jawi się jako głupota, jako bezsens. Martwienie się w żadnym razie nie rozwiązuje podstawowego problemu, to znaczy tej porażki – czy się tego chce, czy nie – którą jest śmierć: „Kto z was, martwiąc się, może choćby jedną chwilę dołożyć do wieku swego życia?” (Mt 6, 22). Potem także dlatego, że martwienie się szuka pewności w rzeczach, które nie mogą jej dać: „złodziej je kradnie i mól niszczy” (por. Łk 12, 33). Człowiek martwi się, aby

⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1–13. Wstęp, Przekład z oryginału, komentarz, cz. 1*, Częstochowa 2005, s. 280–300 (Nowy Komentarz Biblijny, NT 1/1).

⁹ Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia 1990, s. 63–98.

posiadać, łudząc się, że znajdzie w posiadaniu spokój i wolność, ale potem uświadamia sobie, że trzeba dalej się martwić, aby zabezpieczyć nagromadzone dobra. Szuka także bezpieczeństwa w posiadaniu, ale potem zdaje sobie sprawę, że dobra, które nagromadził, są ulotne, nietrwałe, niezdolne do zapewnienia bezpieczeństwa, którego człowiek tak bardzo szuka, a wtedy łudzi się, że uwolni się od ciężaru przemijalności, gromadząc nowe bogactwa. Jest to błędne koło, z którego – jak się wydaje – nie można wyjść, w które człowiek jest wtłoczony, a które niepokojąc go, pozbawia go radości życia. Pieniądz – daje do zrozumienia Jezus – jest wymagający; szuka się go jako środka (aby zapewnić sobie życie, wolność itd.), ale potem niespodziewanie staje się on panem, który zabiera wszystko.

U podstaw tej spirali zmartwienia znajduje się głębokie skrzywienie. Jezus dokonuje jego analizy, wskazując, że jest nim brak wiary w Boga. Nieważne, jeśli potem deklaruje się bycie religijnym – w rzeczywistości nie pokłada się ufności w Bogu. Bóg troszczy się o lilie i wróble, dlatego więc mamy się martwić. Właśnie tutaj jest istota problemu: jeśli nie ufa się Bogu, szuka się bezpieczeństwa w innym miejscu, przede wszystkim w gromadzeniu bogactw („Mamona” oznacza właśnie gromadzenie¹⁰), przez co wpada się fatalnie w spiralę martwienia się. Jest to równocześnie bałwochwalstwo i antyhumanizm. Bałwochwalstwo, ponieważ zamiast ufać Bogu, pokłada się ufność w innym miejscu. I jest to antyhumanizm, ponieważ ufność budowana na fałszywym fundamencie zwraca się przeciw człowiekowi. U podstaw martwienia się znajduje się głębokie kłamstwo egzystencjalne.

Jezus następnie kontynuuje, mówiąc to samo, chociaż w innej perspektywie: „Starajcie się raczej o Jego królestwo, a te rzeczy będą wam dodane” (Łk 12, 31). Trzeba więc, innymi słowy, budować właściwą hierarchię wartości. Dopóki pewne dobra będą błędnie uznawane za najwyższą wartość, niepokój będzie nieunikniony. Tego też chce świat, aby poddać sobie człowieka. Świat zwodzi, przekonując, że tylko posiadanie daje bezpieczeństwo, w ten sposób przemienia

¹⁰ Por. F. Hauck, *Mamonâs*, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento* t. 6, Brescia 1970, kol. 1047.

ludzi w niewolników, gotowych, aby mu służyć. „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” – taka mogłaby być w tym miejscu konkluzja. Jezus nie dopuszcza wyjątków, a jednak często usiłuje się służyć dwom panom.

6. WE WSPÓLNOCIE UCZNIÓW

Święty Łukasz w swojej Ewangelii i w Dziejach Apostolskich w znacznie szerszym zakresie niż inni hagiografowie zamieścił bardzo rozbudowaną, wielokrotnie dopełnianą, katechezę na temat bogactwa. Jego problemem było nie tylko odwrócenie człowieka od fascynowania się gromadzeniem bogactw czy wskazanie niebezpieczeństw, których doświadcza bogaty, lecz także – w sensie pozytywnym – pokazanie zasad chrześcijańskiego korzystania z bogactwa. Św. Łukasz pisze w latach 70–80 do wspólnoty, która była już przyzwyczajona do wspólnego życia bogatych i biednych. Ewangelista zamierza wstrząsnąć tą wspólnotą, pokazując braki nagromadzone w jej kondycji duchowej, na które ona nie reaguje.

Pierwszy tekst, który zasługuje na naszą uwagę znajduje się w rozdziale 12 Ewangelii św. Łukasza (ww. 1–35). Pewien człowiek z tłumu zwraca się do Jezusa, aby wypowiedział się w kwestii dziedziczenia: „Nauczycielu, powiedz mojemu bratu, żeby się podzielił ze mną spadkiem” (w. 13). Jezus jednak, jak miało miejsce w wielu innych przypadkach, nie odpowiada na postawione Mu pytanie, ale w ogóle kwestionuje jego sens. Dwaj bracia kłócą się o spadek: który z nich ma rację? Tymczasem obydwaj padają ofiarą tej samej iluzji i to domaga się zauważenia: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś ma wszystkiego w nadmiarze, to życie jego nie zależy od jego mienia” (w. 15). Na tym polega błąd, który popełniają obydwaj bracia, a który potem skłania ich do kłótni. Jezus nie mówi wprost o posiadaniu, ale o gromadzeniu – „chciwości”. To samo widzieliśmy już w Ewangelii św. Mateusza. To pragnienie posiadania jest zarazem tyraniczne i głupie. Jest tyraniczne, ponieważ domaga się od człowieka poddania się rzeczom, które nie mają prawa kierować życiem ludzkim; gromadzenie często pociąga za sobą nieużyteczne i marnujące się ofiary. Jest zarazem głupie,

ponieważ przypisuje rzeczom zbyt wielkie znaczenie, na które nie zasługują, a sprawy rzeczywiście ważne schodzą na margines. Jezus mówi jasno, że życie od tego nie zależy i ilustruje tę wypowiedź przypowieścią o zamożnym człowieku, któremu obrodziło pole (ww. 16–21)¹¹. Człowiek pracuje całe życie, aby nagromadzić dóbr, w których pokłada całą swoją ufność, ale umiera właśnie tej nocy, zaraz po zakończonej pracy. Gromadzenie niczego więc nie gwarantuje. Jezus nie zadowala się jednak zdemaskowaniem tego faktu, ale idzie dalej, wskazując drogę postępowania: „Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty u Boga” (w. 21). Potrzebne jest więc inne ukierunkowanie. Na czym ono powinno polegać?

Bogacenie się u Boga oznacza wyzwolenie się od zbytniego niepokoju, od zabiegania, które wstrząsa człowiekiem, ponieważ wywołuje wrażenie tracenia gruntu pod nogami: „Nie martwcie się o życie” (Łk 12, 22); „Nie pytajcie się, co będziecie jedli i co pili, i nie bądźcie o to zatroskani” (Łk 12, 29). Bogacić się u Boga to znaczy postawić na pierwszym miejscu Jego królestwo: „Starajcie się raczej o Jego królestwo, a te rzeczy będą wam dodane” (Łk 12, 31). Bogacić się u Boga znaczy w końcu: „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę” (Łk 12, 33). Ostatecznie można więc powiedzieć, że – w świetle nauczania Jezusa – gromadzenie jest głupotą, a dzielenie się jest mądrością.

W innym tekście, w 14 rozdziale swojej Ewangelii, św. Łukasz mówi o obowiązkach wierzących, podkreślając, że rezygnacja z dóbr jest konieczna, aby pójść za Jezusem (ww. 25–35). Rezygnacja jest nieodzownym warunkiem bycia uczniem Jezusa: „Tak więc nikt z was, jeśli nie wyrzeka się *wszystkiego, co posiada*, nie może być moim uczniem” (w. 33). Liczni badacze uważają, że św. Łukasz ma przed oczami sytuację zbliżających się prześladowań, gdyż w takiej sytuacji wytrwałość będzie możliwa tylko dla tego, kto jest gotowy zrezygnować z *wszystkiego*; w przeciwnej sytuacji szukał będzie racji usprawiedliwiających jego milczenie i kompromis. Wszystko

¹¹ Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienia*, Częstochowa 2013, s. 291–300.

wskazuje jednak na to, że św. Łukasz kieruje się ogólniejszą perspektywą. Przywiązanie do dóbr oddala od tego, co ważniejsze i ogranicza wzrost słowa (Łk 8, 11–15). Przywiązanie do dóbr, wobec jasnych wymagań Bożych dotyczących prawdy i sprawiedliwości, prowadzi do wygodnych tłumaczeń: „Kupiłem pole... kupiłem pięć par wołów... Poślubiłem żonę...” (Łk 14, 15–24). Dobra są więc przeszkodą w zjednoczeniu z Chrystusem.

Przy innej okazji Ewangelista Łukasz opowiada o „obrotnym” rządcy, który korzysta ze swojej pozycji, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo życiowe (16, 1–8)¹². Taką samą obrotność powinien prezentować uczeń i jest jeden sposób, który to umożliwia: „Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy wszystko się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków” (Łk 16, 9). Tymi przyjaciółmi są ubodzy. Używać „obrotnie” bogactw to znaczy posługiwać się nimi w celu pomagania ubogim. Trzeba zauważyć osąd Jezusa zawarty w przymiotniku „niegodziwą”. Dlaczego jest niegodziwa? Owszem, może być rezultatem niesprawiedliwości, może – jeszcze częściej – prowadzić do niegodziwości i wyzysku, ale jest niegodziwa i zwodnicza sama w sobie: zwodzi i ludzi, obiecuje, ale nie dotrzymuje słowa.

Także przytoczona przez św. Łukasza przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu jest bardzo konstruktywna dla podejmowanego przez nas zagadnienia (Łk 16, 19–31)¹³. Nauczanie Jezusa nie wydaje się podkreślać tylko kontrastu między ubogim i bogatym. Ubogi i bogaty są blisko siebie, ale bogaty nie zdaje sobie sprawy z istnienia ubogiego, z jego sytuacji. W czasach Jezusa istniało rozpowszechnione przekonanie, że każdy ma takie życie, na jakie zasłużył – bogaty na bogactwo, biedny na ubóstwo. Bogactwo jest znakiem przychylności Bożej. Jezus odrzuca takie przekonanie – taka jest pierwsza lekcja przypowieści. Jest jednak jeszcze druga kwestia. Bogacz nie zostaje potępiony za to, że jest wyzyskiwaczem. Jest o nim powiedziane, że jest bogaty i że zachowuje się jak bogacz. Ta idea znajduje dopełnienie w drugiej części przypowieści,

¹² Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa...*, dz. cyt., s. 337–346.

¹³ Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa...*, dz. cyt., s. 347–360.

w której ma miejsce nawiązanie do jego braci, którzy również żyją, korzystając ze swoich bogactw. Właśnie bogate życie sprawia, że są oni ślepi na ubogiego, chociaż jest tak blisko, oraz głusi na słowo Boże, które jest tak wyraźne. Bogacz nie lekceważy wprost Boga i nie prześladowuje ubogiego, po prostu nie widzi ani Boga, ani biednego. Na tym polega poważne niebezpieczeństwo bogactwa i to jest zasadnicza lekcja przekazywana za pośrednictwem przypowieści. Bogacz chciałby, aby jego bracia to dostrzegli. Mają Mojżesza i proroków, nie potrzebują niczego innego. Brakuje tylko wolności, aby zrozumieć, i światła, aby widzieć. Życie w bogactwie zaślepia.

Ostatnia ważna wypowiedź na temat bogactwa została wyrażona w dwóch tekstach, stanowiących jakby dwie strony medalu: stronę negatywną i stronę pozytywną. Chodzi o fragmenty: o bogatym młodzieńcu (Łk 18, 18–20) i o nawróceniu Zacheusza (Łk 19, 1–10). Pierwszy tekst opowiada o bogatym, sprawiedliwym i zachowującym prawo, który odrzuca zaproszenie Jezusa do pójścia za Nim, a przeszkadza mu w tym bogactwo. Drugi tekst opowiada o innym bogatym człowieku, który przyjmuje zaproszenie Jezusa – chodzi w tym przypadku o bogatego celnika. Katecheza św. Łukasza nie kończy się porażką, ale pozytywnym wyjściem z sytuacji. Także bogatemu dana jest możliwość zbawienia, ale chodzi o jedno: „Panie, oto połowę mojego majątku daję ubogim, a jeśli kogoś w czymś skrzywdziłem, zwracam poczwórnice” (Łk 19, 8). Zwróćmy uwagę, że św. Łukasz nie mówi, iż trzeba oddać wszystko – mówi o połowie, mówi o sprawiedliwości i dzieleniu się.

Do tego ostatniego motywu św. Łukasz powraca jeszcze w Dziejach Apostolskich¹⁴. Opisując pierwszą wspólnotę chrześcijańską, dwa razy uszczegóławia, że „wszystko mieli wspólne” (Dz 2, 44; 4, 32) i „sprzedawali” swoją własność (Dz 3, 45; 4, 34–35). Tych wyrażen nie należy rozumieć w tym znaczeniu, że zostało obalone prawo własności, że był to ścisły nakaz. Chodziło raczej o postawę, która spontanicznie rodziła się z konkretnej relacji braterskiej, którą przeżywano we wspólnocie. Św. Łukasz precyzuje: „Każdemu też rozdzielano według potrzeby” (Dz 4, 35). Jest więc jasne, że idea-

¹⁴ Por. M. Dal Verme, *Comunione e condivisione dei beni*, Brescia 1977.

łem nie jest ogołocenie i dobrowolne ubóstwo, ale miłość, która nie może nie zauważać, że inni znajdują się w potrzebie. Stwierdza się: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli” (Dz 4, 32). To stwierdzenie pozwala zrozumieć dwa aspekty solidarności chrześcijańskiej, która – mając wymiar wewnętrzny i wymiar zewnętrzny – angażuje duszę i życie. Jej źródło znajduje się w sercu człowieka. „Duch i serce” – ten zwrot wskazuje na całość człowieka, oznaczając centrum osoby. Cała osoba ma zaangażować się w wyrażanie i budowanie solidarności we wspólnocie.

Można więc w ramach podsumowania powiedzieć, że wypowiedzi św. Łukasza pozwalają zrozumieć, że ubóstwo samo w sobie nie jest ideałem, którego należy szukać, ani nie chodzi w nim tylko o rezygnację z posiadania dóbr¹⁵. Chodzi przede wszystkim o solidarne braterstwo, które rodzi się na gruncie odrodzenia religijnego. Są dwie drogi, które umożliwiają wyzwolenie się od zniewolenia, które niesie z sobą bogactwo, chociaż nie są one ściśle oddzielone od siebie. Pierwsza droga to rezygnacja ze wszystkiego, aby pójść za Jezusem; druga droga to dzielenie się dobrami z innymi. Trzeba kierować się dwoma podstawowymi wartościami: wolnością ze względu na królestwo Boże i braterstwem. Tak odczytała przesłanie św. Łukasza wspólnota Kościoła w czasach starożytnych¹⁶.

* * *

Problem pieniądza i używania go jest obecny także w wielu innych miejscach Nowego Testamentu, a sposób jego podejmowania odzwierciedla konkretne sytuacje, w których znalazły się poszczególne wspólnoty. Ramy ogólne odpowiadają jednak temu, co znajdujemy w Ewangelii św. Łukasza, która – oczywiście – wyróżnia się pewnym radykalizmem w tym względzie. Bogactwo odznacza się zasadniczą marnością, niesie z sobą niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, zaślepia i zniewala. Pozytywnie rzecz ujmując, bogactwo

¹⁵ Por. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church. Aspects of a Social History of Early Christianity*, London 1974.

¹⁶ Por. A.-G. Hamman, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris 1982.

powinno zostać poddane wymogowi wolności (rezygnacja z niego ze względu na królestwo Boże) i braterstwa (dzielenie się dobrami). Nacisk kładziony na niebezpieczeństwa bogactwa nie rodzi się z jakiejś dualistycznej wizji świata ani z wymogu o charakterze ascetycznym. Rodzi się z troski o obronę właściwej relacji z Bogiem, człowiekiem i światem materii. Rodzi się, mówiąc dzisiejszym językiem, z wymogu humanizmu ukierunkowanego religijnie.

ROZDZIAŁ XVII



Kościelna afirmacja człowieka afirmacją prawa

Od Jana Pawła II do Benedykta XVI

W 1612 roku, Alberico Gentili, jeden z pionierów współczesnego prawa międzynarodowego, z wysokości swojej katedry profesorskiej w Oxfordzie, twardo i z nieukrywaną pychą, grzmiał: „*Silete theologi in munere alieno*”¹. W wolnym tłumaczeniu można to oddać następująco: „Teologowie, nie wtrącajcie się w nie swoje sprawy, a zwłaszcza trzymajcie się z daleka od prawa”. To strofowanie z równą mocą zdaje się rozbrzmiewać także w naszych czasach. Wiemy dobrze, że liczne współczesne teorie prawa są negatywnie nastawione nie tylko do teologii, lecz także do metafizyki i filozofii *tout court*. Zdaje się, że nie jest to opinia powszechna, skoro w tym „miejscu prawnym” pozwala się skromnemu teologowi, powiedzieć coś o teologach, gdyż za takich można uznać zarówno papieża Jana Pawła II, jak i Benedykta XVI, chociaż ich wypowiedzi, sytuujące się na linii wypełniania *ministerium Petrinum*, wychodzą daleko poza status jakiegś tylko teologii – przysługuje im szczególnie

¹ A. Gentili, *De jure belli* I, 12.

autorytet doktrynalny, skoro wpisują się w spełnianie najwyższego urzędu nauczycielskiego w Kościele. Co więcej, kwestia prawa nie była obca Janowi Pawłowi II ani kardynałowi Ratzingerowi, zanim został wybrany następcą Piotra w Kościele. Ani jeden, ani drugi nie poddali się rozmaitym i wielorakim naciskom, usiłującym zmusić ich w tym względzie do milczenia. Spotkało się to w końcu także z uznaniem akademickim, którego wyrazem stało się przyznanie im doktoratów *honoris causa* właśnie za wkład w dziedzinę prawa. Janowi Pawłowi II taki doktorat przyznała rzymska Università La Sapienza (17 maja 2003 roku)², a kardynałowi Josephowi Ratzingerowi Wydział Jurysprudencji na Libera Università Maria SS. Assunta (10 listopada 1999 roku)³.

Dzisiaj nie uważa się już teologii, jak było w minionych epokach, za szczyt wszelkiej wiedzy, a status naukowy, społeczny, a nawet kościelny teologa nie jest bezwarunkowo afirmowany. Co więcej, w różnych kręgach coraz częściej wyraża się przekonanie, że teologia powinna być traktowana jako wiedza „wydzielona”. Owszem, jest ona cenna dla Kościoła i w Kościele, niech zatem także Kościół strzeże jej sobie zazdrośnie przed zawirowaniami i wirusami nowożytności, ale niech z nią nie wychodzi na zewnątrz, by podejmować na jej gruncie konfrontację z aktualną rzeczywistością i jej wyzwaniem. W tym nurcie myślenia teolog jest traktowany jako ktoś, kto o sprawach „tego świata” ma niewiele do powiedzenia; widzi się go jako specjalistę od jakichś kwestii niemal ezoterycznych, które należą do innego świata. Osobiste zaangażowanie i dzieło teologiczne papieża Jana Pawła II i kardynała Ratzingera nie ugięło się pod naciskiem tych poglądów i zdecydowanie poszło im pod prąd, to znaczy wyszli oni z założenia, że na gruncie solidnej i krytycznej teologii trzeba zmierzyć się z kontrowersyjną współczesnością, nie domagając się dla teologii jakiejś funkcji hegemonicznej. Odwołując się do jej wewnętrznej siły, podjęli działania zmierzające

² Por. *Giovanni Paolo II, le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio. Omaggio di Sua santità nel XXV anno di pontificato*, edd. A. Loiodice, M. Vari, Roma 2003.

³ Por. *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Torino 2000.

do jej dynamicznego wejścia w zsekularyzowany świat – daleki od tego, by pod adresem teologii żywić sympatię lub okazywać jej jakieś specjalne zainteresowanie – i do twórczego zmierzenia się z nim. Ich dyskurs teologiczny, wrażliwy oczywiście na potrzeby dzisiejszego wierzącego, jest nie tylko apologetyczny, parenetyczny czy pocieszający. Jak każdy dyskurs inteligentny jest on także – można by powiedzieć za św. Augustynem – czymś w rodzaju *tinea ossibus*, czyli „kornikiem”, który nieustannie wykonuje swoją pracę i który w demaskowaniu idoli staje się bardziej żrący niż rdza. Świat i człowiek nie potrzebują przecież łatwej aprobaty i ślizgania się po powierzchni problemów, a teologiczne, czyli *sub ratione Dei*, dogłębne wnikanie w ludzką rzeczywistość nie upokarza rozumu, ale go broni; nie niszczy świata zamieszkałego przez człowieka, ale go oczyszcza i umacnia.

Częścią tej rzeczywistości ludzkiej jest także prawo, dlatego właśnie teolog – czy to się komuś podoba czy nie – musi w nie wniknąć i wypowiadać swój osąd nad jego stanem i jego propozycjami. Olbrzymią dawkę takiego osądu znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II, który wielokrotnie przemawiał do prawników, do czego był zobowiązany zarówno jako prawodawca kościelny, jak również jako wychowawca całych społeczeństw, wychodzący z przekonania, że prawo odgrywa podstawową rolę w życiu społecznym i politycznym. Można by wyprowadzić z jego wypowiedzi bardzo kompletną, filozoficzną i teologiczną teorię prawa. Kardynał Ratzinger z kolei wiele uwagi poświęcił kwestiom związanym z prawem, zwłaszcza w ostatnich latach, wielokrotnie wypowiadając się na temat współczesnych problemów społecznych, politycznych i kulturowych. Wywodząc się ze szkoły św. Augustyna, który prawo traktował trochę jako „zło konieczne”, Ratzinger nie uczynił z prawa ulubionej dziedziny swojej refleksji, dlatego też jego wypowiedzi nie mają charakteru systematycznego. Jednak na uwagę zasługuje zaprezentowana przez niego krytyka niektórych założeń i schematów funkcjonujących we współczesnych teoriach prawa i w jego aplikacjach prawodawczych, jak również niektóre propozycje takiego kształtowania człowieka, któremu nie będzie obca wrażliwość prawna.

W tym miejscu zwrócę uwagę na niektóre kwestie, które w dziedzinie prawa łączą papieża Jana Pawła II i kardynała Ratzingera, a mianowicie:

- a) wpływ współczesnego kontekstu kulturowego na destrukcję pojęć prawa i sprawiedliwości;
- b) wizja człowieka – osoby jako punkt wyjścia prawa;
- c) niektóre krytyczne momenty współczesnych interpretacji prawa.

1. KONTEKST

Już myśliciele średniowieczni wiedzieli, że „*variatio temporis determinat, non variat fidei*”, mimo że zarzuca się im brak wrażliwości historycznej. Wydaje się, że to samo pryncypium powinno dotyczyć każdej innej dziedziny życia ludzkiego, to znaczy może się zmieniać sposób wyrażania jakiegoś aspektu naszego życia, ale nie powinna ulec zmianie jego istota. Dzisiaj – niestety – często dzieje się tak, że zmieniające się czasy widzi się jako uzasadnienie dla zmiany wszystkiego, czym żyje człowiek, i to zmiany sięgającej samej istoty rzeczy. Także w dziedzinie prawa traci sens to, co kiedyś z głębokim przekonaniem mówił Spinoza: „*Humanas actiones non ridere non lugere nec detestari sed intelligere*”. Dzisiaj podchodzi się do sprawy dokładnie odwrotnie. Jak zatem zmiany czasów wpływają dzisiaj na zmiany w rozumieniu samego prawa i jak to zjawisko może być zinterpretowane?

August Comte, którego poglądy odegrały decydujące znaczenie w ukształtowaniu aktualnego obrazu świata i doprowadziły do przyjęcia w nauce metody pozytywistycznej, odnosząc się do prawa, spójnie ze swoim programem filozoficznym, pisał: „Pojęcie prawa musi zniknąć ze świata politycznego, tak jak pojęcie przyczyny ze świata filozoficznego, skoro te dwa pojęcia zakładają istnienie rzeczywistości absolutnej i bezdyskusyjnej”. Mówienie dzisiaj o czymkolwiek absolutnym, a zwłaszcza o prawach absolutnych, przeciwstawia się rozpowszechnionej obecnie mentalności, która, biorąc sobie głęboko do serca idee Comte’a, nie uznaje wartości transcendentnych, ahistorycznych i akulturowych.

Sakralna wizja wszechświata została już prawie wszędzie porzucona, a jej miejsce zajęła wizja zsekularyzowana. Co to spowodowało? „Skała” nie jest już emblematycznym i profetycznym symbolem wiecznej niezmienności Boga, ale stała się na nowo tym, czym była, czyli zwykłym materiałem budowlanym. Grzmot i huragan nie są już gniewnym głosem Jowisza, ale zwyczajnie wynikiem dekompresji atmosferycznej. Kosmos nie jest już widzialnym aspektem tragicznych teogonii, jest po prostu helem, który przekształca się w wodór. Człowiek – bo to wszystko ma wpływ na jego wizję – nie jest już traktowany jako ten, który został pomyślany i chciany przez Kogoś; nie jest więc tym, który w nieogarnionym kosmosie jest najbardziej podobny do Boga. Jest on niejako ubocznym produktem – ani nie chcianym, ani nie kochanym – tej niezmiernej i debilnej maszyny, którą nazywamy kosmosem.

Idący po linii myślenia pozytywistycznego, Sartre pisał lapidarnie: „Człowiek rodzi się bez racji bycia; przedłuża swoje istnienie w słabości; kończy w zwyczajnej potyczce”. Człowiek prawdziwy, człowiek rzeczywisty, człowiek bez pocieszających mitów, jest iluzją optymistycznej paranoi oraz prostym owocem spotkania się ze sobą przypadku i konieczności – prostym „błędem kosmicznym”, jak powiedziała by Jacques Monod. Przypomnijmy jednak sobie, co mówi Arystoteles. Otóż wynik spotkania się sił pozbawionych celu może być w sposób odpowiedniejszy opisany jako *nie-byt* niż jako *byt*. Niebyt zaś nie może domagać się dla siebie jakichś praw. Tym niebytem, w takim ujęciu, jest człowiek, skoro w pozytywistycznej interpretacji jest wynikiem przypadku, produktem gry kosmicznej. W konsekwencji nie może domagać się dla siebie żadnych praw oraz tworzyć stałych norm. Tracą zatem sens także wszelkie teorie prawa, a jeśli mimo wszystko się je tworzy, to są one tylko rodzajem ćwiczenia umysłowego, które również nie ma jakiegoś określonego sensu. A przecież już człowiek archaiczny nie był w stanie uznać, że wszechświat jest non-sensem. Sam Marks zauważył, że mówić o celowości to znaczy otworzyć drzwi „roszczeniu”, które jest ponad człowiekiem.

Sartre, stwierdziwszy, że człowiek pojawia się na scenie świata bez racji bytu, z godną pochwałą spójnością wyeliminował ze swojego słownika słowo sprawiedliwość. Można wybrać raczej byt niż niebyt,

ale czy można wybrać niebyt zamiast bytu? Wszyscy ci filozofowie, którzy uważają świat za nieożywioną magmę, aby pozostać wiernymi swoim założeniom, powinni podzielać radykalny pesymizm mędrców babilońskich, o których pisze Stephen Lougdon w *Babilońskiej mądrości*⁴. Jeśli historia powszechna jest tylko jakimś „stanem mentalnym” (*karma*), bez końca i bez celu, jeśli nasz wszechświat jest tylko wielkim kołem, które kręci się, nie wiedząc ani „dlaczego”, ani „jak”, to nie może istnieć jedno obowiązujące wszystkich kryterium rozróżnienia między różnymi aktami ludzkimi. Nie ma rzeczywistej i obiektywnej różnicy między życiem miłością i życiem nienawiścią, gdyż nie istnieje to, co miłowane i to, co nienawidzone. Nie ma różnicy między życiem nikczemnym i życiem heroicznym; nie ma różnicy między wiernością i zdradą. Wszystko jest marnością.

2. ZACZYNAĆ OD OSOBY

Jeśli chcemy utrwać prawa człowieka, a zarazem nie pozwolić, by stały się elementem gier ideologicznych lub utopijnych, które wręcz kwitną w dzisiejszym świecie, trzeba nadać tym prawom możliwie obiektywne i trwałe punkty wyjścia i oparcia. Komentując przytoczone wyżej radykalne stwierdzenie Comte’a, Jacques Maritain w swoich pismach wielokrotnie podkreślał, że prawo służące sprawiedliwości musi być obiektywne, a jest takie, jeśli odpowiada zasadom rozumu. Ma to miejsce wtedy, gdy prawo opiera się na absolutnej godności posiadanej przez osobę i gdy jest „ukierunkowane na Boga jako jego absolutny cel ostateczny”⁵. Mądrość wyższa – można sprecyzować – to taka, która stworzyła świat i go porządkuje. Jest to obserwacja, która syntetyzuje chrześcijańskie doświadczenie w dziedzinie prawa i która – także w ostatnim czasie – stanowi punkt odniesienia dla nauczania Kościoła dotyczącego tej dziedziny.

Jedynym możliwym punktem wyjścia do powszechnego i równego dla wszystkich prawa, a tym samym także do sprawiedliwości,

⁴ Por. S. Lugdon, *Babylonian Wisdom*, London 1923.

⁵ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, w: J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. 9, Fribourg/Suisse – Paris 1995, s. 973.

jest uznanie, że świat jest stworzony przez transcendentną Mądrość porządkującą. Tylko w Niej osoby, mając cele do osiągnięcia, mają również prawo do posiadania odpowiednich narzędzi, które te cele pozwalają osiągnąć. Jeśli Mądrość porządkująca nie istnieje, to nie istnieje również niesprawiedliwość. Będzie mógł jeszcze istnieć ból i frustracja, ale będzie miał znaczenie tylko przypadłościowe. Można wprawdzie szukać rozmaitych środków znieczulających, ale nie można protestować przeciw niesprawiedliwości. Jeśli człowiek jest polimorficzną magmą, to nie ma praw, są tylko jakieś odczucia i stany ducha, a te nie mogą być źródłem uzasadnienia jakiegos powszechnego roszczenia.

Dziękując za przyznanie mu doktoratu *honoris causa*, papież Jan Paweł II, dokonując swoistego samorozliczenia swojego wkładu w dziedzinę prawa, mówił między innymi: „W swojej działalności kierowałem się zasadą, że osoba ludzka, taką jaką stworzył Bóg, jest fundamentem i celem życia społecznego, któremu prawo winno służyć. «Ideę, że człowiek stanowi centrum systemu prawnego, bardzo trafnie wyraża klasyczna formuła: *Hominum causa omne ius consitutum est*. Znaczy to, że prawo jest prawem w takiej mierze, w jakiej jego fundamentem jest człowiek i prawda o nim». Istotą prawdy o człowieku jest właśnie to, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek jako «osoba» – według głębokiej myśli św. Tomasza z Akwinu – jest «*id quod est perfectissimum in tota natura*». Opierając się właśnie na tym przekonaniu, Kościół wypracował swą doktrynę o «prawach człowieka», których źródłem nie jest państwo czy jakakolwiek inna władza, lecz sama osoba. Władza publiczna zatem powinna te prawa «uznać, szanować, uzgadniać, chronić i szerzyć» są to bowiem prawa «uniwersalne, nienaruszalne i niezbywalne». Dlatego też «chrześcijanie powinni nieustannie pracować nad tym, by bardziej podkreślić godność, jaką człowiek obdarzony został przez Stwórcę, i wespół z innymi podejmować starania, by ją chronić i umacniać»⁶.

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji nadania doktoratu „honoris causa” Uniwersytetu „La Sapienza”* (17 maja 2003), „L'Osservatore Romano” 24 (2003) nr 10, s. 34.

Wcześniej, przemawiając do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej i nawiązując do projektu *Karty podstawowych praw Unii Europejskiej*, Papież mówił: „Przyjmując tę nową kartę – jakkolwiek będzie się w przyszłości nazywać – Unia Europejska nie powinna zapominać, że jest kolebką idei osoby i wolności oraz że te idee ukształtowały się pod wpływem długiego oddziaływania chrześcijaństwa. W przekonaniu Kościoła osoba jest nierozzerwalnie związana ze społeczeństwem, w którym się rozwija. Stwarzając człowieka, Bóg wpisał go w porządek relacji, które pozwalają mu na samorealizację. Porządek ten nazywany jest porządkiem naturalnym, zaś zadaniem rozumu jest zgłębianie go i coraz dokładniejsze opisywanie. Prawa człowieka nie mogą wyrażać dążeń sprzecznych z naturą człowieka. Mogą jedynie z niej wypływać”⁷.

Przyjęcie osoby stworzonej przez Boga jako podmiotu prawnego i pierwszej zasady prawa ma wiele konsekwencji prawnych, prawodawczych i jurysprudencyjnych. Pomijając szczegółowy wykład na ten temat, który nie jest zadaniem teologa, wystarczy tutaj zwrócić uwagę na kwestię najbardziej zasadniczą. Przyjęcie takiego założenia kształtuje świadomość, że człowiek/prawodawca nie *tworzy* prawa, ustaw, norm, zasad, sankcji, wskazań, ale je *odkrywa* – lub odkrywa na nowo – sięgając w głąb bytu ludzkiego i analizując jego wewnętrzne roszczenia. W tym sensie papież Jan Paweł II mówił o „prawdzie o osobie” jako źródle prawa. Pierwszą kwestią prawną jest kwestia źródła – początku prawa – kwestia, która dzisiaj, w epoce późnopozytywistycznej, staje się coraz mniej doceniana i analizowana na gruncie filozofii prawa. Tymczasem to jest właściwa droga do wykroczenia poza prawo rozumiane wyłącznie jako zbiór ustaw obwarowanych sankcjami. To jest droga do ukazania władzy jako prawnie gwarantowanej, a nie tylko udzielonej (czasowo). To jest droga do prawa podstawowego, a nie tylko opartego na powszechnej woli. W końcu, to jest droga do wartości *zakorzenionych*, a nie tylko deklarowanych. Tylko w idąc tą drogą, można

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej* (23 września 2000), 4, „L’Ossevatore Romano” 22 (2001) nr 1, s. 45.

uniknąć awanturnictwa prawodawczego, które w dzisiejszym świecie jest na porządku dziennym, także w Polsce.

3. NIEBEZPIECZEŃSTWA

W nauczaniu papieża Jana Pawła II oraz w refleksji kardynała Ratzingera odnajdujemy zdemaskowanie słabych stron prawa, które nie uwzględnia integralnej, filozoficznej i teologicznej antropologii. Prawo bez prymatu osoby, w wyżej wskazanym sensie, naraża się na różne niebezpieczeństwa, które mają także znaczący wymiar teologiczny, a więc nie dotyczą tylko prawników, lecz także teologów. Dlatego też teolog jest zobowiązany do ich podjęcia, jeśli chce spełniać adekwatną posługę kościelną i społeczną.

a) „Koniec metafizyki”, który – w duchu pozytywizmu – jest zakładany jako nieodwracalny fakt na wielu obszarach filozofii współczesnej, doprowadził do „pozytywizmu prawnego”. W dzisiejszych demokracjach wyraża się on przede wszystkim na gruncie „teorii zgodności”, idącej po linii „zgody społecznej”, zaproponowanej przez myślicieli oświeceniowych. W takim ujęciu źródłem prawa – jeśli rozum nie może już znaleźć drogi do metafizyki – stają się dla prawodawcy (państwa) tylko wspólne przekonania dotyczące wartości reprezentowanych przez obywateli; przekonania, które odzwierciedlają się w „zgodności demokratycznej”. To nie prawda tworzy więc zgodność, jak było w klasycznym prawie, ale raczej zgodność tworzy nie tyle prawdy, ile wspólne normy i wskazania. Większość określa to, co ma wartość jako prawdziwe i sprawiedliwe. Oznacza to, że prawo zostaje wystawione na grę większości i że zależy od świadomości wartości w konkretnym społeczeństwie, na co wpływa oczywiście wiele czynników. Konkretnie wyraża się to w stopniowym zanikaniu podstaw prawa inspirowanych się tradycją chrześcijańską. Przykładów można podać wiele: małżeństwo i relacja między mężczyzną i kobietą, sens niedzieli, szacunek dla Boga itd.

Ponieważ w nowoczesnych demokracjach zarówno metafizyka, jak i ściśle z nią związane prawo naturalne właściwie straciły rację bytu, zachodzą szybkie i głębokie transformacje prawa. Do czego

to doprowadzi, jeszcze nie wiadomo, chociaż jest pewne, że idą one w błędnym kierunku. Widać to choćby w rozmywaniu się pojęcia prawa oraz w pomniejszaniu jego normatywności.

Jeśli można by wskazać tutaj jakiś precedens tego zjawiska, to w największym stopniu odpowiada mu przemiana prawa, która następowała w późnym Bizancjum. Bizantynizacja prawa miała wszystkie cechy dzisiejszego pozytywizmu prawnego. Był to niebagatelny czynnik upadku tego imperium.

b) Drugie niebezpieczeństwo, na które naraża się dzisiaj prawo, również ma związek z teorią zgodności. Chodzi o rozmycie prawa za pośrednictwem tego, co można by nazwać „duchem utopii”, który nabrał systematycznych i praktycznych kształtów w myśli marksistowskiej. Punkt wyjścia tej utopii stanowi przekonanie, że aktualny świat jest zły – jest to świat wyzysku i ograniczania wolności. Dlatego też powinien zostać on zastąpiony przez świat lepszy, zaplanowany i urzeczywistniany już teraz. Prawdziwym i ostatecznym źródłem prawa staje się obraz nowego, poniekąd „idealnego” społeczeństwa. Moralne i obdarzone mocą prawodawczą jest w takim ujęciu tylko to, co służy nadejściu nowego i lepszego świata. W oparciu o to kryterium dokonała się przede wszystkim legitymizacja terroryzmu, który nadaje sobie znamiona swoistego „projektu moralnego”. Morderstwo i przemoc są uzasadniane jako działania moralne, ponieważ służą wielkiej rewolucji, destrukcji aktualnego złego świata oraz wielkiemu ideałowi nowego społeczeństwa. Także w tym przypadku odrzuca się metafizykę. W jej miejsce wchodzi nie tylko zgodność współczesnych, lecz także idealny model przyszłego świata, który staje się najwyższą zasadą prawa.

Warto zauważyć, że już Paweł VI, a po nim, od początku swojego pontyfikatu, także Jan Paweł II wykazywali, że światu grozi niebezpieczeństwo terroryzmu, jeśli będzie ulegał utopijnym wizjom, które rodziły się na gruncie marksizmu. Kardynał Ratzinger konsekwentnie występował przeciw teologii wyzwolenia, która jest jedną z tego typu utopii. Dzisiejszy terroryzm islamski w znacznym stopniu ma podobne pochodzenie i jest podobnie uzasadniany.

c) We współczesnej negacji prawa istnieje także nurt, który ma charakter poniekąd wewnątrzchrześcijański. Jest on propagowany

na gruncie błędnego rozumienia tak zwanego „paulinizmu”, który pojawił się w radykalnych i anarchicznych nurtach interpretacji chrześcijaństwa. Szczególną uwagę zwrócił na niego kardynał Ratzinger w swoich poszukiwaniach dotyczących istoty chrześcijaństwa.

Negacja tego typu ma związek z ruchami gnostyckimi, które wraz ze swoim „nie” dla Boga Stwórcy wypowiadają także „nie” w stosunku do metafizyki, prawa stworzonego i prawa naturalnego. Łączy się ona z wzbudzonymi w XVII wieku niepokojami i kontestacjami społecznymi, do których doprowadziły chrześcijańskie nurty reformistyczne o charakterze rewolucyjnym i utopijnym. Jednak najszerszy zasięg osiągnęły tendencje nastawione na poszukiwanie tak zwanego „chrześcijaństwa duchowego i charyzmatycznego”. Jest niewątpliwym paradoksem to, że tendencje te wyrosły i rozpowszechniły się w kręgach prawnych, a utrwały się dlatego, że ich przedstawieniom nadano pozory „naukowości”. Klasycznym reprezentantem tej tendencji jest wielki prawnik ewangelicki – Rudolph Sohm. Zyskał on wielu zwolenników także w Kościele katolickim. Sohm sformułował tezę, że chrześcijaństwo jako Ewangelia, jako radykalne i zasadnicze zerwanie z Prawem, którym był Stary Testament, nie mogło i nie chciało wikłać się w żadne prawo. Kościół narodził się jako „anarchia duchowa”, która dopiero później, z powodu konieczności zewnętrznych w stosunku do życia kościelnego, już pod koniec I wieku została zastąpiona przez prawo sakramentalne. W miejsce tego prawa, które niejako wyrastało z Ciała Chrystusa i miało naturę sakramentalną, w średniowieczu weszło prawo już nie Ciała Chrystusa, ale korporacji chrześcijan, czyli prawo kanoniczne, które istnieje do dziś. Prawdziwym modelem życia chrześcijańskiego pozostawała dla Sohma anarchia duchowa, gdyż w idealnej kondycji Kościoła nie zachodzi potrzeba żadnego prawa.

W XX wieku, wychodząc z tych założeń, stało się modne przeciwstawianie Kościoła prawa Kościołowi miłości, a więc prawo było przedstawiane jako przeciwieństwo miłości. Tego typu kontrast może – owszem – wyłonić się w konkretnej aplikacji prawa, ale podniesienie go do rangi zasady okazuje się destrukcyjne zarówno dla prawa, jak i dla miłości. Koncepcje tego typu mają ścisły związek

z duchem utopii. Mimo dość oczywistej nielogiczności i tendencji ideologiczno-utopijnych są one szeroko rozpowszechnione w dzisiejszym społeczeństwie. W Polsce, w okresie komunistycznym, często wyśmiewano prawo i prawników, do najwyższej rangi prawnej podnosząc „wolę ludu pracującego” i prezentując ją jako najwyższe prawo w ramach tak zwanej „dyktatury proletariatu”. Warto zauważyć, że podobne traktowanie prawa było rozpowszechnione w narodowym socjalizmie, w hitlerowskich Niemczech. Degradacja prawa nigdy nie służy wolności, ale zawsze jest narzędziem dyktatury, która takim pozornym demokratyzmem przykrywa swoje totalitarne działania.

Z zauważonych tutaj niebezpieczeństw, które zagrażają dzisiaj prawu, można wyprowadzić pewną prawidłowość: eliminacja metafizyki jest eliminacją osoby, a eliminacja osoby jest eliminacją prawa. Gdzie nie ma prawa, tam z kolei nie ma wolności, a więc nie ma autentycznego życia ludzkiego – zatem nie ma człowieka.

4. PROPOZYCJE

Dostrzeżenie niebezpieczeństw i kontrowersyjnych ujęć jest oczywiście ważne, ale nie jest samowystarczalne. Potrzebna jest propozycja, która pozwoliłaby w sposób adekwatny stawić im czoło i wyjść z impasu. Takie propozycje zostały również sformułowane w wypowiedziach prawnych papieża Jana Pawła II oraz w refleksji teologicznej kardynała Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI.

a) Na pierwszym miejscu znajduje się oczywiście naglące wezwanie do odbudowania metafizycznego statusu i sensu osoby, która jest *quaestio princeps* wszelkiej refleksji prawnej i wszelkich aplikacji prawodawczych. Wynika to z faktu, że tradycja chrześcijańska, idąc w znacznym stopniu po linii prawa rzymskiego, a przede wszystkim po linii teologii stworzenia, stwierdza jednoznacznie, że tylko afirmacja osoby otwiera drogę do afirmacji prawa oraz do nadania mu wymiaru powszechnego i normatywnego. Aby takiej afirmacji, czy też nowej afirmacji, osoby dokonać, trzeba powrócić z nową gorliwością do teologii stworzenia oraz do odważnego

wyprowadzania z niej konsekwencji antropologicznych. Na problem ten szczególnie zwracał uwagę kardynał Ratzinger, podkreślając fundamentalne znaczenie tej teologii dla właściwego ujęcia kwestii moralnej, a zatem – co z tego wynika – również dla prawa. Papież Jan Paweł II mocno akcentował kwestię teologii osoby, która jest czymś w rodzaju antropologicznej koncentracji teologii stworzenia. Znaczenie tej kwestii wyraził profetycznie bardzo wcześnie, a mianowicie jeszcze w okresie krakowskim, w liście pisanym do Henriego de Lubaca z 1968 roku: „Moje bardzo rzadkie wolne chwile poświęcam pracy, która leży mi na sercu, a która jest poświęcona metafizycznemu znaczeniu i misterium OSOBY. Wydaje mi się, że debata rozgrywa się obecnie na tym polu. Zło naszych czasów polega na pierwszym miejscu na rodzaju degradacji, rozcieńczeniu fundamentalnej jedyności osoby ludzkiej. To zło ma miejsce bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Tej niekiedy planowanej dezintegracji ze strony ideologii ateistycznych musimy przeciwstawić, zamiast bezpłodnych polemik, coś w rodzaju «rekapitulacji» nienaruszalnego misterium osoby”⁸.

Jeśli chodzi o kwestię odbudowania metafizycznego statusu osoby, to trzeba zauważyć jej dwa specyficzne momenty, które dotyczą wkładu, jaki wiara i teologia mogą obecnie wnieść w obronę prawa.

b) Opracowanie i zorganizowanie prawa nie jest w sposób bezpośredni problemem teologicznym, ale należy do sfery „prawego rozumu – *recta ratio*”. Ten prawy rozum musi starać się rozemnać, wychodząc poza przejściowe opinie i kierunki myślowe, to, co jest sprawiedliwe, a więc określić to, czym jest prawo w sobie. Nieuchronnie musi on poszukiwać tego, co jest zgodne z wewnętrznymi wymaganiami i roszczeniami bytu ludzkiego – w każdym czasie i w każdym miejscu – oraz dążyć do określenia tego, co wyróżnia człowieka, jak również tego, co jest dla niego destrukcyjne.

Zadaniem wiary i Kościoła jest wnoszenie wkładu w uzdrowienie „rozumu – *ratio*” oraz zapewnienie jego rozumowi zdolności widzenia i percepcji rzeczywistości – poprzez odpowiednie wychowanie człowieka. Kościół – jak nigdy dotąd – musi stać się obrońcą

⁸ H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1992², s. 176.

rozumu wobec anarchicznych i rozmywających tendencji, które pozbawiają go autonomii i zdolności wypowiedania się w sposób obiektywny i uniwersalny. Wystarczającym dowodem prowadzenia tej obrony w Kościele, i jej możliwych kierunków, jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, której kardynał Ratzinger był wytrwałym propagatorem.

Jeśli chodzi o powiązanie kwestii prawa z kwestią rozumu, wydaje się, że nie jest w tej chwili ważne, czy to prawo w sobie, którego należy poszukiwać, ma się nazywać „prawem naturalnym”, czy „prawdą o osobie”, jak mówił papież Jan Paweł II, czy jeszcze inaczej. Jest jednak pewne, że tam, gdzie ten wymóg wewnętrzny bytu ludzkiego, który jako taki jest ukierunkowany na prawo, gdzie ta instancja, która wykracza poza zmienne prądy, nie może być już uchwycona – a więc jeśli „koniec metafizyki” jest całkowity, czyli jest faktem – zostaje zagrożony byt ludzki w swojej istocie i swojej godności.

c) Kościół i teologia muszą dokonać rachunku sumienia w kwestii destrukcyjnych podejść do prawa, które miały miejsce na gruncie jednostronnych interpretacji wiary i które wywarły destrukcyjny wpływ na historię ubiegłego wieku. A takich interpretacji było wyjątkowo dużo. Jego orędzie wykracza poza zakres samego rozumu oraz odsyła do nowych wymiarów wolności i wspólnoty, które rodzą się z tajemnicy Jezusa Chrystusa. Wiara w Stwórcę i w Jego stworzenie jest nierozzerwalnie związana z wiarą w Odkupiciela i odkupienie. Jednak odkupienie nie eliminuje stworzenia i jego porządku, ale – przeciwnie – przywraca mu możliwość uchwylenia głosu Stwórcy w Jego stworzeniu, a w ten sposób pomaga lepiej rozumieć podstawy prawa. Metafizyka i wiara, natura i łaska, prawo i Ewangelia nie przeciwstawiają się sobie, ale ściśle się ze sobą łączą. Miłość chrześcijańska – w ujęciu Kazania na Górze – nie może stać się podstawą prawa państwowego; zdecydowanie wykracza ona poza to prawo i może być realizowana tylko w wierze. Jednak prawo państwowe nie jest przeciwne stworzeniu i jego prawom, gdyż na nim się opiera. Gdzie nie ma prawa, tam również miłość traci swoje życiowe środowisko.

Wiara szanuje więc własną naturę państwa, przede wszystkim państwa w społeczeństwie pluralistycznym, ale czuje także współ-

odpowiedzialność za podstawy prawa, za to, by nadal pozostawały widzialne, by państwo nie zostało pozbawione podstaw odpowiedzialnego dla niego porządku, by nie zostało wystawione tylko na grę zmiennych prądów, a tym samym, by nie uległo destrukcji.

ROZDZIAŁ XVIII



Porządek moralny a prawo cywilne

Refleksje w świetle encykliki

Evangelium vitae

„Pierwszą tedy troską prawodawcy musi być to, aby przy ustanawianiu praw nie odstępował od rozumnej zasady i aby przy wszystkich prawach (jak sam rozum przepisuje) miał na względzie już to uczciwość, już to wspólną korzyść. Jak bowiem owo lekarstwo jest dobre, które bądź leczy całe ciało, bądź też lecząc jakąś jego część uzdrawia ją bez szkody dla innych, tak należy pochwalić i prawo, które za takie same cnoty naznacza takie same nagrody, a znowu na takie same zwyrodnienie i występki stosuje bądź te same lekarstwa, bądź kary”¹.

Andrzej Frycz Modrzewski

Opierając się na teologicznym rozumieniu posłania Kościoła w świecie i na wiekowej tradycji kanonicznej Kościoła, Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany w 1983 roku stwierdza: „Jest

¹ A. Frycz Modrzewski, *Rozważania o Bogu i człowieku*, wyb. i oprac. A. Czerwińska, Warszawa 1990, s. 119.

zadaniem Kościoła głoszenie zawsze i wszędzie zasad moralnych dotyczących także porządku społecznego, jak również wydawanie sądu odnośnie jakiegokolwiek rzeczywistości ludzkiej, o ile wymagają tego podstawowe prawa osoby ludzkiej lub zbawienie dusz”².

Encyklika *Evangelium vitae*, o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, przez przekazywane nauczanie i zajęcie stanowiska w wielu ważnych kwestiach wpisuje się szeroko właśnie w ten kontekst, mając na względzie podstawowe prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka. Dostarcza ona wielu refleksji o doniosłym znaczeniu zarówno z teologicznego, jak i „ludzkiego” punktu widzenia. Nauczanie encykliki, tak od strony formalnej, jak i treściowej, harmonijnie łączy się z tym, co Tradycja Kościoła i ostatni papież rozwinęli w odniesieniu do problemów życia i śmierci. Jej szczególne znaczenie wynika z kontekstu kulturowego i moralnego, w który w sposób bezpośredni się wpisuje³, oraz z rangi, jaką posiada encyklika jako dokument papieski, a także z normatywności niektórych jej stwierdzeń dotyczących porządku moralnego, mających podstawowe znaczenie dla „rozeznania etycznego” we współczesnym świecie⁴.

W tym rozdziale chciałbym zwrócić uwagę na relacje zachodzące między porządkiem moralnym, a prawodawstwem cywilnym oraz na to, jak odzwierciedlają się one w zagadnieniach dotyczących życia, zwłaszcza jego początku, i śmierci⁵.

² Kodeks prawa kanonicznego, kan. 747, § 2.

³ Por. *Bioetica. Un'opzione per l'uomo. Atti del Primo Corso Internazionale di Bioetica, Bologna, 15–16/29–30 aprile 1988*, (b. m.), 1989; M. Schooyans, *Bioéthique et population: le choix de la vie*, Paris 1994; *Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze e divergenze. Atti del convegno tenuto a Trento l'8–9 maggio 1991*, ed. L. Lorenzetti, Bologna 1994; W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997; „Ethos” 11 (1998) nr 4 (numer poświęcony „etyce badań naukowych”).

⁴ W naszym wieku Urząd Nauczycielski Kościoła przedstawił wiele ważnych wypowiedzi normatywnych dotyczących współczesnych problemów moralnych. Por. *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*, ed. P. Verspieren, Brescia 1990; *W trosce o życie*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998.

⁵ Na temat aktualności i złożoności zagadnienia por. *Ordine morale e ordine giuridico. Rapporto e distinzione tra diritto e morale*, praca zbiorowa, Bologna 1985; *Etica e diritto*, edd. L. Gianformaggio, E. Lecaldano, Bari 1986; *Diritto*,

Powszechnie wiadomo, że postawy ludzkie dotyczące szacunku dla życia ludzkiego, począwszy od jego początków, oraz szacunku dla życia każdej osoby, niezależnie od etapu jego rozwoju i jakości życia, domagają się interwencji władz politycznych i prawodawcy, których zadaniem jest czuwać nad dobrem osoby i społeczeństwa. Jest konieczne, aby dokonano określenia funkcji normatywnej prawa w stosunku do tych postaw, jakkolwiek może to być trudne z prawodawczego punktu widzenia oraz może spotkać się z różnorodnymi przeszkodami, które wynikają ze stylu życia współczesnych społeczeństw i dominujących w nich ideologii.

1. KONIECZNOŚĆ ODWOŁANIA SIĘ DO INTERWENCJI WŁADZY PUBLICZNEJ

Jedną z zasadniczych trudności, z jaką spotykają się dzisiaj uregulowania normatywne dotyczące zagadnień życia i śmierci, jest koncepcja demokracji, zdominowana przez relatywizm etyczny, według której w określeniu zasad życia społecznego „należałoby kierować się wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona była”⁶. Encyklika podkreśla wynikające z tego dwie błędne tendencje, jakim ulegają dzisiaj ludzie w swoim postępowaniu: „Z jednej strony pojedyncze osoby roszczą sobie prawo do całkowitej autonomii moralnego wyboru i żądają od państwa, aby nie opowiadało się po stronie żadnej określonej koncepcji etycznej i nie narzucało jej innym, ale by ograniczyło się do zapewnienia każdemu możliwie jak największej przestrzeni wolności, której jedynym ograniczeniem zewnętrznym jest zasada nienaruszania przestrzeni autonomii, do jakiej ma prawo każdy inny obywatel. Z drugiej strony uważa się, że szacunek dla wolności wyboru innych wymaga, aby w sprawowaniu funkcji publicznych i zawodowych nikt nie kierował się własnymi przekonaniem, ale każdy starał się spełniać wszelkie żądania obywateli, uznane

morale e consenso sociale, edd. A. Caprioli, L. Vaccaro, Brescia 1989; *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette” Atti del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista*, Roma, 9–11 novembre 1994, edd. J. Joblin, R. Tremblay, Bologna 1996.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 69.

i gwarantowane przez ustawy prawne, przyjmując jako jedyne kryterium moralne w wypełnianiu swoich funkcji to, co zostało określone w tychże ustawach. W ten sposób odpowiedzialność osoby zostaje powierzona prawu cywilnemu, co oznacza rezygnację z własnego sumienia przynajmniej w sferze działalności publicznej”⁷.

Aby określić konieczność, a zarazem możliwości odwołania się do interwencji władzy publicznej, należy zwrócić uwagę na powagę problemów, w obliczu których staje dzisiaj człowiek, uwypuklić niewystarczalność samokontroli – ze strony człowieka i jego sumienia – gdyż często błędnie podkreśla się, że pewne radykalne decyzje i wybory należy zostawić samemu człowiekowi (dotyczy to np. przerywania ciąży i eutanazji).

1.1. POWAGA PROBLEMÓW

Życie fizyczne stanowi podstawę i zapewnia rozwój innych wartości osoby. Jego nienaruszalność jest związana z nienaruszalnością samej osoby, która nie może nim dysponować w sposób dowolny i autonomiczny. Wiele systemów prawnych uświęca tę wartość, promuje szacunek dla niej oraz chroni ją, deklarując jako niedozwolone te interwencje dotyczące ciała i życia ludzkiego, które nie miałyby charakteru leczniczego. Domaganie się interwencji, która nie miałaby charakteru zapobiegającego chorobie lub leczniczego, jest sprzeczne z porządkiem publicznym. Interwencje medyczne, które nie uwzględniają tej celowości, nawet jeśli byłyby zaakceptowane przez ich podmiot, podlegają automatycznie prawu karnemu. Deklarują to rozmaite międzynarodowe „kodeksy” praw człowieka. Nauczanie Kościoła odwołujące się do *prawa naturalnego* nie jest więc ani czymś wyjątkowym ani czymś osamotnionym w swoich treściach⁸.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 69.

⁸ Mimo że w ostatnich dziesięcioleciach tradycyjna koncepcja prawa naturalnego została poddana surowej krytyce, to jednak wydaje się stanowić niezastąpioną kategorię etyczną. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986; A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza*

Powaga problemu wynika jednak z niepokojących postaw, jakie weszły w strukturę współczesnego myślenia i działania. Niektóre prawodawstwa pozwoliły na przerywanie ciąży w pewnych okolicznościach i pod pewnymi warunkami, formalnymi i treściowymi, poza którymi czyn pozostaje karalny. Doprowadziło to do „karkołomnego” stawiania pewnych problemów: np. szuka się za wszelką cenę winy tylko lekarza w popełnieniu czynu, aby uniewinnić kobietę; rozważa się hipotezy, czy rodzące się dziecko niepełnosprawne może oskarżyć rodziców i lekarza, że nie spowodowali eugenicznego przerywania ciąży itd.

Przerwanie ciąży jest problemem, który w dzisiejszym kontekście silnie przypomina zasadniczą rolę zasady nienaruszalności życia ludzkiego, której znaczenie rozciąga coraz bardziej ze względu na ogromny – i wciąż się poszerzający – zakres zagadnień moralnych, które wyłaniają się w kontekście biomedycyny. Przerwanie ciąży jest zniszczeniem embrionu lub płodu w łonie matki, ale do tego problemu zbliża się np. utrzymywanie przy życiu embrionów ludzkich w probówce w celach eksperymentalnych lub handlowych oraz niszczenie embrionów nazywanych „nadliczbowymi”, zapłodnionych w probówce i nie zaszczepionych⁹. Jeśli były one „wyprodukowane” w celu technicznego umożliwienia procesu zapłodnienia w probówce i przeniesienia embrionu lub w celach eksperymentalno-badawczych, to ich zniszczenie jest zniszczeniem życia ludzkiego. Skazywanie na śmierć embrionów ludzkich otrzymanych w probówce jest niemoralne i stosują się do niego zasady moralne odnoszące się do przerywania ciąży¹⁰.

Nienaruszalność życia, także wytworzonego sztucznie, jest kwestią zasady, która w żadnym przypadku nie może być poddawana dyskusji, ponieważ tylko w świetle tej zasady można odpowiedzieć na pojawiające się różnorodne kwestie moralne i prawne. W jej

koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej, Rzym 1990; D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 1998.

⁹ Por. M. P. Faggioni, *Zagadnienie zamrożonych embrionów*, „L’Osservatore Romano”, wyd. pol., 17 (1996) nr 1, s. 49–51.

¹⁰ Na temat problemów dotyczących przerywania ciąży por. *W imieniu dziecka poczętego*, J. W. Gałkowski, J. Gula, Rzym–Lublin 1991².

świetle można z moralnego punktu widzenia jasno ocenić i uregulować prawnie eksperymenty naukowe na poczętym dziecku, które różnią się od interwencji terapeutycznych. Daje ona jasne wskazania odnośnie do diagnozy przedporodowej, która może być dwuznaczna ze względu na motyw postępowania medycznego: może ona być wstępem do przerwania ciąży lub może być podejmowana ze względu na nie.

Zasada nienaruszalności życia chroni je przed samym człowiekiem, aby nie stał się on – przez dominację nad sztuczną prokreacją – «na polecenie panem życia i śmierci». Chroni także samo prawo cywilne, by nie musiało na nowo zapisywać paragrafów dotyczących np. pokrewieństwa, prawowitego ojcostwa, adopcji, prawa spadkowego itd.

Zasadniczym problemem jest więc dzisiaj dogłębne poznanie tego, co jest «ludzkie», a co ludzkie już nie jest, aby określić w ten sposób to wszystko, co znajduje się ponad układem prawnym i ponad jakąkolwiek interwencją medyczną, która nie miałaby charakteru terapeutycznego, a co w konsekwencji mogłoby stanowić punkt odniesienia dla systemów prawodawczych i dla deontologii medycznych¹¹.

W praktyce oznacza to, że jeśli embriion ludzki zostanie uznany tylko za jakieś „dobro rzeczowe” (nie za istotę ludzką), to nie jest on przedmiotem moralności, a prawo nie może traktować go inaczej niż inne dobra, do których zalicza się np. zwierzęta. Ponieważ nie zauważa się pośpiechu w przyjęciu i wprowadzaniu w życie tezy przeciwnej, potwierdzają się zjawiska prawne o oddźwięku przeciwnym. Czym jest na przykład promocja prawna zwierząt i zbudowanie w bardzo krótkim czasie wspaniałych traktatów o ich statusie prawnym, a faktyczne obniżenie statusu dziecka poczętego oraz osoby w granicznym stadium jej życia (kiedy prawnicy podejść na poważnie do rachunku sumienia z tych grzechów ciężkich?). Czym jest na przykład personalizacja niektórych przedmiotów (np. protezy) oraz urzeczowienie osoby (np. w przypadku „matki

¹¹ Por. S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986; S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995².

zastępczej”)? Czy w tych przypadkach można jeszcze uważać, że prawo służy osobie ludzkiej?

Oczywiście nie mamy do czynienia tylko ze zjawiskami negatywnymi. W wielu krajach otwarto poważne dyskusje nad statusem prawnym dziecka poczętego, i to nie tylko w zakresie prawa spadkowego, wyprowadzając z tego poszerzony zakres jego praw (prawo do terapii, naprawy szkód, usynowienia...) oraz wpisując je w szeroki kontekst społeczny i prawodawczy¹².

Aby proces ten mógł być kontynuowany, wymaga to jednak przede wszystkim odwagi i jasnego stawiania problemów, a nie stosowania teoretycznych uników, według których embrion lub płód są tylko „potencjalnymi” osobami ludzkimi, które wymagają wprowadzić szacunku, ale... Trzeba w tym wypadku, opierając się na oczywistych wynikach biologii, która potwierdza charakter w pełni ludzki poczętej istoty, zadać sobie proste pytanie: „Czy jednostka ludzka nie jest osobą ludzką?”¹³, a wtedy oczywista stanie się potrzeba i otwarta zostanie droga poszukiwania odpowiednich rozwiązań na miarę człowieka. Niektóre propozycje prawne uznają już charakter osobowy dziecka poczętego, a nawet proponują szerokie reformy konstytucjonalne opierające się na tym stwierdzeniu.

1.2. NIEWYSTARCZALNOŚĆ SUMIENIA – WSPARCIE NORM OBIEKTYWNYCH

Czy sam człowiek – za swoim sumieniem – może znaleźć jasną i wiążącą odpowiedź na wszystkie pojawiające się pytania związane z początkiem i końcem życia ludzkiego oraz z wszystkimi zagadnieniami, jakie przynosi dzisiejszy rozwój biotechnologiczny? Niektórzy są zdania, że pewne problemy człowiek powinien rozwiązywać indywidualnie, np. o przerwaniu ciąży powinna decydować tylko matka. Według pewnych opinii dotyczących np. eutanazji, nie należy jej obciążać zbytnimi prawami ze względu na jej złożoność

¹² Jak złożone mogą to być problemy por. J. Lejeune, *L'embrione – segno di contraddizione. Dai verbali del processo di Maryville*, Roma 1992.

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 60.

„kontekstualną”. Z drugiej jednak strony pojawia się uznanie niewystarczalności czystego subiektywizmu do rozwiązania wielu problemów, z jakimi człowiek może zetknąć się w swoim życiu. Dlatego też coraz wyraźniej dostrzega się dzisiaj potrzebę rozwijania „filozofii prawa”¹⁴.

Aby dojść do jasnych konkretyzacji moralnych i prawnych, należy oprzeć się na realizmie poznawczym i obiektywnych oraz uniwersalnych kryteriach moralności. Oznacza to więc, że należy unikać między innymi „zasadki słów”. Stosowanie w języku wielorakich pojęć – dwuznacznych i zastępczych – prowadzi do banalizacji pewnych rzeczywistości. Wypracowano na przykład specjalny język, by nie używać pojęcia „przerywanie ciąży”. Tak mówi na ten temat encyklika: „Wobec tak groźnej sytuacji szczególnie potrzebna jest dziś odwaga, która pozwala spojrzeć prawdzie w oczy i nazywać rzeczy po imieniu, nie ulegając wygodnym kompromisom czy też pokusie oszukiwania siebie. Kategorycznie brzmi w tym kontekście przestroga proroka: «Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło, a światło na ciemności» (Iz 5, 20). Właśnie w przypadku przerywania ciąży można się dziś często spotkać z dwuznacznymi określeniami, jak na przykład «zabieg», które zmierzają do ukrycia jego prawdziwej natury i złagodzenia jego ciężaru w świadomości opinii publicznej. Być może samo to zjawisko językowe jest już objawem niepokoju nurtującego sumienia”¹⁵.

Słowa mają oczywisty potencjał normatywny, a ich zastosowanie nie jest obojętne w kształtowaniu postaw i sądów moralnych. Niejednokrotnie jesteśmy naoczniymi świadkami tego, jak nadużycie języka prowadzi do nadużycia władzy. Brak realizmu językowego może między innymi bardzo łatwo i szybko prowadzić od moralności „w sytuacji” do moralności „sytuacyjnej”, która jest uzależniona od opisu, jaki stosuje się do konkretnych czynów.

Drugą zasadzką, która jest dzisiaj zastawiona na człowieka, a której konsekwentnie należy unikać, jest „zasadka intencji”. Jak szcze-

¹⁴ Por. M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989.

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 58.

rość nie zawsze jest oparta na prawdzie (wydaje się, że nasza epoka bardziej ceni szczerść niż prawdę, zapominając, że szczerść bez prawdy jest najbardziej zgubnym fałszem), tak intencja nie usprawiedliwia czynu, który sam w sobie byłby zły. W prawie karnym mówi się na przykład, że motywacja jest na ogół obojętna, ponieważ zostało dokonane przestępstwo (w prawodawstwie już od ubiegłego wieku ocenia się w tym świetle eksperymenty medyczne). Na powagę problemu zwracał już uwagę Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes*, stwierdzając, że „charakter moralny działania nie zależy tylko od szczerzej intencji i od oceny motywów, ale jest ono określone przez kryteria obiektywne”¹⁶. Dobra intencja nie wystarcza do usprawiedliwienia przerwania ciąży ani do eutanazji, nie usprawiedliwia sztucznego zapłodnienia, eksperymentów na embrionach. Intencja nie może zostać sprowadzona do jedynego kryterium działania człowieka. Chodzi przecież o zachowanie, jak mówi prawo, porządku publicznego. Biada, gdyby wszyscy kierowali się w swoim działaniu tylko «szczerą intencją»! Intencja przyjęta za normę działania, a następnie normę oceny, oznacza w praktyce odrzucenie normy prawnej, gdyż każda jednostka mogłaby decydować o prawie. Wartości, o które chodzi w przypadku przedmiotu naszych rozważań, to znaczy życia i godności człowieka, są tego rodzaju, że nie mogą być pozostawione wyłącznie indywidualnej ocenie lub wynikającej z niej „relatywistycznej demokracji”, która uważa, że głosem większości może decydować o wszystkim.

Aby uniknąć „zasadzki intencji”, należy koniecznie oprzeć się w ocenie działania ludzkiego przede wszystkim na obiektywnym porządku moralnym i na jego uniwersalnych wartościach. Tak podkreśla ten problem ojciec święty: „Wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie «dobra wspólnego» za cel i kryterium rządzące życiem politycznym. – Podstawą tych wartości nie

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 51.

mogą być tymczasowe «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego. Gdyby na skutek tragicznego zagłuszenia sumienia zbiorowego sceptycyzm poddał w wątpliwość nawet fundamentalne zasady prawa moralnego, zachwiałoby to samymi podstawami ładu demokratycznego, tak że stałby się on jedynie mechanizmem empirycznej regulacji różnych i przeciwnych dążeń. – Mógłby ktoś pomyśleć, że również taka funkcja demokracji, z braku czegoś lepszego, ma swoją wartość, jako że służy pokojowi społecznemu. Nawet uznając pewien element prawdy w takiej ocenie, trudno nie zauważyć, iż bez zakorzenienia w obiektywnej moralności nawet demokracja nie może zapewnić trwałego pokoju, tym bardziej, jeśli jego miarą nie są wartości takie jak godność każdego człowieka i solidarność wszystkich ludzi, nierzadko okazuje się pozorny. W systemach władzy opartych na zasadzie uczestnictwa regulowanie interesów odbywa się często na korzyść silniejszych, gdyż potrafią oni skuteczniej sterować nie tylko mechanizmami władzy, ale także procesem kształtowania się zgodnej opinii. W takiej sytuacji demokracja łatwo staje się pustym słowem¹⁷.

Warto zwrócić w tym kontekście uwagę na fakt, że podkreślenie istnienia obiektywnego porządku moralnego przeciwstawia się pojęciu tzw. „próżni prawnej”, a więc pogładowi, który uważa, że nie ma prawa tam, gdzie nie ma «norm specyficznych», co pozwalałoby na dowolność interpretacji w tych przypadkach, w których jeszcze nie opracowano adekwatnych norm. Łatwo można zdemaskować ten błąd w świetle zdrowej, obiektywnej teorii prawa. Nieobecność norm specyficznych nie jest w żadnym przypadku równoważna z próżnią prawną, jeśli w jakiejś sytuacji można zastosować zasady ogólne prawa, ustawy ogólne, roztropność prawną czy normy zwyczajowe. Kto widzi prawo tylko w tekstach specyficznych, ulega pozytywizmowi prawnemu, którego logiczną konsekwencją jest całkowite złożenie istoty ludzkiej w ręce prawodawcy.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 70.

1.3. PRAWO NIE WYSTARCZA SAMO SOBIE

Prawo nie wystarcza samo sobie; prawodawca musi wyjść ze swojego «laboratorium», w którym dokonuje usystematyzowania poznanych faktów i działań ludzkich oraz wyprowadzenia na ich podstawie ustaw, w celu poszukiwania swojej deontologii. Nie wynika ona z jego systematyzacji zaobserwowanych faktów ani nie zostaje wyprowadzona z kodeksów zapisanych przez jego poprzedników, jakkolwiek mógłby zawierać stwierdzenia rzeczywiście wzniosłe i mądre, oparte na doświadczeniu całych pokoleń prawników. Prawodawca musi iść na spotkanie z moralistą w jego laboratorium, w którym analizuje on dobro i zło czynu ludzkiego. Moralność wystarcza sama sobie i między innymi tym zdecydowanie różni się od prawa¹⁸.

Czego powinno więc szukać prawo cywilne, wychodząc ze swojego laboratorium, by powrócić do niego z doświadczeniami, które pozwolą mu tworzyć prawa na miarę człowieka, jego godności i jego dobra? Prawo cywilne musi być nastawione przede wszystkim na ochronę ładu społecznego i poszanowanie podstawowych praw, które należą do natury osoby. Chodzi o to, by prawo było „praktyką społeczną”¹⁹. *Evangelium vitae* tak podkreśla ten aspekt prawa: „Nie ulega wątpliwości, że zadanie prawa cywilnego jest inne niż prawa moralnego, a zakres jego oddziaływania węższy. Jednak «w żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia ani narzucać norm, które przekraczają jego kompetencje», do których należy ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej. Zadaniem prawa cywilnego jest bowiem ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości, tak abyśmy «mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością» (1 Tm 2, 2). Właśnie dlatego prawo cywilne musi zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa poszanowanie pewnych

¹⁸ Por. P. Donati, *Il contesto sociale di bioetica: il rapporto tra norme morali e norme di diritto positivo*, w: *Bioetica. Un'opzione per l'uomo*, dz. cyt., s. 135–181.

¹⁹ Por. F. Viola, *Il diritto come pratica sociale*, Milano 1990.

podstawowych praw, które należą do natury osoby i które musi uznać i chronić każde prawo stanowione. Wśród nich pierwszym i podstawowym jest nienaruszalne prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty”²⁰.

Żadne prawo nie może więc tolerować nadużyć, na jakie mogłyby być narażone podstawowe prawa osoby ludzkiej, dokonywanych w imię wolności lub pod pretekstem wolności. Nie ma usprawiedliwienia dla prawa tolerującego przerywanie ciąży i eutanazję, gdyż odrzuca ono wprost podstawowe prawo człowieka do życia.

Innym elementem, który nieustannie powinno brać pod uwagę prawo cywilne, jest jego zgodność z prawem moralnym. Papież Jan Paweł II – w celu podkreślenia tego aspektu prawa cywilnego – odwołuje się do nauczania papieża Jana XXIII z encykliki *Pacem in terris* oraz do systematyzacji teologicznej tego zagadnienia, jakiej dokonał św. Tomasz z Akwinu: „«Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli. (...) Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie». Takie też jest jednoznaczne nauczanie św. Tomasza z Akwinu, który pisze między innymi: «Prawo ludzkie jest prawem w takiej mierze, w jakiej jest zgodne z prawym rozumem, a tym samym wypływa z prawa wiecznego. Kiedy natomiast jakieś prawo jest sprzeczne z rozumem, nazywane jest prawem niegodziwym; w takim przypadku jednak przestaje być prawem i staje się raczej aktem przemocy». A w innym miejscu: «Każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa»”²¹. Prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, sprzeciwiając się radykalnie prawu naturalnemu, przestaje być prawdziwym prawem, które zobowiązywałoby moralnie,

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 71.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 72.

i – jak potwierdzają fakty – rzeczywiście w wielu przypadkach staje się aktem przemocy.

Prawo nie jest więc samowystarczalne i nie jest neutralne z moralnego punktu widzenia. Będąc skierowane do człowieka, z którego bierze początek i wzrost, czerpie ono wskazania co do swojej celowości oraz świadomość swoich ograniczeń – z osoby i jej wartości. Pozostawienie definiowania norm prawnych wyłącznie prawodawcom oznaczałoby wystawienie się na ryzyko, że zostanie dopuszczone to wszystko, co może wymyślić człowiek – nawet to, co jest najbardziej absurdałne, pozbawione krytycyzmu i rozsądku, jak pokazują niektóre wydarzenia na obszarze prawodawstwa w ostatnich latach.

Dlatego władze publiczne, prawowicie ustanowione ze względu na dobro wspólne, muszą interweniować, i to w sposób coraz bardziej zdecydowany, by zapewnić w coraz większym stopniu ład społeczny, poszanowanie podstawowych praw osoby ludzkiej oraz by jak najbardziej efektywnie zbliżać prawo cywilne do obiektywnego porządku moralnego. Ta interwencja musi mieć charakter nieustanny, ponieważ system praw jest tylko tworem ludzkim, a więc podlega różnym ograniczeniom, i w ramach tych ograniczeń musi się urzeczywistniać. Rozważmy teraz, w ramach których ograniczeń ma miejsce interwencja władz publicznych, prawowicie ustanowionych ze względu na dobro wspólne.

2. GRANICE INTERWENCJI WŁADZY PUBLICZNEJ

Często pojawia się pytanie, czy istniejące normy prawne nie byłyby wystarczające do ochrony życia i godności człowieka, gdyby władze sądownicze stosowały je w zakresie, jaki one obejmują. Jest bowiem zdumiewające, że gdy mają miejsce pogwałcenia praw dziecka, począwszy od jego poczęcia, i są one raczej na porządku dziennym, to procesy sądownicze, w których podejmuje się te zagadnienia, są bardzo nieliczne i niezwykle dyskretne. Trzeba dopiero jakichś drastycznych przypadków, by trybunały zajęły się nimi, a ich zdanie znalazło się na łamach prasy i dotarło do powszechnej świadomości. Zbyt często trzeba dopiero radykalnego wystąpienia przeciw

porządkowi publicznemu w niektórych dziedzinach życia, by prawnicy zainteresowali się przypadkiem (trzeba było np. przypadków radykalnego naruszenia porządku publicznego związanego z „matkami zastępczymi”, by zaczęto poszukiwać rozwiązań prawnych związanych z tym problemem). Zostało już niemal powszechnie stwierdzone, że to właśnie nieśmiałość postępowań sądowniczych w odniesieniu do przypadków przerywania ciąży doprowadziła do rozwoju prac ustawodawczych pozwalających na jego dopuszczenie, a nawet do zalecania go w ramach wskazań i działań demograficznych.

2.1. ZADANIA I CELE PRAWODAWSTWA

Jest dzisiaj powszechnie uznane, że nienaruszalne prawa osoby ludzkiej powinny być uznane i szanowane zarówno przez społeczność cywilną, jak i władzę polityczną, chociaż – oczywiście – nie brakuje rozmaitych nadużyć w tej dziedzinie. *Karta Praw Rodziny* ogłoszona przez Stolicę Apostolską (22 października 1983) oraz nauczanie Kościoła w ostatnich latach kładzie w tym kontekście szczególny nacisk na prawo do życia i na prawa rodziny. Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* tak zwracał się z mocą do sprawujących władzę: „Do rządzących, którzy na pierwszym miejscu są odpowiedzialni za dobro wspólne i którzy tak wiele mogą zrobić dla ochrony wartości moralnych, mówimy: nie pozwalajcie, by degradowała się moralność waszych narodów; nie zgadzajcie się, by wchodziły, legalną drogą, do tej podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina, praktyki przeciwne prawu naturalnemu i Bożemu”²².

2.1.1. PRAWO DO ŻYCIA

Wyrażenie – już w wielu przypadkach – przez prawo pozytywnie i władzę polityczną dopuszczalności przerywania ciąży i eutanazji dokonało rozległych wyłomów w systemach prawodawczych różnych społeczeństw. Wyłomy te są z kolei poszerzane przez

²² Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 23.

zezwoleń na nowe techniki przekazywania życia, na eksperymentowanie na embrionach i płodach oraz manipulacje genetyczne.

Encyklika o życiu tak demaskuje tę tragiczną sytuację: „Tak więc ustawy, które dopuszczają bezpośrednie zabójstwo istot ludzkich, poprzez przerywanie ciąży i eutanazję, pozostają w całkowitej i nieusuwalnej sprzeczności z nienaruszalnym prawem do życia, właściwym wszystkim ludziom, i tym samym zaprzeczają równości wszystkich wobec prawa. Można by wysunąć zastrzeżenie, że nie dotyczy to eutanazji, gdy zostaje ona dokonana na w pełni świadome żądanie zainteresowanego. Jednakże państwo, które uznałoby takie żądanie za prawomocne i zezwoliłoby na jego spełnienie, usankcjonowałoby swoistą formę samobójstwa-zabójstwa, wbrew podstawowym zasadom, które zabraniają rozporządzać życiem i nakazują ochraniać każde niewinne życie. W ten sposób zmierza się do osłabienia szacunku dla życia i otwiera drogę postawom niszczącym zaufanie w relacjach społecznych. Prawa, które dopuszczają oraz ułatwiają przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej. Nieuznanie prawa do życia, właśnie dlatego, że prowadzi do zabójstwa osoby, której społeczeństwo ma służyć, gdyż to stanowi rację jego istnienia, przeciwstawia się zdecydowanie i nieodwracalnie możliwości realizacji dobra wspólnego”²³.

Ochrona życia – przede wszystkim tych najsłabszych, do których należą dzieci nienarodzone oraz osoby znajdujące się w sytuacji krańcowej, z powodu nieuleczalnych chorób lub starości, oraz tych, którzy są równocześnie najbardziej pozbawieni adwokatów broniących ich przed przestępstwami – stanowi pierwszy i podstawowy obowiązek prawodawcy. Różne systemy prawne zawierają zapisy, czasami bardzo wzniosłe, dotyczące ochrony życia – w prawie cywilnym, w prawie karnym, w prawie medycznym, jednakże dyskutuje się o ich stosowalności w praktyce.

Zostaje więc prawodawstwu cywilnemu wyznaczone konkretne zadanie budowania systemów prawnych, które radykalnie chroni-

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 72.

łyby życie ludzkie oraz byłyby stosowalne praktycznie w „państwie prawa”²⁴.

2.1.2. SZACUNEK DLA RODZINY

Przerywanie ciąży i eutanazja dotykają dotkliwie instytucję rodziny, wystawiając ją na indywidualistyczne manipulacje i redukcje mechanicystyczne, w których osoba, jako wartość sama w sobie, zostaje sprowadzona do czysto funkcjonalnej roli²⁵. W przypadku przerywania ciąży dziecko, które powinno być owocem miłości, które powinno być traktowane z miłością – bo jedynie ona jest w stanie zapewnić mu szczęście oraz wzrost osobowy – staje się „prefabrykatem”. To samo, oprócz pomniejszenia jedności i stabilności rodziny, zachodzi w przypadku praw dopuszczających sztuczną prokreację i manipulacje dotyczące prokreacji, ponieważ wprowadzają one m.in. rozłam między synostwem biologicznym a synostwem rodzinnym. Gdy wchodzi w grę osoba trzecia: dawcy gamet, wypożyczający łono, handlarze embrionów – mamy do czynienia z przedmiotowym traktowaniem dziecka, pary małżeńskiej oraz osób trzecich, które zostają zanegowane w swojej osobowości, bo nawet ich ciało nie jest traktowane po ludzku, ale czysto instrumentalnie i handlowo. Niektórzy mówią, że sytuacje te prowadzą do nowych form redukcji osoby ludzkiej, a nawet do kształtowania się nowych form niewolnictwa.

Dlatego encyklika *Evangelium vitae* podkreśla niemal na każdej stronie wielką godność dziecka i misję rodziny w służbie rodzicielstwa: „Jako Kościół domowy rodzina jest powołana do głoszenia, wysławiania i służenia Ewangelii życia. Jest to zadanie przede wszystkim małżonków, którzy są wezwani, aby być przekazicielami życia na podstawie nieustannie odnawianej świadomości sensu rodzicielstwa, pojmowanego jako doniosłe wydarzenie, ukazujące, że życie ludzkie jest darem, który przyjmujemy po to, aby go ponownie ofiarować. Rodząc nowe życie, rodzice przekonują się, że

²⁴ Por. N. Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli 1978.

²⁵ Por. *Nascere, amare, morire. Etica della vita e famiglia, oggi*, ed. S. Spinsanti, Cinisello Balsamo (Milano) 1989.

dziecko, «choć jest owocem ich wzajemnego daru miłości, jest zarazem darem dla obojga – darem, który wypływa z daru»²⁶.

Podobnie dogłębnie rani instytucję rodziny dramat eutanazji, burząc relacje pomiędzy jej członkami. Te bowiem relacje, które powinny opierać się zawsze na miłości, solidarności, zaufaniu, współczuciu, udziale we wspólnym losie, zostają mocno zakłócone, a nawet zniszczone. Eutanazja wprowadza w strukturę rodzinną relacje oparte na odrzuceniu Boga jako Pana całego życia ludzkiego i na przemocy wobec najsłabszych. Encyklika tak sygnalizuje ten dramat: „Także w przypadku, gdy motywem eutanazji nie jest egoistyczna odmowa ponoszenia trudów związanych z egzystencją osoby cierpiącej, trzeba eutanazję określić mianem fałszywej litości, a nawet uznać ją za niepokojące «wynaturzenie»: prawdziwe «współczucie» bowiem skłania do solidarności z cudzym bólem, a nie do zabicia osoby, której cierpienia nie potrafi się znieść. Czyn eutanazji zatem wydaje się tym większym wynaturzeniem, gdy zostaje dokonany przez tych, którzy – jak na przykład krewni chorego – powinni opiekować się nim cierpliwie i z miłością, albo też przez tych, którzy – jak lekarze – ze względu na naturę swojego zawodu powinni leczyć chorego nawet w końcowych i najcięższych etapach choroby. (...) Kiedy człowiek, zaślepiony przez głupotę i egoizm, uzurpuje sobie tę władzę (nad życiem i śmiercią), nieuchronnie czyni z niej narzędzie niesprawiedliwości i śmierci. W ten sposób życie słabszego zostaje oddane w ręce silniejszego; w społeczeństwie zanika poczucie sprawiedliwości i zostaje podważone u samych korzeni wzajemne zaufanie – fundament wszelkiej autentycznej relacji między osobami»²⁷.

Drogą do budowania rodziny jest w tym przypadku «droga miłości i prawdziwej litości», która opiera się na wspólnym człowieczeństwie i na wierze w Chrystusa Odkupiciela oraz na odnalezieniu w tym świetle drogi do dobra, do miłości i do uczestniczenia w życiu Chrystusa²⁸.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 92.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 66.

²⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 67.

Jeśli więc deklaracje międzynarodowe ogłaszają prawo człowieka do życia oraz do założenia rodziny i życia w rodzinie, to oddalając się od tych podstawowych praw ludzkich, prawodawstwo cywilne traciłoby swoją prawomocność.

2.2. SPRZECIW WOBEC NIESPRAWIEDLIWYCH PRAW

Ojciec święty Jan Paweł II już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* przypominał, że prawa władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko w oparciu o szacunek dla obiektywnych i niezmiennych praw człowieka oraz że prawo przeciwne dobru ludzkiemu lub – a *fortiori* – dobru Bożemu jest „niesprawiedliwe”. Wyżej została przypomniana myśl św. Tomasza z Akwinu dotycząca tego zagadnienia, która kwalifikuje prawa przeciwne dobru ludzkiemu jako formę przemocy. Pojawia się więc, zarówno teoretycznie jak praktycznie, problem sprzeciwu wobec prawa zgodnego z zasadą proporcjonalności środków.

2.2.1. FORMY NIESPRAWIEDLIWOŚCI PRAWA

Podjmując to zagadnienie, na pierwszym miejscu trzeba wziąć pod uwagę «oczywistą» niesprawiedliwość prawa. Dzieje się tak, gdy decyzja prawodawcza pozwała, chociaż pod pewnymi warunkami, na przerywanie ciąży, eutanazję, sztuczną prokreację, sterylizację, „macierzyństwo zastępcze”, ponieważ zapisana w formie ustawy ukazuje swoją sprzeczność z podstawowymi prawami człowieka – w ich całości. Stwierdzenie, że będą odwoływali się do takich ustaw tylko ci, którzy będą chcieli, a nie ci, którzy będą mieli potem wyrzuty sumienia, jest prostym sofizmatem. Prawodawca daje w takim przypadku do dyspozycji poddanych narzędzia, które z racji obiektywnych są bezprawne, a zostają ukazane jako odpowiadające środkom uprawnionym, ponieważ w świadomości powszechnej prawo jest rozumiane jako «rozporządzenie rozumne wydane dla dobra wspólnego». Okazuje się w tym przypadku, że neutralność prawodawcy jest czystą iluzją.

Tak widzi ten problem encyklika *Evangelium vitae*: „Nierzadko uważa się, że życie człowieka jeszcze nie narodzonego lub głęboko

upośledzonego jest dobrem tylko względnym: w myśl logiki proporcjonalistycznej lub czystego wyrachowania należałoby je porównać z innymi dobrami i ocenić w odniesieniu do nich. Utrzymuje się także, że tylko człowiek znajdujący się w konkretnej sytuacji i osobiście w nią zaangażowany może dokonać poprawnej oceny dóbr, z jakimi ma do czynienia: w konsekwencji, tylko on sam mógłby orzekać o moralności swojej decyzji. Państwo zatem, mając na uwadze zgodne współżycie i harmonię społeczną, powinno by uszanować tę decyzję, posuwając się nawet do dopuszczenia przerywania ciąży i eutanazji”²⁹.

Na drugim miejscu praktykuje się dzisiaj „dyskretną” formę niesprawiedliwości prawa, które można streścić w następujący sposób: „Prawodawstwo cywilne dopuszcza dzisiaj na niesłuszne uprawomocnienie pewnych praktyk”. W tym ujęciu ustawa prawna jest rozumiana, w dobrej lub złej wierze, jako fakt, który pozwalając na jakieś działanie, chciałby je „tylko” tolerować lub zamknąć w określonych granicach, usprawiedliwiając się wyborem mniejszego zła. Faktycznie jednak działania ustawodawcze tego typu prowadzą do niszczenia wartości pedagogicznej prawa oraz motywują niebezpieczne ukierunkowanie kolejnych działań ustawodawczych, które będą poszerzały granice tolerancji oraz mniejszego zła w tych kwestiach, które pozwalają na niesłuszne uprawomocnienia pewnych praktyk. Jedną z podstawowych zasad ulepszania hipotez prawodawczych i recepcji sensu prawa jest przecież odwoływanie się do zasady nowych faktów, odgrywających w prawodawstwie rolę ukierunkowującą. Inną dyskretną formą niesprawiedliwości prawa jest wskazywanie na zysk (ekonomiczny lub społeczny), który będzie wynikiem niesłusznego uprawomocnienia pewnych praktyk. Z taką argumentacją mamy do czynienia w przypadku przerywania ciąży, gdyż podkreśla się niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się praktyk nielegalnych, jeśli nastąpiłby całkowity jego zakaz.

Evangelium vitae zwraca także uwagę na niebezpieczeństwo takiej formy niesprawiedliwości prawa: „Kiedy indziej znów uważa się, że prawo cywilne nie może żądać od wszystkich obywateli, aby

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 68.

moralny poziom ich życia był wyższy niż ten, który oni sami uznają za właściwy. Dlatego prawo powinno wyrażać zawsze opinię i wolę większości obywateli i przyznać im – przynajmniej w pewnych skrajnych przypadkach – także prawo do przerywania ciąży i eutanazji. W takich przypadkach zresztą – argumentuje się – wprowadzenie zakazu i karalności przerywania ciąży i eutanazji doprowadziłoby nieuchronnie do rozpowszechnienia się praktyk nielegalnych, te zaś wymykałyby się spod koniecznej kontroli społecznej i byłyby wykonywane bez należytego zabezpieczenia medycznego. Zadaje się też pytanie, czy utrzymywanie prawa, którego nie można wyegzekwować w praktyce, nie prowadzi ostatecznie do podważenia autorytetu wszelkich praw³⁰.

Należy podkreślić jeszcze raz z całą uczciwością: sytuacja prawodawcy nie jest łatwa! Praktycznie rzecz ujmując, jest oczywiste, że prawodawca znajduje się w sytuacji, w której łatwo może być zepchnięty na jedną z tych dwóch pozycji, a w konsekwencji może zredagować ustawę prawną przeciwną prawom dziecka i rodziny. Z jednej strony jest on wystawiony na głosy tych, którzy podkreślają trudność i złożoność pewnych sytuacji szczegółowych. Prawo jest ogólne, a zatem nie obejmuje wszystkich skrajnych przypadków. Z drugiej strony nie milczą ci, którzy nie mogą – lub nie chcą – nałożyć sankcji karnych, kładą nacisk na uznanie tego, co już w praktyce się dokonuje. Dochodzi więc do sytuacji uznania „prawa faktów”. Co więcej, są i tacy, którzy ubolewają, że etyka nie rozwija się równoległe ze zmianami stylów życia i rewolucją naukową, a wciąż niepokoi współczesnego, wyemancypowanego człowieka swoimi staroświeckimi kapryсами. Przedstawiciele tego poglądu zapominają niestety, że propagując takie poglądy, zajmują w gruncie rzeczy pozycję prawodawcy i starają się podnieść swoje opinie do rangi ustaw prawnych, stając się jakby „pra-prawodawcami”. Sytuacja prawodawcy, chociaż nie jest łatwa, nie zwalnia go ze specyficznej odpowiedzialności i wypełnienia posłannictwa zarówno wobec pojedynczego człowieka, jak i ludzkości.

³⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 68.

2.2.2. FORMY NIEPOŚLUSZEŃSTWA

Evangelium vitae zdecydowanie demaskuje niesprawiedliwości prawa, do jakich dochodzi w kwestiach przerywania ciąży oraz eutanazji, wskazując na potrzebę odpowiednich reform. Encyklika podaje także pewne praktyczne wskazania odnoszące się do postawy, jaką w takich przypadkach powinni przyjąć zarówno chrześcijanie, jak i wszyscy, którzy kierują się sumieniem, zanim nastąpią wspomniane reformy. Encyklika uznaje przede wszystkim możliwość „sprzeciwu sumienia”³¹ wobec niesprawiedliwych praw: „Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia. Od samych początków Kościoła przepowiadanie apostoelskie pouczało chrześcijan o obowiązku posłuszeństwa władzom publicznym prawomocnie ustanowionym (por. Rz 13, 1–7; 1 P 2, 13–14), ale zarazem przestrzegało stanowczo, że «trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5, 29). Już w Starym Testamencie znajdujemy wymowny przykład oporu wobec niesprawiedliwego rozporządzenia władz – i to właśnie takiego, które było wymierzone przeciw życiu. Żydowskie położne sprzeciwiły się faraonowi, który nakazał zabijać wszystkie nowo narodzone dzieci płci męskiej: «nie wykonały rozkazu króla egipskiego, pozostawiając przy życiu (nowo narodzonych) chłopców» (Wj 1, 17). Trzeba jednak zwrócić uwagę na głęboki motyw takiej postawy: «położne bały się Boga» (tamże). Właśnie z posłuszeństwa Bogu – któremu należy się bojaźń, wyrażająca uznanie Jego absolutnej i najwyższej władzy – człowiek czerpie moc i odwagę, aby przeciwstawiać się niesprawiedliwym ludzkim prawom. Jest to moc i odwaga tego, kto gotów jest iść do więzienia lub zginąć od miecza, gdyż jest przekonany, że «tu się okazuje wytrwałość i wiara świętych» (Ap 13, 10)»³².

³¹ Por. F. D’Agostino, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino 1997³, s. 213–236.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 73.

Kościół nie po raz pierwszy przyznaje wiernym, prześladowanym w ich prawach, prawo do sprzeciwu wobec niesprawiedliwych praw. Począwszy od św. Tomasza z Akwinu nauczanie to jest powszechnie przyjmowane w Kościele. Można tylko postawić pytanie: Czy niedopuszczanie w pewnych systemach prawnych możliwości sprzeciwu sumienia może być uważane – jak sądzą niektórzy – za ochronę przed zamachami na prawa „podstawowe” lub „konstytucyjne”? Być może ten środek zbawiennie osłabi siłę ustaw prawnych, ale za to wzmocni prawo i wartości, dla których ma być ono oparciem, ponieważ prawo nie jest prawem, jeżeli nie wynika z prawa naturalnego, a jeśli oddala się od niego – jest zepsuciem prawa. Walka przeciw niesprawiedliwemu prawu jest obowiązkiem człowieka sumienia.

3. DROGI WOLNOŚCI

Najlepszym zakończeniem niniejszych rozważań nad relacjami zachodzącymi między prawem moralnym a prawem cywilnym będzie zamyślenie się nad słowami papieża Jana Pawła II z numeru 76 encykliki *Evangelium vitae*: „Przykazanie «nie zabijaj» stanowi więc początek drogi prawdziwej wolności, która prowadzi nas do energicznych działań na rzecz obrony życia i kształtowania określonych postaw i zachowań jemu służących: czyniąc tak, wywiązujemy się z naszej odpowiedzialności za osoby powierzone naszej opiece i wyrażamy przez czyny i głoszenie prawdy wdzięczność Bogu za wielki dar życia (por. Ps 139[138], 13–14). – Stwórca powierzył życie człowieka jego odpowiedzialnej trosce nie po to, by nim samowolnie dysponował, ale by go mądrze strzegł oraz zarządzał nim wiernie i z miłością. Bóg Przymierza powierzył życie każdego człowieka drugiemu człowiekowi – jego bratu, zgodnie z prawem wzajemnego dawania i otrzymywania, składania siebie w darze i przyjmowania daru bliźniego. gdy nadeszła pełnia czasu, Syn Boży, wcielając się i oddając życie za człowieka, ukazał, jakie wyżyny i głębie może osiągnąć to prawo wzajemności. Przez dar swego Ducha Chrystus nadaje nową treść i znaczenie prawu wzajemności, zawierzeniu człowieka człowiekowi. Duch, sprawca komunii w miłości, tworzy między ludźmi nowe braterstwo i solidarność, prawdziwy odbłask

tajemnicy wzajemnego dawania i przyjmowania, właściwej Trójcy Przenajświętszej. Sam Duch staje się nowym prawem, które daje wierzącym moc i budzi w nich odpowiedzialność, aby w życiu umieli wzajemnie czynić dar z siebie i przyjmować drugiego człowieka, uczestnicząc w miłości samego Jezusa Chrystusa i na Jego miarę”.

ROZDZIAŁ XIX



Odpowiedzialność za stanowienie prawa a zgorzenie

Niejednokrotnie w dyskusjach nad oddziaływaniem takiej czy innej ustawy parlamentarnej, która sankcjonuje lub dopuszcza zło moralne, daje się słyszeć głosy stwierdzające, że taka ustawa do zła przecież nie przymusza, ponieważ człowiek pozostaje wolny, a więc może kierować się osobistymi przekonaniem, a w związku z tym może podejmować osobiste i suwerenne decyzje. Odpowiedź na pierwszy rzut oka wydaje się być do przyjęcia, a nawet godna uznania, gdyż aprobuje ludzką wolność; co więcej, zdaje się szlachetnie potwierdzać, że żyjemy w pełni dojrzałym moralnie i kulturowo społeczeństwie, dla którego pryncypium odpowiedzialności zakorzenionej w wolności jest po prostu powszechnym osiągnięciem, które można tylko pochwalać, w związku z czym nie zachodzi niebezpieczeństwo skłaniania kogoś do wyboru zła. Nic nie jest więc w stanie oddalić człowieka od obranej przez niego drogi dojrzałości, a nawet – pośrednio – wszystko zdaje się jej sprzyjać. Obserwacja rzeczywistości okazuje się jednak nieprzychylna w stosunku do tak prostych i jednoznacznych stanowisk, ponieważ najprostsze badania socjologiczne potwierdzają, że promulgacja jakiejś ustawy, która dopuszcza zło w ludzkich działaniach, bezpośrednio sprzyja temu, że tego typu działania bardzo szybko się rozpowszechniają. To, co miało służyć niby dojrzałym wyborom,

prowadzi do degradacji obyczajowej i kulturowej. Zło dopuszczone moralnie staje się realnym zjawiskiem w życiu społecznym, niejednokrotnie w bardzo dużej skali.

Jesteśmy oczywiście świadomi, że prawem nie da się narzucić wybierania dobra i skłonić do działania na rzecz sprawiedliwości – prawo może co najwyżej ukazywać dobro i sprawiedliwość, przyczyniając się do takiego ukierunkowania wyborów człowieka, że będą one po prostu chronione. W tym znaczeniu mówiono kiedyś o wychowawczej funkcji prawa; dzisiaj, niestety, ta rola prawa zostaje pomniejszona w teoretycznych uzasadnieniach funkcji prawa. Także Pismo Święte wielokrotnie pochwała tę funkcję prawa. Św. Augustyn jest klasykiem, jeśli chodzi o teoretyczne wykazanie zależności, według której prawo nie tworzy sprawiedliwości, ale odwrotnie – to ludzie sprawiedliwi tworzą dobre prawo. Nikomu dotychczas nie udało się podważyć uzasadnienia tej zależności, mimo że bardzo powszechnie podejmuje się działania idące w zupełnie przeciwnym kierunku. Czasy, w których żyjemy, nie przynoszą żadnych zmian w funkcjonowaniu tych pryncypów – pozostają one niezmiennie. Nie przynoszą takich zmian, ponieważ klasyczne pryncypia są zakorzenione w realistycznej antropologii.

1. ZAPOMINANE ZGORSZENIE

Gdy wprowadza się więc prawodawstwo dopuszczające zło, to nie mamy tutaj bynajmniej do czynienia tylko z błędami legislacyjnymi, niedojrzałością prawną prawodawców, ograniczonością oddziaływania przepisów prawnych, nieznaną prawa i obyczaju, ale trzeba także wyraźnie powiedzieć, że na promulgujących takie czy inne ustawy ciąży sankcja moralna, która wynika z tego, że w swoich działaniach podlegają fundamentalnej normie moralnej: czyń dobro, odrzucaj zło. Postępowanie w ramach systemu opartego na demokratycznej zasadzie większości niczego w tym przypadku nie zmienia, ponieważ odpowiedzialność osobista pozostaje nienaruszona. Porządek demokratyczny nie znosi zasad moralnych, ale wyraźnie się ich domaga w celu zabezpieczenia

porządku demokratycznego.¹ Co więcej, w niejednym przypadku można mówić o tym, że przy podejmowaniu działań legislacyjnych w grę wchodzi także kwestia moralna – zgorzenie. Ustawy prawne – promulgowane przez konkretnych prawodawców – mogą gorszyć i rzeczywiście gorszą, ponieważ ich konsekwencją – gdy nie odpowiadają porządkowi moralnemu – jest popieranie zła i skłanianie do niego.

Katechizm Kościoła katolickiego trafnie zwrócił uwagę na ten problem, chociaż nie został on dotychczas wystarczająco zauważony przez moralistów i prawników, a zwłaszcza przez prawodawców, także tych, którzy chcą uchodzić za chrześcijańskich czy katolickich. Czytamy więc w punkcie 2286 katechizmu: „Zgorzenie może być spowodowane przez prawo lub instytucje, przez modę lub opinię publiczną”. Do tego stwierdzenia zostaje dodane wyjaśnienie: „W ten sposób winni zgorzenia stają się ci, którzy ustanawiają prawa lub struktury społeczne prowadzące do degradacji obyczajów i rozkładu życia religijnego lub do «warunków społecznych, które, w sposób zamierzony czy nie, utrudniają albo praktycznie uniemożliwiają życie chrześcijańskie, zgodnie z przykazaniem najwyższego Prawodawcy»”².

W punkcie 2287 natomiast zostaje to podkreślone z punktu widzenia moralnego: „Ten, kto używa władzy, którą rozporządza, w sposób prowadzący do czynienia zła, jest winny zgorzenia i odpowiedzialny za zło, któremu bezpośrednio lub pośrednio sprzyjał. «Niepodobna, żeby nie przyszły zgorzenia, lecz biada temu, przez którego przychodzą» (Łk 17,1)”.

Zacznijmy od pojęcia zgorzenia, które pozostaje punktem wyjścia naszych poszukiwań. Zgorzenie w teologii moralnej, przede wszystkim za św. Tomaszem z Akwinu, jest pojmowane jako działanie zewnętrzne – postawa lub zachowanie – które pobudza do grzechu lub dostarcza bliżniemu do niego okazji, a które jest podejmowane bez jakiejś racji, która by go uzasadniała. Fakt, że działanie

¹ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 43–79.

² Katechizm cytuje przemówienie papieża Piusa XII z 1 czerwca 1941.

staje się w pewnych okolicznościach pobudką i okazją do grzechu domaga się – jako obowiązek dyktowany przez miłość – niepodejmowania tego działania, jeśli nie ma racji, która by je uzasadniała. Grzech polega na świadomości realnego niebezpieczeństwa doprowadzenia do upadku moralnego innych osób, jaki nie miałby miejsca z powodu działania własnego. Zgorszenie pośrednie może być dopuszczalne, jeśli akt, który je powoduje, jest uzasadniony przez dobro, do którego dąży się w sposób bezpośredni, zgodnie z zasadami stosowanymi do oceny czynów z podwójnym skutkiem³.

Etyka odpowiedzialności, która uwzględnia wagę zgorszenia, musi brać pod uwagę fakt, że zgorszenie *in abstracto* jest neutralne z aksjologicznego punktu widzenia, natomiast *in concreto* jest pożądane lub należy je potępić – zależnie od tego, czy jest konieczne do uprawnionego samozachowania własnej egzystencji duchowej i czy przyczynia się do udoskonalenia innych. Wynika z tego, że zgorszenie trzeba oceniać w perspektywie dobra drugiego człowieka i dobra grup ludzkich. Biorąc zaś pod uwagę, że ich dobro jest pewną wartością nadrzędną, możemy powiedzieć, że właściwa ocena moralna zgorszenia jest istotnym czynnikiem dla owocnego kształtowania relacji międzyludzkich w celu zapewnienia postępu kulturowego, utrzymania pokoju społecznego i odpowiedzialnego promowania powszechnie uznawanych wartości, w szczególności religii, obyczaju, rodziny, pracy itd.

Zło zgorszenia polega przede wszystkim na tym, że skłania psychologicznie i socjologicznie, czyli jest – mówiąc teologicznie – „kuszeniem” pobudzającym do dokonania wyboru jakiejś wartości wewnętrznie nieuzasadnionej. Na przykład dopuszczenie czy tolerowanie kradzieży obniża rangę społeczną własności, a tym samym korumpuje szacunek dla niej. Co więcej, to zło pogłębia fakt, że szczególna podatność na zgorszenia wynika z braku duchowo-osobowej zdolności podejmowania decyzji, a więc dotyczy tych, których można nazwać ludźmi prostymi, prostodusznymi, niewykształconymi itd. Ta podatność na zgorszenie jest ponadto uwarunkowana różnymi czynnikami, osobistymi i społecznymi. Ponieważ

³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 43.

waga wartości duchowych w określonej sytuacji zależy nie tylko od ich obiektywnej nośności, ale także od ich koniecznej konkretności realizacji – predyspozycja do zgorzenia zmienia się wraz ze zmianą sytuacji duchowych i kulturowych.

2. PORZĄDEK PRAWNY W SPOŁECZEŃSTWIE

Aby głębiej uzasadnić sformułowane wyżej stanowisko, zachodzi potrzeba zwrócenia uwagi na przynajmniej dwie kwestie, a mianowicie na znaczenie porządku prawnego w społeczeństwie oraz na jego fundament, którym jest naturalne prawo moralne.

2.1. PORZĄDEK PRAWNY WYMOGIEM CYWILIZACYJNYM

Pewność i stałość porządku prawnego są ważnym osiągnięciem społeczeństwa nowożytnego. Rewolucja francuska ma pozytywne znaczenie właśnie jako utrwalenie wymogu prawa obowiązującego każdego i równego dla wszystkich. Prawo gwarantuje obywatelom pewność i stałość, działa przeciw arbitralnym decyzjom i różnicom traktowania, to znaczy przeciw niesprawiedliwości społecznej i politycznej. Zostaje w ten sposób zlikwidowane wszelkie „uprzywilejowanie”; stwierdza się odpowiedzialność osobistą wobec prawa, które chroni wszystkich; wymaga się od wszystkich zachowywania jego postanowień. Sama władza nie sytuuje się *ponad prawem*, jak monarcha absolutny, ale musi weryfikować się w odniesieniu do prawa zarówno w przypadku sprawowania rządów, jak i w przypadku postępowania obywatelskiego.

Mimo tego ważnego prawnego odkrycia, w ostatnim czasie pojawiają się coraz liczniejsze zamachy na stałość i pewność prawa oraz na równość obywateli: przywileje lub wyjęcie spod prawa niektórych – najczęściej dlatego że są członkami jakiejś partii lub jakiejś klasy społecznej (do tej kategorii należy także nadużywanie i zbyt szeroki zakres rozumienia immunitetu parlamentarnego czy sędziowskiego); specjalne trybunały, które osądzają obywateli według kryteriów przynależności i działalności politycznej; zorganizowane procesy sądowe – zlecane i prowadzone wbrew zasadom

sprawiedliwości i niejednokrotnie poza systemem legalności; decyzje dotyczące obywateli lub grup społecznych podejmowane przez władzę polityczną lub policję bez regularnych wyroków; działania legislacyjne podejmowane wbrew zasadzie, że prawo nie działa wstecz itd. Świadomość obywatelska skłania do protestowania przeciw barbarzyńskim aktom tego typu, ale najczęściej bezskutecznie, ponieważ także w społeczeństwach demokratycznych obywatele są bezsilni wobec władzy. Wszyscy czują jednak, że trzeba doprowadzić narody i państwa do prawdziwej dojrzałości prawnej, opierając się na trwałym porządku prawnym, który zapewniłaby wszystkim równość traktowania, wychodząc od równości warunków społecznych, w których wszyscy żyją.

2.2. SOCJOLOGIA ROZWOJU PRAWA

Pewne i stałe prawo stanowi nieodzowny fundament społeczeństwa, który jednak w pewnej chwili zostaje przekroczony z powodu zmiany warunków życiowych i okazuje się niewystarczający dla naturalnego procesu ewolucyjnego, który wpisany jest w działalność jednostek, grup, społeczeństwa. Wynika z tego konieczność dynamicznego rozwoju i przystosowania prawa odpowiednio do wymogów ewolucji społeczno-kulturowej oraz do uwarunkowań, w których historycznie ona się konkretyzuje i w które się wciela. Równocześnie pojawia się problem mnożenia się przepisów prawnych, którego rezultatem jest nowa zmienność i nietrwałość praw bądź – aby uniknąć tej zmienności i nietrwałości – problem niezachowywania przepisów prawnych, ich pozostawanie „martwą literą”, bądź też sytuacja, w której w ogóle stanowią one obciążenie dla swobodnego rozwijania się życia społecznego.

Jest to problem, który można rozwiązać, postępując drogą mądrości prawnej, która polegałaby na systematycznym przystosowywaniu prawa do życia społecznego, ale bez nadmiernego komplikowania porządku cywilnego. Narzędziem takiego postępowania jest wciąż niedoceniana socjologia prawa, będąca nieodzownym narzędziem poznania i oceny wymagań dotyczących modyfikowania i rozwoju porządku prawnego funkcjonującego w społeczeństwie.

Socjologia prawa, wewnątrznie powiązana z doświadczeniem historycznym, przenika głęboko strukturę prawa obowiązującego w różnych krajach, studiuje w jego złożoności element materialny zjawiska prawnego, oddzielając go od aspektu formalnego, aby lepiej zrozumieć jego zakorzenie historyczne. Chwyta procesy inwolucji, ewolucji i transformacji, które określają tak zwaną dynamikę prawną. Prowadzi zatem do zrozumienia wewnętrznego „życia” prawa. Socjologia jest więc bardzo ważnym narzędziem służącym opracowywaniu prawa, ponieważ umożliwia wniknięcie w spontaniczne procesy społeczne, których nie uwzględnia bezpośrednio funkcjonujący porządek normatywny. Przybliża ich uporządkowanie prawne, a więc przyczynia się do wywierania wpływu na istniejące instytucje prawne. Przyczynia się także do stopniowego szukania rozwiązań problemów społecznych i do przezwyciężenia kryzysów, które obecnie weryfikują się na poziomie jurydycznym, pozwalając w ten sposób na dokonanie w bardziej adekwatny, a nawet w lepszy sposób, koniecznych reform prawa zarówno w świetle podstawowych kryteriów prawnych, jak również bardziej odpowiednio do wymagań rzeczywistości historycznej, w której żyje człowiek.

2.3. PODSTAWA DYNAMIZMU ROZWOJOWEGO

W obecnym świecie dynamizm prawa nie może nie zmierzać do uregulowania w nowy sposób relacji ekonomicznych, społecznych i politycznych zachodzących między obywatelami oraz między obywatelami a społecznością, opierając się na nowych wymogach wolności, równości, zrównania w posiadaniu, używaniu i korzystaniu z dóbr kultury oraz w uczestniczeniu w życiu politycznym. Wymogi te są wzbudzane przez osiąganą stopniowo dojrzałość społeczności cywilnych, a w pewnej mierze wskutek następowania procesów odnowy i postępu także w społecznościach najbardziej zacofanych. Z tych racji mamy dzisiaj na przykład do czynienia z dynamicznym rozwojem prawodawstwa społecznego.

Jest oczywiste, że nie można pojmować prawa i porządku prawnego tylko jako siły nacisku na społeczeństwo, nawet przy słusz-

nym założeniu, że społeczność potrzebuje instancji zachowawczej i obrony swojego bytu. Nie można tym bardziej promować jakiejś idolatrii normy, to znaczy promować tendencji, która prowadziłaby do formalizmu prawnego. Prawo jest dla człowieka, dla osoby, dla społeczeństwa, dla rozwoju społecznego, dla dobra wspólnego. Prawo nie jest celem samym w sobie, ale jest narzędziem służącym uporządkowaniu życia społecznego. Należy pamiętać o zasadzie sformułowanej przez Jezusa, który powiedział – burząc tym samym utrwalony obyczaj społeczno-religijny – że to „szabat jest ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (por. Mt 12, 10).

Pojawiają się tu jednak pewne problemy. W ewolucyjnym dynamizmie, w służbie niektórych wymagań, które rodzą się wraz z ewolucją życia społecznego, mogą zostać naruszone rzeczywiste prawa istniejące już wcześniej. Wchodzi się łatwo na drogi demagogii lub bezmyślności ideologicznej, szczególnie gdy brakuje odpowiednich kompetencji, które poważnie zagrażają życiu społecznemu i kulturowemu. Gwarancji sprawiedliwości integralnej może dostarczyć tylko stała wola oraz dążenie do interpretowania i postępowania w zgodzie z postulatami prawa naturalnego zarówno w odniesieniu do podstawowych nakazów dotyczących różnych dziedzin życia, jak i w odniesieniu do uporządkowania hierarchicznego – zobowiązań do podjęcia i praw do zapewnienia. Potwierdza się w tym przypadku, że zasada etyczna jest podstawą porządku prawnego i że państwo musi podjąć zadanie zagwarantowania sprawiedliwości w traktowaniu obywateli, kierując się właśnie zasadą etyczną. Zaletą zasady etycznej jest to, że jest ona powszechna. Nie spełnia tego wymogu zasada „umowy społecznej” osiągnana na drodze głosowania. Większość ani nie musi mieć racji, ani często jej po prostu nie ma. Z tego też powodu w społeczeństwach demokratycznych rodzi się postulat opracowania kodeksu etycznego, który stanowiłby jedną i nienaruszalną podstawę porządku demokratycznego, czyli czegoś w rodzaju „konstytucji etycznej”. Służące temu celowi *preambuły* konstytucji nie spełniają już swojej funkcji, ponieważ ideologie dokonały rozbicia ogólnie przyjmowanego kodeksu etycznego.

3. ŹRÓDŁO PRAW CZŁOWIEKA W NATURALNYM PRAWIE MORALNYM

3.1. KONIECZNOŚĆ WSPÓLNEJ PODSTAWY PRAW LUDZKICH

Jest dzisiaj swoistą modą negowanie, ignorowanie i odrzucanie *legis naturae*, które wielcy myśliciele greccy, łacińscy i chrześcijańscy zawsze uważali za niezastąpione źródło godności i praw człowieka, a także jego obowiązków w życiu osobistym i społecznym. Eliminowanie lub pomijanie tych podstawowych zasad stanowi przyczynę pojawiania się wszelkich nacisków, podziałów czy form wykorzystywania innych, które dotyczą dzisiaj ludzi. Ich brak uniemożliwia znalezienie punktów pozwalających na dojście do zgody między różnymi ideologiami i wizjami świata, którymi inspirują się reżimy, partie, grupy i ruchy społeczne. Same dialogi między zwolennikami różnych doktryn i przekonań politycznych, jak również różne pośredniczenia kulturowe – proponowane lub planowane – są niemożliwe bez oparcia się na tej wspólnej bazie koncepcji i norm dotyczących człowieka, jego praw i jego obowiązków. Iluzoryczny i ryzykowny jest więc każdy pragmatyczny kompromis niepodlegający wyjaśnieniom i uzasadnieniom swoich założeń – wyjaśnienia, które zresztą nie jest niemożliwe i które należy do samej dynamiki dziejów ludzkich.

Pierwsze potrzebne wyjaśnienie dotyczy pojęcia prawa naturalnego, odnośnie do którego trzeba by na nowo dojść do porozumienia. Może byłoby w tym przypadku lepsze mówienie o *lex naturae*, tak jak rozumie je św. Tomasz z Akwinu, niż o prawie naturalnym. Może warto by też podjąć te reinterpretacje prawa naturalnego, które zaproponował papież Jan Paweł II, mówiąc o nim bardziej fenomenologicznie jako o „prawdzie o człowieku”.⁴ By to jednak było możliwe, wcześniej jeszcze zachodzi potrzeba odbudowania autentycznej antropologii filozoficznej rozumianej jako ogólnie akceptowana wizja człowieka. W dzisiejszej sytuacji niejednokrotnie mamy

⁴ Por. E. Kaczyński, „*Verità sul bene*” nella morale. *Alcuni temi di morale fondamentale*, Roma 1998.

do czynienia z ułomną ontologicznie antropologią, czego efektem jest zarówno kryzys etyczny, jak i kryzys prawny.

W każdym razie, często w tym punkcie dochodzi do nieporozumień, gdyż nadaje się prawu naturalnemu znaczenie prawa fizycznego lub też zrównuje się je z prawami biologicznymi, fizycznymi i mechanicznymi. Chodzi natomiast o prawo odpowiadające naturze człowieka, który różni się od wszelkich innych istot z powodu swojej duchowości, wolności i samoświadomości. Chodzi więc o prawo, które wyraża się i zobowiązuje na sposób ludzki.

3.2. TRWAŁE WARTOŚCI „JA” LUDZKIEGO

W odniesieniu do prawa naturalnego wysuwa się przede wszystkim zastrzeżenie, że prawo naturalne zakłada rozumienie natury człowieka jako czegoś stałego i statycznego, uniwersalnego i abstrakcyjnego, które nie ma odpowiednika w konkretności indywidualnej i nieustannej płynności życia ludzkiego⁵.

Obserwując jednak realistycznie człowieka, który istnieje i żyje, odkrywa się w nim oczywiście *jednostkę*, która jako taka jest niesprowadzalna do pojęć ogólnych, ponieważ człowiek jest jedyny i niepowtarzalny w swoim bycie i w swojej przygodzie intelektualnej. Psychoanaliza i inne nauki eksperymentalne o człowieku, mogą go badać i wyjaśniać, wnosząc swoimi osiągnięciami poznawczymi znaczący wkład (jeśli są rzeczywiście naukami o człowieku) w jego poznanie, przyczyniając się do zaproponowania terapii czy też formacji pojedynczych podmiotów. Przykłady można by mnożyć. Jeśli jednak przechodzi się do głębszych pytań dotyczących człowieka, można dostrzec wyłanianie się nieogarnionej różnorodności warunkowań i doświadczeń indywidualnych, nie tylko pewnych modułów postępowania wspólnie przyjętych, ale także pewnych wskazań i imperatywów, które poświadczają współnaturalne, wewnętrzne formułowanie się – na poziomie inteligencji i sumienia – teoretycznych i praktycznych zasad, bez których nie mógłby istnieć bieg życia

⁵ Por. J. Królikowski, *Natura czy kultura, czyli o co toczy się walka w dyskusji o gender?*, Tarnów 2014.

ani reguła w sferze działania. Są to właśnie prawa „naturalne” myśli (zasada niesprzeczności, przyczynowości, celowości, racji wystarczającej) oraz świadomego i prawnego działania przez myśl (finalizm dobra ludzkiego, które należy urzeczywistniać, czyli rozróżnienie dobra i zła, a więc imperatyw wewnętrzny, jeszcze wcześniej niż zewnętrzny pozytywnie sformułowany na poziomie religijnym lub cywilnym: czynić dobro i unikać zła w różnych sferach działania). Chodzi o impulsy ducha ludzkiego, które zdają się być prawie instynktowne – ale zawsze racjonalne – ponieważ bezpośrednio wyłaniają się, gdy się dostrzega wymogi rzeczywistego dobra człowieka i adekwatność bądź nieadekwatność zamierzonych działań.

3.3. NAKAZY WEWNĘTRZNE

Św. Tomasz z Akwinu zauważa, że nakazy wewnętrzne, które odczuwa w sobie człowiek, rozwijają się w trzech kierunkach:

- a) bycia (instynkt przetrwania);
- b) prokreacji (instynkt płciowy);
- c) poznania (instynkt poszukiwania lub przynajmniej ciekawości)⁶.

Za pośrednictwem rozumu (ściślej mówiąc synderezy, czyli sprawności w odniesieniu do pierwszych zasad praktycznych), te instynktowne poruszenia wyrażają się w nakazach uniwersalnych, które można skonkretyzować w taki sposób:

– Nie zabijaj, ale zachowuj i popieraj życie oraz podporządkuj mu użycie i posiadanie dóbr, a więc nie kradnij, ale zmierzaj konsekwentnie do wprowadzania większej sprawiedliwości w relacjach z wszystkimi.

– Nie nadużywaj płciowości, ale podporządkuj ją celom prokreacji, do której zmierza instynktownie, zarówno w klimacie miłości, jak i według jej wymagań, miłości, która przenosi relacje mężczyzna–kobieta w sferę poznania emocjonalnego i duchowego, a więc posiadania i przenikania wewnętrznego, gdzie *diada* mężczyzna–kobieta potwierdza się w całej swojej wielkości i w swoim pięknie.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 114 a. 2.

– Nie zdradzaj prawdy, nie kłam, nie bluźnij, nie przysięgaj fałszywie, nie schodź z poziomu metafizycznego i religijnego twojego bytu, ale używaj odpowiednio twoich władz duchowych, rozwijaj twoje człowieczeństwo w kulturze i w duchowości, aż do szczytów modlitwy i kontemplacji, gdzie urzeczywistnia się relacja zależności i miłości z Bogiem, która rozwija się potem w miłość uniwersalną obejmującą wszystkich ludzi.

W tym miejscu ma swoją genezę Dekalog, który istniał wcześniej, zanim został przekazany Mojżeszowi na kamiennych tablicach. Zarysowuje się w ten sposób całość podstawowych praw i obowiązków, które spoczywają na człowieku. Za Maritainem można w tym przypadku mówić również o „idealnych schematach” działania, naładowanych dynamizmem operatywnym, które wszyscy chwytają (zmysł moralny), z wyjątkiem przypadków skrajnej deprawacji, powodującej nawet całkowite zaślepienie moralne. Są to przypadki rzadkie, ale doświadczenie potwierdza, że są one możliwe.

W perspektywie tego prawa wewnętrznego są rozumiane nakazy lub przykazania pierwszorzędne, związane z samymi zasadami bytu, prokreacji, prawdy, wokół których jest trudno zagubić całkowicie naturalny zmysł rzeczy. Odnośnie do innych przykazań, nazywanych drugorzędnymi (np. poszanowanie własności, ochrona zdrowia, solidarność społeczna, antykoncepcja itd.), może dojść do sytuacji, że w niektórych jednostkach ulegnie osłabieniu zdolność oceniania, dzisiaj znajdująca się pod naciskiem reklamy, propagandy lub środków społecznego przekazu. Nie jest jednak trudne odzyskanie ich prawdy wewnętrznej, jeśli na drodze rozumu wyzwolonego od obsesji wewnętrznych i nacisków zewnętrznych dokona się ożywienie wrażliwości duchowej człowieka.

Istnieje zatem całość imperatywów, od których nie można się oddalić, nawet jeśli nie są zachowywane w postępowaniu praktycznym. Dzieje się tak, że nawet gdy kradnie jeden, gdy kradnie wielu lub wszyscy, to i tak pozostaje nieusuwalny imperatyw szacunku dla dóbr drugiego i dla społecznego udziału w nich zgodnie z zasadą sprawiedliwości. Przykłady niegodziwości można by mnożyć, ale zmysł metafizyczny, zmysł moralny i zmysł religijny reagują i nieustannie przywołują wymóg szacunku, kultu, poszukiwania,

uznania dla Absolutu, którego chrześcijaństwo pozwala poznać i kochać jako Ojca.

3.4. PODSTAWY MORALNOŚCI UNIWERSALNEJ

Te imperatywy, powiązane ze spontanicznym otwieraniem się ducha ludzkiego na rozumienie i odkrywanie siebie, stanowią całość zakazów i nakazów, które przyjmują miano prawa naturalnego, w odróżnieniu od prawa pozytywnego (przepisy bardziej szczegółowe ustalone przez prawo ludzkie lub przez objawienie Boże). Biorąc zaś pod uwagę ich uniwersalność, reprezentują platformę, na której mogą nawiązać się relacje, spotkania, współpraca między ludźmi wszelkich narodów, ras, religii (coś w rodzaju ewangelii naturalnej, przygotowania do katolicyzmu). W każdym czasie prowadziły one do czegoś w rodzaju „niepisanej konwencji” na temat postępowania człowieka z człowiekiem – niezależnie od granic miast lub państw, gdzie obowiązują szczegółowe prawodawstwa – które starożytni nazywali *ius gentium*, a które stanowi także podstawę uzgodnień, kart, kodeksów prawa międzynarodowego.

Nie chodzi o prawo fizyczne i biologiczne ani o schematyzm formalistyczny i mechaniczny (jak u Wolfa), ani o normy abstrakcyjne, ale o wyrażenie wewnętrzne całości witalnych impulsów racjonalnych, za pośrednictwem których sama wolność zmierza do samoregulacji – zgodnie z wymaganiami godności ludzkiej, by móc się realizować integralnie, nie odchodząc od poszukiwania dobra ani nie upadając w tym poszukiwaniu.

Sądy wartościujące, za którymi należy iść we wszystkich formach życia, nie zależą od arbitralnej decyzji każdego lub od jego kaprysu, ponieważ – jak naucza II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* – „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny. [...] Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie osądzony” (nr 16). Chodzi – jak naucza sobór w deklaracji *Dignitatis humanae* – o „prawo boskie, wieczne, obiektywne i powszechne, przez które Bóg w planie swej mądrości i miłości

rządzi, włada i kieruje całym światem i drogami wspólnoty ludzkiej. Bóg czyni człowieka uczestnikiem tego swojego prawa, tak aby człowiek łagodnie pobudzony Bożą opatrnością mógł coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę” (nr 3). To prawo, dobrze rozumiane, a przede wszystkim dowartościowane wewnątrz, służy ukazaniu wszystkim – zarówno dorosłym, jak i młodzieży – światła, które w nich jest, potrzebnego do wchodzenia w siebie i do odrzucenia części ciemności, która ciąży na całej sferze ludzkich energii i pasji.

Poprzedzając objawienie, sumienie jest regułą życia także dla tych, którzy nie znają Ewangelii (które ona przygotowuje i wywołuje), i dla tych, którzy uważają (często nielogicznie), że nie wierzą w Boga (podczas gdy samo prawo jest dowodem Jego istnienia jako najwyższego Prawodawcy i Pana ducha ludzkiego). Nie sprowadza się do serii zakazów i zagrożeń, które sprzyjałyby powstaniu moralności strachu, szczególnie w dziedzinie płciowości. Wyraża się natomiast w dyskursie racjonalnym i przekonującym, który dostarcza motywacji i wskazuje drogi wyzwolenia od rzeczywistych tyranii, które łatwo zaczynają panować nad człowiekiem z racji jego nierównowagi wewnętrznej i osłabienia norm moralnych w środowiskach społecznych, prowadząc do zniewolenia myśli, sumienie i serce – wszystkie podstawy do utraty wolności, także w dziedzinie politycznej.

4. „ZGORSZENIE PRAWODAWCZE”

W świetle tego, co zostało powiedziane, możemy przejść do kwestii podsumowania zgorzenia w dziedzinie prawodawstwa. Nie będziemy odnosić się do szczegółowych problemów w tej dziedzinie, ale wskażemy tutaj tylko na ogólną perspektywę, w której sytuuje się ten ważny problem, na co wskazują sformułowane wyżej uwagi.

Nie ulega więc wątpliwości, że w zasadniczej mierze dzisiejszy problem prawa jest związany z jego relacją do obiektywnego porządku moralnego. Klasyczna teoria prawa, począwszy od starożytności, nawet jeśli tego nie definiowała i widziała rozmaite trudności w tej dziedzinie, przyjmowała pierwszeństwo porządku moralnego, starając się nim niejako w sposób uprzedni kierować, do nie-

go skłaniać bądź też naprawiać – w zakresie swoich możliwości – praktyczne odniesienia do niego w kwestiach społecznych, którym prawo ma służyć. Wiadomo, że nie było to łatwe, ponieważ napięcia między porządkiem moralnym a prawodawstwem są tak stare, jak stara jest społeczność ludzka. Czynnikiem wspierającym właściwe rozwiązania były doświadczenia ludzkie, związane zwłaszcza z tradycjami rodzinnymi, kształtującymi zarówno obyczaj moralny, jak i porządek społeczny. Dochodziła do tego także pamięć o bohaterach, którzy stanowili niejako żywe przykłady godzenia porządku etycznego i prawnego. Wiedza prawna zyskiwała w ten sposób ważne wsparcie i dopełnienie kulturowe. Przede wszystkim jednak prawo nigdy nie było uważane za samowystarczalny czynnik odpowiedzialnego kształtowania życia społecznego i politycznego, a tym samym także życie społeczno-polityczne było otwarte na osobisty wkład, który mogli w niego wносить pojedynczy ludzie, zwłaszcza działający w oparciu o wznioślejsze ideały etyczne. W naszych czasach zagadnienie uległo znacznemu skomplikowaniu, ponieważ wraz z odejściem – z rozmaitych racji – od klasycznej teorii prawa, nastąpiło rozejście się dróg porządku etycznego i porządku prawnego. Dlatego też została otwarta droga do coraz łatwiejszego promulgowania ustaw, które nie tylko tolerują zło, ale wprost do niego prowadzą, nawet jeśli tylko osłabiają ogólną wymowę i rangę porządku etycznego. W tym miejscu nastąpiło także otwarcie przestrzeni zgorszenia prawnego, za które odpowiadają przede wszystkim prawodawcy, ale także rozmaite grupy nacisku.

Nie dokonujemy w tym miejscu zdemaskowania rozmaitych zgorszeń, których dopuścili się prawodawcy w ostatnim czasie, ale musimy stwierdzić, że takie zgorszenie jest przede wszystkim rezultatem pomijania poważnego namysłu nad etycznym wymiarem ludzkiego działania, w którym człowiek – uczestniczący w procesie stanowienia prawa – powinien przodować. Dotyczy to także propagowania takich czy innych teorii prawnych, które nie tylko nie podejmują otwarcie zagadnień relacji porządku etycznego i prawa, ale wprost ogłaszają samowystarczalność prawa do pokierowania ludzkim działaniem. Jest to bardzo powszechne dzisiaj w kulturze Zachodu. Powraca zatem na nowo potrzeba przemyślenia

starego problemu: czy sprawiedliwe – ponieważ nakazane prawnie, czy nakazane prawnie – ponieważ sprawiedliwe, a więc zagadnienia relacji między pierwotnym prawem moralnym a prawem pozytywnym.

Wskazane przez Katechizm Kościoła Katolickiego niebezpieczeństwo zgorzenia prawodawczego zasługuje na najwyższą uwagę i na dalszą refleksję teologiczno-prawną. Chodzi o zagadnienie bardzo żywotne społecznie i nośne religijnie. W ramach zachęty do podjęcia tych działań warto przywołać nauczanie Chrystusa o zgorzeniu: „Jak więc zbiera się chwast i spala w ogniu, tak będzie przy końcu świata. Syn Człowieczy pošle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorzenia oraz tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 13, 40–42).

ROZDZIAŁ XX



Prawo naturalne, prawa człowieka i wiara chrześcijańska

Napięcie między „jakimś” pra-prawem czy meta-prawem, za które możemy uznać zbiór pierwotnych, ale już normatywnych przekonań ludzkich, żywionych i przekazywanych w rodzinnych rozmowach – jak zauważył już Platon – prawem niepisanym, prawem naturalnym, a prawem pisanym, do którego zalicza się (mało szczęśliwie, o czym jeszcze wspomnimy) coraz częściej także prawa człowieka, a w końcu władzę, bez względu na formę jej sprawowania, jest tak stare, jak stare są dzieje człowieka. Triada *ius – lex – regimen/potestas* stanowi ważny punkt odniesienia ludzkiego działania, zwłaszcza publicznego. W wielu wypadkach ta triada dotyczy także działań i wyborów najbardziej osobistych. Gdy dzisiaj stawiamy bardzo mocno zagadnienia prawa naturalnego, praw człowieka i demokracji – oczywiście nie w każdym przypadku uznając wszystkie elementy tej triady i rozmaicie je rozumiejąc – sytuujemy się na linii długiej tradycji moralnej, prawnej i kulturowej, która wprawdzie ulega przekształceniom, zależnie od sytuacji duchowej poszczególnych epok, ale zachowuje ciągłość i swój pierwotny charakter.

1. NOWE SFORMUŁOWANIE TRADYCYJNEGO ZAGADNIENIA

W czasach nowożytnych i współczesnych stopniowo rozwinęła się wrażliwość, kultura, doświadczenie prawne, a także teologia¹, które bardzo mocno akcentują zagadnienie podstawowych praw, przysługujących każdemu człowiekowi, łącznie z tym, że niejednokrotnie uważa się, iż mamy w tym przypadku do czynienia z zagadnieniem nowożytnym i nowoczesnym. Nie jest to tymczasem żadna innowacja. Niewątpliwie chodzi o zagadnienie, które na poziomie politycznym i prawnym uwidacznia się i zaczyna nabierać znaczenia w czasie rewolucji społecznych na końcu XVIII wieku, szczególnie wraz z rewolucją francuską i jej Deklaracją praw człowieka i obywatela (1789 rok). Przychodzą następnie, w XIX i XX wieku, konstytucje państw demokratycznych, które na ogół dużą część norm ogólnych poświęcają afirmacji godności osoby ludzkiej i nienaruszalności jej podstawowych praw, łącznie z ich wyliczeniem i skonkretyzowaniem znaczeniowym. Właśnie tę część można traktować jako „konstytucję wartości”, która jest połączona z kolejną częścią, którą można by uznać za „konstytucję reguł”, to znaczy sposobu funkcjonowania instytucji publicznych w relacji do ochrony wyliczonych wartości.

Z kolei w drugiej połowie XX wieku pojawiła się długa lista dokumentów – międzynarodowych i ponadnarodowych – o charakterze ogólnym lub dotyczących poszczególnych aspektów życia ludzkiego (np. prawa dziecka, kobiet, niepełnosprawnych, rodziny, emigrantów itd.), które stawiają sobie za cel sprecyzowanie praw podstawowych i uczynienie ich operatywnymi. Także nauczanie Kościoła, poczynszy przede wszystkim od papieża Piusa XII, zwłaszcza w związku z jego działalnością na polu międzynarodowym²,

¹ Por. W. Kasper, *Le fondement théologique des droits de l'homme*, w: Conseil Pontifical «Iustice et Pai», *Les droits de l'homme et l'Église. Réflexions historiques et théologiques. Relations présentées à un Colloque international organisé à Rome du 14 au 16 novembre 1988 par le Conseil Pontifical «Iustice et Pai»*, Cite du Vatican 1990, s. 49–74.

² Por. Ph. Chenaux, *Pie XII. Diplomate et Pasteur*, Paris 2003, s. 346–357.

podejmuje coraz bardziej zdecydowanie to zagadnienie, skłaniając do takiego kształtowania porządku prawnego na poziomie narodowym i międzynarodowym, aby służył uznaniu i zagwarantowaniu uzasadnionych oczekiwań każdej istoty ludzkiej³.

Rozwój tego długiego procesu, u którego podstaw znajdują się różne źródła filozoficzne i kulturowe, był pobudzany różnymi racjami. Na początku był to wymóg ograniczenia absolutnej władzy w stosunku do jednostki. Pod wielkimi przemianami, które doprowadziły do przejścia od państwa absolutnego do państwa prawa, dostrzegamy dążenia zmierzające do poddania władzy, w innym przypadku arbitralnej i skłonnej do despotyzmu, pod panowanie prawa, a tym samym do zapewnienia ochrony poddanym. Prawa ludzkie są więc czymś w rodzaju ogranicznika niekontrolowanego rozszerzania się władzy państwowej, usiłującej swoimi wpływami oddziaływać na rozmaite dziedziny życia, aby je sobie podporządkować. Uznanie nienaruszalnych praw – np. wolności religijnej, wolności słowa, wolności zgromadzeń czy stowarzyszeń – oznaczało w gruncie rzeczy stwierdzenie, że władza publiczna mogła być pełniona bez ograniczeń i w sposób wolny, ale bez wpływania na sumienia obywateli, na ich wolność wyrażania myśli czy na swobodę stowarzyszania się.

W XX wieku ważny wkład w uwydatnienie znaczenia praw człowieka wniosły dwa straszne doświadczenia.

a) Pierwszym były liczne wojny, które w XX wieku wstrząsnęły wszystkimi częściami świata, a przede wszystkim dwie wojny światowe. Wojna zawsze jest czynnikiem obrażającym osobę; cechą charakterystyczną wojen dwudziestowiecznych było nie tylko to, że stawały się coraz bardziej raniące, ale także to, że o wiele bardziej uderzały w bezbronne populacje ludzkie niż w samych żołnierzy uczestniczących w konfliktach. Stąd postępujące i coraz wyraźniejsze dążenie do pokoju, traktowanego jako dobro samo w sobie i jako konieczny warunek społeczny, aby osoba ludzka, z jej

³ Na temat kształtowania się relacji Kościoła do zagadnienia praw człowieka por. D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna 2012.

podstawowymi oczekiwaniami, mogła być chroniona, a tym samym by mogła się rozwijać duchowo oraz korzystać z dóbr dostarczanych przez świat.

b) Drugie doświadczenie wiąże się z większymi bądź mniejszymi dyktaturami, które zdominowały życie rozmaitych krajów i które często stały się przyczyną konfliktów. Dotyczy to zarówno dyktatur spod znaku prawicy, jak i dyktatur komunistycznych. Wszystkim ich postaciom wspólne jest doświadczenie przeciwne biegowi dziejów, który kształtował się w ciągu dwóch ostatnich stuleci: systemowe naruszanie nienaruszalnych praw człowieka jako jednostki oraz w formacjach społecznych, których on jest częścią. Chodzi o naruszanie bardzo poważne nie tylko pod względem liczby ofiar, ale też z uwagi na bezwzględność działań podejmowanych przeciw osobie. Najbardziej brutalne, ponieważ podejmowane z premedytacją i w oparciu o określone cele, były tragedie niemieckich obozów koncentracyjnych i gułagów sowieckich, w których miliony istot ludzkich zostały zlikwidowane z powodu rasy, narodowości, religii, przekonań politycznych itd. Wystarczy pomyśleć o zaplanowanej eksterminacji całych narodów, jak Ormianie i Żydzi.

Nie jest więc przypadkiem, że nowe, demokratyczne konstytucje dwóch państw – Niemiec i Włoch, które mimo wysokiego poziomu swoich cywilizacji stały się przyczyną degeneracji związanych z dyktaturą i z drugą wojną światową – chciały zakorzenić prawa ludzkie w fundamencie ewidentnie wykraczającym poza państwo, dzięki któremu są one nienaruszalne. Na przykład konstytucja włoska w artykule 2 stwierdza, że Republika Włoska „uznaje i gwarantuje nienaruszalne prawa człowieka, zarówno jako jednostki, jak w grupach społecznych, gdzie urzeczywistnia on swoją osobowość”. W tym „uznaje” (*riconosce*) zostaje jasno podkreślone, że chodzi o prawa, którymi państwo nie może dysponować, a więc nie podlegają one modyfikacjom, ponieważ państwo nie jest ich źródłem; ono może je tylko uznać, gdyż wynikają one z samej godności osoby ludzkiej. Państwo nie może ich nadawać, ponieważ mają one charakter pierwotny w stosunku do niego⁴.

⁴ Por. G. Dosetti, *La ricerca costituente. 1945–1952*, Bologna 1994, s. 101–106.

W Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w artykule 5, czytamy: „Rzeczpospolita Polska [...] zapewnia wolności i prawa człowieka i obywatela”. Z tego sformułowania nie da się wywnioskować, z czego te wolności i prawa wynikają. Sformułowanie jest więc nie tylko mało ściśle, ale nawet nieszczyśliwe, ponieważ ciągle sugeruje odziedziczoną z przeszłości komunistycznej wyższość państwa nad prawami podstawowymi, co w systemie demokratycznym, który powinien wychodzić od prymatu osoby, nie jest uzasadnione. Mamy w tym zapisie wyraźną pozostałość myślenia komunistycznego, które – mimo pewnych ograniczeń – wychodzi jednak w spojrzeniu na prawa człowieka od wyższości państwa.

Prawa ludzkie stanowią zatem jeden z właściwych elementów nowożytności, podlegając w dalszym ciągu uszczegółowieniu i wyjaśnieniu. Jeśli jednak dokonuje się pogłębienia tego zagadnienia, to odkrywa się, że prawa człowieka nie były nieznanne we wcześniejszym okresie, chociaż ich nazwanie może być uznane za nowożytne. Posiadają one starożytną genezę, a więc są prawami od zawsze. Historia wyraźnie poucza, że w epoce starożytnej i w okresie średniowiecza ludzie zawsze mieli świadomość, że władza podlega rozmaitym ograniczeniom, że istnieją, jak mówi Antygona, „święte prawa boże, które są wieczne i trwają od wieku, że ich początku nikt zbadać nie może”⁵, których nikt – ani pojedynczy człowiek, ani władca, ani wspólnota – nie może zmieniać. Jeśli nawet władza ludzka może stać się despotyczna, to nie prowadzi to do wyeliminowania „tablicy” nienaruszalnych wartości etycznych i prawnych, a nawet – właśnie w konfrontacji z tą tablicą wartości – najlepiej ukazuje się degeneracja prawowitej władzy. Ta świadomość z czasem została pogłębiona i teoretycznie usystematyzowana przez ten jusnaturalizm, który rozwinął się już epoce przedchrześcijańskiej, a który osiągnął szczyt w myśli chrześcijańskiej, w szczególności dzięki wielkiemu wkładowi wniesionemu przez św. Tomasza z Akwinu. Nie przypadkiem wielki filozof francuski, Jacques Maritain, mógł uznać Antygo-

⁵ Sofokles, *Antygona* [454–456], w: *Antologia tragedii greckiej*, tłum. S. Srebrny, K. Morawski, J. Łanowski, Kraków 1989, s. 321.

nę, protagonistkę tragedii Sofoklesa, za „wieczną bohaterkę prawa naturalnego”⁶.

Ujmowana w tej perspektywie problematyka praw człowieka nie jest nowożytna, ale w najwyższym stopniu starożytna. Jak zostało trafnie zauważone, prawa ludzkie „nie są niczym innym niż sposobem, w jaki na nowo przedstawiają się – i w formie szczególnie zahartowanej – najgłębsze instancje jusnaturalizmu. Kto określa, popiera, broni, propaguje lub w każdym razie leżą mu na sercu prawa człowieka [...] w gruncie rzeczy nie robi niczego innego niż sytuuje się w nurcie tradycji junaturalistycznej, odnawiając ją – może nawet nieświadomie – za pośrednictwem całkowicie nowoczesnej wrażliwości lingwistycznej, a często także przenikliwości metodologicznej”⁷.

W stosunku do przeszłości – w kwestii praw człowieka – nowością nie jest uznanie „tablicy” nienaruszalnych wartości, związanych nierozdzielnie z osobą ludzką, bądź też – mówiąc lepiej – istnienie nienaruszalnych i nieusuwalnych oczekiwań, które każdy człowiek nosi w sobie; zasadniczą nowością jest dokonywanie się w epoce nowożytnej zmiany odnośnie do idei autorytetu i władzy⁸. Filozofie polityczne, które w epoce nowożytnej rozwinęły pojęcie suwerenności jako przymiotu władzy, która jest ponad wszelką inną władzą, która nie ma nad sobą żadnej innej władzy, która nie jest ograniczona żadną normą – ani etyczną, ani prawną – prowadzą nieuchronnie do wprowadzenia innej relacji między władzą, która wynika z tej najwyższej władzy, a osobą ludzką, która staje się poddanym, to znaczy jednostką sprowadzoną do pozycji pełnego i bezwarunkowego podporządkowania tej władzy, bez względu na to czy ma ona charakter despotyczny, czy też oświecony.

Wobec takiego kontrastu, który historycznie pojawia się w najdoskonalszej postaci w absolutyzmie XVII i XVIII wieku, ale także

⁶ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, w: J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. 9, Fribourg/Suisse-Paris 1995, s. 839.

⁷ F. D'Agostino, *Diritto naturale*, w: *Dizionario delle idee politiche*, edd. E. Berti, G. Companini, Roma 1993, s. 224.

⁸ Por. A. Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti per «l'Europa» (e altri anche inedita)*, Milano 1993, s. 513–578.

w totalitaryzmach XX wieku, rodzi się – pod nową nazwą „praw ludzkich” – reakcja nastawiona na to, by na nowo określić granice sprawowania władzy i zagwarantować niezmiennie zasady odnośnie do ochrony osoby przez określenie „tablicy” norm nienaruszalnych także przez najwyższą władzę.

2. PODSTAWY

Wobec rosnącej wrażliwości na prawa człowieka należy równocześnie stwierdzić ich wyraźne naruszenie w praktyce. W minionym wieku napaści na prawa ludzkie zintensyfikowały się tak bardzo, jak nigdy przedtem. Tragicznie potwierdzają to obozy koncentracyjne, gułagi, wojny domowe, zaprogramowane eksterminacje, „czystki etniczne”, wojny o większym bądź mniejszym zasięgu. Zachodzi oczywisty kontrast między – z jednej strony – uznaniem i głoszeniem słownym omawianych praw, a ich faktycznym gwałceniem i bardzo daleko sięgającym ograniczaniem – z drugiej strony. Ten rozdział między teorią i praktyką nie może być sprowadzony jedynie do ubogiej racji politycznej, inspirowanej dwuznacznymi intencjami odnośnie do ich maskowania i nieszczerości, które nieustannie charakteryzują działania większych bądź mniejszych despotów. Ma ona głębszy i bardziej poważny charakter, który wynika przede wszystkim z tego, że nawet ci, którzy głoszą i lojalnie respektują prawa ludzkie, nie przyjmują powszechnie podzielanego kryterium odnośnie do ich fundamentu, czyli do ich uzasadnienia. Wielość teorii proponowanych w tej materii stanowi ponad wszelką wątpliwość jedną z podstawowych racji słabości, która mimo wszystko znaczy dzisiaj praktykę podstawowych praw ludzkich.

Zagadnienie nie jest oczywiście nowe, gdyż pojawiło się ono już w kontekście debaty nad Powszechną deklaracją praw człowieka (1948 rok). Wiadomo, że w debacie poprzedzającej ogłoszenie tej deklaracji, wspomniany już Maritain⁹ zauważył, że „zgodność

⁹ Rzadko pamięta się w wypowiedziach o tym wielkim filozofie, że był on promotorem podstawowych praw człowieka i wniósł wielki wkład w ich uzasadnienie. Por. H. Barreau, *Maritain, les droits de l'homme et le droit naturel*,

myśli” – odnośnie do fundamentu lub uzasadnienia praw człowieka – była właściwie nie do osiągnięcia z uwagi na różnorodność prezentowanych stanowisk filozoficznych i ideologicznych dotyczących tego zagadnienia, a zwłaszcza podstaw, na których można by oprzeć prawa człowieka. Uznał on jednak, że mimo to jest możliwa zgoda praktyczna na „ten sam korpus przekonań dotyczących działania”¹⁰. Takie pragmatyczne podejście zaprezentowali przedstawiciele francuskiego Komitetu UNESCO w kwestii teoretycznych podstaw praw człowieka i zaprezentowanym stanowiskiem wydatnie ułatwili opracowanie i przyjęcie ostatecznej deklaracji¹¹.

Jeśli propozycja francuskiego filozofa umożliwiła konkretne opracowanie i promulgację Powszechnej deklaracji praw człowieka w 1948 roku, a potem umożliwiła również ogłoszenie innych dokumentów międzynarodowych lub ponadnarodowych w tej materii, to dzisiaj uwidacznia się zasadnicze ograniczenie udzielonej wówczas odpowiedzi. Brak faktycznej myśli podzielanej przez wszystkich odnośnie do fundamentu praw ludzkich nie tylko jest przyczyną dostrzeganego rozziemu między teorią a praktyką, ale – i to jest jeszcze poważniejsze i wzbudzające niepokój – poszerza dzisiaj stopniowo problematyczność odniesienia do tychże praw. Wielość stanowisk filozoficznych i prawnych w tej dziedzinie przyczynia się między innymi do tego, że zarówno na poziomie teoretycznym, jak i na poziomie eksperymentalnym następuje mnożenie nowych praw, określanych mianem podstawowych praw ludzkich, dając miejsce „politeizmowi” subiektywnych stanowisk prawnych – często niespójnych, a niekiedy nawet sprzecznych ze sobą – pod pozorem służenia człowiekowi. Domaganie się wśród podstawowych praw człowieka prawa do przerywania ciąży, do sztucznej prokreacji, do małżeństwa między osobami tej samej płci itd., które charaktery-

w: *Jacques Maritain face à la modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, edd. M. Bressolette, R. Mougel, Toulouse 1995, s. 115–158; O. Lacombe, *Les droits de l'homme dans la pensée de Jacques Maritain*, „Cahiers Jacques Maritain” 37 (1998), s. 2–15.

¹⁰ Por. J. Maritain, *Introduction*, w: *Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme. Textes réunis par Unesco*, Paris 1949, s. 11–18.

¹¹ Por. D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, dz. cyt., s. 145–188.

zuje nasze czasy, jest symptomatycznym wyrażeniem – oczywiście nie jedynym – niespójnego, a nawet wręcz ekstrawaganckiego poszerzania zakresu praw ludzkich, a tym samym burzenia całych systemów prawnych.

Stanowiska teoretyczne dotyczące fundamentu praw człowieka i ich uzasadnienia są dość zróżnicowane. Mimo tej różnorodności można je jednak sprowadzić do dwóch przeciwstawnych perspektyw: juspozytywistycznej i jusnaturalistycznej.

Perspektywa juspozytywistyczna, naznaczona relatywizmem i sceptycyzmem poznawczym, dla której nie istnieje lub jest niepoznawalna prawda absolutna, nadaje prawom ludzkim znaczenie wyłącznie praktyczne. W takiej perspektywie prawa ludzkie są uważane za rezultat pragmatycznego uzgodnienia, konwencji, umowy wyrażonej przez wolę polityczną dyktowaną uwarunkowaniami historycznymi. Dla tej szkoły myślenia prawa ludzkie istnieją jako „zapewniane” przez władzę polityczną; nie są one zatem niczym innym jak prawami pozytywnymi obdarzonymi szczególną mocą biernego oporu przed ich zniesieniem. Ale jak władza, ustanawiając je, dokonała samoograniczenia się, tak samo władza może je zawsze ograniczyć, gdy z jakiegoś powodu znowu będzie chciała poszerzyć zakres swoich wpływów. Historyczność kategorii praw człowieka mogłaby wyjaśnić m.in. ich rozszerzanie się czy ich zmianę w ciągu wieków, jak również uzależniać je od miejsca i konkretnej społeczności. W perspektywie juspozytywistycznej prawa ludzkie mają fundament przygodny, doraźny, umowny, a więc charakteryzujący się także tymczasowością.

Perspektywa jusnaturalistyczna – przeciwnie – traktuje prawa ludzkie jako uprzednie w stosunku do prawa stanowionego (pozytywnego), a tym samym wiążące wolę polityczną i prawodawcę, ponieważ są one „współistotne” z człowiekiem, nie są pisane, ale są wrodzone („wypisane w sercu”; por. Rz 1, 21). W tej perspektywie podstawa praw człowieka jest absolutna, zakorzeniona ontologicznie i antropologicznie w samym człowieku. Dlatego prawa człowieka są zawsze, wszędzie i dla wszystkich równe. Ta koncepcja, która zakorzenia się w filozofii klasycznej, także przedchrześcijańskiej, jest krytykowana przez tych, którzy sytuują się w perspektywie

czysto juspozytywistycznej, a więc historyzującej. Podkreśla ona, że idea niezmienności w czasie i w konkretnych sytuacjach kłóciłaby się z doświadczeniami historycznymi, które wskazują na rozwój numeryczny praw człowieka oraz na zachodzenie zmian w ich treściach wraz z upływem czasu, zależnie od kontekstu kulturowego. Podkreślanie tego faktu nie ma jednak uzasadnienia. Nie ulega wątpliwości, że różne konteksty historyczne, społeczne i kulturowe, postulują delikatne działanie hermeneutyczne prawodawcy pozytywnego powołanego do regulowania w konkretnych okolicznościach sposobów korzystania z praw ludzkich. Oczywiście jednak czym innym są własne oczekiwania człowieka jako takiego (życie, godność, wolność, niezależność od nacisków fizycznych i psychologicznych, integralność fizyczna itd.), to znaczy zasady, które w perspektywie jusnaturalistycznej są nazywane prawami ludzkimi i które, jako oczekiwania przynależne każdemu człowiekowi, nie mogą zmieniać się w zależności od różnorodności czasu, miejsca, kondycji osobistej, a czym innym są dokonywane przez prawodawcę sformułowania tych oczekiwań w dziedzinie prawa pozytywnego, nieuchronnie uwarunkowane przez czas, miejsce, a także przez pewne sytuacje osobiste uczestników procesu prawodawczego.

Innymi słowy, według koncepcji jusnaturalistycznej istnieje obowiązek prawodawcy pozytywnego nie tylko niekwestionowania praw ludzkich, gdyż są one metapozytywnie istniejącymi uprzednio zasadami, których sam człowiek jest nośnikiem, ale także starania się o to, by możliwie najlepiej wyrazić te zasady za pośrednictwem norm pozytywnych oraz określić właściwy sposób ich rozumienia i stosowania. Koncepcja jusnaturalistyczna praw ludzkich dostrzega ciągle napięcie istniejące między porządkiem pozytywnym i paradygmatem metapozytywistycznym zasad, o których tutaj mówimy – to napięcie nie oznacza doskonale statycznego przyłgnięcia do tego modelu, ale ciągły proces zbliżania się do niego, ponieważ każde rozumienie prawa ma miejsce w określonym porządku obyczajowym i kulturowym.

W taki sposób wyjaśnia się historyczne zjawisko rozwoju skonkretyzowanego wykazu praw człowieka. Dlatego, abstrahując od przypadku nadużywania tego wyrażenia, aby określić sytuacje praw-

nie pozytywne, które z prawami ludzkimi nie mają nic wspólnego (a może nawet są z nimi sprzeczne, jak absurdalne prawo do przerywania ciąży lub prawo do małżeństwa dla osób tej samej płci), tak zwane „nowe” prawa ludzkie lub prawa ludzkie nowej generacji, są tylko historycznymi usiłowaniami prawodawcy pozytywnego, aby przystosować pozytywistycznie nienaruszalne zasady do faktycznie następującej zmiany mentalności – znacząco związanej z warunkami czasu i miejsca – bądź też wysubtelnić sformułowanie prawa pozytywnego, aby uczynić je bardziej odpowiednim do własnej treści nienaruszalnej zasady.

Odwołanie się do przykładu może pomóc w zrozumieniu tego zagadnienia. Nie ulega wątpliwości, że wśród naturalnych oczekiwań człowieka, a więc uprzednich w stosunku do prawa pozytywnego, znajduje się nienaruszalność jego osoby. W przeszłości ataki na tę zasadę polegały głównie na naruszaniu osoby w jej fizyczności. Kolejne doświadczenia prawodawcy państwowego, aż do współczesnych zapisów konstytucyjnych, doprowadziły do sformułowania zakazu aresztowania kogoś – poza przypadkami przewidzianymi przez prawo i za zgodą sądu. Mamy tutaj do czynienia z oczywistym dążeniem historycznym do jak najlepszego na poziomie prawa pozytywnego zabezpieczenia prawa naturalnego. W społeczności współczesnej, charakteryzującej się postępowaniem w dziedzinie środków poznania i komunikacji, problem nienaruszalności osoby przekroczył ramy czystej fizyczności. W społeczności technologicznie rozwiniętej i z informatyzowaną prawem do prywatności nie jest nowym prawem ludzkim, ale pozytywizacją w tym nowym kontekście tradycyjnej i niezmiennej zasady jusnaturalistycznej nienaruszalności osoby.

Można więc stwierdzić, że jeśli dzisiaj tematyka praw ludzkich jest zagrożona przez fakt, że nie istnieje podzielane powszechnie przekonanie odnośnie do ich fundamentu, to pozostaje jednak pewne, że tylko fundament jusnaturalistyczny uzasadnia w sposób adekwatny takie prawa. Jeśli bowiem takie prawa istnieją zawsze, wszędzie i dla wszystkich, to wynika z tego, że jakiegokolwiek uzasadnienie praw ludzkich nie mające charakteru jusnaturalistycznego, ale juspozytywistyczne, kończy właściwie w zanegowaniu ich istnienia

i stosowania. Skoro prawa ludzkie mogą być przyznawane (lub nie) przez państwo, to w konsekwencji mogą być także odwołane, zawieszone lub zmodyfikowane, a więc mogą zmieniać się w zależności od konkretnych okoliczności i sytuacji.

Mamy tutaj do czynienia z pomieszaniem praw podstawowych z ustawami pozytywnymi. Kto sytuuje się w perspektywie juspozytywistycznej, ten w gruncie rzeczy przez prawa ludzkie rozumie czyste normy pozytywne, które – w pewnym momencie historycznym i w pewnych okolicznościach – prawodawca państwowy za takie uznał i dokonał ich przyznania na mocy własnego postanowienia. Pozytywne działanie prawodawcy ma jednak zawsze charakter zmienny, opiera się na arbitralnym przyznaniu pierwszeństwa niektórym normom stanowionym w stosunku do innych, ale nie musi ono być trwałe, gdyż żaden czynnik obiektywny tego nie gwarantuje i nie uzasadnia.

3. UNIWERSALNOŚĆ

Do niedawna wydawało się, że tematyka praw człowieka stanowi teren neutralny, powszechnie uznawany, na którym można by prowadzić dialog ze wszystkimi stanowiskami (ideologicznymi, politycznymi, etycznymi, religijnymi itd.), a w konsekwencji mieć nadzieję na zbudowanie pokojowego i solidarnego współzycia w świecie, w którym pojawiają się najbardziej różnorodne podziały i wciąż nowe konflikty. Ta nadzieja dzisiaj nie jest już taka oczywista nie dlatego, że dostrzegany i złożony problem – bynajmniej nie nowy – fundamentu praw ludzkich jest wciąż dyskusyjny, ale dlatego, że ponownie staje się takim z powodu całkowicie nowego czynnika, który nazaczył doświadczenia obyczajowe i kulturowe ostatniego czasu.

W dzisiejszym relatywistycznym kontekście myślowym pojawiła się bardzo wpływowa idea, w myśl której każda kultura posiada godność równą każdej innej, każda tradycja kulturowa jest tak samo uprawniona i zasługuje na bezwarunkową ochronę, zatem należy zapewnić wszystkim prawo do bezkrytycznej różnorodności – także kulturowej – nawet za cenę pewnej ofiary z tej zasady równości,

którą ludzkość z ogromnym wysiłkiem zdołała wcześniej określić i częściowo urzeczywistnić. Ta idea, wspierana na Zachodzie przez sceptycyzm poznawczy, według którego nie istnieje prawda obiektywna, rozwinęła się przede wszystkim w niektórych kontekstach, wychodząc na początku ze zrozumiałych form reakcji na historyczne zjawisko kolonializmu, które w pewnym sensie było także kolonizacją kulturową. Procesy dekolonizacji w niektórych przypadkach doprowadziły do zjawisk, które – wychodząc ze słusznego przekonania o potrzebie dowartościowania kultur tradycyjnych z ich wartościami religijnymi i etycznymi – przyjmują niekiedy formy fundamentalistyczne. Najbardziej oczywistym przykładem jest świat muzułmański, ale podobne zjawiska można obserwować także w innych kontekstach, na przykład hinduskim.

Jeśli chodzi o kulturę muzułmańską, to w odróżnieniu od tego, co dzieje się w chrześcijaństwie i w judaizmie, nie zna ona pojęcia prawa naturalnego, gdyż jest ono niewątpliwie włączone w koncepcję objawionego prawa Bożego¹². Prowadzi to do dwojakiej konsekwencji: przede wszystkim do koncepcji tendencyjnie fundamentalistycznej, w takiej mierze, w jakiej prawem Bożym jest prawo zapisane w Koranie – i jako takie nie dopuszcza ono interpretacji, a w konsekwencji musi znaleźć dosłowne, bezpośrednie i pełne zastosowanie. Z drugiej strony ten sposób widzenia ma problematyczne odniesienie do zagadnienia praw ludzkich. Dzieje się tak nie tylko z tej racji, że prawa ludzkie, jeśli są poprawnie rozumiane, są współczesną manifestacją prawa naturalnego, ale także z tego względu, że w muzułmańskiej perspektywie kulturowej takie prawa nie są widziane w ich charakterze uniwersalnym. To właśnie sprawia, że są traktowane jedynie jako wyrażenie jednej w wielu kultur – a konkretnie kultury zachodniej, kultury, która ma godność równą innym i która musi współżyć z innymi w panteonie, w którym wszystkie kultury są sobie równe. Zredukowanie praw ludzkich do wyrażenia kultury zachodniej oznacza jednak pozbawienie ich wszelkiego znaczenia uniwersalnego i stałości, niezależnej

¹² Por. S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna 2002, s. 138.

od zmieniających się czasów i kontekstów. Taki sposób stawiania kwestii powoduje ostatecznie uczynienie praw ludzkich niewypowiedzialnymi i niestosowanymi w różnych kontekstach, a także – co jest jeszcze gorsze – pozbawienie znaczenia samej idei prawa ludzkiego, i to już w punkcie wyjścia. Jak zostało już powiedziane, albo prawo ma cechy charakterystyczne metahistoryczności, uniwersalności, a tym samym odnosi się do każdej osoby ludzkiej, albo prawem po prostu nie jest. Jest w każdym razie pewne, że obecność – w pluralizmie stanowisk myślowych – stanowiska tego rodzaju, mocno osłabia ideę postrzegania praw ludzkich jako terenu, na którym różnorodność może prowadzić do dialogu, skoro nie przez wszystkich zagadnienie jest podzielane i nie sytuuje się w takiej samej perspektywie.

Co w takim razie myśleć o zachodzącej sytuacji? Na pewno nie można odwołać się do rasistowskiej idei kultur. Każda kultura ma swoją godność, ale ma także słabe punkty; w każdej kulturze to, co ludzkie, przybrało różne formy wyrazu i wyraziło się na różnym poziomie autentyczności, zależnie od środowiska. Na przykład współcześnie nie ulega wątpliwości, że niektóre kultury pozaeuropejskie wzmocniły sens sakralnej wartości życia – przed lub po narodzeniu – lub wartość prokreacji, które z kolei społeczeństwa zachodnie, pod wpływem procesów sekularyzacyjnych, mocno osłabiły. Fakt ten wskazuje na to, że nawet jeśli wszystkie kultury posiadają własną godność, to jednak każda z nich wniosła inny wkład, w różnych środowiskach życiowych, w dowartościowanie tego, co jest najbardziej ludzkie. Procesy historyczne mogły ułatwić procesy tego rodzaju.

Jeśli jest to prawdą, nie może zdumiewać fakt, że w kwestii ochrony każdej osoby ludzkiej, kultura zachodnia, wraz ze wszystkimi swoimi elementami, do których zalicza się filozoficzna myśl grecka, rzymska wrażliwość prawna i teologia chrześcijańska, miała – bardziej niż inne kultury – zdolność do głębszego poznania danych obiektywnych, odpowiadających naturze człowieka. Innymi słowy, kultura zachodnia z powodu serii racji związanych zarówno z ich elementami historycznymi, jak i z wydarzeniami historycznymi, które przeżyli ludzie Zachodu, wcześniej

i lepiej poznała element, który obiektywnie należy do istoty ludzkiej, odróżnia ją od innych istot żywych i przyznaje jej to, co zazwyczaj nazywa się „godnością ludzką”. Jeśli jednak na poziomie historyczno-kulturowym był to proces poznania rzeczywistości obiektywnej, to nie oznacza to bynajmniej negowania obiektywności wyników osiągniętego poznania, a więc pozbawienia charakteru uniwersalności, metahistoryczności i odniesienia do każdej jednostki ludzkiej tych praw, które są nazywane prawami człowieka, prawami osoby, prawami podstawowymi lub prawami nienaruszalnymi.

4. CHRZEŚCIJAŃSTWO I PRAWA CZŁOWIEKA

Jeśli różne elementy kultury zachodniej wyraźnie przyczyniły się do historycznego wyłonienia się kategorii praw człowieka, to nie ulega wątpliwości, że wkład najbardziej podstawowy – a także wyjątkowo szeroki – wniosło chrześcijaństwo, a właściwie kultura judeochrześcijańska. Nie sprawia większych trudności znalezienie w tej właśnie kulturze korzeni etyczno-religijnych, które pozwoliły stwierdzić, rozwinąć i dopełnić to, co w myśli przedchrześcijańskiej zostało już wstępnie zauważone, chociaż jeszcze w sposób niejasny i naznaczony rozmaitymi błędami.

Już w Starym Testamencie znajdujemy podstawowe elementy, w oparciu o które mógł dokonać się późniejszy rozwój. Począwszy od Księgi Rodzaju, która opowiada o stworzeniu człowieka, znajdujemy tam fundamentalne stwierdzenie, że Bóg stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26–27). Judaizm wraz ze swoim jednoznacznym monoteizmem wypracował elementy, które dostarczają mocnego uzasadnienia idei „godności osoby ludzkiej”, która stanowi konieczną podstawę praw człowieka wynikających z tego, że człowiek jest stworzony na obraz Boga. Jeśli każdy człowiek jest obrazem Boga i jeśli Bóg jest nienaruszalny, są również nienaruszalni wszyscy ludzie, którzy są Jego stworzeniami i stanowią Jego obraz. Z Księgi Rodzaju wynika wyjątkowość człowieka w stosunku do innych istot żywych; wystarczy wspomnieć o danej człowiekowi przez Boga władzy panowania nad zwierzętami i nadania

im nazw (por. Rdz 1, 26; 2, 19–20)¹³. II Sobór Watykański mógł więc powiedzieć, że człowiek jest „na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo”¹⁴.

Nauczanie Starego Testamentu zostało bardzo wzmocnione przez Nowy Testament, zarówno przez objawienie powszechnego ojcostwa Bożego, a więc i synostwa Bożego wszystkich ludzi (por. Mt 10, 29; Rz 8, 15–17), jak i przez wydarzenie wcielenia, które dokonuje w najwyższym stopniu objawienia człowieka człowiekowi, to znaczy ukazuje jego godność, dla której wydobycia i odkupienia Syn Boży stał się człowiekiem¹⁵. Można w Nowym Testamencie pokazać wiele innych elementów teologicznych, które wydobywają godność człowieka, jak na przykład powszechna wolność (por. Ga 5, 1)¹⁶ czy równość wszystkich ludzi: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 27–28).

W dziedzinie uzasadnienia i kultury praw człowieka szczególne znaczenie posiada dokonane przez Chrystusa jednoznaczne rozróżnienie między cezarem a Bogiem. Są one „czynnikami” istniejącymi w ramach tego, co należy do Boga, a nie do cesarza. Rozciąga się to prawomocnie na osobę każdego człowieka i na jego działania. Cezar nie jest wszechwładny, dlatego nie może tak rozciągać swojej władzy, aby dokonać zmiany w naturze człowieka i wpłynąć na jego głęboką strukturę ontyczną, aby wycisnąć na osobie swój własny obraz zamiast obrazu Bożego. Nie jest to możliwe, ponieważ zostało w sposób boski wyznaczone rozdzielenie między cezarem a Bogiem. Ściśle rzecz ujmując, nie jest to możliwe, ponieważ na końcu władza ludzka – uosobiona w cesarzu – nie ma odpowiednich sił i zdolności, by dokonać modyfikacji obrazu Bożego odbitego

¹³ Por. H. W. Wolf, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993, s. 205–212 (Biblioteca Biblica, 12).

¹⁴ II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 24.

¹⁵ II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 22.

¹⁶ Por. J. Królikowski, „Ku wolności wyzwolił nas Chrystus” (*Ga 5,1*). *Teologiczne aspekty ludzkiej wolności*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 49–66.

w osobie ludzkiej. Każde usiłowanie dokonania tego – nieuprawnione, ponieważ mające na celu odwrócenie woli Bożej – jest skazane na upadek, gdyż żadna władza ludzka nie ma siły porównywalnej z władzą Bożą, a więc żadna władza nie może zmienić piętna Bożego odcisniętego w człowieku. W tym znaczeniu tyrani wszystkich czasów mogą, owszem, wydawanymi arbitralnie postanowieniami, ograniczać człowieka w jego podstawowych dążeniach, ale nigdy nie są w stanie ich wyeliminować.

W świetle tego, co zostało tutaj powiedziane, zadanie Kościoła w odniesieniu do praw podstawowych nie jest przejawem sekularyzacji. Kościół przez tego typu zaangażowanie nie porzuca ewangelizacji, która jest jego właściwym zadaniem, nie staje się też jedną z agend humanitarnych. Kościół nie jest agendą humanitarną, nawet jeśli podejmuje działania podobne do tych, którymi zajmują się agendy humanitarne, stawiając sobie tylko cele doczesne¹⁷. Zaangażowanie Kościoła na rzecz praw ludzkich, których znaczenie potwierdził II Sobór Watykański, ma bardzo określone znaczenie i wpisuje się we właściwą dla niego misję. Wpisuje się przede wszystkim we właściwą dla Kościoła uwagę na człowieka i jego integralność. Idąc za przykładem swego Założyciela, który przeszedł przez ziemię, dobrze czyniąc, będąc wrażliwym na potrzeby duchowe i oczekiwania materialne spotkanych ludzi, Kościół zmagają się o godność osoby ludzkiej, o zapewnienie ludziom ich praw podstawowych i o możliwość korzystania z nich. Chodzi o to, by każdy człowiek mógł w sposób wolny odpowiedzieć na swoje jedyne, to znaczy boskie powołanie. Podstawą działania Kościoła także w tym przypadku jest zasada jasnego rozróżnienia między tym, co należy do Boga, a tym, co należy do cesarza.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 52; Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 31.

ROZDZIAŁ XXI



Jaki humanizm na nowe czasy?

W refleksji filozoficzno-teologicznej ks. Michała Hellera można dostrzec wyraźnie wyróżniające się dwie idee-propozycje, które powinny zostać szerzej zauważone w kontekście duchowej sytuacji naszych czasów. Z jednej więc strony, dostrzegamy w wypowiedziach Hellera ponawianą zachętę do tego, by nadać bardziej humanistyczny wymiar naukom przyrodniczym, których znaczenie w dzisiejszym świecie dostrzega i w których rozwoju uczestniczy. Z drugiej zaś strony, daje się zauważyć nie mniejsza jego troska o to, by teologowie w większym stopniu uwzględniali w swoich refleksjach dane obficie dostarczane przez nauki przyrodnicze, jak na przykład dane dotyczące ewolucji. Widać więc w tych rozmaitych refleksjach i propozycjach zaangażowanie w tworzenie nowego humanizmu, który odpowiadałby wymaganiom nowych czasów i uwzględniałby integralną wizję świata, w którym jest miejsce dla Boga i Jego działania oraz dla człowieka – ze wszystkim jego osiągnięciami i działaniami. Nawiązując do propozycji, którą podsuwa refleksji teologicznej ks. Heller, pod którego kierunkiem pisałem kiedyś pracę magisterską, proponuję kilka refleksji na temat wyzwań, przed którymi stoją poszukiwania nowego humanizmu.

1. PRZEMIANY W HUMANIZMIE NOWOŻYTNYM

Bóg stworzył człowieka na swój obraz. Adam, jako przedstawiciel i poprzednik całej ludzkości, był osobą. Osoba, według tradycyjnej definicji, jest: *distinctum subsistens in natura intellectuali*. Bóg nie przechadzał się po Raju w otoczeniu anonimowego tłumu czy też pośród bezwiednej zbiorowości, ale przebywał wspólnie z osobą, z przyjacielem – z Adamem. W czasie sądu ostatecznego przed Bogiem nie stanie anonimowa masa czy kolektyw, ale osoba, to znaczy każdy z nas.

W nauczaniu II Soboru Watykańskiego i w posoborowym nauczaniu papieży znajdujemy liczne analizy zagrożeń – prowadzone z nieukrywaną troską i niepokojem – które przynosi z sobą rozposzechniająca się sekularyzacja. Są to zagrożenia, które dotyczą świata osoby i jej wartości, począwszy od idei obecności Boga w świecie, Jego opatrności, odpowiedzialności i przeznaczenia osobistego każdego człowieka. Oczywiście, zagrożenie powodowane przez ten typ humanizmu, który wyklucza historię zbawienia, wcielenie, tajemnicę krzyża i rzeczywistość zmartwychwstania – w relacji do osoby i ludzkości – nie jest czymś niespodziewanym czy też pojawiającym się dopiero w czasach najnowszych. Jednak w rozmaitych formach współczesnych humanizmów ujawnia się z nieznaną wcześniej agresywnością negatywne, a nawet destrukcyjne, nastawienie do humanizmów z minionych epok. Niewątpliwie jest to jedna z najbardziej charakterystycznych cech tego zjawiska, które nazywamy postmodernizmem. Postulat „zerwania z przeszłością” należy do sztandarowych haseł jego programu i podejmowanych działań praktycznych.

Humanizm historyczny, kierujący się zasadą: „Ponieważ jestem człowiekiem, dlatego też to, co dotyczy człowieka, nie jest mi obce”, pozwalał humaniście na obojętność w stosunku do tego, co nadprzyrodzone, czyli również do życia wiecznego. Humanizm obecny na ogół nie interesuje się potrzebami ducha ludzkiego, nawet potrzebami ziemskimi, dlatego odrzuca to, co boskie bądź – w najlepszym razie – uważa to za sprawę obojętną i mało interesującą. Humanizm klasyczny, aż do pojawienia się oznak modernizmu na końcu XIX wieku, był bardzo charakterystycznie skoncentrowany

na człowieku, a więc i na osobie. Niekiedy wykluczał nieśmiertelne aspiracje i nadprzyrodzone potrzeby ducha ludzkiego, ale czynił to bardziej z punktu widzenia teistycznego niż ateistycznego. Abstrahował od boskości Jezusa Chrystusa bądź się nią nie interesował, ale wciąż korzystał z retoryki, która może być uważana za chrześcijańską. By się o tym przekonać, wystarczy wspomnieć o słynnym cyklu konferencji Renana, wygłoszonych w ramach Hibbert Lectures w 1880 roku.

W takich ujęciach Jezus Chrystus był stawiany na tym samym poziomie, co Sokrates, Joanna d'Arc, czy Jan Hus. Ważne było przede wszystkim to, że wszyscy oni byli uważani za ludzi, którzy są gotowi walczyć o godność osoby ludzkiej. W tym sensie stary humanizm, nawet jeśli nie był w pełni przekonany co do praw i darów Bożych udzielonych człowiekowi, to jednak opowiadał się w sposób bardzo zdecydowany po stronie godności i praw człowieka. Można postawić uzasadnione pytanie, ile jeszcze tego, co rzeczywiście ludzkie, pozostało w osobie po zredukowaniu i wyeliminowaniu starożytnego humanizmu, który był jeszcze jakoś obecny w modernizmie. Wprawdzie można mówić, że w tradycyjnym humanizmie osoba była widziana w sposób statyczny i stoicki, ograniczony i drętwy, ale mimo wszystko można ją było jeszcze uznawać za osobę *ludzką*. W nowych humanizmach, które skoncentrowały się na krytyce tej wizji, w imię tak zwanej integralnej wizji człowieka, niespodziewanie zginął gdzieś sam człowiek. Nastąpiło mocne pomieszanie pojęć, które w imię człowieka proponuje jego destrukcję. Niejednokrotnie w ramach nowego humanizmu można odnotować szczytne chlubienie się tym, że zdołano na przykład „humanistycznie uzasadnić” eutanazję, dzięki czemu bez zastrzeżeń można ją proponować konkretnemu człowiekowi.

Jak bardzo daleko to pomieszanie pojęć mogło zajść nawet w środowiskach chrześcijańskich, pokazuje nurt modernistyczny, który poszukiwał tak zwanej „odprężonej” wiary, którego znakiem charakterystycznym było skierowanie ostrza krytyki pod adresem struktur religijnych i przerostów jurydycznych. Jednym z jego przedstawicieli był William Lawrence Sullivan, modernista z czasów Piusa X, autor przeciętnej powieści *The Priest. A Tale of Modernism in New England*.

Nie może on równać się z żadnym z modernistów europejskich, ale jego powieść jest bardzo emblematiczna: żaden, nawet najbardziej „zeświecczony” kapłan współczesny lub zamierzający porzucić kapłaństwo, wypowiadając jakąś krytykę pod adresem struktur kościelnych, nie zacytowałby ani tej powieści, ani *Listów do Piusa X*, innej książki Sullivana, gdyż przedstawione w nich poglądy nie dość, że są zupełnie absurdalne, to jeszcze wyrażone zostały przy pomocy zupełnie pomieszanych pojęć, w których brakuje podstawowej logiki i spójności. Jednak nawet Sullivan był świadomy ograniczeń swojego wyjątkowo relatywnego humanizmu ludzkiego i przyznał to w artykule opublikowanym w „Atlantic Monthly”, zapoczątkowując debatę między unitarianami, deistami i teistami, na przełomie lat 20. i 30. XX wieku. W artykule *Is Humanism a Religion?* opisuje nieszczęśliwą sytuację humanizmu, który ma charakter czysto ludzki, dochodząc do stwierdzenia: „Pierwszą karą Najwyższego w stosunku do tych, którzy go odrzucają, jest pozbawienie ich poczucia humoru”.

Że ta kara jest wciąż aktualna, mimo postępującej emancypacji, widać w wielu publikacjach podpisywanych przez rozmaitych „neo-modernistów”. Wystarczy zobaczyć, jak wielu nowych humanistów, głoszących najbardziej antyludzkie tezy, ze stoickim spokojem domaga się od innych ludzi uznania, honorów, a nawet nagród. Wystarczy zauważyć, jak rozmaici nowi humaniści odwołują się do schematów retoryki religijnej, by pokazać trwałość swoich propozycji; szczególnie widać takie postępowanie w zawłaszczaniu sobie przez nich tego ściśle i najbardziej religijnego pojęcia, jakim jest pojęcie zbawienia, i nadawanie mu czysto świeckiego znaczenia. Przejawy takich zachowań widać nawet u niektórych teologów, którzy zamiast mówić o konkretnych treściach wiary, głoszą potrzebę „dialogu”, nie mając pomysłu na to, co miałyby być jego treścią. Zadowolają się ono marginalnymi wypowiedziami do mediów, szukając w ten sposób kompensacji tego, że nie są zauważani przez wierzących.

2. KOMPUTER W CENTRUM

Propozycje formułowane przez nowy humanizm świecki są bardzo groźne zarówno dla osoby, jak i dla cywilizacji. Właśnie ten

problem stara się wszechstronnie ukazać wspomniane nauczanie Kościoła. Stary humanista być może nie przyklęknąłby przed tabernakulum, ale zdjąłby kapelusz przed kobietą i starszym człowiekiem. On mógł silić się, a nawet rzeczywiście silił się, na jakąś sporadyczną okazyjną kpinę z takiej czy innej formy pobożności, ale stawał się nad wyraz poważny, a nawet heroiczny, gdy bronił znaczenia i godności osoby. Ale czy nie jest większą „kpiną” w formach nowego humanizmu, zastawiającego się swoim charakterem „naukowym”, to, że permanentnie lekceważy człowieka swoimi propozycjami, pozbawiając go pierwszorzędnej roli w świecie? Osoba nie stanowi już ani centrum, ani szczytu, świata dzisiejszego humanisty – jednostronnie technologicznego.

W nowym, bezosobowym, technologicznym i wykalkulowanym humanizmie nieużyteczne i niedorzeczne jest mówienie o wcielonej osobie słowa Bożego jako o źródle i ośrodku w pełni osobowego i ludzkiego humanizmu. Staje się niezrozumiały cień krzyża, który zostaje rzucony na całe stworzenie, z pełną nadzieją płynącą z misterium paschalnego. Manifestuje się w nim niewrażliwość sumienia, nie myśli się też o nieśmiertelności człowieka: „Jedź, pij, ciesz się, a przynajmniej udaj, że się cieszysz, bo jutro umrzesz!” W centrum nowego humanizmu znalazła się niepodzielnie maszyna, prawdopodobnie komputer, a może nawet bomba.

Jeśli człowiek jest w jakiś sposób blisko tego centrum, to nie jest to człowiek – obraz Boga, człowiek – istota rozumna, człowiek – istota śmiejąca się, ani tym bardziej człowiek – mistyk, ale jest to człowiek – jednostka ekonomiczna, użyteczny obywatel, *homo faber*. On jest obecny nie jako dusza – centrum całego porządku rzeczy, nie jako osoba – obraz Boga, ale jako dana statystyczna. Jest to humanizm skrajnie technologiczny, który musi budzić troskę chrześcijan, którzy kierują się inną, czy wręcz przeciwną wizją człowieka. Że taka wizja musi budzić trwogę, pokazują niektóre zjawiska, które są jej wytworem: konformistyczna kultura zaczerpnięta ze standardowych książek i oparta na zmanipulowanych ideach; mentalność antykonceptyjna, będąca niewolnicą statystyk socjologicznych i technik sterylizacji; kompleks wojskowo-przemysłowy, który każe mierzyć osiągnięcia twórcze człowieka wyprodukowaniem

nowoczesnych „machin wojennych”; siedziby ludzkie zbudowane na wzór gołębników, w których przebywając, przez jedno okno widzi się tylko to, co na zewnątrz, ponieważ w domu nie ma już nic interesującego: rodziny, rozmowy, książek itd. A potem mamy ten inny wytwór humanizmu, który wchodzi także na pole teologii: małe grupy szukające popularności w mediach, głosząc swoje „najbardziej osobiste” poglądy, z którymi nie zgadzanie się jest zakwalifikowane jako brak tolerancji, uznany przez nowych humanistów za największe zło społeczne.

Niekiedy dzisiejsi racjoniści używają tradycyjnych pojęć humanizmu religijnego (jak czynili pierwsi moderniści); niekiedy używają żargonu socjologii, psychiatrii lub polityki (demokracja jest dzisiaj na ustach wszystkich); niekiedy, z wielką inwencją, sięgają do modnej terminologii, by pokazać swoją niewymowną (tzn. ezoteryczną) mistykę i kosmiczną złożoność wszystkiego, ale rezultat tych zabiegów jest zawsze taki sam: osoba znika pod wszechobecnym naciskiem ideologii, Bóg przestaje być transcendentny i absolutny, człowiek staje się trybem maszyny, a Chrystus piękną fantazją. Rozdźwięk istniejący kiedyś między kolektywistycznym światem politycznym (klasyczny komunizm) a demokracją technologiczną powoli zanika na terenie zajęтым przez humanizm świecki; obydwie rzeczywistości sankcjonują schyłek osoby oraz eliminują czynniki wolności i wartości ludzkich, duchowych i boskich. Humanizm chrześcijański może spodziewać się co najwyżej taktycznej tolerancji ze strony obydwu największych sił ideologicznych i technicznych, które dzisiaj są mu przeciwne; może liczyć na tolerancję, niekiedy może nawet na pochlebstwa, ale nigdy na akceptację. Humanizm chrześcijański może współistnieć z innymi humanizmami, może liczyć na włączenie do jakiejś ograniczonej współpracy w ramach pewnych projektów świeckich bądź na jakieś wzajemne zrozumienie i wymianę, ale tylko z wielką trudnością wśród zuchwałych, a niekiedy szkodliwych kompromisów.

Byłoby bardzo trudno zakwestionować istnienie konfliktu między wolnością osobistą a nowymi wymogami demokracji technologicznej – z jednej strony oraz materializmu dialektycznego – z drugiej. Także progresista może łatwo zdać sobie sprawę z tego, że warto-

ści duchowe i rzeczywistości Boże w historii osobistej lub w historii ludzkości są odrzucane przez ideologów z obydwu sektorów, bez względu na to, pod jakim sztandarem politycznym walczą. W rezultacie – skoro natura ludzka jest tym, czym jest, a propaganda i sondaże opinii publicznej tym, czym są – te wartości i te rzeczywistości narażają się na poważne niebezpieczeństwo, które tkwi w tym, że przez większość ludzi zostaną praktycznie zapomniane. Pokazuje to choćby fakt, że są już ignorowane w rozpowszechnionych demokratycznych głosowaniach nad przerywaniem ciąży, celibatem ze względu na Królestwo Boże, adoracją Boga i rozróżnieniem między tym, co święte i tym, co świeckie. Nieistotne w zasadzie jest to, gdzie mają miejsce takie głosowania.

Na pierwszy rzut oka, dwie potężne siły: kapitalizm i kolektywizm, które mimo przemian, jakie zaszły w ostatnich kilkunastu latach, wciąż dominują w dzisiejszym świecie, wydają się różnić między sobą. Niekiedy są traktowane jako antagonistyczne, wrogo nastawione do siebie, ale taka odrębność wynika tylko z różnic w retoryce politycznej i strukturach ekonomicznych. Głębsze analizy pokazują, że mają one ze sobą więcej wspólnego niż odrębnego. Jak okazuje się na dłuższą metę, zachodzi w nich niewielka możliwość alternatywnego wyboru, jeśli chodzi o godność osoby i wyższość ducha. Mentalność technologiczna jest wynikiem automatyzacji, kultu narzędzia, łatwych rozwiązań naukowych, przy zupełnym zostawieniu na marginesie bardziej złożonych, osobistych i wspólnotowych, wartości duchowych.

3. DWA MATERIALIZMY

Wszystkie te osiągnięcia – automatyzacja, komputeryzacja, skuteczne techniki, leki, bomby – mają swoje racjonalne uzasadnienie, niektóre sensowne, inne dwuznaczne, a jeszcze inne perwersyjne. Wszystkie one opierają się zasadniczo na apodyktycznych statystykach przemawiających na ich korzyść; wykorzystuje się je w taki sam sposób, jak niegdyś wykorzystywano agresywne sylogizmy, by podtrzymać inny pogląd. Te środki, w sensie globalnym, konstytuują zdegenerowaną automatyczną mentalność, stanowiącą

przeciwieństwo w stosunku do zmysłu moralnego i kulturowego odpowiedzialności. Taka mentalność uważa narzędzia i technikę za dobre, skoro służą człowiekowi i integralnemu udoskonaleniu jego osobowości. Warto by podjąć refleksję nad tym ujawniającym się absurdem socjologicznym, nad tą „herezją” prawdziwej demokracji – przecież jeden człowiek z Bogiem wystarczy do stworzenia większości. Ale, z psychologicznego punktu widzenia, warto postawić pytanie: Jak długo wola samotnego człowieka, chrześcijanina, który chce być uważany za „demokratę”, może przeciwstawiać się takiej czy innej wojnie, jednostronnym mediom, badaniom naukowym oraz decyzjom rozmaitych komisji dwustronnych i wielostronnych?

Druga forma humanizmu świeckiego, to znaczy materializm dialektyczny, która ma swój wzorzec w marksizmie, choć nie tylko, bezpośrednio neguje Boga i osobę ludzką, która jest Jego obrazem, przez co posiada wrodzone prawa, swobody (łącznie z wolnością wyboru) i autonomię. Ale świecki humanizm „demokratyczny”, uwarunkowany przez technokrację oraz wzmocniony przez zimną pewność dostarczaną przez komputery, w nie mniejszym stopniu zakłada materializm o „sercu ateistycznym”, nawet jeśli pewne zwyczaje i postawy, niedeterminowane przez technikę, są w stanie przeżyć w systemie demokratycznym z powodów zwyczajowych.

Dlatego – jeśli chce się przetrwania osobowości i znaczącego humanizmu – rodzi się konieczność włączenia do zmagania z humanizmem świeckim nie tylko odrodzonej i mocnej wiary religijnej, pewnej świadomości obecności Bożej w świecie, praw Chrystusa i Jego Królestwa, łącznie z Kościołem. Niezbędna jest także gorąca miłość do sztuki: muzyki, poezji, literatury, filozofii i teologii skoncentrowanej na Bogu i wieczności, aby wprowadzić stan równowagi i dokonać humanizacji aktualnej apoteozy nauk przyrodniczych oraz zniewolenia wywoływanego przez wytworzoną przez nie technologię i technikę. Tylko w ten sposób będzie można zmniejszyć wpływ materializmu lub – co byłoby lepsze – przemienić go i doprowadzić do jego humanizacji. Świat, w którym większość ludzi musiałaby z konieczności stanąć wobec wyboru między materializmem dialektycznym (marksizm) oraz mentalnością automatyzmu i wszechobejmujących kontroli elektronicznych, byłby – jak

słusznie zauważył protestancki teolog Helmut Thielicke – światem pozbawionym możliwości dokonywania wyborów. Mielibyśmy więc ten sam humanizm świecki, chociaż wyrażałby się on w dwóch formach materialistycznych: jednej, ateistycznej w sposób zadeklarowany, i drugiej, równie ateistycznej, chociaż o charakterze „biologicznym” i „stechnicyzowanym”, jak ją określa Thielicke. Staramy się odrzucać, ten pierwszy i bardziej bezpośredni materializm, ale przychylnie traktujemy ten drugi, gdyż jest on bardziej subtelny, chociaż jest znacznie bardziej niebezpieczny i zwodniczy.

4. WARTOŚCI NIEPODZIELNE

Mentalność zachodnia, która jest jeszcze zakorzeniona w orędziu chrześcijańskim, opiera się na pojęciach wolnej woli człowieka, wyższości ducha nad materią i panowania Boga. Kwestia „wolnej woli” zawsze była przedmiotem kontrowersji. Charles Herzfeld, w książce *Science and the Church*, wykazał znacząco, że nigdy nie została opracowana adekwatna filozofia, która zawierałaby syntezę zasad metafizycznych dotyczących moralności i wolności – z jednej strony, oraz bardziej lub mniej stałych „faktów” nauki, które zakładają pewien determinizm – z drugiej strony. Te „fakty”, jeśli nie zostaną odpowiednio potraktowane, wraz z rosnącym wpływem informatyki na decyzje i relacje ludzkie, łącznie z wyborami moralnymi, planami społecznymi, polityką publiczną, będą stanowić coraz bardziej nieuchronne i coraz dalej sięgające zagrożenie dla świadomości wolności osobistej i indywidualnej odpowiedzialności. Zagrożenie polega właśnie na dominowaniu mentalności, która uzależniła się w sposób bezosobowy od statystyk, często naznaczonych manipulacją, w odniesieniu do rozwiązań problemów, w których czynniki ludzkie – miłość, lojalność, odwaga, wiara, sympatia, pragnienie wolności – nie tylko są wprost lub nie wprost częścią równania, ale niewątpliwie są elementami, które nie mogą być zaprogramowane przez komputer.

Aby czynnik ludzki mógł być używany przez kalkulator elektroniczny zaangażowany w rozwiązanie problemów firmy, w wyznaczenie celów wojsku lub innym służbom, w zaplanowanie rozwoju

populacji (a więc miłości i małżeństwa), to ten czynnik ludzki musi zostać definitywnie sprowadzony do martwego przedmiotu, do miary matematycznej, która pozostaje niejako przedokreślona w swoich procedurach, w swoim rozwoju i swojej celowości. Niektóre formy poznania i informacji mogą zostać poddane takiej klasyfikacji, ale w odniesieniu do mądrości, cnoty, heroizmu czy świętości – nie ma takiej możliwości.

Historia dostarcza licznych przykładów szaleństwa materializmu technologicznego, budząc uśmiech politowania, chociaż nie prowadzi do ostatecznego zerwania z tego typu próbami. Można wspomnieć, że w 1957 roku niektórzy francuscy eksperci w dziedzinie ekonomii, socjologii, demografii i innych gałęzi nauki wpisali wszystkie swoje statystyki w komputer, aby określić przyszłość Francji w następnych dziesięciu latach. Maszyna miała opracować systematyczne wskazania, które mogły być jasne, precyzyjne, ale w gruncie rzeczy... fałszywe. Jak można było przewidzieć przy pomocy komputera osobowość De Gaulle'a? Jak można było zapisać przy pomocy formuł matematycznych wpływy takiego giganta moralnego jak Adenauer? Jakimi cyframi – w ogóle – można wpisać w komputer modlitwy świętych, poświęcenie i ukrytą ofiarność jakiegoś narodu, decyzje polityków, upadki grzechowe?

Stajemy się więc we wszystkim, chociaż nieświadomie i nie z nazwy, materialistami dialektycznymi, jeśli z naszych zasad, planów i sposobów postępowania, także na poziomie moralnym, wykluczamy kompleks wartości i rzeczywistości, które nie mogą być zredukowane do statystyk i formuł, które mogą być zapisane w komputerze. Obydwie formy materializmu świeckiego – ateistyczna i informatyczna – ze swej natury są nieodwracalne i przechodzą ślepo ze sfery faktów do decyzji i działań. Jednak w wolnym społeczeństwie, w humanizmie chrześcijańskim, dokonujący się proces rozwoju proces dopuszcza korekty, rewizje i przewroty. Opiera się na danych faktycznych, ale konkretne decyzje muszą wypływać z zajęcia stanowiska moralnego w świetle wartości – które nie mogą być kontrolowane politycznie i mechanicznie – którego żadna kontrola naukowa nie jest w stanie wziąć na siebie. Brutalne okrucieństwo liczb jest przerażające. To Clemenceau pewnego

dnia powiedział: śmierć jednego człowieka może być tragedią, ale śmierć miliona ludzi jest tylko statystyką. Kto nie dostrzega w tym stwierdzeniu paralelizmu z mentalnością antykonceptyjną naszych społeczeństw? Narodziny, szczególnie dla tego, kto jest bogaty w uczucia, są „szczęśliwym wydarzeniem”, ale milion narodzin jest statystyką, która może zmusić parlament do opracowania programu, który miałby na celu zapobieżenie niekontrolowanemu rozwojowi demograficznemu, wywierając naciski na tę dziedzinę życia, wątpliwą z punktu widzenia moralnego.

5. MASZYNA NIE JEST WSZECHMOCNA

Ten nacisk materializmu nie jest niczym nowym – jest tak samo stary jak instytucja faraonów w Egipcie. Jego bogami są ci sami bogowie, których Mojżesz znalazł w pośród swego ludu, gdy zszedł z Synaju, i których zwyciężył tą ufnością złożoną w Bogu, którego nasze – nie mniej ludzkie – pokolenie pedagogów widzi tak „negatywnie” w relacji do perwersyjnych instynktów człowieka. Ale ten typ humanizmu odnotował już wiele upadków, chociaż sprzyjano mu na różne sposoby, że nie będzie zapewne w stanie przetrwać również teraz, gdy Duch Święty objawia w sposób nad wyraz dotykalny, że Bóg nie umarł, i nie zamierza zgodzić się na wyeliminowanie Go z dziejów człowieka i świata. Nasz Bóg nie tylko jest Bogiem wiecznym, ale jest także Bogiem historycznym, ponieważ działa w świecie, co widać przede wszystkim w tym, że wzbudza świętych, którzy zmieniają bieg historii, gdy świat najmniej się tego spodziewa i gdy najmniej jest gotowy, aby to działanie przyjąć. Tak było w przypadku: św. Pawła, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Dominika, św. Franciszka z Asyżu, św. Tomasza z Akwinu, św. Piusa X i innych. Moc interwencji Bożej posiada taką moc i elastyczność, że może pozbawić despotów punktu oparcia posiadanej przez nich władzy albo obalić wyliczenia najlepszego i największego komputera. Coś w głębi serca ludzkiego bardziej postuluje poezję i miłość niż logarytmy i obliczenia. Umacnia nas świadomość tego, że nie ma takiej maszyny, nie ma takiego komputera, którego dziecko, jeszcze z trudem stojące o własnych siłach

na nogach, nie byłoby w stanie wyłączyć, przerywając dopływ prądu.

Możemy się przekonać, że zimny humanizm świecki jest skazany na porażkę nie tylko wtedy, jeśli podejmiemy refleksję nad faktem, że słowo Boże nie przemija, ale trwa wiecznie, lecz także nad tym, że ludzkość nadal pozostaje istotnie tym, czym jest, chociaż najnowsze osiągnięcia techniki, poczynszy od komputerów a skończywszy na bombach, z mocą pokazują swoją przedziwną dynamikę i wywierają daleko sięgające wpływy. Zbyt często zapominamy o rzeczywistości, w której jest złożona nasza nadzieja; rzeczy dobre potwierdzają same siebie, sprzyjając autentycznemu heroizmowi, skoncentrowanemu na osobie i na Bogu.

Największe złudzenie wszystkich czasów, po tym pierwszym wywołanym przez węża u pierwszych rodziców: „Będziecie jako bogowie” i do niego bardzo podobne, każe przyjmować absurdalny „mit postępu”. Jest on absurdalny, gdyż nie pozostaje w relacji do królestwa Bożego – królestwa, którego nie osiąga się przez obserwację i którego rozwój nie może być sfotografowany, zmierzony i ujęty w statystykę. Pozostaje faktem, że każda forma humanizmu pelagiańskiego jest skazana na upadek, jeszcze zanim zacznie się rozwijać, jak uczy nas wiara, i degeneruje się w swoich przejawach, jak potwierdza historia. Taki humanizm, zarówno o rodowodzie lewicowym jak i prawicowym, pozostawia na boku łaskę i pierwszeństwo Boga, a więc nie może pretendować do ulepszenia natury ludzkiej ani – tym bardziej – do zapewnienia jej zbawienia. To jest to, co papież Paweł VI i Jan Paweł II konsekwentnie potępiali w humanizmie świeckim. Ich wizja świata sytuuje się z konieczności na poziomie wieczności, widzianej w świetle Ewangelii. Nie ma więc ona charakteru pesymistycznego ani nie jest oderwana od kondycji ludzkiej, ale daje podstawy pod spójne połączenie doświadczenia historycznego z profetyczną wizją głębokiej wiary religijnej. Są to nieodzowne podstawy wizji realistycznej i zdrowego optymizmu – dla dobra osoby i przyszłości ludzkości.

ROZDZIAŁ XXII



Humanizm pracy

Filozoficzno-teologiczne podstawy godności każdej pracy

„My w Polsce chcemy uznania dla wszelkiej pracy. My chcemy wymiany pomiędzy pracą rąk a pracą ducha; niechaj jedna drugą wspiera, niechaj jedna z drugą się wiąże, a nigdy jedna drugiej nie złorzeczy”¹.

abp Józef Teodorowicz

Praca jest uaktywnianiem energii człowieka i możliwości zawartych w jego *ja*. Jako czyn ludzki, jakkolwiek by on nie był, jest aktem fizycznym i duchowym zarazem. Wszyscy ludzie czują, myślą, poznają, chcą, ale każdy wyraża swoje odpowiednie możliwości w sposób osobisty, zgodnie ze swoim bytem ludzkim. Mało jest ważne to, co człowiek robi, to znaczy typ wykonywanej pracy. Bardzo ważne jest to, czym się jest jako człowiek, a to jest niezależne od wykonywanej pracy. Człowiek nie jest swoją pracą lub swoimi

¹ J. Teodorowicz, *Na przelomie. Przemówienia i kazania narodowe*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1923, s. 200.

czynami, jak chce negatywny pseudoidealizm ducha, ale nasza praca jest taka, jacy jesteśmy. To nie praca nobilituje człowieka, ale człowiek pracę. Nie tylko ten myśli, kto zajmuje się filozofią – także filozofią można zajmować się w sposób bezmyślny. Myśli nie tylko poeta, piszący lepsze lub gorsze wiersze, ale myśli także rolnik, gdy uprawia ziemię, a także robotnik, gdy wprawia w ruch maszynę. Tak samo trzeba powiedzieć, że nie pracuje tylko rolnik i robotnik, lecz pracuje także filozof, gdyż on również zanurza się w ziemię i w materię, szukając prawdy, oraz poeta, wydobywając jej piękno. Pracuje każdy, kto żyje świadomie oraz opiera swoje życie na wartościach, do których ukazywania – niezależnie od sposobu, w jaki to czyni – jest powołany.

Tak rozumiana praca ma nie tylko znaczenie ekonomiczne, ale jest ona działaniem moralnym podmiotu moralnego. Bez tego będzie tylko „trudem fizycznym”, a nie „pracą ludzką”. Człowiek pracuje, aby żyć – w najpełniejszym znaczeniu tego słowa – a nie żyje, aby pracować, jakby miarą jego egzystowania była „ilość” tego, co wyprodukuje w określonej liczbie godzin roboczych. W takim rozumieniu praca byłaby składaniem ofiary z człowieka – byłaby uczynieniem go ofiarą na rzecz bożka pracy, żądnego krwi swoich niewolników. Pracować to uczynić się w jakiś sposób użytecznym, to zadośćuczynić – jak mówi święty Tomasz – powszechnemu obowiązкови pracy, do którego każdy jest osobiście zobowiązany², ale ta „użyteczność” nie tylko ma charakter ekonomiczny lub materialny, nawet wtedy, gdy praca jest nastawiona na produkcję dóbr ekonomicznych. Praca jest działaniem, a tym, kto działa, jest człowiek – będący ciałem i duchem. Trzeba być ostrożnym w mówieniu, że duch działa za pośrednictwem ciała, jakby ciało było przypadłością podmiotu ludzkiego. Ciało i duch działają razem, zaangażowane w pracę jako czyn, a praca przekształca ich solidarne energie, by odpowiadać na odkrywane wartości za pośrednictwem wzniosłych dzieł.

Praca jest dziełem *twórczym* i z tego wynika jej prawdziwa godność. Tylko człowiek pracuje, tylko dla niego praca jest „nieusuwalną

² Powszechny obowiązek pracy ma głębokie uzasadnienie biblijne – por. Rdz 3, 19; 2 Tes 3, 10.

koniecznością naturalną” – jak stwierdził papież Leon XIII – ponieważ tylko człowiek jest podobny do Stwórcy. On jest obrazem stwórczej mocy i miłości Boga, a pracuje, ponieważ powinien spłacać dług, jaki Adam poprzez swój grzech zaciągnął u Boga dla całej ludzkości. Jest Jego obrazem, ponieważ jest duchem, a także ponieważ poprzez pracę przekształca i włącza do swojego duchowego człowieczeństwa całą ziemię. Praca jest, jak mówi święty Tomasz z Akwinu, „czynem jego *ja* duchowego”. Wykorzystywanie pracy przez spekulację i pierwotne nastawienie na zysk jest obrazą tego, co boskie w człowieku – samego Boga obecnego w stworzeniu; jest uczynieniem z człowieka produktu podobnego do rzeczy. Obraza godności pracy jest bluźnierstwem przeciw duchowi. W żadnym wypadku praca ludzka nie może być jednostronnie przeliczona na kategorie ekonomiczne. Do żadnego wyrażenia się człowieczeństwa nie może być przyłożona miara ekonomiczna i każde takie wyrażenie się jest warte o wiele więcej niż wszystkie rzeczy w ich nośności empirycznej i materialnej. Płaci się za trud fizyczny i umysłowy, aby człowiek mógł odzyskać utracone siły i podtrzymać swoje życie, ale nie płaci się za rękę i myśl człowieka. Płaci się według potrzeb człowieka, jego rodziny lub potrzeb odpowiadających jego kondycji społecznej. Daje się więc taką zapłatę rolnikowi, by ciągle od nowa rozpoczynał swoją pracę na roli; daje się zapłatę artyście, aby odpowiadając na dane mu natchnienie, mógł komponować kolorowe obrazy lub wydobywać kształty z bezkształtnej materii; daje się zapłatę nauczycielowi, by każdego dnia podejmował twórczy czyn przekazywania wiedzy i wychowania. Więcej niż to nie płaci się i nie musi się płacić. Zapłata nie jest miarą pracy, która jest związana z potem i trudem aktywności biologicznej, ale ma swój odpowiednik w duszy, którą każdy człowiek angażuje w swojej pracy i którą przekazuje rozmaitym narzędziom, by za ich pośrednictwem ukazało się całe jego człowieczeństwo i moc stwórcza jego czynu produkcyjnego.

Dlatego więc praca jest dla człowieka ćwiczeniem i potwierdzeniem wolności – nie jest zniewolona zapłatą, jakakolwiek byłaby jej ilość i znaczenie, ale jest wolna wobec jakiegokolwiek ceny ekonomicznej, ponieważ w gruncie rzeczy nic z tego, co ludzkie, nie ma

ceny ekonomicznej. Wynagradza się nie pracę jako taką, ale daje się każdemu pracownikowi takie wynagrodzenie, by mógł w spokoju spożywać zapracowany chleb. Żaden człowiek nie może dążyć do tego, by płacić za czyjąś pracę, ale każdy powinien przyznać drugiemu prawo do odpowiedniego wynagrodzenia za „dobrą” pracę, w tej samej chwili, w której uznaje „sakralność” jego pracy, której nie ma prawa profanować zapłatą wyliczaną w trybie dniówkowym, tygodniowym czy miesięcznym – jako miarą oceniającą samej pracy. Od kiedy ciężar materii i chaotyczna żądza zaczęły prześladować myśl i serce ludzi oraz skłoniły ich do domagania się zapłaty i wynagrodzenia za ich pracę, jak gdyby była ona tylko towarem, od kiedy dzieło ludzkie ocenia się na podstawie miernika ekonomicznego, przez co „dobra praca” oznacza „pracę dobrze opłacaną” lub ekonomicznie zadośćczyniącą, odtąd człowiek wyrzekł się swojej godności, poddał ducha – materii, ideę – rzeczy, Boga – światu; swoje dzieło sprowadził do towaru.

Nie jest prawdą, że niewolnictwo było rzeczywistością społeczną związaną z minionymi epokami i że w dzisiejszym tak zwanym cywilizowanym świecie nie ma już niewolników, a przed całą ludzkością otwiera się lepsza przyszłość. Cywilizowany świat, zarówno zachodni, jak i wschodni, jest światem niewolników. Ci, którzy rządzą, wyznaczają jako cel – lub mówią, że go wyznaczają – zapewnienie coraz bardziej odpowiedniej zapłaty za pracę; ci, którzy są rządzeni, protestują, krzyczą i strajkują po to, by być lepiej opłacanymi – jest to świat niewolników, którzy krzyczą o zapłatę, bo chcą jak najdrożej sprzedać swoją pracę, a tym samym upokarzają dzieło swoich myśli i swoich rąk. Dopóki będą ludzie, którzy będą sprzedawać swoją pracę innym, którzy – płacąc za trud fizyczny – wierzą, że kupują ciężar samej ludzkiej pracy, dopóki człowiek będzie mierzony typem lub ilością wykonywanej pracy, nie troszcząc się o to, czy go będzie nobilitowała, nie czyniąc z niej aktu duchowego i nie korzystając z niej jako środka wyrażenia wartości, na ziemi będzie coraz więcej niewolników.

Nikt nie rozwiąże tak zwanej „kwestii społecznej” i innych kwestii z nią związanych, dopóki sam człowiek nie przywróci sobie swojej godności, dopóki nie wyzwoli pracy, odzyskując ją jako akt

wolny, dopóki nie powróci do odzyskania jej radykalnej nieekonomiczności. Potem niech prosi o to, co wystarczy dla jego spokoju doczesnego, koniecznego warunku dla jego dzieła budowania społeczności ludzi.

Praca ma wymiar moralny w podwójnym znaczeniu. Rzeczywiście, oznacza ona zachowanie życia, a więc zaspokojenie potrzeb, ale także – przez czyn woli – oznacza podniesienie człowieka ponad jego pragnienia cielesne, w znaczeniu dyscypliny zmysłów, i *negotium* wyzwalające z *otium* – ze słodkiego nieróbstwa, które zawsze oznacza nierobienie niczego dobrego i robienie wiele złego. Oznacza ponadto uznanie wartości istnienia jako ciągłego zdobywania i wznoszenia, co jest jednym ze znaków wskazujących na nieśmiertelność ducha, jednym z momentów, w którym manifestuje się jego powołanie do wieczności. Dlatego każda praca jako taka, skromna czy też nie, ręczna czy intelektualna, „ma pełną wartość moralną i ludzką”, jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu. Jej celem ostatecznym nie jest ani zaspokojenie potrzeb materialnych, ani wzrost do nieskończoności ciężaru bogactw, ani też bałwochwalczy fanatyzm produkcji i konsumpcji, ale doskonalenie człowieka – osiągnięcie przez niego wolności cielesnej i duchowej.

1. PRACA JAKO WYNIESIENIE DUCHOWE

Chrześcijańskie pojęcie pracy nie byłoby jednak jeszcze pełne, gdyby nie uwzględniło się, że po grzechu praca pociąga za sobą trud jako swoją konsekwencję: „W pocie oblicza twego...” (Rdz 3, 19). Przed pierwszym upadkiem świat był poddany człowiekowi, a w człowieku i w rzeczach, podobnie jak i w relacjach między człowiekiem i środowiskiem, królował porządek stworzenia – świat był w stanie przychylnym i odpowiadającym Adamowi i jego potomstwu. Z powodu grzechu pychy i buntu przeciw Bogu środowisko stało się wrogie i nieprzychylne człowiekowi, stąd konieczność pracy w trudzie, pracy, która ma na celu przemianę człowieka oraz takie dostosowanie środowiska, by stało się na nowo jak najmniej nieprzychylne. Dlatego żaden człowiek nie może unikać pracy, gdyż byłoby to wyrazem pychy i nowym grzechem – kontynuacją

pierwszego – ale raczej powinien ją pokornie zaakceptować, podejmując w duchu pokuty za grzech, aby w ten sposób nie pozbawiać się jednego z najskuteczniejszych środków oczyszczenia i odkupienia. Na zasadzie wynikania, praca połączona ze zmęczeniem, i jako ból, ma pozytywny charakter, o ile – jako zaakceptowana i ofiarowana Bogu – przyczynia się do duchowego odbudowania człowieka. Pełna wartość moralna pracy nie wynika z aktu materialnego, ale z aktu wypełnianego przez człowieka, napełnionego treścią duchową. W tym znaczeniu może być uważana za moment wyniesienia duchowego, którego celem jest zawsze sam człowiek, aktualizacja jego bytu i godności osoby, która czyni z pracy akt wolności. W tym znaczeniu praca jest dobrem, ponieważ to, co jest naprawcze w stosunku do zła, oddala od niego i duchowo wychowuje. Ten wątek pojawia się od samego początku w teologii i duchowości życia monastycznego.

Praca ręczna – jako skuteczna działalność, wzmocniona procesem technicznym lub społecznym, będącym także dziełem zaangażowania i pracy ludzkiej – ma na celu dostarczenie człowiekowi środków materialnych koniecznych do życia i do korzystania z bezpieczeństwa doczesnego, podczas gdy praca intelektualna, na podstawie kondycji materialnej, jest nastawiona na produkcję dóbr myśli lub ducha. Te dwa typy pracy wpływają wzajemnie na siebie, przy czym jednak ich rozróżnienie nie oznacza, że praca ręczna jest materialna, gdyż ona także ma znaczenie duchowe – takie samo jak praca intelektualna; zakłada ona, jako praca ludzka, aktywność ducha i jest również ona nastawiona na doskonałość moralną człowieka – tego, który pracuje i tego drugiego, który korzysta z owoców jego pracy. Gdy praca jest przyjęta i wypełniona w całym swoim ludzkim bogactwie, człowiek nie pracuje tylko dla siebie, ale zawsze dla siebie i dla innych.

Mówimy więc o solidarności w pracy. Praca sama w sobie jest wyrażeniem solidarności międzyludzkiej – jak każde działanie skuteczne i produkujące dobro odbija się na tym, kto je wypełnia, wpływa też na całe środowisko. Solidarność czyni ludzkie działanie działaniem społecznym, w pełni ludzkim, jeśli jest ono przyjmowane

i spełniane jako wypełnianie przykazania Boga, który je dał człowiekowi, aby przez swój pot mógł odbudować to, co dobrowolnie zniszczył, a często nadal niszczy, dokonując odbudowy sytuacji sprzyjającej jego egzystencji. W taki sposób człowiek dowodzi swojej godności upadłego „wielkiego władcy”, zdobywa dla siebie i dla innych konieczne środki, sprawiając, że praca wytwarza inne dobra dla jego podniesienia.

Jak ludzkość jest solidarna w Adamie w złu, które od niego bierze początek i w tym, które w świecie popełnia każdy człowiek, tak jest również solidarny w dobru i środkach odkupienia, wyniesienia i udoskonalenia duchowego. Orzucanie pracy jest więc mówieniem „nie” w stosunku do tej solidarności odkupieńczej, jest pozabawianiem bliźniego, a w bliżnim Boga, własnego wkładu w dzieło odkupienia, jest lekceważeniem swojego podstawowego obowiązku współdziałania we wszystkim z Bogiem. Każdy człowiek powinien wypełniać swoją pracę zgodnie ze swoimi zdolnościami, uczciwie i pokornie, skrupulatnie i radośnie, traktując ją jako dar, który składa sobie i swoim bliźnim, jako modlitwę, którą ciągle ofiaruje Bogu, bez bluźnierstw i buntu, ale równocześnie nie czyniąc z pracy przekleństwa, potępienia, niewoli, ponieważ człowiek jest w świecie, by pracować w wolności, by radować się pracowaniem, by korzystać z koniecznego odpoczynku w celu odzyskania sił i używania tych dóbr, które są owocem jego pracy. Jakakolwiek byłyby nasza praca, nawet najbardziej wzniosła, jakiegokolwiek byłyby jej wyniki, nawet największe, człowiek nie powinien zapominać o swojej nędzy, która – jeśli jest uświadomiona – świadczy dodatkowo o jego wielkości. Jeśli chce być wielki, niech się stanie mały ze swoim bliźnim, gdyż jest to także sposób szanowania go i kochania; niech nie idzie za snami i wizjami prometejskimi i Faustowymi, według których „na początku było działanie”, bądź też za utopiami doskonałości absolutnej w ziemskim raju, który człowiek miałby kiedyś zbudować. Te dążenia do postawienia siebie w miejscu Boga, negujące jego naturę stworzenia, prowadzą do zabicia człowieczeństwa, ponieważ koncentrują się na budowaniu wieży Babel – wieży ludzkiej pychy, która wcześniej lub później spadnie mu na głowę.

2. HUMANIZM PRACY

Od ponad wieku robotnik wszedł zdecydowanie na scenę dziejów, od tej chwili stanowi jeden z najbardziej znaczących czynników jej urzeczywistniania się. Godność, którą tylko człowiek umie wycisnąć na pracy, postawiła problem jej uznania. Pojęcie humanizmu dokonało jej głębokiej modyfikacji. Starożytna tradycja, która jest aspektem pozytywnym Zachodu i dziedzictwem powszechnym, przez wieki utożsamiała humanizm z kulturą lub z inteligencją artystyczną, literacką, filozoficzną itd. Kto został wychowany zgodnie z tą tradycją i kto przejął jej ducha – jakakolwiek byłaby klasa społeczna, z której się wywodzi – powinien podjąć wysiłek, by zdać sobie sprawę, że *humanizm kultury* jest jednostronny i że powinien zostać uzupełniony o *humanizm pracy*. Należy również uwzględnić tego, kto – zapomniany przez inteligencję – pracuje na ziemi, w drzewie, w żelazie, w kamieniu itd. W tym znaczeniu humanizm kultury grzeszył abstrakcją, nie uwzględniając tej wielkiej części ludzi, którzy pracują rękami. Myślał tylko o sobie, zapominając, że właśnie praca ręczna, poniżana i obrażana, tworzyła jego kondycję materialną, która umożliwiała humanizm kultury. Można by powiedzieć, że humanizm kultury był pod tym względem mało chrześcijański, nie w sensie ogólnym tego słowa, ale właśnie w tym pomniejszaniu – z powodu nadmiernego wpływu klasycyzmu greckiego i rzymskiego – ducha chrześcijańskiego, który jako doktryna integralna zawsze uwzględnia całego człowieka i jego wartości, a więc także ten konieczny element produkcji dóbr, którym jest praca ręczna, jaką Chrystus uznaje w swoich pokornych uczniach, którą monastycyzm czyni swoją w słynnej formule *ora et labora* i którą Kościół uświęca na równi z pracą inteligencji³.

Często dzieje się tak, że relacje międzyludzkie mają charakter polemiczny i emocjonalny; nie ograniczają się do uznania własnych racji, ale negują racje drugiego, który szybko staje się nieprzyjacielem, gdyż jednemu punktowi widzenia przeciwstawia się

³ Dla ukazania całości tego zagadnienia pozostaje ciągle aktualna praca S. Wyszyńskiego *Duch pracy ludzkiej. Konferencje o pracy*, Włocławek 1946.

jednostronnie drugi, naruszając – ze szkodą dla obydwu konfliktowych tez – ich wzajemne wynikanie i dopełnianie się w konkretnej syntezie. Rzeczywiście, humanizm pracy jest już na najlepszej drodze, by popełnić błąd przeciwny, to znaczy by deprecjonować humanizm kultury i orzekać jej *nieużyteczność społeczną*. Przez to przestaje być humanizmem, ponieważ tak zwana „użyteczność społeczna” otrzymuje swoją wartość tylko z pojęcia człowieka, które przyczyniało się do kształtowania kolejnych postaci humanizmu – od starożytnej Grecji do dziś. Bez wyjścia od samego człowieka praca zostaje degradująco sprowadzona do faktu materialnego, do czystej wartości ekonomicznej, do niewoli człowieka. Problem nie polega na przeciwstawianiu jednego humanizmu drugiemu lub na ich wzajemnym wykluczaniu się, ale na odzyskaniu obydwu w ludzkim pojęciu jakiegokolwiek pracy – fizycznej czy intelektualnej. Pomniejszono humanizm kultury poprzez deprecjonowanie, upokarzanie i wykorzystywanie ludzkiej pracy, ale naprawa sytuacji nie polega na pomniejszeniu pierwszego typu humanizmu, bo oznaczałoby to pomniejszenie siebie. Chodzi o uzasadnione pokazanie własnych racji, uznając równocześnie prawa drugiego. Oznacza to, że inteligencja lub bezinteresowna kontemplacja intelektualna jest pracą niezastąpioną i wyrażeniem najwyższego człowieczeństwa. Nie można już kontynuować antynomii, ale trzeba szukać integralnej – chrześcijańskiej – koncepcji pracy. Za Janem Pawłem II można mówić, że chodzi o wypracowanie „Ewangelii pracy”⁴.

Jest ponadto konieczne, aby kultura – ta, którą nazwaliśmy krytyczno-naukową – sama nie negowała swoich wartości (jak to dzisiaj ma miejsce) i nie założyła rąk, sprowadzając banalnie swoje zainteresowania do świata empirii. Sprowadzenie owoców pracy intelektualnej do przedmiotów konsumpcyjnych stanowi wyrażenie braku szacunku dla tego rodzaju pracy, bez realnej możliwości odzyskania go w „humanistycznym” pojęciu pracy. Trzeba rzeczywiście na poważnie potraktować propozycję papieża Benedykta XVI, według którego zachodzi pilna potrzeba „poszerzenia horyzontów

⁴ Por. T. Pyzdek, *Das Evangelium der Arbeit nach Johannes Paul II*, Tarnów 1997.

racjonalności”. Jest to droga prowadząca do wywyższenia osoby i przybliżania jej do tajemnicy odkupienia⁵.

Pracować zatem? Owszem, ale po ludzku, ze świadomością siebie i drugiego, który także jest człowiekiem. Praca jest więc myśleniem, które objawia wartości ludzkie w dziełach wartościowych. Praca jest prawem, ponieważ wszyscy ludzie mają prawo do aktywności ich myśli w różnych dziedzinach, by wypełnić obowiązek budowania i formowania swojej osoby, by nie być tylko – jak zwierzęta – swoimi instynktami. Jest to zadanie, które trzeba wypełnić osobiście: jak jest niesprawiedliwie *nie móc pracować*, tak samo jest niesprawiedliwe *nie chcieć pracować* dobrze, co jest odrzuceniem obowiązku aktualizacji własnej osobowości. Praca, intelektualna lub ręczna, jest osobowa, a więc święta, jako obowiązek i jako prawo, ponieważ święta jest wartość osoby.

Wynikają z tego dwie konsekwencje.

a) Prawo-obowiązek pracy, oprócz tego, że spoczywa na każdym człowieku w celu wyrażenia jego aktywności, jest prawem do życia, do uczciwego uzyskania środków do życia, do spokoju doczesnego, który – gdy każdy go ma – jest warunkiem spokoju duchowego społeczeństwa ludzkiego. Dlatego organizacja społeczna jest zawsze winna i globalnie odpowiedzialna za jej braki, jeśli w niej jednostka jako taka i jako jej element, nie może realizować – w sposób wolny i zgodny ze swoimi zdolnościami – swojego prawa do pracy. Społeczeństwo ma obowiązek to prawo człowiekowi zapewnić, stworzyć mu warunki do korzystania z niego, a człowiek ma obowiązek dobrze pracować dla dobra swojego i dla dobra społeczeństwa. Nie jest wcale prawdą, że braki materialne, narzucone przez niesprawiedliwość społeczną i przez egoizm jednostek, byłyby dobrym środkiem podniesienia duchowego – ubóstwo nim jest, nędza nie. Nic nie jest bardziej upokarzające niż bezrobocie. Nie móc działać, czuć się nieużytecznym, reliktem odrzuconym na marginesie społecznym – przez egoizmy nacierające ze wszystkich stron wśród obojętności – to nie jest sytuacja ludzka, jest to natomiast

⁵ Por. L. Leuzzi, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Milano 2008.

niepowodzenie i porażka. Do cierpień z powodu niezaspokojenia potrzeb materialnych dochodzi degradacja z powodu czucia się niczym, człowiekiem, który nie może być człowiekiem. W nędzy, która jest bez skrupułów, w niemożności bycia osobą, w kondycji znoszenia umartwień własnych instynktów rozbudzonych przez braki, nie można już mówić o działaniu odkupującym i oczyszczającym bólu i cierpienia. Nędza i degradacja w pewnym punkcie odbierają cierpieniu jakąkolwiek wartość wynagradzającą i przekształcają ją w upokorzenie, nienawiść, zemstę, zabójstwo, bluźnierstwo.

b) Poprzez pracę, zaangażowaną w dzieła wartościowe, jednostka aktualizuje swoją osobowość. Organizacja społeczna, która byłaby w stanie zaangażować wszystkie jej „komponenty”, ale czyniłaby to w taki sposób, że redukowałaby samą pracę do przymusu, pozbawiała inicjatywy indywidualnej, czyniła z każdego człowieka narzędzie produkcji, siłę roboczą do zatrudnienia w przedsiębiorstwie, rozwiązałyby problem tak zwanego bezrobocia i wraz z nim problem zabezpieczenia każdemu tego, co nieodzowne. Tym samym jednak zanegowałyby prawo do pracy, które jest prawem do urzeczywistnienia własnej wolności, jak również obowiązek pracy, gdyby stała się ona przymusem. Zresztą, nie ma praw i obowiązków tam, gdzie nie ma odpowiedzialności opartej na wolności. Tylko ona sprawia, że człowiek urzeczywistnia się jako człowiek, niezależnie od tego, jaki zawód wypełnia, nie wpadając w niebezpieczeństwo utożsamienia swojej osoby z wykonywanym zawodem. Człowiek nie jest jakimś „funkcjonariuszem” społecznym lub środkiem produkcji, nawet jeśli jest celem każdej organizacji społecznej i samej produkcji, gdyż środki jego bycia osobą przekraczają granice społeczeństwa doczesnego, wykraczając poza czas i historię. Dzisiaj natomiast organizacja, postęp techniczny, mechanizacja pracy, produkcja seryjna, materializacja życia są czynnikami, które przyczyniają się bezlitośnie do zabijania inicjatywy, dehumanizacji pracy, do uczynienia jej nudnym i nieznośnym mechanizmem, elementem coraz bardziej zafałszowanej produkcji, raczej przeszkodą dla wolności niż jej wypełnianiem. Praca jest „zmęczeniem”, ponieważ taka jest praca do końca zmechanizowana, jak zmęczeniem jest nuda. Produkcja „technicznie doskonała” często nie jest rezultatem

inteligencji osobowej, ale anonimowej całości ruchów mechanicznych, których doskonałość pochodzi wprawdzie spoza maszyny, z działania robotnika, a działanie jest tym doskonalsze, im bardziej jest owocem przyzwyczajenia niż inicjatywy. Z drugiej strony produkcja masowa – jako funkcjonalna wyгода ekonomiczna – pozbawia produkt tego *nadmiaru jakościowego*, niemierzalnego ekonomicznie, który oprócz wartości ekonomicznej nadaje mu prawdziwą wartość ludzką, czyniąc ją owocem pracy bezinteresownej, zaangażowanej z pasją w produkowanie czegoś „osobistego” i „pięknego”, aby wydobyć inteligencję. To ona kształtuje miłość do pracy jako momentu wolności i potwierdzenia zdolności kreatywnych człowieka, konstruktywnych dla ludzkiej osobowości, niesprowadzających się do powstania bezosobowych dóbr materialnych w ich doskonałej „funkcjonalności”. Praca oderwana od osoby i zmaterializowana traci swój ludzki charakter – jest tylko trudem, nawet jeśli wysiłek fizyczny jest niewielki; jest trudem inteligencji i jej umartwieniem. W tym przypadku zamiast podnosić pracę ręczną ze zmęczenia do prawdziwej pracy, degraduje każdą pracę do umartwiającego i alienującego zmęczenia.

Humanizm kultury i humanizm pracy przestają być problematyczne i zaczynają się dopełniać, jeśli rozważa się ich implikacje, m.in. konieczność podniesienia każdej pracy do rangi sposobu wyrażenia wartości ludzkich, to znaczy do aktu myśli i wolności. Każda praca wciela wartość, jest działaniem człowieka na materii, podniesieniem rzeczy do prawdy – uderzenie motyką czyni ziemię ludzką, uderzenie dłutem czyni ludzkim kamień. Człowieczeństwo pracy i rzeczy, przez człowieka, jest wyrażane przez postawienie na prawdę. Dlatego nie chodzi o obalenie humanizmu kultury, ale o rozciągnięcie go aż do objęcia nią każdej pracy, to znaczy do odzyskania go w wersji ubogaczonej, bez abstrakcji, którą grzeszył w przeszłości.

Humanizm pracy ze swej strony – pod warunkiem, że pojęciu humanizmu nie nadaje się tylko treści werbalnej lub ograniczonej do człowieka-ciała i jego potrzeb, do człowieka-jednostki a nie człowieka-osoby – musi uznać, że także kultura humanistyczna jest pracą; nie modyfikuje wprawdzie świata zewnętrznego, jak nauka, technika i praca ręczna, ale reformuje głęboko świat wewnętrzny

i duchowy oraz nadaje nauce i technice tę duszę humanistyczną, której im brakuje. Praca ręczna i praca intelektualna integrują się wzajemnie: jeśli nadaje się godność ludzką tylko tej drugiej, humanizm kultury traci swój cel podniesienia społeczeństwa bez rozróżniania klas i ryzykuje sprowadzenie się do wywyższenia człowieka „wyjątkowego”; jeśli, na odwrót, odrzuca się pracę intelektualną, dochodzi się do zupełnego odrzucenia intelektu, a tym samym kwestionuje się znaczenie tych, którzy podnoszą społeczeństwo przez kształtowanie intelektu. W jednym i w drugim przypadku zostaje naruszona równowaga; konieczne proporcje w tym, co ludzkie, ulegają zachwianiu. Tymczasem pierwszą cechą charakterystyczną humanizmu jest właśnie „proporcja”, wskazująca na piękno człowieka, który urzeczywistnił spokój doczesny i spokój duchowy, a tym samym osiągnął pełny humanizm człowieka integralnego. To jest przyznanie ludzkiej godności pracy jako takiej, uznanie człowieka, który w pracy wypełnia swoje posłanie. Jest to także wychowywanie do uznania pracy drugiego, jakiegokolwiek – pokornej lub wielkiej – ponieważ szlachetna jest każda praca, jeśli człowiek umie podnosić ją do wartości duchowej, do wyrażenia tego, czym jest, przez to, co czyni.

3. KAPITAŁ I PRACA – JAKIE ROZWIĄZANIE KONFLIKTU?

Wyłonienie się kapitalizmu w dzisiejszej postaci w znacznym stopniu pokrywa się z protestem Lutra⁶. Marksizm jest jego antytezą dialektyczną, a zarazem jej ukaraniem. Jest biczem dla pychy kalwińskiej, która uczyniła z działania środek umożliwiający wprowadzenie w świat tego, co boskie, znak wskazujący na wybranych przez Boga, narzędzie pomnażania bogactwa na chwałę samego

⁶ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2011. Dzisiaj coraz częściej jest odrzucana teza, według której duch kapitalizmu miałby się narodzić na gruncie protestantyzmu; stawia się raczej, i ma to poważne uzasadnienie, na franciszkańskie korzenie kapitalizmu – por. G. Tedeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004.

Boga. „Prawnik” Kalwin jest tym, który kanonizował wielkich kapitalistów; świętymi kalwinizmu, „przeznaczonymi”, są protagoniści przemysłu, bankierzy z Genewy, Amsterdamu, Londynu; „odrzuconymi”, wydziedziczonymi są ci, którzy nie umieją się bogacić, ponieważ bogacenie się jest pewnym wskaźnikiem, że łaska Boża dokonała swojego wyboru. Wielka pycha kapitalizmu jest dzisiaj poddawana w wątpliwość przez proletariuszy, wybranych boga marksistowskiego: walka między kapitałem i pracą stała się walką religii bez religii, fanatyzmów, które pozerają ludzkość. Zresztą, Luter pobudzał do krwawego prześladowania „bezbożnych band chłopskich”, zabobonnych buntowników, którzy nie chcieli zrozumieć, że – według Boga luteranckiego – nie ma miłosierdzia na ziemi, ale tylko bezlitosna władza, którą należy zawsze szanować, nawet jeśli jest najbardziej niegodziwa. Nazizm może być prawomocnie uznany za bezpośrednie wyrażenie luteranizmu, na równi z państwem pruskim Hegła. John Locke, jeden z teoretyków liberalizmu i obywatel narodu protestanckiego, nie wahał się powiedzieć, że pierwszym obowiązkiem rządu nie jest obrona wiary chrześcijańskiej, ale zapewnienie prawa do własności prywatnej (rozumianej na sposób liberalizmu angielskiego), bo z miłości do niej ludzie dochodzą do uczestniczenia w życiu społeczności. Lord Acton śmiało definiuje rewolucję angielską jako rewolucję, która boskie prawo królów zastąpiła boskim prawem proletariatu. Po wyeliminowaniu przeciwstawienia między kapitałem i pracą przechodzi się do rozwiązania problemów społecznych i ludzkich, które należą do tego konfliktu z punktu widzenia czystego interesu ekonomicznego i egoizmu, a także na podstawie relacji siły.

Nie należy dziwić się, że Marks mówi, iż jego rewolucja zastąpi boskie prawo proletariuszy prawem własności uspołecznionej i wspólnej pracy; że społeczeństwo „obywateli” (rewolucja francuska) zastąpi fatalne społeczeństwo „robotników”; że społeczność liberalna – pozostawiając na boku to, co jest pozytywne w liberalizmie i co marksizm poddał negacji – jest oszustwem klasy zamożnych, rządzącej nie dlatego, że wciela humanizm kultury, ale dlatego, że ma siłę ekonomiczną, której służą politykierstwo i tak zwana wolność polityczna. Na próżno liberalizm podnosi zastrzeżenie,

że każdy może „wznieść się”, stać się bogaty oraz – co więcej – że zasługą liberalizmu jest właśnie to, że umożliwia odnowę klasy rządzącej poprzez dekadencję lub zejście na dół tego, kto jest na górze i wejście na górę tego, kto był nisko. Marksizm może zawsze odpowiedzieć, że nie chodzi o znalezienie „dyżurnego proletariatu”, ale o to, że nie ma tam prześladowanych i prześladujących, że zachodzi równowaga w wolnej grze egoizmów, przez co wolność i korzyście z niej pozostają zawsze przywilejem.

Kapitalizm protestancki – luterański, anglikański, kalwiński – przeciwstawia prawo kapitalisty i bogacza prawu robotnika; marksizm przeciwstawia prawo robotnika uzurpacji kapitalistycznej. Kapitalizm i marksizm są w ten sposób ustawione antytetycznie do siebie i dlatego mogą przekształcać się, stając się tym, co zwalczają. W tej walce jest obecny także liberalizm, który, gdy nie jest protestancki, jest prawie zawsze masoński. Indywidualizm liberalizmu jest aspektem laickim wolnej analizy luterańskiej, a jego koncepcja ekonomiczna, powierzająca wszystko grze wolnej konkurencji i praw ekonomicznych, pozbawia człowieka jego człowieczeństwa i sprowadza się do obrony klasy kapitalistycznej. Liberalizm laicki i marksizm – w odróżnieniu od kapitalizmu protestanckiego naznaczonego przez grzech wyniszczający naturę ludzką, mimo działania łaski przekształcającej – łączy ze sobą pewną postać optymizmu: liberalizm wierzy bezkrytycznie w siłę dziedzictwa oświeceniowego, a marksizm, opierający się na Heglu, stawia na dialektykę oczyszczającą wszelkie konflikty, również konflikty w pracy, które miałyby zostać wyeliminowane w społeczeństwie komunistycznym. Marksizm, który zamierza obdarować wolnością realną, kończy więc w negacji wolności formalnej liberalizmu.

Wobec tych konfliktów, przeciw wszystkim kompromitującym dwuznacznościom, wyłania się pilnie konkretne pytanie: Czy za prawo do tego, by mieć własne miejsce w społeczeństwie, by żyć i rozwijać własną działalność istoty myślącej, każdy człowiek ma zapłacić wyrzeczeniem się własnej istoty, to znaczy swojej godności, którą jest wolność, utożsamiająca się z tą istotą i łącząca się z jego pracą intelektualną i ręczną, której żaden postęp techniczny, prawo ekonomiczne lub postęp naukowy nigdy nie będzie mógł wyzwolić, by

urzeczywistniać się jako prawo i wypełniać jako obowiązek? Pius XII w jednym ze swoich słynnych orędzi na Boże Narodzenie słusznie stwierdził, że nie ma takiej organizacji świata, która mogłaby zagwarantować godność człowieka i nienaruszalność osoby, jeśli abstrahuje od nieśmiertelnych wartości ducha i od prawdy Chrystusa; jeśli nie ma – w konsekwencji – ani humanizmu kultury, ani humanizmu pracy⁷. Stąd niezastąpiona wartość religii, nieodzownej dla człowieka, tak samo jak jego dusza.

Także życie religijne jest „pracą”, najbardziej uniwersalną, a więc i najbardziej katolicką – pracą dla siebie, dla bliźniego i dla Boga, zgodnie z porządkiem prawdy naturalnej, oświeconej przez wiarę. Apostolat kapłana lub katolika świeckiego, kult religijny, modlitwa itd. są najwyższą pracą społeczną, o ile kierują się do celów ponad-społecznych, do pełnej aktualizacji człowieka, do pełnej wolności. Efektem tych działań nie jest budowanie domów, nie przyczyniają się też one do tworzenia rzeczy materialnych, ale budują ducha ludzi, to znaczy tych, którzy zamieszkują domy i używają rzeczy. Technika troszczy się o budowanie dróg, ale Kościół Boży wypełnia o wiele ważniejsze zadanie – troszczy się o duszę ludzi, którzy przez niego przechodzą, modli się o ich dobrobyt materialny i pokój duchowy oraz troszczy się o to, by pomagać ludziom, jeśli wymagają tego pojawiające się okoliczności. Ale czemu służy modlitwa? Niczemu, jeśli jest się ateistą, ale wszystkiemu, jeśli wierzy się w Boga i uznaje, że człowiek jest dzieckiem Bożym. Modlitwa, która ufa w miłosierdzie Stwórcy, a także bojaźń Boża z miłości do Jego sprawiedliwości są pracą, która podnosi i uświęca wszystkie formy pracy ludzkiej, która w gruncie rzeczy jest odpowiedzią – poprzez nasze zakorzenienie w wewnętrznej prawości dzieła, jakiegokolwiek by one nie były – na prawdę, odpowiedzią zawsze nieadekwatną, która nigdy nie będzie mogła urzeczywistnić pełni człowieka, gdyż nie zależy ona od społeczeństwa czy jakiegoś człowieka, ale od Boga. Tylko przeznaczenie nadprzyrodzone jest najwyższym wyniesieniem godności człowieka; jedynie ono sprawia, że praca jednostki, jeśli Bóg jej chce, znajduje swoją pełnię w chwale samego Boga.

⁷ Por. Ch. Journet, *Théologie de la politique*, Fribourg 1987, s. 119–151.

Wydaje się, że dzisiaj ludzie odrzucają sens tych prawd; przychylają się do niewolnictwa narzucanego przez rozmaite organizmy społeczne, które nie są już ludzkie. Czy nie należałoby więc powrócić do spójnej wizji chrześcijańskiej, która jako jedyna, od początku do końca, ma na względzie integralnie pojmowane dobro człowieka.

ROZDZIAŁ XXIII



Jak odpowiedzieć na wyzwanie liberalizmu?

1. SYTUACJA DUCHOWA NA PROGU NOWEGO PONTYFIKATU

Gdy toczyły się dyskusje nad tym, kto mógłby być następcą papieża Jana Pawła II, osobiście stawiałem na kardynała wywodzącego się z kręgów anglosaskich, biorąc szczególnie pod uwagę któregoś z przedstawicieli Kościoła ze Stanów Zjednoczonych. Wychodząc z założenia, że najpilniejszym i najtrudniejszym problemem, z którym Kościół zмага się obecnie – i w najbliższym czasie będzie musiał zmierzyć się w sposób decydujący – jest *liberalizm*, uzasadniałem, że potrzebny jest teraz papież, który będzie ten problem znał niejako od wewnątrz, dlatego zdoła zaproponować jakiś wypracowany już sposób stawienia mu czoła. Jan Paweł II był papieżem, który wychodził ze środowiska kościelnego, które miało długoletnie, bogate i znaczące doświadczenia w zmaganiu się z komunizmem, będącym ćwierć wieku temu największym zagrożeniem dla Kościoła. Zresztą, wybory papieży w ciągu dwóch ostatnich stuleci były zawsze wyborami w pewnym sensie „kulturowymi”, to znaczy w znacznym stopniu decydowały o nich aktualne wyzwania kulturowe, którym Kościół musiał stawić czoło.

Mimo iż papież Benedykt XVI, kardynał Joseph Ratzinger, nie wywodzi się wprost z kręgu anglosaskiego, to jest człowiekiem, który od dłuższego czasu zdecydowanie demaskuje słabe strony współczesnego liberalizmu oraz prowadzi owocny dialog z przedstawicielami świata liberalnego, nie unikając także spotkania z nimi „twarzą w twarz” w czasie rozmaitych spotkań i konfrontacji. Co więcej, jest słuchany z przychylnością i uwagą, a wiele spośród jego z troską formułowanych propozycji zostało uznanych za konieczne do uwzględnienia, jeśli ten świat rzeczywiście ma jakoś sensownie zmierzać ku przyszłości. Ostatnie lata przyniosły wiele ważnych, a nawet do pewnego stopnia symbolicznych wypowiedzi i spotkań dotyczących sytuacji duchowej współczesnego świata. 10 kwietnia, na progu konklawe, które miało dokonać wyboru nowego papieża, w Subiaco, gdzie św. Benedykt zaczynał swoją misję dokonywania odnowy w Kościele i formowania duchowych podstaw pod cywilizację europejską, kardynał Ratzinger otrzymał „Nagrodę św. Benedykta za promocję życia i rodziny w Europie”. W wygłoszonej z tej okazji konferencji na temat kryzysu kultury i tożsamości w Europie, mówił między innymi: „Potrzebujemy ludzi, którzy kierują wzrok prosto w kierunku Boga, stamtąd ucząc się prawdziwego człowieczeństwa. [...] Tylko za pośrednictwem ludzi, którzy są dotykani przez Boga, Bóg może powrócić do ludzi. [...] Potrzebujemy takich ludzi, jak Benedykt z Nursji, który czasie rozbicia i dekadencji, zanurzył się w najbardziej skrajnej samotności, będąc w stanie, po całym oczyszczeniu, przez które musiał przejść, wznieść się do światła, aby powrócić i założyć Monte Cassino, miasto na górze, które połączyło siły, z których został uformowany nowy świat”. W tej wypowiedzi otrzymujemy także uzasadnienie dla imienia, które kard. Ratzinger przyjął po wyborze na papieża.

Swoim długoletnim doświadczeniem duchowym, kościelnym i intelektualnym Benedykt XVI wpisuje się więc w dominujący dzisiaj nurt kulturowy, w który jest uwikłany Kościół, a także każdy z nas, skoro żyje zanurzony w historii, a nie poza nią. Warto więc zwrócić uwagę na to, co proponuje nam na gruncie tego swojego wszechstronnego doświadczenia, które zaczął już przekładać na

język nauczania pasterskiego i przesłania, z którym zwraca się do wierzących i do świata.

2. WIARA I ROZUM

Sam papież Benedykt XVI dostarcza nam klucza do lektury swojego doświadczenia, które zakorzenia się w posłudze myślenia w wierze oraz w dialogu z szukającymi Boga, gdy stwierdza, że właściwym celem całego jego życia było poświęcenie się służbie na rzecz słowa Boga, który szuka człowieka i kieruje do niego swoje słowo, ubrane w słowa ludzkie. Jako człowiek i kapłan głęboko zakorzeniony w słowie Bożym nie ma w sobie poczucia wyższości, które mogłoby rodzić się ze świadomości posiadania Prawdy, nigdzie też nie widać u niego takiego działania, które wskazywałoby na to, że chciałby ją komuś narzucić lub kogoś przymusić do jej przyjęcia. Posiadanie Prawdy oznacza dla niego, że trzeba ją łagodnie, chociaż równocześnie konsekwentnie i z głębokim osobistym przekonaniem, *proponować* innym. W swoich poszukiwaniach teologicznych kardynał Ratzinger nieustannie stawia więc pytania i otwarcie słucha ich, gdy są stawiane, udzielając odpowiedzi, które zawsze są rygorystycznie uzasadnione.

Znaczącym potwierdzeniem tej postawy, oczywiście jednym pośród wielu, jest „dialog”, który miał miejsce 19 stycznia 2004 r. w Monachium, między nim i Jürgenem Habermasem, na temat *Przedpolitycznych podstaw moralnych państwa liberalnego* – dialog, który odbił się głośnym echem na Zachodzie. W ostatnim czasie Habermas jest uważany za najbardziej wpływowego filozofa niemieckiego, którego sława sięga daleko poza Niemcy. W dniach 18–19 kwietnia także Katedra Etyki Uniwersytetu Łódzkiego zorganizowała: *Jürgen Habermas Symposium. Philosophy – Religion – Society*, w czasie którego filozof niemiecki wygłosił referat: *Religion's Role in the Public Sphere*. Kardynał Ratzinger podjął wyzwanie w postaci zaproponowanego mu dialogu nie tyle jako prefekt watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, ale przede wszystkim jako wybitny intelektualista, który już w 1992 roku został przyjęty w Paryżu do prestiżowej *Académie des Sciences Morales et Politiques* i któremu

problemy społeczno-polityczne zawsze były bliskie, gdyż stanowią one także ważny punkt odniesienia dla wiary i życia zarówno indywidualnego wierzącego, jak całego Kościoła.

Kardynał Ratzinger rozumie więc swoje dzieło myśli i poszukiwań teologicznych jako prostą, czystą i pokorną służbę Prawdzie, dla której trzeba robić miejsce w życiu osobistym i społecznym. Wychodząc właśnie z tego założenia za głównego „bożka”, pod wieloma względami konkurującego z wiarą chrześcijańską, którego z zapalem, a nawet nieco inkwizytorskim zapędem – co nie oznacza oczywiście, że kogokolwiek z ludzi traktuje w taki sposób – demaskuje w naszych czasach, uważa *relatywizm*. Chodzi o takie stanowisko intelektualne, które uznając pluralizm, czyli wielość prawd – mniej lub więcej uzależnionych od subiektywnego i arbitralnego wyboru jednostki – wyklucza ideę Prawdy, której należy służyć i którą należy kochać, zastępując ją jedyną pewnością, że nie ma żadnej pewności. Dogmatem relatywizmu, który upiera się, że nie ma żadnego dogmatu, jest więc założenie, że wszystko jest względne. W gruncie rzeczy relatywizm w tej swojej postawie dopuszcza się bardzo poważnej niekonsekwencji, której albo nie zauważa, albo nie chce uznać. Eliminując wszelkie prawdy, za najwyższą i jedyną prawdę uznaje pogląd, że nie ma żadnej prawdy. Tworzy więc nowy absolut, którym jest on sam.

Do tego mocnego zmysłu Prawdy, kardynał Ratzinger nie dochodzi drogą indywidualnej przygody intelektualnej i osobistych doświadczeń, pozbawionej głębszych i obiektywnych korzeni, ale obficie czerpie z życia i wspólnoty Kościoła Bożego, jako prawdziwy „człowiek kościelny”, korzysta z wielkiej tradycji myśli i kultury zachodniej. Począwszy do młodzieńczych studiów nad św. Augustynem i św. Bonawenturą, pogłębionych przez dialog z mądrością grecką, przede wszystkim platońską, oraz w ciągłym i bezpośrednim spotkaniu z filozofią nowożytną i współczesną, przyszły Benedykt XVI żywił się dziedzictwem myśli, którą stara się aktualizować i opracowywać, być móc w nowy sposób przekazać starożytnie orędzie zawarte w objawieniu chrześcijańskim, by odpowiedzieć na wyzwania niespokojnej kultury naszego czasu. Kieruje się więc w swojej posłudze zasadą drogą wielu wybitnym myślicielom

chrześcijańskim, według której nie tyle należy mówić rzeczy nowe, co stare mówić w sposób nowy: *Non nova, sed noviter*.

Można więc spokojnie powiedzieć, że jego filozofia i jego teologia bardziej niż arystokratyczną „miłością mądrości” są wyrażeniem pokornej i cierplivej „mądrości miłości”, by otwarcie, szczerze i przystępnie ofiarować ją innym, uważnie słuchając i rozmawiając ze wszystkimi. Przedstawiając zasadnicze treści chrześcijańskie, którymi żywi się obecny Papież, zwrócę uwagę na cztery kwestie, które w jakiś sposób dotyczą nas wszystkich. Posłużę się w tym celu niektórymi wątkami podjętymi we wspomnianym dialogu między Ratzingerem Habermasem, który pozwoli syntetycznie, a zarazem możliwie integralnie, pokazać właśnie dialogiczny charakter proponowanej przez niego odpowiedzi na powszechnie stawiane dzisiaj pytania.

3. WIARA JAKO ŹRÓDŁO SENSU

W swoich pismach teologicznych i rozmaitych wypowiedziach kardynał Ratzinger szczególnie dużo uwagi poświęcił zagadnieniu wiary. W jego ujęciu wiara jest przede wszystkim wyrażeniem przez człowieka przyzwolenia na ten „sens”, którego on sam nie jest w stanie wytworzyć, ale który może przyjąć wyłącznie jako dar, zgadzając się na niego i powierzając się mu bez zastrzeżeń. Wiara jest więc świadomą i dobrowolną akceptacją sensu „dawanego” człowiekowi przez Boga, a rodzi się ze spotkania ruchu samo-przekraczania się, podjętego przez człowieka z absolutnie darmowym darem łaski Bożej. To spotkanie nie jest czymś zwyczajnym, spokojnym, czy też neutralnym – jest ono nade wszystko przedmiotem najbardziej osobistego i wewnętrznego przeżycia, które zakłada potem wyjście z siebie („ekstazę”), aby rzeczywiście, całościowo i osobowo zwrócić się do Boga-Osoby, który jest pierwszym *Ty* dla człowieka, w którym rozpoznaje on swój początek, swoje życie i swoje wypełnienie. Chrześcijańskie wyznanie wiary w swoich pierwszych słowach podejmuje wyznanie wiary starożytnego Izraela, ściśle nawiązujące także do Jego wędrówki przez historię, do jego doświadczenia wiary i do prowadzonej przez niego batalii

na rzecz Boga, które w ten sposób stają się wewnętrznym wymiarem wiary chrześcijańskiej, która po prostu nie istniałaby bez tych doświadczeń. Wiara jest więc syntezą osobistego doświadczenia człowieka, ściśle łączącego się z doświadczeniem historycznym przymierza Boga z człowiekiem, dzięki któremu człowiek zostaje uzdolniony do wspólnoty życia, wiary i miłości z Bogiem – wspólnoty, która przekracza granice czasu i przestrzeni, prowadząc go do wieczności w Bogu.

W swojej wypowiedzi Habermas jawi się jako człowiek wyjątkowo zainteresowany taką wizją wiary, a nawet ostatnio zdaje się okazywać skłonność do jej przyjęcia. „Rozum – stwierdza we wspomnianym dialogu – który podejmuje refleksję nad swoją najgłębszą podstawą odkrywa swój początek w Innym; Jego fatalna moc musi być uznana przez rozum, jeśli nie chce zagubić się w jakimś ślepych zaułku i paść ofiarą siebie samego. [...] Mimo iż nie posiada na początku intencji teologicznej, rozum, który odkrywa ograniczenia siebie samego, zwraca się w kierunku Innego”.

Perspektywa wzajemnego zrozumienia między rozumem i religią jest więc podzielana przez obydwu myślicieli. Wizja racjonalności, którą proponuje Ratzinger jest niewątpliwie bardziej problematyczna niż wizja Habermasa, jednak jej niewątpliwą zaletą jest to, że zarówno umacnia rozum we właściwej dla niego funkcji, jak i w pełni zgadza się na obecność wiary – także tam, gdzie zachodzi wymóg racjonalności. Takie ujęcie nie zwalnia oczywiście wiary od oczyszczającego dialogu z rozumem; Kardynał nie waha się więc zadeklarować, że istnieje „konieczna korelacja między rozumem i wiarą, które potrzebują się nawzajem oraz muszą uznać się wzajemnie”. Takie ujęcie wiary ma także pozytywne znaczenie dla interpretacji racjonalności i rozumu jako jej narzędzia. Wiara nie zmusza rozumu do składania ofiar na jej rzecz, ale sugeruje mu, aby zgodził się na zaczerpnięcie od niej inspiracji i umocnienia, które pozwolą mu nie tylko oczyszczać się, ale także owocnie i twórczo rozwijać się w jego możliwościach. Wiara nie jest więc rzeczywistością dodaną fakultatywnie do tego świata, ale organicznie do niego należąca i współtworząca jego duchowy kształt.

4. BÓG DLA CZŁOWIEKA

Jedyny Bóg, któremu powierza się wierzący, jest tajemnicą świata, ostatecznym sensem życia i historii, jednoznaczna racją składającą do tego, by nie zatrzymać się krótkowzrocznie na tym, co „przedostatnie”, ale z mocą dążyć do tego, co „ostateczne” – wieczne. Nazywając Boga „Ojcem”, a zarazem „Stwórcą wszechświata” – wyjaśnia kardynał Ratzinger – chrześcijańskie wyznanie wiary dokonało połączenia pojęcia o charakterze rodzinnym z pojęciem o charakterze kosmicznym, aby w ten sposób opisać jedyne Boga. Dzięki temu zostało w nim wyraźnie i skutecznie uwypuklone, jakie są dominujące cechy charakterystyczne, które w wierze chrześcijańskiej formują obraz Boga i bezwzględnie do niego należą, wyrażając równocześnie jego dynamikę. Opiera się on zatem na napięciu między absolutną mocą i absolutną miłością, między niezmiernym dystansem i najściślejszą bliskością. W chrześcijańskim obrazie Boga jest to paradoks współobecności tych dwóch cech charakterystycznych, który pomaga zrozumieć, w jakim sensie Bóg wiary jest Bogiem żywym, jak chętnie nazywa Go Stary Testament i jakim stale widzi Go Nowy. Bóg nie jest więc martwym i abstrakcyjnym przedmiotem, na którym dokonuje się czegoś w rodzaju ćwiczenia intelektualnego, do którego sięga się za pośrednictwem refleksji intelektualnej, ale jest żywą i działającą Osobą, której należy udzielić odpowiedzi ze świadomości i wolną akceptacją przymierza miłości, do którego On wzywa. Bóg nie jest konkurentem człowieka, ale w najwyższym stopniu jest Bogiem dla człowieka, którego chwałą jest właśnie żywy człowiek, jak już w II wieku stwierdził syntetycznie św. Ireneusz z Lyonu.

Habermas usiłuje wyrazić i opisać Boga, odwołując się do tradycji świeckiej, która – chociaż jest do odrzucenia z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, gdyż nie uwzględnia w niej wątku osobowego i „przeżyciowego” – wskazuje na szczególną odpowiedniość, jaka zachodzi między filozoficznym poszukiwaniem Boga i wiarą chrześcijańską. Stwierdza więc: „Wzajemne przenikanie chrześcijaństwa i metafizyki greckiej nie tylko wytworzyło formę duchową dogmatyki teologicznej. Takie przenikanie sprzyjało także przenikaniu

treści autentycznie chrześcijańskich do filozofii. Ta praca oczywiście przekształciła pierwotny zmysł religijny, ale nie spowodowała jego dewaluacji i nie pozbawiła go życia, czyniąc go pustym. Wyrażenie idei człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga w idei równej godności wszystkich ludzi, którą należy szanować bezwzględnie, stanowi przykład takiej zachowującej tradycji”.

Także w tym przypadku odpowiedniość z tezami kardynała Ratzingera łączy się z późniejszą problematycznością, którą wywołuje. Proste „tłumaczenie” pojęć teologicznych na kategorie świeckie nie wystarcza. Relacja między tym, co boskie i tym, co ludzkie, jest o wiele bardziej złożona. Bóg nie tylko jest inspiracją do spojrzenia na człowieka i jego relacje – w ramach tego świata – które nawiązuje i które przeżywa. Bóg chrześcijański nie może być sprowadzony do roli inspiracji dla ludzkich poszukiwań i oczekiwań. Dla Boga żywego musi się znaleźć miejsce w życiu człowieka oraz w jego najbardziej osobistych i osobowych doświadczeniach, gdyż tylko w ten sposób zostaje wyrażona relacja, którą Jego istnienie i Jego działanie wzbudza.

5. TO, CO BOSKIE, W TYM, CO LUDZKIE

W spotkaniu wiary to, co ludzkie i to, co boskie, pozostaje w stosunku do siebie w relacji dialektycznej, żywej i ożywiającej. Dochodzimy tutaj do jednej z najtrudniejszych kwestii w chrześcijaństwie, a zarazem do jednej z najbardziej specyficznych, w której filozofia ma niewiele do powiedzenia, a mianowicie do kwestii łaski. Jest to zarazem kwestia, która ma wprost niezwykle znaczenie dla ukazania godności i autentycznych możliwości twórczych człowieka. Kardynał Ratzinger jako teolog podejmuje kwestię wspomnianej relacji i pogłębia ją, pokazując, w jaki sposób eklezjalne doświadczenie łaski stanowi autentyczne wypełnienie poszukiwania serca ludzkiego i jak to się dokonuje, ukazując zarazem wielkość działania Bożego, jak i nienaruszoną w niczym godność człowieka. Ujęcie „dualistyczne”, to znaczy takie, które przeciwstawia naturę i łaskę, sprowadza łaskę do samego czynnika zewnętrznego i ukazuje ją jako coś dodanego do działania ludzkiego, a więc pomniejsza godność człowie-

ka, bo stwierdza, że w gruncie rzeczy czegoś mu brakuje. Doktryny „immanentne” widzą w wewnętrznych zdolnościach, które posiada to, co ludzkie, pewien potencjał, który człowiek może urzeczywistnić na drodze postępu osobistego w życiu osobistym i społecznym, a więc łaska utożsamia się z możliwościami ludzkimi.

Między tymi skrajnymi ujęciami autentyczna tradycja wiary starała się znaleźć ujęcie oparte na zasadzie równowagi, którą kardynał Ratzinger widzi dobrze wyrażoną w tradycyjnej formule, według której: „łaska zakłada naturę” – *gratia praesupponit naturam*. Jej pomijanie ma zawsze konsekwencje negatywne: „Naturalizm, który odrzuca łaskę w naturze, prowadzi do takiego samego rezultatu jak supernaturalizm, który zwalcza naturę, a wypaczając stworzenie, pozbawia sensu także łaskę”. Na pierwszym miejscu, jeśli łaska zakłada naturę, człowiek sytuuje się wobec tego, co wieczne, jako osobowy sprawca, nie jak zwyczajny i bierny odbiorca dzieła Bożego dokonującego się w nim. Stwierdzając „założenie” – *praesupponit* natury, dokonuje się zatem, do pewnego stopnia nawet „zagęszczonego”, uwzględnienia także przestrzeni wolnego działania stworzenia, które może otworzyć się świadomie i odpowiedzialnie na przyjęcie daru nadprzyrodzonego lub zamknąć się w sobie, w domniemanej samowystarczalności wobec Tajemnicy. Dlatego w tej klasycznej formule trzeba konkretnie widzieć ruch dialektyczny i stale go uwzględniać. Łaska dopełnia więc naturę przede wszystkim o tyle, o ile kwestionuje jej zamknięcie się w sobie i skłania do otwarcia się. Dochodzi ona do człowieka „tylko łamiąc twardą skorupę samowystarczalności, która zamyka go na wspaniałość Boga. To oznacza, że nie istnieje łaska bez krzyża”. Spotkanie z Bogiem zawsze zostaje zapoczątkowane powołaniem do radykalnej zmiany serca i życia, czyli do nawrócenia, które zarówno uaktywnia wszystkie ludzkie możliwości wewnętrzne, jak i faktycznie zbliża go do Boga, do przyjęcia Jego działania.

Przez odrzucenie takiej antropologii, która jest zamknięta na Boga, łaska zakłada także pełną afirmację człowieka. Jeśli człowiek jest otwarty na Boga, to dar samoudzielania się Boga realizuje go na najwyższym poziomie aspiracji jego bytu. W „założenie” – *praesupponit* natury są włączone radość i piękno życia Bożego udzielonego

stworzeniu oraz pełnia sensu, które tylko ono może dać życiu człowieka na ziemi. „Tylko człowieczeństwo drugiego Adama jest prawdziwym człowieczeństwem, tylko człowieczeństwo, które przeszło poprzez krzyż ukazuje prawdziwego człowieka”. Wypełnienie ludzkiej otwartości ze strony Boga żywego jest jego przekroczeniem na poziomie, którego to pragnienie samo nigdy nie mogłoby osiągnąć. Jest to także konkluzja, do której Ratzinger dochodzi na końcu swojego dialogu z Habermasem: „Jest ważne dla dwóch ważnych składników kultury zachodniej, aby włączyć się w wielowymiarową korelację, w której otwierają siebie na istotną komplementarność między rozumem i wiarą, aby w ten sposób mógł rozwijać się proces uniwersalnego oczyszczenia, w którym ostatecznie istotne wartości i normy w jakiś sposób znane lub przeczuwane przez wszystkich ludzi mogą osiągnąć nową siłę oświecenia, tak że można powrócić do posiadania siły sprawczej, która jednoczy świat”.

Habermas, chociaż nie przyjmuje łatwo całej tej argumentacji, która domaga się dopełnienia antropologii wymiarem teologicznym – jako istotnie do niej należącym – zdaje się jednak widzieć w niej perspektywę, którą warto rozważyć przynajmniej z pragmatycznego punktu widzenia. Skoro człowiek w sposób ewidentny nie jest samowystarczalny, to trzeba zgodzić się na dalsze szukanie jego perspektyw wszędzie tam, gdzie się one otwierają. Łaska zasługuje na to, aby ją poważnie uwzględnić w naszych poszukiwaniach i aspiracjach, gdyż jawi się ona jako perspektywa otwierająca autentyczne możliwości bycia człowiekiem.

6. KOŚCIÓŁ MIEJSCEM ŻYCIA I WIARY

W tej perspektywie otwiera się możliwość przyjęcia Kościoła w jego głębokim znaczeniu, to znaczy jako „miejsca”, w którym urzeczywistnia się zawsze żywa i owocna relacja między Bogiem żywym i pragnieniem serca ludzkiego, które Go szuka. Ratzinger wykazuje tę możliwość, odwołując się do klasycznej formuły teologicznej: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” – *extra Ecclesiam nulla salus*, z której wydobywa zdumiewająco olśniewające treści egzystencjalne i duchowe. Formuła ta – bardzo często dzisiaj kry-

tykowana i podważana – nie jest zrozumiała poza jednoczącym i całościowym horyzontem symbolizmu patrystycznego, z którego się wywodzi. Jako środowisko obecności i udzielania się uniwersalnego Słowa (*Logosu*), Kościół jest widziany przez Ojców Kościoła jako właściwe miejsce, w którym dokonuje się albo zbawcze przyjęcie samego Słowa, albo oddzielenie od Niego jako oddalenie się od drzwi, które jako jedyne prowadzą do pełni życia. Oczywiście, Kościół pozostaje paradoksem, który odsłania, ale równocześnie zasłania. Dlatego jego zadaniem jest bezwzględne odsyłanie do Tego, od którego pochodzi i do którego zmierza, a więc nigdy nie może domagać się bycia absolutem. W koncepcji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia współlistnieją zatem „nieograniczona szerokość zbawienia (uniwersalizm jako nadzieja) i nieodzowność wydarzenia Chrystusa (uniwersalizm jako wymóg)”.

Paradoks Kościoła odsyła w sposób nieodzowny do tajemnicy Królestwa – właśnie dlatego szanuje on wszelką ludzką wolność. Dlatego nie zdumiewa, że dramat zła i grzechu mieszka także w Kościele. Kardynał Ratzinger wie o tym dobrze i odważnie mówi na ten temat. Kościół jest święty na mocy powołania i wierności Boga, ale jest równocześnie naznaczony grzechem w winach swoich dzieci. „Jeszcze ciągle żyje przebaczeniem, które przemienia go z nierządnicą w oblubienicę. [...] Właśnie absolutność łaski obejmuje niewystarczalność i krytykę ze strony ludzi, do których się zwraca. Ale ci ludzie [...] są Kościołem – Kościołem, który nie może po prostu oddzielić się do nich, jakby był czymś odrębnym, czysto obiektywnym poza ludźmi, nawet jeśli ich przekracza poprzez tę tajemnicę życzliwości Bożej, którą im przekazuje. W tym znaczeniu święty Kościół pozostaje zawsze w obecnym czasie Kościołem grzesznym”.

Wychodząc od tej świadomości świętości i grzechu, rozumie się, w jakim sensie samo życie Kościoła wymaga jego nieustannej odnowy. Aby zajaśnieć jako Izrael eschatologiczny, konkretny i historyczny lud Boży musi uczynić widzialną i przyciągającą swoją świętość, za pośrednictwem ciągle nowego powrotu do Pana i do Jego absolutnego panowania w każdej dziedzinie jego historycznego bytu. Kryterium prawdziwej reformy i autentycznej odnowy Kościoła jest wierność woli Bożej w stosunku do Jego ludu. Kościół odnawia

się więc rzeczywiście, jeśli odnawia się w komunii swojej wiary, w autentycznie „katolickim” wysiłku nawrócenia, który nie wyklucza nikogo i nie odwołuje się do wzorców nieosiągalnych lub niemożliwych do zrealizowania dla większości wiernych. W tym znaczeniu odnowa „nie polega na ilości ćwiczeń i instytucji zewnętrznych, ale jedynie i całkowicie na przynależności do braterskiej wspólnoty Jezusa Chrystusa. [...] Odnowa jest pewnym «uproszczeniem», nie w znaczeniu skrócenia lub pomniejszenia czegoś, ale w sensie stania się prostymi – zwrócenia się do tej prawdziwej prostoty, która jest tajemnicą wszystkiego, co żyje [...] i która w gruncie rzeczy jest echem prostoty jednego Boga”.

Wiara przeżywana i przechodząca przez ciągłą odnowę w Kościele staje się w ten sposób „drogą”, która zapowiada i przygotowuje wypełnienie eschatologiczne – wieczność: „Uczestniczenie w męczeństwie Chrystusa i ten sposób umierania, którym jest wiara i miłość, przez który akceptuję moje życie i który sprawia, że akceptuje je Bóg, który – tylko jako Trójca – może być miłością, i tylko jako miłość czyni świat znośnym”. Wszystkim jest dana możliwość wejścia w tajemnicze napięcie między „już” i „jeszcze nie”, między spełnieniem i oczekiwaniem, którego Kościół jest sakramentem. W tym znaczeniu rzeczywiście, „kto wierzy nigdy nie jest sam, zarówno w życiu, jak i w śmierci”, jak powiedział Benedykt XVI w czasie inauguracji pontyfikatu.

To wszystko, o czym zostało tu napisane, Benedykt XVI pokazał swoim dotychczasowym życiem i dziełem posługi myślenia, którą twórczo podjął. Cały Kościół powinien być mu za to nie tylko wdzięczny, ale powinien także wejść na drogę odkrywania tych samych prawd i czynienia ich przedmiotem swego doświadczenia – ze względu na przyszłość, tę ludzką i tę Bożą. Wydaje się, że jest to skuteczna droga, która pozwala stawić czoło pojawiającym się dzisiaj wyzwaniom, że jest to droga nowego świadectwa, którego Bóg oczekuje od swoich wiernych wobec pokusy relatywizmu. Naszą odpowiedzią na to wyzwanie są wspaniałe perspektywy wiary, nadziei i miłości, które możemy kontemplować i przeżywać, budując „katolicką” apologię Boga, od którego pochodzimy, który w nas żyje i który jest naszym celem.

ROZDZIAŁ XXIV



„Solidarność” – twórczy i przełomowy ruch

Refleksje z okazji 25-lecia

„Brakuje nam wyczerpujących opisów etycznego aspektu najważniejszych rewolucji społecznych, wyznaczających drogi i bezdroża rozwoju nowożytnej Europy. [...] Rewolucja ma [...] jakiś sens etyczny, jest krokiem na drodze postępu. W głosie rewolucji słyhać mowę nie-mego dotychczas ludu. Czas rewolucji to czas promocji upodlonych”

ks. Józef Tischner

1. GENEZA I NURTY „SOLIDARNOŚCI”

Dwadzieścia pięć lat temu nie tylko przez Polskę, ale także przez Europę i świat szybko przeszła wieść o narodzinach Solidarności na polskim Wybrzeżu. Czym ona była? Ideą i rzeczywistością, wydarzeniem kulturowym i zrywem społecznym, charyzmatem i instytucją, sposobem myślenia i postawą, filozofią i rewolucją. Jeśli mówi się często, że był to ruch społeczny, to wydaje się, że takie określenie jest

najbardziej odpowiednio do wstępnego opisanego tego niezwykłego, wręcz wszechobejmującego zjawiska, które narodziło się wówczas w Polsce. Było w Solidarności wszystkiego po trosze, gdyż stała się ona odpowiedzią na wiele rodzajów ówczesnej pustki społecznej, politycznej, kulturowej i duchowej. Była ona dążeniem do wypełnienia tej rozległej pustki jakąś treścią, na którą niemal wszyscy czekali. I rzeczywiście, w bardzo krótkim czasie Solidarność odnotowała na swym koncie wiele osiągnięć, których jako uczestnicy tamtych dni byliśmy „naocznymi świadkami”.

Już bardzo wcześnie ruch Solidarności rozwinął się w trzech kierunkach, które mocno skryształizowały się w trzech nurtach ideowych i zaczęły na siebie wzajemnie oddziaływać, zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Pierwszym nurtem, który się wykształcił i najbardziej zaznaczył w ówczesnym życiu społecznym i który nadal jakoś trwa, zmagając się ze złożoną przeszłością i trudnymi zadaniami teraźniejszymi, jest nurt związkowy. Jego najbardziej widocznym przejawem był i jest Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”, chociaż nie on jeden. Solidarność związkowa podjęła ważną w Polsce lat 80. „pracę nad pracą”, jak trafnie mówił ks. Józef Tischner. Oby ją gorliwie kontynuowała, bo polska praca nadal jest chora! Ten nurt pozostaje ciągle obecny w naszym życiu społecznym, chociaż wciąż – podobnie jak dwadzieścia pięć lat temu – jest świadomie marginalizowany i sam nie umie odnaleźć się w nowej sytuacji, jaka wytworzyła się w Polsce, także za jego sprawą. Jego *ewidentnym* błędem – chociaż można go próbować różnie usprawiedliwić i obronić – było zbyt mocne zaangażowanie się, przynajmniej pod względem roli, jaką liczni związkowcy chcieli odgrywać, w politykę, które rzuciło na związek zawodowy cień partyjności. Oczywiście, działalność związków zawodowych ma z natury rzeczy wymiar polityczny, ale nie mogą one stawiać się w sposobie swojego działania partią polityczną.

Drugi nurt, który był i jest obecny w polskiej Solidarności, to nurt ściśle kulturowy, czy też – by tak rzec – ściśle ideowy. W tym znaczeniu Solidarność oznaczała oparcie się i skoncentrowanie na kształtowaniu w polskim życiu pewnych zasadniczych przekonań,

zwłaszcza przekonania o pierwszeństwie prawdy w życiu człowieka i narodu. Ten nurt nie został zinstytucjonalizowany, a wyraził się głównie w nowej świadomości i nowym działaniu wielu ludzi, którzy zrozumieli, że nowy kształt polskiego życia domaga się przede wszystkim odnowy umysłu i serca, zdewastowanych przez system polityczny i ideologiczny PRL-u. Na nowo bliskie nam były wtedy idee wyrażone przez Adama Mickiewicza w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, a zwłaszcza ta: „A każdy z was ma w duszy swej ziarno przyszłych praw i miarę przyszłych granic. O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice wasze”. Wielu ludzi reprezentujących ten nurt nie włączyło się do tego pierwszego, widząc jego hermetyczność związkową, defekty w jego formowaniu się i działaniach zarządzonych politykierstwem, a zwłaszcza brakiem ideowości, czy wprost „walką o stołki”.

I wreszcie trzeci nurt w Solidarności, który w pełnym tego słowa znaczeniu można nazwać „nurtem zdrady”. Od początku do ruchu Solidarności weszli bądź zostali skierowani ludzie, którzy zewnętrznie podpisując się pod tym ruchem, wewnątrz byli mu przeciwni, świadomie podejmując działania, które zmierzały do jego zdyskredytowania i załamania. Nie możemy „nurtu zdrady” pominąć i powiedzieć po prostu, że ze względu na swoje nastawienie sytuował się poza Solidarnością. Decydują o tym rozmaite racje, a zwłaszcza ta, że działania ludzi z tego nurtu nie zostały zdecydowanie odrzucone, gdy były ewidentnie widoczne, oraz że cieszyli się oni ogólną aprobatą w imię tak zwanego „pluralizmu” postaw i poglądów. Za ten stan rzeczy ponoszą winę konkretni ludzie, konkretne grupy związkowe i społeczne, które na czele Solidarności postawiły zwykłe miernoty, a niejednokrotnie zwykłe szumowiny, nie wspominając o agentach, o których było wiadomo, kogo i co reprezentują. Problem pogłębił się w okresie tak zwanej „drugiej” Solidarności, to znaczy po „okrągłym stole”, i w różnych formach trwa on nadal. Widać to choćby we wszelkiego typu oporach przed rozliczeniem stanu wojennego, okrągłego stołu, tajnej współpracy i wielu innych złożonych wydarzeń, które miały miejsce w okresie powojennym, a zwłaszcza po 1980 roku.

Każdy z tych nurtów wymaga osobnego opracowania i gruntownej oceny, ale wciąż niewiele się robi, by sprawę uporządkować i wykorzystać dla kształtowania naszej świadomości narodowej, patriotycznej, kulturowej, obywatelskiej itd. Tym, co mnie interesuje w Solidarności, jest jej idea i *ethos*, czyli ten drugi nurt. Uważam go za najwartościowsze i najtrwalsze osiągnięcie „pokolenia” Solidarności, które zresztą cieszy się w świecie bardzo dużym uznaniem. Paradoksalnie, może więcej się wie i myśli na ten temat poza Polską. Gdy wielokrotnie rozmawiałem o tym z ludźmi Solidarności i podkreślałem, że powinni więcej sięgać do swoich zasobów ideowych z początku lat 80., aby podjąć ich promocję i zająć się wprowadzaniem ich konsekwentnie w życie, to stwierdzali – najgorzej, że robili to jakoś szczerze – iż jest to kwestia kontrowersyjna i nie chcą wprowadzać jej do dzisiejszej debaty kulturowej i politycznej, aby nie wywoływać dodatkowych podziałów. Gdzie więc zagubiło się przekonanie, z którym ludzie Solidarności szli do pierwszych wyborów i które budziło powszechną aprobatę czy nawet entuzjazm, że „2+2=4” i że w Polsce zawsze tak będzie? To było dobre hasło, ale, niestety, zostało zapomniane, a niekiedy nawet wprost zdradzone.

Solidarność, właśnie jako swoista rzeczywistość aksjologiczna, a tym samym kulturo- i humanistyczno-twórcza, zasługuje na żywą pamięć, a ludzie, którzy ją tworzyli, powinni zostać otoczeni pełnym szacunkiem, tym bardziej, że w ostatnich latach bywają zupełnie pomijani. Z tego powodu również przełomowe znaczenie udziału Polski w przemianach w Europie środkowej i wschodniej zostaje przysypywane symbolicznym gruzem muru berlińskiego, a czołową postacią przemian proklamuje się Gorbaczowa i kilku innych spryciarzy. W ten sposób sami stajemy się winni pomijania nas w formowaniu nowego kształtu kontynentu europejskiego, które zapoczątkowaliśmy zrywem Solidarności. Co więcej, zastępując aksjologię polityką partyjną, wzbudzone i utrwalone przekonanie, że najważniejszą rzeczą do osiągnięcia w życiu obywatelskim jest kariera polityczna, wywołując tym samym w wielu kręgach, zwłaszcza związkowych, kompleks „niezrealizowania politycznego”. Skoro więc ktoś był – i jest – działaczem społecznym i związkowym, to koniecznie powinien potem zostać posłem lub senatorem. W wersji potocznej

przekonanie to wyrażało się – i wciąż się wyraża – hasłem głośnym przez wielu związkowców, którzy w taki oto sposób domagali się wpisania na listy wyborcze: „Przecież w czasie strajków spałem na styropianie, a więc mam do tego prawo”.

Mówiąc o polskiej Solidarności, trzeba oczywiście pamiętać, że do jej narodzin przyczyniły się nie tylko idee i opozycja, ale wespółdziałały w nich – w różny sposób i w różnym zakresie – ówczesne ideologie, zarówno lewicowe jak i liberalne, przemiany ekonomiczne, zimna wojna, walka o władzę w kręgach „czynników partyjno-rządowych”, a tajne służby także nie były w tym wszystkim bezczynne. Do narodzin przyczynił się wybór papieża Jana Pawła II i jego bezpośrednie działania, których było więcej niż się na ogół sądzi – przecież pierwsze dziesięć lat jego pontyfikatu zostało naznaczone otwartym i uporczywym zmaganiem się z komunizmem. Trzeba pamiętać, że w historii nie działają ślepe siły, ale konkretni ludzie, których znaczenia nie sposób do końca określić i jednoznacznie ocenić. Wielu z nich nigdy nie poznamy, gdyż giną w mrokach anonimowości, a ich wpływ w wielu przypadkach jest na pewno decydujący. Jedno także jest pewne – wielu z tych, którzy dzisiaj minią się być protagonistami Solidarności, pozytywnie nigdy nie mieli z nią nic wspólnego, a nawet należą do wspomnianego „nurtu zdrady”. Widowym znakiem ich działania dzisiaj jest pomijanie milczeniem ludzi, którzy kiedyś wzięli na siebie wielki trud przewodniczenia strajkom, formułowania postulatów i reprezentowania różnych grup społecznych i zawodowych. Obchody rocznicowe w różnych miejscach są tego dowodem.

Solidarność więc – jak już zaznaczyłem – interesuje mnie jako wielki ruch kulturowy i aksjologiczny; z tym nurtem się utożsamiam i na jego utrwalaniu mi zależy. Śledzę go osobiście i uważnie od 1980 roku – i to bynajmniej nie tylko za pośrednictwem książek, z których zresztą wiele, i to bardzo trafnie, zajęło się już kwestią Solidarności. Co więcej, uważam, że był to nurt profetyczny, ponieważ pokazuje nam dzisiaj, jakie stanowisko powinniśmy zająć wobec aktualnych przemian kulturowych i politycznych zachodzących w Europie, by okazały się one twórcze, humanitarne i przyszłościowe. Ruch Solidarności był przede wszystkim odpowiedzią

na wyzwanie wywołane ówczesnym stanem ducha w Polsce, dlatego też może on nadal spełniać swoją rolę w sytuacji duchowej dzisiejszego świata, który zмага się z podobnymi wyzwaniami. Wyzwania te pozostają oczywiście aktualne także w Polsce. Tym też zagadnieniom poświęcam niniejsze rozważania.

2. STAN DUCHOWY DZISIEJSZEGO ŚWIATA

Jeśli chcemy określić specyfikę Solidarności, jej tożsamość, osiągnięcia i możliwe znaczenie dla przyszłości, musimy usytuować ją na szerokim tle kultury europejskiej ostatnich dziesięcioleci, jak również na tle przemian zachodzących w niej właściwie od początku jej istnienia.

Dążąc do określenia sytuacji duchowej dzisiejszego świata, a zwłaszcza Europy, która interesuje nas najbardziej, musimy uwzględnić dwa ważne zjawiska, które wyłoniły się w ostatnich dziesięcioleciach, a które wywarły także wpływ na narodziny Solidarności (nie są to oczywiście zjawiska jedyne). Przed wszystkim obok kultury europejskiej, a niekiedy także przeciw niej, narodziły się kultury pozaeuropejskie (azjatyckie, afrykańskie, arabskie itd.), które doprowadziły do upadku europejskiego imperializmu i kolonializmu kulturowego. Kultura europejska – w swoim utożsamieniu się z kulturą nowożytną – jeszcze pół wieku temu domagała się tego pierwszeństwa. Dzisiaj jest zmuszona żyć obok kultur, które bardzo się od niej różnią, a antropologia kulturowa i etnologia ukazują światy zanurzone w koncepcje życia i wartości, wobec których trudno jest zająć jednoznaczne stanowisko i które trudno uporządkować w sposób hierarchiczny. Z tego punktu widzenia kultura europejska nie jest ideałem i projektem do zrealizowania, ale raczej reprezentuje stanowisko, które domaga się uzasadnienia i obrony. Można więc powiedzieć, że kultura europejska odkryła, że ona także jest w stanie tworzenia się i poszukiwania swojego miejsca w świecie. Ten stan ducha, mocno zauważany już dwadzieścia pięć lat temu, wyraził się powszechnym domaganiem się postawy „pluralistycznej”, którą tak bardzo akcentowały kręgi pierwszej Solidarności. Trwałym osiągnięciem tego odkrycia jest odczuwana przez wszystkich potrzeba

określenia swojej tożsamości i jej uzasadnienia, a więc zajęcia apologetycznego stanowiska nie tyle wobec innych, co wobec siebie. Staje się jasne, że tylko w ten sposób dokonywane nowe odkrycia kulturowe i duchowe będą mogły zostać obronione, a potem zaproponowane innym. Należy już do przeszłości sytuacja, w której niektóre propozycje były bezdyskusyjnie pewne. Przemiany w kulturze europejskiej zmusiły więc do zdrowego myślenia po prostu o sobie.

Na drugim miejscu trzeba zauważyć, że jest dzisiaj faktem bezdyskusyjnym rozbić wewnętrzne kultury europejskiej spowodowane przez „kurtyne” materialną i symboliczną, która oddzielała i nadal, chociaż inaczej, oddziela świat sowiecki od świata zachodniego, mimo że nie da się wyznaczyć granicy geograficznej tych dwóch światów. *Homo sovieticus*, który jest szczególnie odpowiedzialny za ciągle trwanie tej kurtyny, jest obecny w całej Europie. Kultura europejska nosi w sobie złowrogi wirus komunizmu w wersji sowieckiej, którego cechą charakterystyczną jest dychotomia między sposobem myślenia a sposobem życia, wywołująca rozmaite konflikty noszące znamię „walki klas”. Problemem na dzisiaj jest więc odnalezienie w tym rozbiću jedności europejskiej, wypuklając te jej cechy charakterystyczne, które są trwałe i które mają znaczenie ponadczasowe, a więc mogą okazać się inspirujące i twórcze w przyszłości.

Na czym polega więc jednorodny charakter kultury europejskiej, którego ona doświadczyła i którego teraz na nowo poszukuje? Dlaczego polska Solidarność jest ważnym elementem tego poszukiwania? Że problem nie jest czysto akademicki, można wykazać bardzo łatwo. Jeśli kultura stanowi duchową tkankę życia i historii jakiejś epoki lub jakiejś cywilizacji, to jesteśmy tutaj wobec kwestii o podstawowym znaczeniu – kwestii, która dotyczy samej istoty Europy, a więc również Polski. Pierwotna jedność kultury europejskiej została określona właściwie w świecie greckim, a świadomie ją odkryło i dowartościowało chrześcijaństwo. Edmund Husserl jako pierwszy, w sposób spekulatywny, w rozprawie z 1936 roku, mówiąc o „kryzysie nauk europejskich” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*), podkreślił znaczenie starożytnego wydarzenia, którym było opracowanie w V wieku przed Chrystusem, w Grecji, podstaw pod *episteme*, czyli „naukę krytyczną”, która odegrała decydującą rolę

w ukształtowaniu kultury i świadomości europejskiej, a także w stopniowym doprowadzeniu do przemian cywilizacyjnych w całej ludzkości. Tutaj narodziła się najgłębsza idea i kryterium rozwoju kultury europejskiej, która opiera się na racjonalności jako *myśleniu uzasadniającym*, ponieważ byt jest porządkiem, jest prawem lub – jak mówił poeta Archiloch – „rytmem, który wiąże ludzi”. Na tej idei oparły się wszelkie pierwotne i fundamentalne instytucje kultury europejskiej: filozofia grecka, prawo rzymskie, Kościół jako społeczność widzialna, nauka nowożytna. Ta idea, w swoich różnych przejawach, stale kształtuje Europę i jej ducha, a można ją odnaleźć zwłaszcza w różnych rewolucjach i reformach, które pozytywnie określiły europejskie dziedzictwo.

W niniejszych refleksjach proponuję więc zwrócić uwagę na trzy prądy kulturowe, które wyłoniły się w historii Europy w ostatnich wiekach i formowały jej tożsamość, by na ich tle spojrzeć na niektóre doświadczenia polskiej Solidarności. Prądy te bowiem nie tylko odzwierciedliły się w omawianym ruchu społecznym, ale właściwie tworzyły jego ideowe i duchowe oblicze. W ten sposób ważne doświadczenia europejskie przeszły bardzo radykalną weryfikację, dzięki czemu stanowią one bogactwo, z którym powinniśmy włączyć się do budowania nowej Europy.

a) Pierwszy prąd, który kształtuje nowożytną kulturę europejską, opiera się na odkryciu i wprowadzaniu w życie *autonomii form*, czyli *działań duchowych*. Na tym odkryciu – według słynnej tezy sformułowanej przez Federica Chaboda – polega istotna nowość epoki odrodzenia. Autonomia polityki, autonomia sztuki, autonomia ekonomii – od Machiavellego do Leonarda da Vinci i Galileusza – polegają na uporządkowaniu tych sfer działania zgodnie z ich własną istotą lub formą (*iuxta propria principia*), a nie według zasad narzuconych z góry. Można poniekąd powiedzieć, że odrodzenie zastąpiło wcześniejsze uporządkowanie kultury według *struktury piramidalnej*, która była właściwa dla średniowiecza, uporządkowaniem według *struktury strefowej*, które oparło się na prymacie doświadczenia.

System realnego komunizmu, który funkcjonował w PRL-u, opierał się na absolutnie piramidalnej strukturze polityczno-kulturowej,

na której szczycie znajdowała się niepodzielnie Polska Zjednoczona Partia Robotnicza. Przy pomocy Służby Bezpieczeństwa i podporządkowanego sobie sądownictwa, formułowała ona zasady, którym miało podlegać całe życie społeczeństwa, od wychowania po ekonomię. Uzasadniano to wszystko przy pomocy sprytnej retoryki ideologicznej, której pierwszorzędną pozycję i niemal praktyczną nieomyślność zapewniała sprawna cenzura, skutecznie eliminująca z doświadczenia społecznego każdy inny dyskurs. Przynajmniej na początku ruch Solidarności rodził się nie tyle jako formalna opozycja ideowa wobec tej struktury, ale jako bunt wywołany dostrzeżeniem jej niewystarczalności, a w wielu przypadkach, zwłaszcza w ekonomii, jej absurdalności. Postulowano, także w kręgach opozycyjnych, potrzebę naprawiania tej struktury, gdyż nikt w swoich najśmielszych przewidywaniach nie przypuszczał, że tamten system można by po prostu zburzyć, że kiedyś mógłby on upaść. Tylko naiwnie udający dzisiaj proroków twierdzą, że oni przewidywali taką sytuację. Niczego nie przewidywali, bo to było nie do przewidzenia. Inni, bardziej perfidni, jak na przykład gen. Kiszczak, twierdzą, że weszli w ten system, aby rozbić go od wewnątrz. Ten *wallenrodizm* może budzić tylko politowanie u rozsądnych ludzi.

W sytuacji tego absurdu ideologiczno-ekonomicznego robotnicy zaczęli domagać się przynajmniej tak zwanej „realnej płacy” za wykonywaną pracę, a nie płacy ideologicznie manipulowanej, która na ostatnim etapie funkcjonowania tego systemu doprowadziła do absurdu dystrybucji towarów za pośrednictwem „kartek” – na wszystko, łącznie z wódką. Nie formułowano wówczas propozycji jakichś rewolucyjnych reform ekonomicznych, ale z punktu widzenia najbardziej podstawowego doświadczenia ekonomicznego stwierdzano, że wszystko w tej dziedzinie jest po prostu postawione na głowie. Ponieważ nikt nie miał pomysłu, jak pokonać ekonomię polityczną marksizmu, pierwsza fala strajków, która przeszła przez Polskę, miała charakter czysto roszczeniowy i kończyła się osiągnięciem jakichś doraźnych obietnic dotyczących „rekompensat ekonomicznych”, o których każdy realista wiedział, że nie mają one szans na spełnienie i są tylko odsuwaniem problemu na bliżej nieokreśloną przyszłość. Właściwie dopiero stan wojenny unaoczniał

większości myślących ludzi, że to udawanie osiągnęło fazę schyłkową. Lewacki pokaz siły ze strony rządzących obnażył ich słabość – definitywnie okazało się, że nie mają oni żadnego pomysłu na skuteczną reformę stworzonego przez siebie systemu. To jest jedyne „pozytywne” osiągnięcie Wojciecha Jaruzelskiego, do którego doprowadził stanem wojennym.

Trzeba więc było w końcu uznać autonomię pewnych rzeczywistości w życiu społecznym i politycznym, a oznaczało to konieczność spłaszczenia istniejącej piramidy. Wyrazem tego stały się jednak dopiero dużo późniejsze próby wprowadzania tak zwanej „gospodarki rynkowej”. W tej sytuacji opozycja zaczęła uświadamiać sobie, że do rozwiązania problemu nie wystarczą już pojedyncze postulaty, ale trzeba domagać się zmiany systemu. I nad tym zaczęto pracować. Oczywiście towarzyszyły temu obawy, ponieważ opozycja dobrze wiedziała, że nie ma ani zaplecza, ani przygotowania do takich działań. Między innymi z tego powodu, niestety, i pod różnymi naciskami uznano, że płaszczyzną do wypracowania takiej zmiany stanie się „okrągły stół”, a więc kompromis. Przy tym zdradzieckim stole przedstawiciele starego systemu po raz kolejny okazali się sprytniejsi, umiejętnie przejmując panowanie w sferze życia publicznego i ekonomicznego, a więc na nowo wprowadzili strukturę piramidalną do życia społecznego, tyle że tym razem niewidoczną na pierwszy rzut oka. Kompromis z reguły kończy się kompromitacją! W każdym jednak razie, niewątpliwym osiągnięciem ówczesnej Solidarności było pokazanie Polakom i całemu światu, że struktura piramidalna jest niewydolna i że nie jest w stanie stworzyć systemu społecznego godnego człowieka. Autonomia jest konieczną drogą do kształtowania systemu przyszłości i odnowy świata na miarę osoby ludzkiej. Chociaż wprowadzenie tej idei w życie jest wciąż odległe od praktycznej realizacji, to jednak wcześniej czy później musi ono zostać poważnie potraktowane.

b) Drugim prądem, który można łatwo odnaleźć w duchowych doświadczeniach Europy i w jej dzisiejszej sytuacji, jest ogólne ukierunkowanie badań naukowych i wszelkiej pracy, którą wykonuje człowiek, poczynawszy od XVI wieku, na *opanowywanie natury*, na to, co Francis Bacon nazwał „*regnum hominis*”. Ideał człowieka

jako *maître et possesseur de la nature*, według profetycznej formuły Kartezjusza, stopniowo nałożył się na ów prymat kontemplacji, który – jakkolwiek cenne były jego osiągnięcia dla duchowej historii Europy – narodził się jednak w epoce Platona na gruncie głębokiego podziału ówczesnych klas społecznych. *Theoria* stanowiła uprzywilejowane zajęcie nielicznej grupy mędrców, podczas gdy ówczesny świat pracy, rzemieślnicy i niewolnicy, byli – jak powiedział Plotyn – „godnym pogardy tłumem przeznaczonym do pracy, by dostarczyć przedmiotów koniecznych do życia ludzi cnotliwych”. „Ziemi” charakter nowożytnej kultury europejskiej, mimo że zawiera w sobie rzeczywiste ograniczenia, jest także światem, w którym jest obecna autentyczna substancja etyczna, domagająca się humanizacji świata, w którym żyjemy. Jest światem, który – według wyrażenia Jacques’a Maritaina – jest „planem przekształcenia sił natury w narzędzia wolności”. Chociaż różnie rozumie się tę substancję etyczną i sposób dochodzenia do jej określenia, to jednak uznanie jej za trwały element wszelkiej ludzkiej działalności pozostaje faktem uznawanym przez wszystkich, a zatem powszechnie widzi się w niej narzędzie do osiągnięcia wolności.

Solidarność w swoim pierwotnym zrywie była ruchem robotniczym, chociaż od początku miała solidne wsparcie kręgów intelektualnych. Postulowany wcześniej przez PZPR „sojusz” robotników i intelektualistów okazał się nad wyraz skuteczny. Jego szczególnie widocznym znakiem był ówczesny *język*, który był czynnikiem łączącym różnorodne wcześniej środowiska. Był on nastawiony na wzajemne zrozumienie, do którego wyraźnie dążono – i rzeczywiście – intelektualiści rozumieli język robotników, a robotnicy rozumieli język intelektualistów. Było to widać choćby w pismach ukazujących się poza zasięgiem cenzury, które były ze zrozumieniem czytane przez wszystkich. Było to widać w czasie rozmaitych wystąpień, na których wypowiedzi robotników i filozofów brzmiały jednym głosem i jednym sensem. Szkoda, że środowisko „Tygodnika Powszechnego” doprowadziło później do załamania się tego języka po stronie intelektualistów i nadal jest on daleki od odbudowania; co więcej – nie widać, by komuś zależało na powrocie do ówczesnego stanu rzeczy w tym względzie. Oczywiście robotnicy także

mają w tym swoją winę, gdyż w swoich postawach roszczeniowych oparli się na języku zdominowanym wulgarnością i jednostronnością, nie uwzględniając potrzeby oparcia dla formułowanych postulatów, których słuszności nikt nie kwestionuje.

Jak słusznie zauważył ks. Józef Tischner, i na co od początku uwrażliwiał, ośrodkiem polskiej Solidarności był *ethos*, czyli głębokie przekonanie, że to, co zostało dane do dyspozycji człowiekowi i wszystko, co robi, jest związane z „substancją etyczną”, czyli może być albo dobre, albo złe. Ta obserwacja filozofa miała głębokie zakorzenie w świadomości polskiego robotnika współtworzącego Solidarność, który swoim zrywem chciał zapewnić sobie sytuację duchową, w której jego praca, podejmowana w sposób świadomy i dobrowolny, będzie dla niego dobrem, uczestnictwem w prawdzie i umocnieniem we wszelkim godziwym postępowaniu. Sama nazwa *Solidarność*, która spontanicznie i z entuzjazmem przyjęła się w Polsce i na świecie, była potwierdzeniem tego etycznego poszukiwania, które rodziło się w polskim świecie pracy i wśród Polaków w ogóle.

Jest niewątpliwą zasługą polskiej Solidarności, że zdecydowała się mocno przeciwstawić materialistycznej interpretacji pracy i wysiłku człowieka – i to nie w sposób teoretyczny, ale praktyczny, a w dodatku uczyniła to w miejscu, w którym materializm zdawał się święcić największe tryumfy i być najbardziej przekonujący, czyli wprost w miejscu pracy zwyczajnego robotnika. Co więcej, można powiedzieć, że tym etycznym nastawieniem polski robotnik z Solidarności dał swoim czynem podstawy do uznania pracy za wielkie dzieło humanistyczne, które otwiera dzieje człowieka na nową epokę *humanizmu pracy*.

Mówiąc o substancji etycznej w Solidarności, trzeba tutaj koniecznie wspomnieć ks. Jerzego Popiełuszkę i ludzi pracy, którzy zgromadzili się wokół niego. Jego geniusz duchowy i duszpasterski wyraził się przede wszystkim w tym, że tę otwartą przestrzeń etyczną zaczął wypełniać treścią chrześcijańską, dając początek „duszpasterstwu świata pracy” i tworząc jego model, który wart jest systematycznego opracowania. Ta nawiązana przy jego udziale więź między Kościołem a światem pracy przyniosła konkretne owoce zarówno Kościo-

łowi, jak i robotnikom. Kościół wszedł w tę rzeczywistość człowieka, w stosunku do której pozostawał dotychczas tylko zewnętrznym obserwatorem, a ludzie pracy znaleźli sposób na utrwalanie swoich duchowych osiągnięć oraz umocnienie dla słusznych aspiracji, gdy zostali poddani nowym naciskom i zniewoleniom – zwłaszcza w stanie wojennym, który był zamachem na ich godność, wolność i prawa, prowadząc do zaprzepaszczenia wielu osiągnięć z lat 1980–1981. Zwrócenie się robotników do wiary jako elementu ich życia i doświadczenia wciąż stanowi zadanie do podjęcia i utrwalania w nowej sytuacji kulturowej i duchowej. Rodzi się tutaj oczywisty postulat opracowania solidnej teologii i duchowości pracy na miarę nowych wyzwań, jakie niosą z sobą przemiany zachodzące w świecie, aby w ten sposób ta otwarta przestrzeń mogła znaleźć dopełnienie.

Warto zwrócić uwagę także na fakt, że to zwiążanie się robotników z Solidarności z wiarą i Kościołem posiada charakter znaku, który stał się szczególnie wymowny wtedy, gdy robotnicy zaczęli wieszać czy stawiać krzyże w miejscach swojej pracy. To było coś zupełnie innego niż dzisiejsze poświęcenia nowych zakładów pracy, sklepów czy rozmaitych osiągnięć czasu przemian (mosty, wiadukty, kawałki nowych dróg itd.), które najczęściej są manipulacją, gdyż albo stanowią element reklamy, albo kampanii wyborczych, albo po prostu służą do robienia z Kościoła parawanu, przynajmniej na jakiś czas, dla niejednokrotnie „brudnych” interesów ich właścicieli i twórców. To tamte wydarzenia wciąż zwracają uwagę zarówno na Solidarność, jak i na Kościół, gdyż był w nich wielki autentyzm rodzący się z wyznania wiary bądź z jej pragnienia. Wielokrotnie miałem okazję rozmawiać z ludźmi Zachodu, którym te wydarzenia utkwiły w pamięci i wciąż nie dają spokoju. Co przez to odniesienie do krzyża chciał pokazać i powiedzieć polski robotnik z Solidarności? – pytają z ciekawością, niepokojem czy nawet buntem.

c) Trzeci nurt duchowy odzwierciedlający się w świadomości europejskiej może być zidentyfikowany w znaczeniu, którego nabrała dzisiaj – by tak rzec – „kontraktowa” koncepcja prawa jako pozytywnego fundamentu życia społecznego. Wychodząc z tej koncepcji, stopniowo utrwalił się w Europie *prymat idei demokratycznej*,

która oznacza nową świadomość odpowiedzialności jednostki za formowanie instytucji administracyjnych i politycznych. Wolność nie jest przeciw naturze, ale jest ponad naturą. Sfera „konwencji” czy „kontraktu” jest sferą, w której manifestuje się to, co jest właściwe dla człowieka, a więc wolność, dzięki której jest osobą. Fakt, że w naszych czasach rzeczywista możliwość „kontraktu” w decyzjach politycznych w znacznym stopniu z jednostek przeszła w ręce rozmaitych grup władzy ekonomicznej, związków zawodowych, partii politycznych, struktur biurokratycznych itd., wywołuje zniechęcenie do idei demokracji, co aż nadto wyraźnie pokazuje w Polsce na ogół bardzo niska frekwencja wyborcza. W innych krajach nie byłoby lepiej, gdyby nie istniały odpowiednie sankcje, których w Polsce nie wprowadza się w imię tak zwanej wolności wyboru. Tymczasem prawda jest taka, że nie wprowadza się ich, gdyż obecny stan frekwencji służy sprawującym władzę partiom postkomunistycznym, chociaż to „post” jest w tym wypadku powiedziane na wyrost. Jednak droga do wyjścia z tego zniechęcenia nie będzie mogła dokonać się inaczej, jak tylko przez wzrost dojrzałości etycznej jednostek, czyli poprzez ich faktyczny rozwój kulturowy i dążenie do sprawowania kontroli nad władzą publiczną.

W nurcie dążeń, które reprezentowała pierwotna Solidarność, zawsze była obecna idea demokracji, chociaż w różnych okolicznościach politycznych była różnie wyrażana. Na początku jeszcze bano się mówić o demokracji wprost, zadowalając się osiągnięciem jakiegoś „uczestniczenia” w życiu publicznym przez uzyskanie pozwolenia na tworzenie niezależnych związków zawodowych oraz obietnic na szerszy „dialog” społeczny odnośnie do niektórych kwestii dotyczących całego społeczeństwa. Właściwie dopiero stan wojenny, ostatecznie obnażając słabość „dyktatury proletariatu”, stał się silnym impulsem do domagania się pełnej demokratyzacji życia politycznego w Polsce. Okrągły stół miał być jeszcze – i faktycznie nadal pozostaje – hamulcem w tym względzie, ale nie osiągnął w pełni swoich zamierzeń, gdyż wkrótce wolne wybory pokazały, że tylko pełna demokracja jest drogą dla nowej Rzeczypospolitej. Oczywiście przeciwnicy demokracji zdołali do niej wystarczająco zniechęcić, aby utrzymać utrwalaną piramidalną strukturę społeczną. Pozostaje

jednak osiągnięciem Solidarności proklamacja idei demokratycznej jako podstawowej formy kształtowania życia społecznego i publicznego w nowoczesnym społeczeństwie.

3. DZIEŁO DO UTRWALENIA

Sądę, że te trzy zagadnienia, w których w znacznym stopniu odzwierciedla się idea racjonalności, tradycyjnie stanowiąca ośrodek kultury europejskiej, wystarczająco charakteryzują tę kulturę również na obecnym etapie dziejów. Mogą one służyć do zidentyfikowania głównych przemian i rewolucji zachodzących w europejskich dziejach, jak również określenia ich specyfiki. Okazuje się, że także ruch Solidarność – ze swoimi ideami i działaniami – spójnie wpisuje się w wewnętrzny dynamizm kultury europejskiej i jej duchowe oddziaływanie. To uzasadnia, dlaczego tak spójnie, naturalnie i spontanicznie zdołała ona wpisać się w aktualne życie duchowe Polski i Europy, w wielu wypadkach dokonując twórczego, odnawiającego i ożywiającego wkładu w ich struktury społeczne i duchowe. Dzieło Solidarności mocno wpisało się w dzieło europejskie, stając się trwałą częścią dziedzictwa kulturowego i duchowego Europy.

Mimo niewątpliwych osiągnięć na przestrzeni ostatnich dwudziestu pięciu lat, ruch Solidarności jest dzisiaj narażony na niebezpieczeństwo, które w niektórych wypadkach nabiera tak ogromnych rozmiarów, że grozi jego upadkiem. Wciąż ulegają głębokim zmianom warunki życia – coraz bardziej daje o sobie znać prymat produkcji i posiadania przed byciem. Wartość techniki, technologii, produkcji, skuteczności – z jednej strony, a z drugiej – pomnażanie posiadania, gromadzenie pieniędzy i rozmaitych dóbr użytkowych, z uporem usiłują zająć miejsce, które przysługuje tylko nienaruszalnej godności ludzkiego bytu. To samo dotyczy dziedzictwa idei i zdolności, o których również mówi się dzisiaj często w kategoriach posiadania, jakby idee można było posiadać – a przecież o ideach trzeba myśleć, zaś zdolności trzeba wykorzystywać w konkretnym działaniu. Tylko w ten sposób tworzy się dzieło życia autentycznie ludzkiego, a tym samym umacnia się stan kultury, w której wszyscy uczestniczymy.

Solidarność była i jest ruchem na wskroś spójnym i logicznym kulturowo, sytuującym się na linii najbardziej tradycyjnej i owocnej racjonalności europejskiej. Jej osiągnięcia są znamienym potwierdzeniem tradycyjnej jedności i żywotności kultury europejskiej, a tym samym są wyznacznikiem kierunku, w którym powinny iść wysiłki obecnego i przyszłego kształtowania sytuacji duchowej, w której się znajdujemy. Pojawiające się niebezpieczeństwa powinny być traktowane jako wyzwanie i wezwanie do kontynuowania podjętego dzieła. Dopełniające się dwudziestopięciolecie stanowi okazję, aby to sobie uświadomić, aby otrzymane dziedzictwo wprawić w taki ruch, jaki był – mimo rozmaitych braków – znamieniem pierwszej Solidarności z 1980 roku.

Gdy mówimy o osiągnięciach Solidarności, to narzuca się także pytanie: Co zrobić z „nurtem zdrady”, który wdarł się do niej? Oczywiście trzeba go dogłębnie zidentyfikować i szczegółowo rozliczyć. Trzeba skończyć z tą pobłażliwością dla zdrady i przewrotności, która szkodzi najpierw Solidarności, a potem całej Polsce. Trzeba rozliczyć szczególnie okrągły stół, który mimo niewątpliwych osiągnięć, jest czarną kartą wśród wydarzeń ostatniego ćwierćwiecza. Nie da się jasno i z przekonaniem spojrzeć w przyszłość, a przede wszystkim nie da się dokonać utrwalenia tego, co dobre, jeśli będzie na nim ciążył cień niejednoznaczności i kompromitacji. Nie można tym bardziej powoływać się na ideały chrześcijańskie w tym unikaniu rozliczeń, a raczej w uzasadnianiu tchórzostwa i ukrywaniu obaw przed poddaniem się takiemu rozliczeniu. Nigdzie w chrześcijaństwie nie ma aprobaty dla mieszania dobra ze złem. Chrześcijaństwo konsekwentnie głosi *nawrócenie*, czyli konieczność zejścia z drogi zła, które zakłada przyznanie się do winy, podjęcie zadośćuczynienia i prowadzenie nowego życia. Przebaczenie nie oznacza naiwności ani pobłażliwości. Zero tolerancji dla zdrady!

4. POSTULATY NA PRZYSZŁOŚĆ

Każde przeżycie rocznicowe powinno być nie tylko zwróceniem się do przeszłości. Jego pełny sens ujawnia się wtedy, gdy zwracamy się do przyszłości, pytając o to, jak ją zagospodarować w świetle

minionych doświadczeń. Na tle tego, co dotychczas zostało powiedziane, rodzi się przynajmniej kilka ogólniejszych refleksji, które mogą później posłużyć do sformułowania odpowiednich „postulatów”, by nawiązać do ważnego słowa, które znaczyło początki polskiej Solidarności. Chodzi o to, by wydarzenie Solidarności, wydarzenie twórcze i przełomowe, wpisało się trwale w kulturę europejską, kształtując jej trudną drogę, będącą wynikiem przemian, o których wyżej była mowa.

Jak zostało już zaznaczone, w drugiej połowie XX wieku zarówno kapitalizm liberalny, jak i komunizm marksistowski usiłowały narzucić Europie – i w znacznym stopniu im się to udało – nowy obraz człowieka, głosząc, iż jest to obraz wzorcowo nowoczesny. Najbardziej widocznym i wpływowym elementem nacisku tej ideologii stało się rozpropagowanie przekonania, że wartość człowieka nie wynika z tego, kim on jest, ale z tego, co produkuje i z tego, co posiada. Oczywiście także w innych epokach i w innych kulturach produkowanie i posiadanie były doceniane i niejednokrotnie zwracano uwagę na ich wyjątkową wartość. Jednak dopiero współczesne tendencje kulturowe połączyły produkowanie i posiadanie, kierując je nawzajem do siebie, oraz usytuowały je na szczycie skali wartości ludzkich. Nastąpiły w ten sposób również zmiany w metafizyce, których konsekwencją są zmiany w antropologii. Praktycznie manifestują się one w nowych relacjach człowieka – z życiem, z naturą, ze społeczeństwem i z Bogiem. Wyemancypowany Europejczyk/Polak szuka nowej odpowiedzi na stare problemy doświadczanych potrzeb i lęków za pośrednictwem przekształcania świata dokonywanego przez swoją pracę. Ta odpowiedź nie tylko nie przynosi oczekiwanych rezultatów, ale wprost wywołuje nowe formy zła, którego dowodzą mnożące się rozmaite lęki współczesnych ludzi. Powód jest prosty – zabrakło – w poszukiwaniach tych nowych odpowiedzi – zwrócenia należytej uwagi na wychowawcze przekształcanie swojego bytu; zapomniano o tym, co starożytni Grecy nazywali *paideia*, przez którą rozumieli wprowadzanie człowieka na drogę rzeczywistego bycia człowiekiem.

Diagram antropologiczny, który wynikł z pójścia Europy w takim kierunku, jest dość łatwy do nakreślenia. Z jednej strony, dzisiejszy

człowiek europejski otwarł przed sobą niemal nieograniczone pole produkowania dóbr i ich wykorzystywania, które napędzają się wzajemnie w rozwiniętym „świecie maszyn”, ale on sam stał w nim „niemodny”, jak zauważył Gunther Anders. Z drugiej strony, doświadczając on swojej bezsilności wobec niezmiennej kondycji swojego bytu, który stale potrzebuje ciała, a więc jest wystawiony na tyranie, na obawy i troski, których ciało – jeśli nie zostanie ukierunkowane na autentyczne bycie – jest źródłem i siedzibą. To właściwie ludzka strona człowieka jest tym, co zostało mocno nadwerężone i upokorzone przez cywilizację nastawioną na wydajność w działaniu i na obfitowanie w posiadaniu. Narodziło się z tego coś w rodzaju *odwróconej ontologii*, w której starożytne pojęcie niebytu nabrało nowej i realistycznie stwierdzanej treści, która wystarcza do uzasadnienia nihilizmu i uczynienia go modelem życia – modelem zgubnym. W takiej metafizyce pośredniej, która dzisiaj dominuje, pod naciskiem kategorii „posiadania” i „produkowania, by posiadać”, wszechświat zostaje zredukowany do świata rzeczy, narzędzi i funkcji, w którym wszystko prowadzi do zanegowania tego, co w nas i w innych jest najbardziej osobiste i twórcze, do zdania się – jak w trybach maszyny – na funkcjonowanie systemu, który jest represyjny, do wystawienia się na różne formy terroru i „ziemskie raje” prowadzące do śmierci.

Wspomniane nurty duchowe, które wyraziły się w Solidarności, pokazały, że nie można zgodzić się na zajęcie takiego stanowiska wobec nas samych, innych, świata i Boga. Solidarność w sposób praktyczny ogłosiła, że człowiek potrzebuje oparcia metafizycznego, czyli duchowego i kulturowego, odnalezienia na nowo autentycznego obrazu człowieka, którym przez stulecia żył już logos europejski, a który w swoich przejawach powinien oprzeć się na rygorystycznej racjonalności.

Rocznica Solidarności głośno głosi, że nie można zgodzić się na materialistyczno-marksistowski ani liberalno-kapitalistyczny obraz człowieka, a tym samym na modelowanie według niego form i aspektów życia ludzkiego, takich jak wychowanie, szkolnictwo, praca, kultura, własność, dobro wspólne, administracja, służba zdrowia, polityka itd. Solidarność pozostaje wołaniem o człowieka-osobę

jako źródło i cel wszystkiego. W tym znaczeniu pozostaje ona także doświadczeniem chrześcijańskim i mają rację ci, którzy twierdzą – i w pełni podzielam to stanowisko – że Solidarność wyrosła z wprowadzania przez Kościół w Polsce II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Propozycja wypływająca z doświadczenia Solidarności ma także znaczenie dla właściwego ustawienia relacji między Kościołem i kulturą europejską. Z zasady wiadomo, że jest błędem utożsamienie chrześcijaństwa z jakąś kulturą lub zredukowanie go do jakiegoś składnika kultury. Orędzie chrześcijańskie przekracza poszczególne kultury i epoki historyczne; jest „spotkaniem tego, co wieczne z czasem”, jak zauważył Kierkegaard; jest wydarzeniem nadzwyczajnym, cudownym, eschatologicznym, z którego zrodziła się rewolucja „nowego człowieka”, od którego trzeba zawsze zaczynać, bez względu na to, jaka byłaby forma epokowa naszego bytu historycznego. Ale ta rewolucja nie spełnia się w funkcji tego bytu historycznego lub ze względu na wzrost jego formy historycznej. Mimo realizowania się w takiej czy innej formie politycznej, społecznej, ekonomicznej i kulturowej, chrześcijaństwo nie miesza się z żadną z nich – ze względu na nadprzyrodzony charakter swojego orędzia eschatologicznego. Jest to możliwe, ponieważ chrześcijaństwo na pierwszym miejscu stawia człowieka, stając się szkołą humanizmu wewnętrznego, który miał wprost nieocenione znaczenie w historii ducha, w ciągu dwóch ostatnich tysiącleci. Prowadziło w ten sposób do panowania człowieka nad światem, wyzwalać go od zniewoleń, które stale rodzi świat. A dokonywało tego, głosząc Jezusa Chrystusa i przyniesione przez Niego zbawienie. On jest źródłem wszelkiej nowości, jak zauważył kiedyś św. Ireneusz.

Św. Franciszek z Asyżu, poprzez przepowiadanie i praktykowanie ideału, po ludzku niemożliwego, „życia w najwyższym ubóstwie”, nie oddał się służbie naciskom posiadania proponowanym przez rozwijający się wówczas merkantylizm i pierwotny kapitalizm – nie poddał się nowej ekonomii, która wyłoniła się w XIII wieku. Przeciwwstawił się im energią świadectwa absolutnego, zdemaskował obecne w nim alienujące zagrożenia, a tym samym nie pozwolił,

aby cywilizacja zachodnia wpadła w impas rozmycia materialistycznego. Chrześcijaństwo, w tamtej chwili wyjątkowo uprzywilejowane w swojej historii, odsłoniło najprawdziwsze oblicze swojej misji w antykonformistycznym orędziu Franciszka, który zdecydowanie odrzucił wartości propagowane przez feudalne społeczeństwo, jego narzędzia sprawowania władzy i jego kryteria oceny.

Coś podobnego dokonało się w ruchu Solidarności, gdy wobec projektu nowej wizji rzeczywistości, która nie potrzebuje już Boga ani do wyjaśnienia świata i zapanowania nad nim, ani do zrozumienia człowieka, zaproponowała powrót do antropologii chrześcijańskiej, która zna zarówno wielkość, jak i nędzę człowieka, niezrozumiałą poza hermeneutyką oświeconej wiary. Odpowiedziała w ten sposób na wołanie papieża Jana Pawła II z Placu Zwycięstwa w Warszawie, 2 czerwca 1979 roku. Mówił wtedy z naciskiem: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu na ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia”.

Duchowe doświadczenie Solidarności w jej związkach z Kościołem pokazuje, że siła Kościoła nie polega na wejściu w świat w roli narzędzia takiej czy innej epoki lub formy kultury. Przeciwnie, polega na wzięciu na siebie funkcji krytycznej w stosunku do historii z punktu widzenia wiary w Jezusa Chrystusa, która jest – jak mówi Kierkegaard – jej „punktem dialektycznym”. Najbardziej niewątpliwym znakiem autentyczności Kościoła jest sytuowanie się wobec swojego czasu i następujących w nim wydarzeń w relacji, która jest równocześnie krytyką podstaw i ofertą nawrócenia, czyli w relacji,

która jest równocześnie *dialektyczna* i *terapeutyczna*. Między innymi z tego powodu Kościół (w sensie instytucjonalnym), niewątpliwie popierając Solidarność, nie utożsamiał się z nią, co niejednokrotnie miano za złe polskim biskupom, włącznie z kardynałem Stefanem Wyszyńskim. Kościół nie mógł tego zrobić z prostego powodu – jest posłany do wszystkich, a ponadto wiedział dobrze, że także wobec samej Solidarności ma spełniać funkcję krytyczną i terapeutyczną, której pozbawiłby się, gdyby z nią się utożsamiał.

* * *

Zaproponowana tutaj próba interpretacji filozoficzno–etycznej Solidarności nie jest oczywiście wyczerpująca i ostateczna. Pozwala ona jednak wyraźnie uzmysłowić sobie, że był to rzeczywiście twórczy i przełomowy ruch o wielkim znaczeniu kulturowym i duchowym. Płynące z niego przesłanie jest w pełni wartościowe i zasługuje na podjęcie i utrwalenie. Dzisiejszy etap rozwoju kulturowego Europy/Polski potrzebuje tego przesłania i odważnego wprowadzenia go w życie. Ci, którzy czują się dziedzicami Solidarności, w szczególności chrześcijanie – przecież to był ruch chrześcijański – powinni to dziedzictwo podjąć i dokonywać jego twórczej recepcji w nowych warunkach życia, które wytworzyły się w tych ostatnich dwudziestu pięciu latach nie tylko w Polsce, ale w całym świecie. Będzie to także element dystansowania się w stosunku do wspomnianego wyżej „nurtu zdrady”, który ciąży na wielu z nas. Będzie to także element przewycięzania podziałów, które rysują się wyraźnie w samym nurcie Solidarności, szkodząc jej idei i zacieśniając w świadomości jej przełomowe znaczenie kulturowe.

ROZDZIAŁ XXV



Dialog informacyjny i sumienie moralne

Życie w społeczeństwie informacyjnym, jakim stało się nasze społeczeństwo i jakim na pewno na długo pozostanie¹, stawia nowe wymogi życiu człowieka, jego wychowaniu i formacji, to znaczy – ogólnie mówiąc – sposobowi bycia w świecie. Staje się nieodzowne w tym kontekście postawienie pytania o to, w jaki sposób ta nowa sytuacja duchowa wpływa na sferę ludzkich wyborów, czyli po prostu na sumienie moralne. Na to ważne zagadnienie chcemy zwrócić w tym miejscu naszą uwagę, starając się wydobyć zwłaszcza aspekty pozytywne zachodzącej relacji, na które można by potem zwrócić uwagę w formacji moralnej.

1. CZYM JEST INFORMACJA?

Na jaką rzeczywistość wskazuje pojęcie informacji? Jeśli rozpatruje się je od strony treści (tego, o czym jest się informowanym), wskazuje na całość faktów, wiadomości, opinii, które się poznaje. Informacja nie może być jednak definiowana tylko przez pryzmat treści, bez dokonania dalszego sprecyzowania. Trzeba przede wszystkim uwzględnić charakter tej treści, a pod tym względem

¹ Por. F. Webster, *Theories of the information society*. London 1995.

całość informacji, których dostarcza informacja, ma charakter dokumentacyjny. Innymi słowy, to, co zostaje poznane za pośrednictwem informacji, przedstawia się najpierw jako *fakt*: pewne wydarzenie miało miejsce, pewien pogląd jest głoszony, pewna doktryna jest w obiegu. Jako przedmioty informacji myśl i poglądy innych zmierzają do stania się kategorią faktów.

Rozważanie treści i jej sposobu ujawniania się nie jest jednak samo przez się wystarczające do opracowania definicji informacji. Wywiera na nią wpływ czynnik społeczny, który jest decydujący; podkreśla on, że droga, która dochodzi się do poznania, jest elementem konstytutywnym informacji. W stosunku do osiągnięcia pewnego poznania, informacja stanowi własną i oryginalną drogę. Jest oczywiste, że różni się ona od drogi, którą jest nauczanie nauczyciela. Ten ostatni nie wyjaśnia, jakie są aspekty, struktury, racje istnienia poznawanego przedmiotu; jego wysiłek zmierza do udzielenia pomocy we wnikięciu w zrozumienie tego przedmiotu, do przyjęcia jego wiedzy, aż do punktu, w którym ta wiedza staje się moja, biorąc pod uwagę, że ze swej strony będę widział spojrzeniem mojego umysłu, czym jest rozważany przedmiot. To, co mówimy o nauczaniu, któremu odpowiada rozumienie, odnosi się generalnie do osiągnięcia wiedzy za pośrednictwem lektury książki czy też wypowiedzi o charakterze naukowym.

Jeśli ograniczamy się do informacji jako takiej, a nie do użycia „środków informacji” w nauczaniu (np. programy edukacyjne), należy zauważyć, że informacja jest otrzymywana, a nie jest uczeniem się. W procesie poznania ludzkiego, które przechodzi od tego, co jest powierzchowne, do tego, co jest głębsze, informacja staje na pierwszym poziomie; pozwala ona na zebranie materiałów, na temat których wyda się potem sąd, lub które pozwolą – w porządku praktycznym – na podjęcie decyzji. Jako droga poznania, informacja daje dostęp do istniejących przedmiotów, które następnie zostaną poddane analizie. Istnieje więc proporcja między treścią informacji jako faktem i możliwościami poznania dostarczonymi przez środki informacji. Te ostatnie – ze swej natury – kładą nacisk na fakt lub na faktyczne oblicze rzeczywistości.

Ograniczmy się do informacji współczesnej. Ta ostatnia wyróżnia się dzięki trzeciej istotnej charakterystyce: informacja, która do mnie dochodzi, informuje mnie o niektórych faktach, do których nie miałem dostępu, biorąc pod uwagę ich rozpowszechnianie się i manifestację. Nie zachodzi potrzeba bycia informowanym, we współczesnym znaczeniu tego słowa, o tym, co jest bliskie i w czym uczestniczę. W tym miejscu interweniuje nowy element: niektóre „sztuczne” narzędzia umożliwiają mi dostęp do rzeczywistości, o której jestem informowany. Informacja stanowi typowe zjawisko techniczne i to jest racja, dla której zajmuje ona podstawowe miejsce we współczesnej cywilizacji. Oczywiście, ten techniczny aspekt był już obecny w starożytnych środkach informacji, jak na przykład u kurierów rzymskich.

Nie będzie można, w końcu, otrzymać pełnej definicji informacji, jeśli nie zostanie w niej uwzględniony wymiar czasu. Informacja dochodzi do tego, kto jest informowany: proces jest odwrotny w stosunku do tego, jaki ma miejsce w przypadku badacza poszukującego wiedzy lub w stosunku do wynalazcy. Poznanie pokonuje dystans, ale go nie eliminuje. Informacja zakłada wymóg szybkości; zyskuje na doskonałości w takiej mierze, w jakiej jest szybsza; ma na celu chwilowość, co najlepiej obrazują tak zwane przekazy „na żywo”. Aktualność i bezpośrednia obecność stanowią niektóre istotne aspekty współczesnej informacji. To, co jest równoczesne lub bliskie, staje się dla mnie obecne; informacja zbliża i synchronizuje. Jeśli jest zbyt stara, informacja przestaje istnieć²; istnieje ona dopóki zachowuje swój charakter „wiadomości” (*news*). Przekaz „do tyłu” nie interesuje mnie jako przekaz informacji, chyba że czas upływający jest krótki. Innymi słowy, informacja zwraca się do chwilowej uwagi, a nie do pamięci. Dziedzina informacji nie pokrywa się z dziedziną kroniki lub dziedziną przypominania. To, co dzieje się w tej chwili w innym miejscu, jest aktualne dla mnie; to, co dzieje się w życiu drugiego, dzieje się także w moim zakresie widzenia.

Należy ponadto zauważyć, że ten charakter równoczesności, pozwalający na nawiązanie bezpośredniego kontaktu z chwilami

² Powszechnie przyjmuje się dzisiaj, że informacja „żyje” najwyżej trzy dni.

z środowisk odległych w przestrzeni, nabrał takiego znaczenia w świecie technicznym, że wyznacza początek poszerzenia się pojęcia informacji. Nie oznacza ona już tylko przekazywania człowiekowi poznania, będącego poza jego bezpośrednim dostępem, ale także synchronizację, powiązanie i porządek – bardziej lub mniej automatyczny – wielości procesów rozproszonych w przestrzeni. Decyzja polityczna lub ekonomiczna zakłada pewną bazę informacyjną, czyli sprowadzenie do pewnej całości, matematycznie opisanej, wielu czynników i decyzji cząstkowych.

Należy więc pamiętać, że informacja nadaje większe znaczenie pojęciu *aktualności*. Czym jednak jest to, co aktualne? Czy jest ono tożsame z tym, co obecne? Czy jest pewne, że tym, co informacja bierze pod uwagę – spośród złożonych elementów, które stanowią osnowę teraźniejszości lub zarodków przyszłości – jest to, co jest głębsze, bardziej określone i trwalsze? Informacja jest selekcją nastawioną na udostępnianie; jej odwrotność polega więc na eliminowaniu. To, co dla mnie jest aktualnością, dzięki informacji, w takiej mierze, w jakiej zależy ona od dokonanego wyboru, tworzy horyzont, na który zostaje zwrócona moja uwaga. Pojawia się tutaj kwestia techniki, która stoi u podstaw informacji; pozwala ona nawiązać kontakt z faktami, ale zarazem modyfikuje ona *sztucznie* mój aktualny horyzont. Należy więc postawić pytanie: Czy wybór, który wpływa na układ horyzontu aktualności, jest dyktowany przez wolę informatorów, czy też jest narzucany przez naturę technik informacyjnych? Należy ponadto zapytać: Czy ten wybór nie dotyczy tego, co jest bardziej powierzchowne, a co nie jest koniecznie ważniejsze? Czy można na przykład powiedzieć, że ludzie są rzeczywiście informowani, a więc uświadamiani, przez wielkie „objawienia milczące”, które mają miejsce w społeczeństwie? Często dzieje się tak, że dopiero gdy niektóre zjawiska pokazały nieodwracalne skutki, które wywołały, dochodzi do zdania sobie sprawy z ich istnienia – to, co notowano wcześniej, to były tylko znaki lub symptomy. Pojawia się więc problem: Czy otwartość na aktualność nie ukrywa jakichś zasadzek na autentyczną świadomość historyczną?

Na uwagę zasługuje także inny problem. Wymóg bezpośredniości założony w informacji ma na celu pewien rytm przekazywania

informacji. Będąc coraz bardziej nastawiona na to, co aktualniejsze, ryzykuje ona poddanie się naciskowi poszukiwania nowości i tego, co jeszcze nie ukazane, ze względu na samą nowość, bądź też ma na celu przede wszystkim efekt wytwarzany przez to, co nowe, czyli sensacyjne³. Czy jednak poszukiwanie tego, co aktualne, nie zakłada pomijania niektórych zagadnień i wydarzeń godnych zwrócenia na nie uwagi, by poddać obrazy i idee próbie weryfikacji? Uwaga zostaje więc niejako zmonopolizowana przez to, co się zdarza i co jest przejściowe, a tym samym zostaje oderwana od tego, co trwałe. Co więcej, istnieje pewien rytm asymilacji, którym dysponuje ludzki umysł. Rytm, według którego znosi on naciski aktualności, jest na jego miarę. Także w tym punkcie zadowolamy się zwróceniem na niego uwagi.

Informacja pozwala nam więc nawiązać kontakt, w sposób prawie równoczesny, z niektórymi wydarzeniami, które rozgrywają się daleko od naszego bezpośredniego horyzontu. Technika jest elementem pośredniczącym tej obecności.

2. PRAWO DO INFORMACJI

Można teraz przejść w sposób bardziej bezpośredni do niektórych problemów moralnych, które wynikają z faktu istnienia informacji i jej wielorakiego wpływania na człowieka.

Wśród praw naturalnych dotyczących wartości moralnych i kulturowych już papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963 roku) wskazał na „prawo do informacji obiektywnej”. Jest zrozumiałe, że to prawo ma szczególny związek z tym fundamentem życia społecznego, którym jest *prawda*. Życie w społeczeństwie jest przede wszystkim „rzeczywistością o charakterze duchowym”, która zakłada między innymi „wymianę wiadomości w świetle prawdy”.

³ Bardzo często to zjawisko widać w pytaniach dziennikarzy, którzy mając do czynienia z jakimś nowym faktem, pytają właściwie o jedno: co w tym jest nowego? Gdy papież ogłasza nową encyklikę, interesujące nie jest to, na jaki problem lub wyzwanie stara się odpowiedzieć, ale co w jego wypowiedzi jest „nowego”. Jest to mocne zwięźanie w dziedzinie nauczania kościelnego, które nie kieruje się zasadą nowości, ale ważności.

Temu prawu odpowiada odpowiedni obowiązek – obowiązek informatorów, aby informowali obiektywnie oraz obowiązek informowanych, aby szukali prawdziwej informacji. To prawo i ten obowiązek mają przede wszystkim wartość w odniesieniu do osób w ich życiu indywidualnym. W taki sam sposób muszą one określać także relacje między narodami.

Jaka jest podstawa tak określonego prawa do informacji? Informacja poszerza bezpośredni horyzont człowieka, który jest określony przez naturę fizyczną, a który szybko rozciąga się na całą ziemię. To poszerzenie jest osiągnięte za pomocą sztucznych narzędzi, ale ono samo nie jest sztuczne, biorąc pod uwagę, że – przeciwnie – zadowolona wymóg wpisany w naturę człowieka. Jakie elementy natury człowieka stoją bardziej bezpośrednio u podstaw prawa do informacji? Jest nim przede wszystkim duchowy i rozumny charakter tej natury. Poznanie ludzkie jest otwarte na całość tego, co rzeczywiste; ta otwartość jest wpisana w jego rozumność. Z tej racji przeszkody stawiane przez naturę ludzką wymaganiom, które ta otwartość na całość pociąga za sobą, przeszkadzały w normalnym rozwinięciu się możliwości człowieka. Technika, będąca córką rozumu ludzkiego, pozwala zaspokoić potrzebę naturalną tego rozumu. Odnosnie do informacji bierzemy pod uwagę zasadę naturalną: w naturę *sztucznych* narzędzi techniki jest wpisany fakt pozwolenia człowiekowi na osiągnięcie jego celów *naturalnych*. Nie można przeciwstawiać życia, natury i techniki.

Na poziomie relacji międzyludzkich, informacja uwypukla ponadto fakt, że każda jednostka ludzka jest członkiem jedynej rodziny ludzkiej – ujmowanej w jej całości. Informacja jest środkiem, który sprzyja uświadomieniu sobie tej przynależności i stymuluje akty solidarności, które normalnie z niej wynikają. Cały świat za pośrednictwem przekazywanych informacji śledził agonię św. Jana Pawła II; dzięki telewizji jesteśmy przenoszeni błyskawicznie na miejsce katastrof; Internet na bieżąco informuje nas o tym, co dzieje się w polityce i ekonomii. Ważne jest, aby to pokrewieństwo każdego z nas ze wszystkimi ludźmi, podkreślane i unaoczniane za pośrednictwem środków informowania, zostało przyjęte przez świadomość każdej osoby jako element konstytutywny jego charakteru moralnego.

Być może słynne zdanie Terencjusza – *Homo sum: humani nihila me alienum puto* nabiera dzisiaj nowego brzmienia właśnie za pośrednictwem mediów. W pewnym okresie było ono opisem postaci pewnej elity, która określała się mianem humanistycznej. Zakładało ono – ponad osobą, która je wypowiadała – kulturę, która była dziedzictwem uprzywilejowanej mniejszości, jak również klimat cywilizacyjny sprzyjający istnieniu człowieka i tego, co ludzkie. Poza tym klimatem byli barbarzyńcy, dzicy, egzotyczni, którym odmawiano pełnego posiadania przymiotów ludzkich. Fakt, że techniki informacji sprzyjają pogłębianiu się konkretnej jednostki ludzkości, nie eliminuje jednak wymogu kultury, będącej nośnikiem humanizmu, uwzględniając, że zawsze będzie on pewną zdobyczą. Zmusza ona jednak kulturę do rozwijania się w wymiarze uniwersalnym oraz do uznania demokracji za jedną z jego wartości podstawowych. W pewnym okresie mniejszość była nośnikiem i bezpośrednim uczestnikiem kultury. Musiała ona bronić swojego dziedzictwa przed barbarzyńcami z zewnątrz i od wewnątrz, stając się jej gwarantem – za pośrednictwem posiadanych przywilejów politycznych – wobec klas służebnych. Ślady tego poddania służebnego przetrwały do czasów nowożytnych. Dzisiaj, w dużej mierze także dzięki środkom informacji, losy kultury są związane z demokracją, czyli z możliwością faktycznego dostępu mas do dóbr kultury i do odpowiedzialności społeczno-politycznej. Wymóg kulturowy jako humanizm, właściwy dla wszystkich ludzi, stanowi w ten sposób drugi element, na którym opiera się prawo do informacji.

Przynależność do wspólnoty ludzkiej i solidarność, która z niej wynika, nie może być jednak zredukowana do czystego faktu typu biologicznego. Ten fakt ma charakter specyficznie ludzki, czyli należy do porządku moralności, to znaczy angażuje sumienie i stawia pytania o odpowiedzialność. Innymi słowy, rodzina ludzka nie tyle jest gatunkiem ludzkim, co raczej społecznością ludzi, która – jako społeczność – jest określona przez realizację dobra wspólnego. Każdy człowiek jest zobowiązany do pracy w realizacji tego dobra wspólnego oraz do aktualizacji i promocji w życiu społeczności ludzkiej pewnej liczby podstawowych wartości etycznych. Jeśli dobro wspólne może być określone jako „całość uwarunkowań spo-

łecznych, które umożliwiają i sprzyjają w osobach ludzkich integralnemu rozwój ich osoby”, to znaczy, że każdy człowiek, każda grupa ludzi lub każda społeczność – czy to etniczna, czy narodowa – jest odpowiedzialna, na różnych poziomach, za realizację uwarunkowań, którym poddana jest wspólnota ludzka. Nauczanie społeczne Kościoła podkreśla z mocą, że dobro wspólne jakiegokolwiek społeczności jest dzisiaj nie do pojęcia bez pierwszorzędного odniesienia do powszechnego dobra wspólnego. Świadomość pierwszeństwa powszechnego dobra wspólnego i związanych z nim imperatywów łączy się ze współczesnymi środkami informacji. Według hierarchii wartości trzeba jednak powiedzieć, że prawo każdego człowieka do korzystania z powszechnego dobra wspólnego oraz odpowiedni obowiązek pracy nad jego realizacją stanowią trzeci filar, który podtrzymuje prawo do informacji i odpowiadający mu obowiązek.

3. NOWY WYMIAR SUMIENIA

Bezpośrednia obecność imperatywów powszechnego dobra wspólnego i jego świadomość posiadana przez ludzi pozwala nam mówić o nowym wymiarze sumienia. Znaczenie tego stwierdzenia musi zostać sprecyzowane – oznacza ono, że podstawowa zdolność duchowa wpisana w naturę ludzką znajduje teraz nowy sposób urzeczywistniania się. To znaczenie jest zawarte w stwierdzeniu, że prawo do informacji jest prawem naturalnym. Oczywiście, przez ten nowy wymiar sumienia zostają zmodyfikowane nie przykazania prawa moralnego, ale dziedzina ich aplikacji i sposób jego stosowania.

Podejmując kwestię powszechnego dobra wspólnego, odnosimy się do społeczności doczesnej. Zakłada ona cnoty naturalne człowieka i obywatela, do których należą solidarność, altruizm i ta „przyjaźń obywatelska”, która – jeśli wierzyć Arystotelesowi – stanowi wraz ze sprawiedliwością podstawę państwa. Analogiczne podejście ma znaczenie dla chrześcijan w takiej mierze, w jakiej są powołani do życia w przyjaźni Bożej, czyli miłości. Braterska miłość przyjaźni odgrywa ponadto – w relacji do „przyjaźni obywatelskiej” – rolę zaczynu, który ją podnosi, ożywia i wyjaśnia.

Uwzględniając to rozróżnienie między miłością nadprzyrodzoną i przyjaźnią ludzką, odniesiemy poniższe refleksje do tych dwóch poziomów życia moralnego, które w konkretnym przypadku przenikają się wzajemnie.

3.1. ZMYŚL BLIŻNIEGO

Kto jest moim bliźnim? Dzięki informacji odpowiedź na to pytanie – którą możemy nazwać konkretną i empiryczną – wyraża się w sposób całkowicie nowy. Nauczanie Chrystusa zawarte w przypowieści o dobrym Samarytaninie dotyczy absolutnie centralnego punktu wiary chrześcijańskiej: dla miłości nie ma obcego, gdyż każdy człowiek jest bliźnim. Kościół zawsze żył przekonaniem o uniwersalizmie miłości. Jeśli chodzi o pełnienie – równocześnie afektywne i efektywne – tej miłości w jej realizmie i w jej autentyczności, która sprawia, że konkretny człowiek kocha konkretnego człowieka, zakłada wymóg tego, co tradycyjna doktryna chrześcijańska nazywa porządkiem miłości (*ordo amoris*)⁴. Na mocy powołania każdy zwraca się do tych, którzy są mu najbliżsi. Trzeba to powiedzieć o miłości łączącej małżonków czy rodziców z dziećmi. Ten porządek ma charakter obiektywny, obejmuje stopniowo wszystkich, którzy mają ze mną związek ludzki lub duchowy pewnego typu, który dotyczy albo zwykłej bliskości, albo jakiejś zależności. Świadomość tego porządku miłości stanowi podstawę intuicji Piusa XI, który zainicjował Akcję Katolicką, podkreślając, że w jej perspektywie apostołskiej „apostołami robotników będą sami robotnicy”. Warto jednak odnotować fakt, że równocześnie z tą intuicją Kościół – także na mocy uniwersalnego charakteru miłości względem bliźniego – wprowadza imperatywną konieczność pójścia do brata najbardziej odległego. Ta troska tłumaczy jego serce misyjne.

Co zaś dzieje się dzisiaj? Dzięki technice, która sprawiła, że sieć informacyjna obejmuje cały glob, geografia duchowa porządku miłości uległa głębokiej modyfikacji. W nowej sytuacji jednoczenia się ludzkości najbardziej odległym bliźnim nie jest już ten,

⁴ Por. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991.

który jest najbardziej oddalony w przestrzeni. Jeśli, na przykład, największa nędza domaga się pilnego podjęcia w porządku miłości, to narzędzia informacyjne przenoszą nas w bezpośrednią bliskość tej nędzy. W minionych czasach odległa nędza nie dotyczyła nas lub dotyczyła tylko w niewielkiej części, gdyż nie wiedziało się o niej lub nie było możliwości udzielenia odpowiedzi. Miała ona rys fatalności naturalnej. Dzisiaj natomiast autentyczna miłość nie może nie interesować się konkretnie potrzebami krajów biednych. Spotkanie bliźniego, solidarność, pomoc braterska, nie znają już przeszkód naturalnych, spotykanych w minionych epokach, dzięki czemu uniwersalny charakter miłości przybiera nowe wyrażenie konkretne, dzięki któremu miłość zyskuje realną możliwość poszerzania się i stania bardziej intensywną.

To spotkanie z bliźnim na skalę światową zostało umożliwione dzięki *mass mediom*, które przekazują informacje. Informacja, która zwraca naszą uwagę na jakąś nędzę lub na jakieś chwilowe nieszczęście, stanowi jednak tylko część sieci technicznej, która łączy nas z bliźnimi z odległej przestrzeni. Z tego powodu pomoc braterska, czyli odpowiedź afektywna, którą okazujemy tym bliźnim, będzie mogła do nich dotrzeć za pośrednictwem instytucji i organizacji, które są istotnym elementem racjonalizacji w świecie technicznym. Za pośrednictwem techniki nawiązują się kontakty między ludźmi – to jest prawdą zarówno odnośnie do poznania, które zyskujemy na temat innych, jak i odnośnie do czynów miłości, których jesteśmy przedmiotem lub których przedmiotem stają się inni. Nie jest możliwe oddzielenie od siebie tych dwóch wymiarów relacji miłości w świecie poszerzonym uniwersalnie. Często widzi się, że te same osoby się męczą, by okazać solidarność ludzką, o której mówią środki masowej komunikacji, a z drugiej strony pojawia się ubolewanie, że miłość jest coraz bardziej poddana wyspecjalizowanym instytucjom. Nie można negować, że w tym zjawisku jest realne niebezpieczeństwo zagłuszenia bezpośredniej spontaniczności w miłości bliźniego na rzecz skuteczności anonimowej. Upowszechnienie informacji i zorganizowana pomoc to dwa oblicza globalnego zjawiska. Nie uwzględnia się jeszcze wszystkich implikacji duchowych tego zjawiska, ponieważ dopiero jesteśmy

świadkami realnego przejścia od ery rzemieślniczej do ery przemysłowej w dziedzinie apostołatu.

Myślę, że rozwiązania tego zagadnienia trzeba szukać w następującym kierunku: ciężar nieodzownego narzędzia technicznego, które zakłada swoje imperatywy immanentne, nie będzie dominował, jeśli w Kościele rozwiną się autentyczne ogniska kontemplacji, będące skutecznymi świadkami i źródłami wolności ducha. Wymiar uniwersalny ducha nie pokrywa się z jego dominacją światową, nawet jeśli ta ostatnia stanowi jego pewien wyraz. Z tego powodu także skuteczna pomoc okazywana bliźniemu zakłada modlitwę jako pierwszą odpowiedź na to, co przekazuje informacja o jego nędzach i jego potrzebach. Modlitwa prawdziwie katolicka w swoich intencjach stanowi niewątpliwie autentyczny sposób przyjmowania informacji w czystości prawdziwej miłości, inspirującej autentyczne czyny miłości.

3.2. SUMIENIE MORALNE

Dziedzina miłości, solidarności, zmysłu bliźniego stanowi pierwszy sektor, w którym wyraża się nowy wymiar sumienia wynikający z informacji. Drugim sektorem jest sumienie moralne, jego rozwój oraz praktykowanie odpowiedzialności. W tym miejscu nie robi się bardziej bezpośredniego odniesienia do wartości kulturowych i cywilizacyjnych. Problem mógłby być sformułowany następująco: Jakie związki istnieją między informacją przekazywaną opinii publicznej i sumieniem moralnym ludzkości? Przekonania w tej dziedzinie są rozbieżne. Można wskazać możliwości humanistyczne, których nośnikami są środki informacji lub – przeciwnie – można wskazać na obecne w nich degradujące niebezpieczeństwa.

Pojęcie „obywatela świata”, pojęcie pochodzenia stoickiego, które zostało zasymilowane w klimacie chrześcijańskim, może posłużyć nam za punkt odniesienia. Mędrzec, jako przedstawiciel ludzkości, patrzy na siebie i chce być przede wszystkim obywatelem świata, gdyż jest świadomy, że uczestniczy w rozumie, który stanowi specyficzne bogactwo każdego człowieka. Rozum ma charakter uniwersalny, w związku z czym posłuszeństwo jego prawom sięg-

nąć tak daleko, że może on w sumieniu zawiesić obowiązek, który wynika z przyzwyczajień i zwyczajów czysto historycznych związanych z ojczyzną lub jakąś grupą społeczno-kulturową. W ten sposób mędrce i nauczyciele mądrości może być tak samo władca lub niewolnik; rozum może być tak samo obecny w jednym, jak i w drugim. Współczesna świadomość powszechnego dobra wspólnego i równej godności wszystkich ludzi łączy się ze stoickim pojęciem obywatela świata. W konkretyzacji i wyrażaniu tej świadomości rola współczesnych środków komunikacji jest po prostu decydująca. Należy dodać, że dzisiaj ta świadomość przybiera z konieczności formę polityczną. W starożytności uznanie ze strony mędrca równości wszystkich dzięki uczestniczeniu w rozumie wyrażało się w fakcie, że niewolnik mógł być wezwany do wejścia w krąg mędrców: pochodzenie, uznane za element przypadłościowy, nie zamykało jednostce możliwości wejścia do określonej klasy społecznej. Struktury społeczne pozostawały jednak niezmienione. Ulegały one tylko pewnej relatywizacji w świadomości społecznej. Cenne, choć kruche dziedzictwo stoicyzmu zostało podjęte przez chrześcijaństwo, które nadało mu nowy wymiar przez przyznanie charakteru osoby, podmiotu powołania Bożego, każdej jednostce ludzkiej. Jest jednak faktem, że wyrażenie społeczno-polityczne tej godności osoby, które stanowi centralny element koncepcji człowieka, musiało doczekać czasów nowożytnych, aby ukazać się świadomości społecznej jako imperatyw demokracji. Kondycja, czyli status polityczny kobiety, prawa robotników, prawo do kultury, wyeliminowanie segregacji rasowej itd., są innymi dziedzinami, w których wymogi demokratyczne są jeszcze dalekie od pełnej realizacji. W promocji tych praw i w ich efektywnym wyrażaniu, w ramach obyczajów i instytucji, środki informacji mogą stanowić czynnik o pierwszorzędym znaczeniu. Te prawa bowiem, będąc prawami naturalnymi, wspólnymi wszystkim ludziom, dochodzą do świadomości za pośrednictwem przeżywanego przekonania o równości wszystkich ludzi i solidarności, która ich łączy, czyli przez przyznanie im „jakości” obywatela świata. Dzięki ich zasięgowi światowemu środki informacji są uprzywilejowanymi narzędziami tej świadomości.

W tym miejscu można sformułować następujące zastrzeżenie. Jest to rozumowanie, które sugeruje, że sumienie moralne ludzkości utożsamia się z opinią publiczną. Tymczasem historia ostatniego wieku wyraźnie to kwestionuje. Opinia publiczna została podporządkowana tendencjom nacjonalistycznym i totalitarnym ideologiom, stanowi ona schronienie rozmaitych przesadów, np. rasowych; manifestuje ona swoje reakcje uczuciowe, które idą w kierunku przeciwnym niż prawo moralne. Ta opinia była formowana, manipulowana, utrzymywana, pobudzana przez narzędzia informacji. Bez działania tych środków wielkie aberracje kolektywne z ubiegłego wieku nie byłyby możliwe. Opinia publiczna, będąc daleka od bycia nośnikiem sumienia moralnego narodów, jest czynnikiem wywołującym zamieszanie. Zastrzeżenie nie jest pozbawione spójności, a jego siła wnika z faktu, że prowadzi do wniosku zbyt szybko i ogólnie, wychodząc od przykładów, które trudno zakwestionować. Wracamy więc do stwierdzenia dwuznaczności środków informacji i do degradacji informacji, wyrażającej się w propagandzie i w wykorzystaniu ich do wywierania nacisku psychologicznego⁵.

Teraz zachodzi potrzeba poczynienia jeszcze uwag o charakterze ogólnym. Sformułowane zastrzeżenie zwraca naszą uwagę na istotny charakter współczesnej informacji. Wpisuje się ona zawsze w ramy społeczności globalnej. Oznacza to, że – z jednej strony – całość sposobów, według których żyje człowiek staje się przedmiotem informacji, a z drugiej – że współczesne środki informacji zwracają się zawsze do masy: neologizm *mass media* ma wartość definicji. Nie należy rozumieć tego zjawiska tak, jakby chodziło o jak najszerze rozpropagowanie przesłań, które w przeciwnym wypadku dotarłyby tylko do ograniczonej liczby osób. Informacja współczesna jest informacją dla mas, a w pewien sposób – i w pewnej mierze – jest ona także twórczynią tej masy. W taki sposób, używając terminologii marksistowskiej, informacja stanowi w naszych społeczeństwach pewną „nadbudowę”. Nie stanowi ona jakiegos zjawiska przeciwstawnego. W społeczeństwie globalnym stanowi

⁵ Na temat propagandy i jej wykorzystania por. A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, Warszawa 2008.

ona jeden z istotnych czynników, które tworzą charakter globalności, całości. Opinia jako kolektywne zjawisko masowe jest produktem współczesnych środków informacji. W prowadzonych badaniach tego zjawiska, słusznie zwrócono uwagę na siłę tych środków i na fakt, że społeczeństwa współczesne są w stanie modyfikować i wzmacniać, i to w sposób nieunikniony, opinię prezentowaną przez jej członków.

Współczesne środki informacji są wystarczająco mocne, by narzucić człowiekowi wiele obrazów i idei, pobudzających pasje i kształtujących postawy, jak również modelować jego obraz świata. Uwarunkowując człowieka od wnętrza jego *psyche*, te środki czynią z niego „człowieka masowego”, jednostkę średnią, standard i anonim, który domaga się od konformizmu społecznego norm swojego postępowania. Człowiek należący do masy staje się w takim przypadku zakładnikiem władzy, niejednokrotnie reprezentującej tendencje totalitarne. Taki proces nie dokonuje się tam, gdzie mamy do czynienia ze społeczeństwem zamkniętym. Wszystkie współczesne społeczeństwa totalitarne mają taki charakter, który polega na tym, że są one zamknięte na określonym terytorium państwa, które najczęściej jest państwem narodowym. Państwo totalitarne potrzebuje czegoś takiego jak „mur chiński”, by mogło tworzyć swoje struktury technologiczne tylko w ramach tego muru.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że techniki informacyjne są jednym z elementów społeczeństwa globalnego. Należy dodać, że ich totalitarne użycie zakłada, aby niektóre wyizolowały się, w ramach wielości społeczności globalnych, i weszły w konflikt z innymi. W ramach przestrzeni, która jest koniecznie zamknięta, zaznacza się ich wpływ, który wyklucza wpływ informacji pochodzących z zagranicy. Uniemożliwia się lub kontroluje się napływ wiadomości (przy pomocy różnych narzędzi), a wewnątrz cenzura przeszkadza opozycji na jakąkolwiek wypowiedź. Właśnie z tej racji, patrząc na sprawę tylko z technicznego punktu widzenia, można zapytać: Czy ten izolacjonizm, który stoi u podstaw totalitaryzmów, nie należy już do minionej epoki? Odkąd doskonalili się sieć informacyjna, nabiera wymiaru światowego, eliminuje się też zamknięcie państw w sobie, a nacjonalizmy jawią się jako zjawiska anachroniczne. Pań-

stwo totalitarne może przetrwać tylko wtedy, gdy nie jest widziane w odniesieniu do ludzkości. Internet zna możliwości połączeń na skalę światową, a przekaz może docierać praktycznie wszędzie, przyczyniając się do upadku izolujących murów. Opinia publiczna traktowana przez reżim totalitarny jako narzędzie jest opinią, której horyzont jest sztucznie ograniczony, a który odnosi się do wartości lub pseudowartości partykularnych, uniemożliwiających społeczeństwu uczestniczenie w wartościach wspólnych, uznawanych w ramach wspólnoty ludzkiej. Zamknięty charakter aparatu technologicznego odpowiada charakterowi dobrowolnie partykularnemu systemowi wartości, który wynika z jego opozycji do systemu wartości powszechnych. Członek państwa totalitarnego, aby być, musi rzucić wyzwanie „obywatelowi świata”. Konflikt w jego przypadku ma jednak charakter wewnętrzny, biorąc pod uwagę, że z każdy człowiek, z powodów całkowicie naturalnych, jest obywatelem świata. Ten konflikt – nieświadomy lub ukryty – nie może pomniejszyć otwartego wyrażania się, gdyż stanowiło by to sprzeciw wobec natury ludzkiej.

Innymi więc słowy, między opinią publiczną zawartą w ramach sztucznych granic społeczeństwa partykularnego i opinią, która rozszerza się na skalę społeczeństwa globalnego, istnieje różnica, która ma charakter jakościowy. Nie można przyznać nie wiadomo jakiej siły masie. W ramach opinii wspólnej rozpowszechnionej na cały świat, wspólne wartości ludzkie są tymi, które mogą lepiej się wyrazić. Równocześnie stanowiska partykularne są uznawane przez to, czym są, te stanowiska wyróżniają się w przeciwieństwie do wartości wspólnych, a w ten sposób ujawnia się ich błędny i szkodliwy charakter. W tym znaczeniu należy powiedzieć, że współczesne środki komunikacji, pod warunkiem, że służą za nośnik informacji na skalę światową, sprzyjają postępowi sumienia moralnego. Jeśli w sądach i ocenach, które wyrażają, punkt odniesienia ludzi jest konstytuowany przez przynależność do wspólnoty ludzkiej, niektóre wartości wspólne ukazują się ich sumieniom i wiadomo, że te wartości są tymi, które sprawiają, że człowiek jest człowiekiem, czyli są danymi prawa naturalnego. Jest faktem, że niektóre praktyki lub niegodziwe reżimy są dzisiaj bardzo szybko demaskowane,

gdyż nie mogą uniknąć osądu ze strony świadomości uniwersalnej. Ogólne potępienie dosięga reżimy, które praktykują segregację rasową, kolonializm, terror policyjny, arbitralne sądy, które tolerują niewolnictwo lub wykorzystywanie kobiet i dzieci. Aby wykorzenić to zło, trzeba będzie na pewno długiego zmagania się, gdyż przesady są powszechne, a zaciemnienie sumienia jest bardzo częste. Ruch jest jednak nieodwracalny – ci, którzy deprecjonują wartości podstawowe człowieka, skazują się na odrzucenie ze strony społeczności ludzkiej. Dlatego znaczący jest fakt, że rządy muszą liczyć się z opinią publiczną, którą usiłują otumanić lub zwieść. Czy już sama propaganda nie świadczy o sile prawdy obecnej w autentycznej informacji? Dzięki środkom informacji sumienie narodów staje się siłą polityczną. Widzimy, że nie tyle są ważne rozmaite uzgodnienia, ale znaczenie, jakie zostanie im nadane w opinii publicznej.

Trzeba więc powiedzieć, że w takiej mierze, w jakiej – w skali światowej – informacje krążą dobrowolnie, przyczyniają się one do postępu sumienia moralnego, czyniąc wspólnotę ludzką solidarnie odpowiedzialną za wyeliminowanie tych czynników, które obrażają prawo naturalne w społecznościach partykularnych. Opinia światowa – w takiej mierze, w jakiej oferuje więcej możliwości dojścia do świadomości społecznej wartości powszechnych – stanowi bogactwo duchowe i kluczową siłę oporu w kwestii naruszania praw człowieka.

4. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA INFORMACJĘ

Opinia publiczna może być pozbawiona swojej funkcji odbiorcy i wyraziciela świadomości moralnej narodów. Wynika to z dwóch czynników, które należy teraz przeanalizować, gdyż ukazują one nowy wymiar sumienia, wyrastający z pojawienia się współczesnych środków komunikacji. Ten nowy wymiar jest wymagany przez środki współczesne, gdyż tylko od niego ostatecznie zależy ich dobre funkcjonowanie i ich dobroczynny charakter. Chodzi o *odpowiedzialność demokratyczną*.

Czy niektóre szkodliwe i degradujące zjawiska, jak propaganda czy agresywna reklama, mają swój początek w naturze i funkcyjono-

waniu współczesnych środków informacji? Sądzę, że odpowiedź jest oczywista. Niebezpieczeństwo dewiacji jest wpisane w naturę tych środków. Aby o tym się przekonać, wystarczy przeanalizować dwa czynniki, do których poczyniono już aluzje, a którymi są – z jednej strony – relacja informacji do obiektywności, a z drugiej strony – natura władzy, która korzysta ze środków informacji.

4.1. INFORMACJA I PRAWDA

Zostało wyżej przypomniane stwierdzenie z encykliki *Pacem in terris* papieża Jana XXIII, które dotyczy prawa do informacji. Trzeba teraz zwrócić uwagę na ten przymiot informacji, którym jest *obiektywność*, aby lepiej ukazać jego znaczenie.

Żeby zdać sobie sprawę, że problem istnieje, a nawet, że jest on coraz bardziej subtelny, wystarczy porównać strony informacyjne dwóch gazet, programy informacyjne dwóch kanałów telewizyjnych, bądź też dział informacji dwóch portali internetowych. Zostaje nam przekazany pewien zbiór informacji, ale poszczególne informacje zmieniają się zależnie od tego, jaką gazetę bierzemy do ręki i jaki portal otwieramy. Dochodzi do tego porządek przedstawiania informacji, wielkość czcionki, tytułu, który zapowiada informację – to wszystko są czynniki, które pozwalają stwierdzić, jaki wybór i jaka ocena towarzyszą tej samej informacji. Miejsce zarezerwowane w jakiejś gazecie lub na jakimś portalu – dla wiadomości politycznych, religijnych, sportowych itd. – jest znaczące dla dokonania osądu informatora. Ukazuje ono znaczenia nadawane różnym sektorom rzeczywistości, jak i zainteresowanie, jakie chce się względem nich wzbudzić u odbiorcy.

Przypadek wiadomości, która wprowadza w bezpośredni, niejako czysty kontakt z wydarzeniem lub faktem, jest relatywnie rzadki. Do tej kategorii należą proste dane statystyczne czy też opis jakiegoś wypadku drogowego. Gdy jednak już odchodzimy od tych prostych przypadków, fakt i wydarzenie są nam przekazywane w otoczeniu interpretacji. Wystarczy pomyśleć o wydarzeniu, które znamy za pośrednictwem świadków, o przedstawieniu decyzji politycznej i jej uzasadnienia, o opisie sytuacji wojskowej, o relacji z jakiegoś

procesu lub z obrad parlamentu. Za każdym razem informacja zakłada interpretację, która jest czymś innym niż komentarz do faktów, a która w gazecie lub w informacjach telewizyjnych na ogół jest poprzedzona komentarzem, zanim czytelnik lub słuchacz zda sobie z tego sprawę. Trzeba oczywiście pamiętać, że interpretacja tego rodzaju jest dawana zarówno przez to, co jest powiedziane, jak i przez to, co jest przemilczane – niektóre opuszczenia mają charakter interpretacyjny. W skrajnym przypadku można wyobrazić sobie zafałszowany obraz rzeczywistości otrzymany bez interwencji choćby jednego kłamstwa – zepchnięcie na margines niektórych istotnych elementów jest wystarczające do zafałszowania. Następnie fakt wypuszczenia niektórych informacji, które nie są jeszcze sprawdzone, również ciąży na jakości informacji. Formuła: „Według niepotwierdzonych jeszcze głosów”, która towarzyszy niektórym informacjom, a która będzie odwołana następnego dnia na dziesiątej stronie w gazecie sprawia, że dla czytelnika współczesnego – który zawsze się spieszy – jest to informacja.

Krótko mówiąc, gdy mówi się o informacji współczesnej, należy zdemaskować mit, jakoby istniała spontaniczna i bezpośrednia obiektywność. Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, że nie ma obiektywności jako takiej. Tym, co ma się na względzie, jest pewna potoczna wiara w bezpośrednią obiektywność informacji nowożytnej. Także autentyczna obiektywność zakłada koniecznie część interpretacji. Dotyczy to samej natury faktu. Zbyt łatwo przeciwstawia się – z jednej strony – fakt i wydarzenie, a z drugiej strony – interpretację, jakby fakt stanowił zamknięty w sobie przedmiot fizyczny, podczas gdy interpretacja miałaby stanowić wpływ koniecznie subiektywny, a więc deformujący, ducha na przedmiot. Wydarzenia nie są jednak przedmiotami matematyczno-fizycznymi. Na przykład decyzja rządu stanowi fakt historyczny, ale właśnie natura tej decyzji jest inspirowana koncepcją państwa i polityki, promocją lub odrzuceniem pewnych wartości, próbą osiągnięcia takiego czy innego celu. Trzeba powiedzieć, że wydarzenie tego typu nie tylko ma znaczenie, ale zakłada oceny i zajęcie stanowisk, które budzą aprobatę albo odrzucenie, dialog albo konflikt. Wydarzenia historyczne często będą wydarzeniami moralnymi. Adekwatna odpowiedź,

której one się domagają, ma charakter moralny. W taki sam sposób bycie obiektywnym nie zakłada tylko przyjęcia do wiadomości. Przyjąć biernie jakieś wydarzenie, obojętnie i bez zaangażowania, nie oznacza usytuować się na poziomie niższym w stosunku do rzeczywistego poziomu tego wydarzenia, którego nośność ma przede wszystkim charakter moralny. Gazetą obiektywną nie jest ta, która relacjonuje jakiś fakt, w taki sposób, jak relacjonuje się wzrost produkcji mleka lub spadek przyrostu naturalnego; nie jest także ta, która aprobuje bez zastrzeżeń lub potępia bez zastanowienia. Obiektywna jest ta, która analizuje dane związane z jakąś kwestią na poziomie technicznym, politycznym, moralnym, która spokojnie przedstawia całość problematyki, podając argumenty, które pozwolą potem czytelnikowi wydać odpowiedni osąd, którego ostateczne odniesienie będzie miało charakter etyczny, biorąc pod uwagę, że wydarzenie jest wewnętrznie etyczne.

Z drugiej strony wydarzenia należące do porządku ludzkiego, które informacja pozwala nam poznać, są zawsze naznaczone przygodnością. Bieg dziejów jest utkany z elementów przygodnych, a ściślej mówiąc – wydarzenia, które wynikają z dobrowolnej decyzji i które domagają się w odpowiedzi ze strony naszej oceny moralnej, nie są na ogół takie, aby był możliwy osąd całkowicie jednoznaczny, gdyż osąd w takim przypadku ma zawsze charakter roztropnościowy. Właściwe dla takiego osądu jest odniesienie do prawa moralnego, które jako takie jest konieczne dla czynu rozpatrywanego w jego szczególności i w jego jedyności, uwzględniając wszystkie okoliczności i dyspozycje podmiotu, który go wyraża. Na mocy tego jedyne i szczególne charakteru, sąd roztropnościowy, który dotyczy zamierzonego czynu, odnoszący się do oceny politycznej i historycznej, nie może być sądem koniecznym. Z tej racji dwa dość różne sądy roztropnościowe, dotyczące tego samego przedmiotu, mogą być równocześnie prawdziwe. Informacja, pozwala nam poznać liczbę faktów, których rozumienie sytuuje się na poziomie roztropnościowym, a w konsekwencji interpretacja, aby była poprawna i obiektywna, musi z pewną elastycznością uwzględniać wolność, która ma istotne znaczenie w sądzie roztropnościowym. Trzeba być także świadomym potrzeby pewnego uzupełnienia braku

racjonalnej konieczności ze strony przedmiotu, konieczności, która jest w stanie dać pewność. Obiektywna jest więc taka informacja, która pozwala na wielość możliwych interpretacji.

Te krótkie uwagi na temat obiektywności wystarczają, aby pokazać, w jakim sensie można mówić o nowym wymiarze sumienia. Wyżej stwierdziliśmy, że informacja poszerza pole naszej odpowiedzialności w porządku miłości lub solidarności, w promocji instancji sumienia moralnego. Tutaj jednak chodzi o naszą odpowiedzialność w odniesieniu do informacji. Tę postawę można nazwać krytyczną – informatorzy i odbiorcy informacji, korzystając z informacji, opierając się na zasadach deontologii zawodowej i prawodawstwa, muszą być świadomi znaczenia informacji i muszą być w stanie osądzić jakość swojej obiektywności.

4.2. INFORMACJA I WŁADZA

W kompleksie informacji, interpretacja stanowi sektor stawiający mniejszy opór – z tego powodu system może zostać zmodyfikowany przez czynniki zewnętrzne, łącznie z zupełnym rozmyciem jego przeznaczenia. Propaganda, polityczna lub komercyjna, stanowi korupcję informacji. Przyjęcie wewnętrzne otrzymywanej wiedzy jest złączone z niektórymi mechanizmami uaktywnianymi za pośrednictwem „ukrytej perswazji”.

Zwyczajna rola interpretacji polega na udzieleniu pomocy w odczytaniu poprawnego znaczenia wydarzenia, gdyż nie ujawnia się ono bezpośrednio. Interpretacja pozostaje więc w służbie informacji – znaczenie, które zostaje uwypuklone, jest bardziej spójne z przekazywaną informacją. Propaganda, przeciwnie, ma miejsce wtedy, gdy interpretacja zamiast być zgodna z faktem, szanując jego znaczenie, jest narzucana *a priori* i nie waha się, w imię interesów obcych prawdzie, wywierać nacisków na obraz tego faktu. Zafałszowuje znaczenie faktu, przemilcza niektóre jego aspekty, nie rozważa jego implikacji i związków, a w skrajnym przypadku zastępuje ona fakt obrazem zmyślnym. Propaganda zmierza do zastąpienia wydarzeń przez uniwersum sztucznych przedstawień.

Propaganda jest siłą i jej sukcesy to poświadczają. Z czego rodzi się ta siła? Ze słabego oporu, który *psyche* ludzka jej przeciwstawia, z powodu współwiny, którą ona napotyka u *psyche*, z instynktów, które zaspokajają. Informacja, która przekazuje wiedzę, należy do porządku intelektualnego. Jak wszystko, co należy w człowieku do życia intelektualnego, także informacja jest naznaczona słabością. Najwznieślijsze władze człowieka są również najbardziej zagrożone z tego powodu, że mogą być poddane impulsom i imperatywom życia cielesnego. Grzeszna kondycja człowieka obciąża tę słabość i wyjaśnia częste zwichrowania. Życie „zgodnie z rozumem” jest rzeczą rzadką, ale to nie oznacza tylko, że życie zgodne z rozumem rozwija się w sposób pozbawiony ciągłości. Instynkty zmierzają do ukrytego motywowania i modelowania przedstawięń. W ten sposób wymóg prawdy w ramach osiągnięcia poznania jest często zwalczany przez tendencje uczuciowe i instynktowne. Te tendencje są wspierane przez samą naturę informacji współczesnej, w której część obrazu, sztucznie wzmocniona w swej intensywności, jest bardzo znacząca. Tym, co w większej części czasu jest wymagane od tego obrazu, nie jest bezpośredni ogląd przedmiotu. Jest on raczej wykorzystywany, aby obudzić i karmić arsenał symboli, które dusza ludzka posiada – symboli, których odniesienie i siła mają głównie charakter uczuciowy i instynktowny. Poznanie, którego dostarcza nam informacja, jest naznaczone naciskiem psychicznym, którego element dominujący nie ma charakteru intelektualnego, i którego cele przeciwstawiają się celom właściwym dla obiektywnego poznania. Propaganda polega zatem na świadomym użyciu środków informacji w celu mocnego pobudzenia symboli instynktowno-uczuciowych zawartych w obrazie, podczas gdy aspekt informacyjny procesu zostaje zredukowany do minimum lub wprost wyeliminowany.

Te zjawiska akcentuje charakter techniczny środków informacji. Właśnie ten charakter techniczny pozwolił na to, co zostało nazwane „drugą industrializacją – taką, która niszczy obrazy i sny [...] industrializacją ducha”⁶. Właściwy charakter cywilizacji

⁶ E. Morin, *L'esprit du temps*, Paris 1962, s. 279.

industrialnej polega na jej zdolności ilościowego pomnażania niektórych przedmiotów konsumpcji. To pomnażanie jest czynnikiem standaryzacji, gdyż przedmiot pomnożony – w tym przypadku kompleks obrazów i snów – jest przedmiotem ustandaryzowanym. Wynika z tego umasawiająca siła współczesnej informacji – systematyzacja wewnętrzna przedstawień jest produkowana w milionach egzemplarzy na jeden wzór. Nie można pomijać ryzyka odpersonalizowania wpisanego w informację współczesną, skoro ta ostatnia przeradza się w propagandę.

Kruchość obiektywizmu w informacji jest przyczyną pokusy wzbudzonej u władzy, dlatego informacja współczesna stanowi problem w porządku politycznym. Władzą, która usiłuje przywłaszczyć sobie środki informacji i która najczęściej jest w stanie to zrobić, to z jednej strony władza państwowa, a z drugiej – władza komercyjna. W ten sposób w wolnych krajach informacja jest względnie chroniona przed absolutnym zdominowaniem jej przez państwo, ale w wielu sektorach znajduje się ona pod wpływem prywatnych grup interesów. W obu przypadkach różny jest rodzaj wywieranego nacisku.

Błędem byłoby usiłowanie zakazania państwu wywierania wszelkiego wpływu w tym względzie. Trzeba jednak dobrze rozróżnić dwa sposoby wywierania tego wpływu. W takiej mierze, w jakiej państwo ma strzec dobra wspólnego społeczeństwa, jest ono odpowiedzialne za obiektywizm informacji i za jej uczciwość. Na tym poziomie jego funkcja polega na czuwaniu – za pośrednictwem promocji odpowiedniego statusu legalnego i zrównoważonej kontroli – aby ten obiektywizm był zachowywany. Dwoma filarami tej ochrony są – z jednej strony – lojalność (wykluczenie kłamstwa, obrażania, karanie przestępstw informacyjnych), a z drugiej – wolność informowania. W społeczeństwie współczesnym, które ma charakter pluralistyczny, a także wobec niebezpieczeństwa umasowania, związanego z technikami komunikacji, pluralizm polityczny manifestuje coraz wyraźniej swoją wartość pozytywną, jawiąc się jako gwarancja wolności.

W zdrowej demokracji rząd musi zarazem zdawać sprawę ze swoich decyzji i swojego kierowania; jego akty muszą być dyskutowane

i kontrolowane. Faktycznie jednak rząd może być kuszony do obchodzenia tego prawa do obiektywnej dyskusji i prowokowania, przez nadużywanie środków informacji, w celu do masowego i bezmyślnego przyjmowania przez populację jego punktów widzenia. Państwo totalitarne, wywierające systematyczny nacisk na opinię publiczną, aby aprobowała automatycznie decyzje jego organów rządzących, przede wszystkim dzięki monopolowi środków informacji, stanowi przypadek skrajny. Także w tak zwanych reżimach liberalnych zachodzi możliwość, że władza zejdzie z właściwej drogi. Znakiem tego jest na przykład ośmieszanie opozycji, ukryte używanie sloganów, ukryte metody kompromitowania innych, odwracanie uwagi opinii publicznej przez organizowanie masowych widowisk sportowych itd. Wobec tego zagrożenia istnienie statusu legalnego, jakkolwiek jest nieodzowne, samo przez się nie jest wystarczające.

Osiągnięcia propagandy, otwartej lub ukrytej, są ostatecznie warunkowane jakością publiczności. Czy mamy do czynienia z biernym tłumem, czy też z odpowiedzialnymi obywatelami, czynnymi i podejmującymi inicjatywę? Przez społeczeństwa współczesne przechodzą dwa przeciwstawne prądy: prąd nastawiony na umasowienie i prąd demokratyczny, którego duszą jest świadomość, że każda jednostka jest osobą. Z racji samej swojej struktury, która jest dwuznaczna, współczesna informacja może przyspieszać albo jeden, albo drugi prąd. Spontaniczna organizacja wolnych i świadomych obywateli w strukturach pośrednich, zdolnych do wywierania nacisku społecznego i stanowiących aktywną siłę polityczną, jest jedynym sposobem, który jest w stanie zneutralizować niebezpieczeństwo totalitaryzmu oraz jest w stanie umożliwić informacji spełnianie swojej autentycznej funkcji kulturowej i politycznej. Ten nacisk ze strony grup obywateli, którzy działają zgodnie z imperatywem ich sumienia moralnego, jest tym bardziej konieczny, że nie można przemilczać działań propagandowych odwołujących się do informacji. Rząd może podjąć inicjatywę w kampanii przeciw alkoholizmowi czy na rzecz higieny itd. Będzie mógł występować przeciw ignorancji zakorzenionej w opinii publicznej. Kampanie tego typu są w pełni uzasadnione, gdyż mają one na celu dobra, których

potrzeba jest wpisana w naturę ludzką. Co robić jednak wówczas, gdy proponowane dobra stają się przedmiotem kontestacji, a kampania ucieka się do metod propagandy? Tylko reakcja opinii publicznej pozwoli na podjęcie odpowiedniej decyzji. Krótko mówiąc, dwuznaczność środków informacji, jako istotny element współczesnego społeczeństwa, domaga się rozwoju tego wymiaru sumienia, którym jest odpowiedzialność demokratyczna.

Odpowiedzialność demokratyczna jest wezwana ponadto do interweniowania w kwestii wpływu władzy kapitalistycznej na informację. Sposób jej wpływania nie ma charakteru politycznego, jak wtedy gdy chodzi o zapewnienie funkcjonowania pluralizmu i wolnego dostępu do wiadomości. W tym przypadku działanie ma charakter społeczny i będzie zmierzać do promowania u ludzi pewnego poziomu kultury. Informacja, uwikłana w sieć reklamową, stała się w społeczeństwach zachodnich w dużej części towarem. Sięga ona do metody przystosowania się do gustu konsumentów. Podczas gdy perwersja informacji w reżimach totalitarnych polega na dążeniu do wsączenia w umysły ideologii państwowej, to w społeczeństwach zachodnich polega na systematycznym budzeniu instynktów, które byłyby w stanie zapewnić im większy rozmach komercyjny. Analiza niektórych pism okazuje się bardzo oświecająca. Kultuwuje się w nich przedstawienia sentymentalne i uspokajające, oddalając ludzi od poczucia odpowiedzialności dziejowej. *Psyche* zostaje skomercjalizowana według następującego po sobie rytmu „zwolnienia” z takiego czy innego obowiązku oraz „radosnego końca” w różnym uniwersum, nad którym rozciąga się barwna tęcza od rana do wieczora. Czy da się napisać na przykład historię 2013 roku, biorąc za punkt wyjścia okładki „Wprost” czy „Newsweeka”. Żaden fakt, który tam został uznany za „aktualny”, nie będzie pamiętany przez przyszłego historyka, gdyż wydarzenia o największym znaczeniu są tam obecne za pośrednictwem ledwie widocznych aluzji. W ten sposób wydarzenia urojone oddalają człowieka od wydarzeń rzeczywiście ważnych i przyczyniają się do uczynienia z niego człowieka masowego, biernego i nieodpowiedzialnego. Wymiar demokratyczny sumienia musi ciążyć na rynku informacji, który ostatecznie będzie zależał od wymogów stawianych przez klientów. Domagać

się informacji i wpływać na dostęp do niej, stawiając jej wyraźne oczekiwania typu kulturowego, politycznego, naukowego czy obyczajowego, oznacza działanie na rzecz dobra wspólnego.

5. PROBLEM ODPOWIEDZIALNOŚCI ZBIOROWEJ

Idąc tropem wcześniejszych poszukiwań, zostanie tutaj wspomniany jedynie delikatny problem odpowiedzialności zbiorowej, który zasługiwałby na odpowiednio szerokie potraktowanie. Środki informacji również ten problem postawiły w nowym świetle, stawiając pytania o nowe formy odpowiedzialności.

Zostało wyżej zaznaczone, że informacja współczesna sprzyja solidarności międzyludzkiej i że poszerza w wymiarze światowym odpowiedzialność, którą mamy wobec bliźniego i wobec społeczeństwa. Odpowiedzialność tego typu zakłada demokracja, jeśli przez demokrację rozumie się fakt, że każda jednostka jest powołana do wypełniania swoich prerogatyw osoby w łonie społeczeństwa. Uświadomienie sobie tego wymogu demokratycznego dokonało się w epoce nowożytnej, podczas gdy wcześniej to klasa wyspecjalizowana miała zlecone rządy miast i państw, gdyż masa uważana za niższą była trzymana daleko od odpowiedzialności politycznej. Reżimy totalitarne musiały uwzględnić fakt demokratyczny, gdyż usiłują za pomocą propagandy uczynić masy solidarnymi z ich decyzjami.

Fakt demokratyczny zakłada odpowiedzialność zbiorową, co oznacza, że każdy ma swoją część odpowiedzialności w postępie społeczeństwa, którego jest czynnym członkiem. Nie oznacza to, że każdy ma odpowiedzialność w stosunku do tej polityki. Zdarza się, i to nie rzadko, że rządy popełniają błędy; zdarza się również, że nawet większość wyborców zblądzi. Istotne dla zdrowia moralnego społeczeństwa jest to, że te błędy i te zawirowania – jeśli nie można im przeszkodzić – zostaną przynajmniej otwarcie napiętnowane.

Postępowanie moralne danej zbiorowości jest warunkowane przez wolność, czy też przez brak wolności w dziedzinie wyrażania idei i informacji. Społeczeństwa demokratyczne Zachodu nie są wolne od poważnych braków, ale ich niekwestionowaną przewagą jest to, że mogą zostać otwarcie poddane osądowi sumienia

moralnego. Istnieje odpowiedzialność kolektywna w takiej mierze, w jakiej każdy, poczynając od elit moralnych, jest zobowiązany do wydania i wyrażenia tego osądu odnośnie do prawości moralnej życia politycznego.

Problem odpowiedzialności zbiorowej został postawiony (i jest stawiany) odnośnie do systematycznych zbrodni popełnionych przez nazistowskie Niemcy. W mniejszym stopniu, choć także, podobny problem został postawiony odnośnie reżimu stalinowskiego. Czy cały naród ponosi odpowiedzialność za zbrodnie państwa policyjnego, którego zresztą jest pierwszą ofiarą? Jaka jest odpowiedzialność tłumów, które oklaskiwały antysemickie mowy Hitlera lub żołnierzy, którzy bez dyskusji okazali posłuszeństwo nakazowi mobilizacji? Najbardziej odpowiednia wydaje mi się następująca odpowiedź. W czasie tych wydarzeń było już zbyt późno, wielu nie było w stanie wyrazić sądu obiektywnego, gdyż dusza niemiecka była już zagubiona i zawładnięta przez siłę wszechobecnej propagandy. Odpowiedzialność w podobnych przypadkach istniała jednak, gdy był jeszcze czas, czyli na początku, gdy państwo totalitarne przejmowało środki informacji. Odpowiedzialność ponoszą wówczas elity moralne narodu w stosunku do zbiorowości. Ta odpowiedzialność jest mierzona łatwością, z jaką te elity przyjmują, że droga dostępu do wolności – którą jest właśnie wolność informacji – zanika. Uwzględniając możliwości, odpowiedź kolektywna narodu zależy od mocniejszego lub słabszego oporu, który ten naród stawia totalitarnemu przejmowaniu informacji. Gdy propaganda będzie mieć wolną drogę, wtedy będzie już być późno.

ZAKOŃCZENIE

Informacja zakłada nowy wymiar sumienia – taka odpowiedź wynika z przeprowadzonych analiz. Dzięki informacji jesteśmy konkretnie odpowiedzialni za naszego najodleglejszego bliźniego, jesteśmy odpowiedzialni za szacunek – na skalę światową – dla wymogów prawa naturalnego. Jesteśmy równocześnie odpowiedzialni za poprawne funkcjonowanie informacji, które jest możliwe wyłącznie w ramach klimatu – i z instytucjami – tego wolnego

i pluralistycznego społeczeństwa, które nosi miano demokratycznego. Społeczeństwo informacyjne, którym jesteśmy, musi jednak pamiętać o potrzebie ciągłej i przystosowanej formacji, aby ten nowy wymiar sumienia służył osobie i społeczeństwu, gdyż w przeciwnym wypadku stanie się on dla sumień dodatkowym obciążeniem i powodem nowej winy, która na nie spadnie.

ROZDZIAŁ XXVI



„Wolność wyrażania się”

Kilka uwag krytycznych

Że żyjemy w czasach, w których wyjątkowo wiele uwagi poświęca się wolności, jest rzeczą oczywistą. Że dążenie do wolności jest jednym z decydujących czynników, określających sytuację duchową naszych czasów, jest faktem bezspornym. Wobec tego natarczywego proklamowania pierwszeństwa wolności w spojrzeniu na człowieka nie można milczeć, tym bardziej że chodzi o jedną z fundamentalnych rzeczywistości duchowych i kulturowych, które określają jakość egzystencji człowieka i wspólnoty ludzkiej. W IV wieku św. Grzegorz z Nyssy zdecydowanie podkreślał, że człowiek tracąc wolność, traci duchowość. A zatem opowiedzenie się po stronie wolności jest opowiedzeniem się po stronie człowieka, jego godności i wielkości.

Patrząc na dzisiejsze przejawy wolności człowieka, albo raczej na to, co za wolność się uważa, a także na propozycje, które dotyczą jej urzeczywistnienia, musimy jednak postawić pytanie, które z widocznym dramatyзмом brzmi u Thomasa S. Eliota: „Ale czy prawdziwa jest ta wolność?”. Należałoby poddać wnikliwej analizie wiele zjawisk, które obserwujemy w dzisiejszym świecie, a które widzi się i których broni się, odwołując się do wolności człowieka.

Nie sposób w tym miejscu zająć się wszystkimi. Proponuję więc kilka uwag krytycznych odnośnie do modnego dzisiaj mówienia o „wolności wyrażania się”, które jest widziane jako szczególnie przejaw wolności człowieka, przy czym chodzi o „wyrażanie się” nie tylko słowem, bowiem określenie to odnosi się też do uczuć, postaw, zachowań, gestów, a więc do wszelkich możliwych manifestacji zewnętrznych człowieka. Taka „wolność wyrażania się” jest widziana jako najwyższa manifestacja wolności ducha. Ale czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z wolnością, ewentualnie jak taką wolność można by zakwalifikować? Co można – i należy – sądzić na ten temat?

Zacznijmy od kilku uwag na temat obyczaju. Obyczaj, nawet wtedy gdy nazywa się „permissywnym”, czyli – najogólniej mówiąc – pozwalającym na wiele, nie może nie zakładać jakiejś normy, na podstawie której, a także którą omijając, „pozwala się” na coś. Także tak zwany permissywizm moralny zakłada pewne „ograniczenie” wewnętrzne w ramach pozwalania na coś i omijania czegoś. Jeśli natomiast stwierdza się, że „wszystko jest dozwolone”, wykracza się poza samo „pozwalenie”: odrzuca się więc wszelkie normy, ale tym samym odrzuca się lub obala się moralność, ponieważ nie ma moralności ani obyczaju moralnego bez normy obiektywnej, która nimi kieruje. Wynika z tego, że „wolność wyrażania się” odniesiona do obyczaju permissywnego nie może zakwestionować następującej alternatywy: *albo* akceptuje się, że także w ramach takiego obyczaju istnieje norma moralna, którą należy szanować, a więc takiej normie powinna być posłuszna sama „wolność wyrażania się”, czując za nią odpowiedzialność, *albo* nie akceptuje się, że taka norma istnieje i uznaje się, że „wszystko jest dozwolone”, a tym samym kwestionuje się wolność tego, kto chce tej normy bronić. Faktycznie, gdzie „wszystko jest dozwolone”, tam nie ma żadnej normy ani obiektywnego prawa moralnego. Znika tym samym wolność, która istnieje na mocy prawa moralnego, które ją konstituuje, a w jej miejsce wchodzi czysta „arbitralność” wyznaczająca koniec wolności. W takim przypadku nie broni się już „permissywnego obyczaju”, ale jednostronnie proklamuje się zły obyczaj – pozwalający na wszystko. W takim przypadku nie broni się

wolności wyrażania się, ale raczej usiłuje się narzucić, że „wszystko jest dozwolone” w arbitralnym wyrażaniu się. Budzące się w człowieku dążenia stają się bezsensowne i następuje negacja samej wolności.

Odrzucenie obiektywnego porządku moralnego wprowadza na jego miejsce moralność libertyńską. Z logicznego punktu widzenia jest to propozycja sprzeczna sama w sobie, ale to nie przeszkadza jej zwolennikom w jej głoszeniu. Libertyzm jest „wolnością uwolnioną”, to znaczy taką, która usiłuje uniknąć zobowiązań w stosunku do prawa moralnego, a nawet w stosunku do porządku prawnego. Ale „wolność uwolniona” jest wolnością pozbawioną znaczenia – w gruncie rzeczy różni się od wolności. W dzisiejszym klimacie kulturowym taka obraza wolności jest czyniona w imię szczęścia ziemskiego, rozumianego jako wolne korzystanie z tego, co się komu podoba, nawet jeśli jest to szkodliwe dla siebie i dla innych. Wchodzi w ten sposób w życie najbardziej subiektywne z kryteriów działania, które tym samym przestaje już być jakimkolwiek kryterium: „Podoba mi się, a więc chcę tego i czynię”.

Taka propozycja utożsamia się z rezygnacją z sumienia moralnego lub utratą zdolności odróżniania dobra od zła, utratą wynikająca z tego, że dokonuje się utożsamienia wolności człowieka z jej negatywnym przeciwieństwem, to znaczy z „wolnym” manifestowaniem się wszystkich jego instynktów ludzkich i zwierzęcych, jakiegokolwiek by one były, bądź też z czystą spontanicznością, która jest obecnie szczególnie nobilitowana w niektórych kierunkach psychologii. Zaspokajanie instynktów ma stać się źródłem tak zwanego „szczęścia”, jak zwykło się mówić. Libertyzm tego rodzaju nie dotyczy dzisiaj samych postaw seksualnych, jak było w jego początkowej fazie na przełomie XVII i XVIII wieku, lecz obejmuje życie cywilne i społeczne właściwie już na wszystkich poziomach.

W tym miejscu zachodzi pilna potrzeba zdemaskowania jednej z wielu metod stosowanych, pod pretekstem wolności wyrażania się, w celu zdegradowania wartości moralnych, a ostatecznie – wszelkich wartości. Polega ona na czynieniu „publicznym” tego, co jest „prywatne”. Zaczynijmy od zwrócenia uwagi na przypadek przeciwny. Są więc uczucia, działania, postawy itd., które

mają charakter publiczny. Na przykład wygłaszam kazanie. Jeśli jednak w domu lub w prywatnej rozmowie mówię tonem kaznodziei i używam gestów z ambony, to jest to przejaw sztuczności, by nie powiedzieć, że jest to błazeństwo, a tym samym kompromituję samo kazanie. Sprawiam, że kazanie traci swój specyficzny charakter, którym jest bycie faktem publicznym. Nadając kazaniu charakter prywatny, który dla niego nie jest właściwy, sprawiam, że ulega ono zdegradowaniu w swoim znaczeniu i w swojej właściwej wymowie.

Taka sama sytuacja ma miejsce wtedy, gdy upublicznię uczucia, gesty, postawy, które mają charakter prywatny lub intymny. Na przykład, jeśli relacja mężczyzna–kobieta (w przypadku małżonków, narzeczonych), która w intymności posiada charakter sakralny, a także moralny i piękny, zostaje upubliczniona, to zostaje również pozbawiona swojego charakteru prywatnego i intymnego. Tym samym dokonuje się jej desakralizacja, zostaje pozbawiona znaczenia i zbanalizowana. Tego typu degradacja, niemal na naszych oczach, nastąpiła w kwestii pocałunku. Ten symboliczny i intymny gest miłości wyprowadzony na ulicę, na przystanek, a nawet na korytarz szkolny, został skrajnie sprofanowany.

Tak zwana wolność wyrażania się – wolność narażona na bycie tylko jakimś alibi lub pretekstem – bardzo często jest zaangażowana w tę subtelną formę desakralizacji i banalizowania uczuć, które zmierza do ich destrukcji i do destrukcji tych wartości, które nadają im charakter sakralny. Problem ma duże, jeśli nie wprost decydujące znaczenie egzystencjalne, gdyż dotyczy życia i śmierci społeczeństwa. Dlatego walka ze złym obyczajem w każdym kierunku – z korupcją i pornografią na czele – nie jest kwestią dotyczącą takiej czy innej opcji partyjnej, takiego czy innego środka oddziaływania społecznego. Jest to zadanie dotyczące cywilizacji i moralności, odnoszące się do godziwego życia społecznego, dlatego też dotyczy każdego obywatela i całej społeczności. Jeśli tego problemu się nie postawi zdecydowanie i nie rozwiąże się w sposób właściwy, to skutkami tego zaniechania zostaną najbardziej dotknięte kręgi społeczne, które określa się jako średnie i niższe. Ten problem stał się pilny i nie można go już odkładać z powodu nacisku

wywieranego przez środki społecznego przekazu oraz z powodu dominacji obrazu nad słowem pisanym.

Korupcja i przemoc są środkami, które z mocą narzucają się dorosłym i niedorosłym. Młodzież, właśnie w okresie formacji moralnej i cywilnej, jest bezbronna. Nie zdołają jej obronić dyskusyjne modele wychowawcze, które się jej proponuje, nie ochroni jej też „wychowanie seksualne”, którego cele są wątpliwe. Psychologowie są zgodni w uwypuklaniu delikatności okresu dorastania w życiu człowieka i poważnych konsekwencji tego, jak ono przebiega, z czego wynika, że w kwestii wychowania seksualnego należy postępować stopniowo i wyjątkowo roztropnie. Jest oczywiste, że korupcja i pornografia, narzucane przez środki społecznego przekazu lub przez wolność wyrażania – się sytuującą się poza wszelką normą moralną – *degradują* to, co jest najcenniejszym osiągnięciem cywilizacji chrześcijańskiej i nowożytnej, a mianowicie *szacunek dla osoby ludzkiej*, który należy okazać najpierw dzieciom i młodzieży. Czy nie jest pierwszorzędnym zadaniem każdego wolnego środka wyrażania się to, aby wychowywać do szacunku dla człowieka, dlatego że jest człowiekiem? Nie ulega wątpliwości, że pornografia narusza *Deklarację praw dziecka* ogłoszoną przez Organizację Narodów Zjednoczonych, która w zasadzie 2 mówi: „Dziecko korzysta ze szczególnej ochrony, a ustawodawstwo i inne środki stworzą mu wszelkie możliwości i ułatwienia dla zdrowego i normalnego rozwoju fizycznego, umysłowego, moralnego, duchowego i społecznego, w warunkach wolności i godności”. W Polsce, niestety, nie dostrzega się tego problemu. Jest to tym bardziej godne napiętowania, że dostępność pornografii w Polsce nie ma sobie równych w całej Europie. Kilka lat temu, w czasie debaty sejmowej na ten temat, posłowie doszli do niesłychanego wniosku: nie da się zdefiniować, co to jest pornografia!

Czym innym jest „wolność myślenia”, a czym innym „wolne myślenie”, czyli „wolnomyślicielstwo”, które – jako takie – neguje wolność myśli. Czym innym jest „wolność wyrażania się”, a czym innym „wolne wyrażanie się”, które – jako takie – neguje wolność wyrażania się. Zarówno „wolność myślenia”, jak i „wolność wyrażania się” zakładają odpowiedzialność za tę wolność. Natomiast „wol-

nomyślicielstwo” i „wolne wyrażanie się”, czyli postawy w gruncie rzeczy libertyńskie, odrzucające wszelkie normy, negują odpowiedzialność, a więc są propozycjami nieodpowiedzialnymi. Ten zaś, kto staje na pozycji nieodpowiedzialności, nie może domagać się żadnego prawa do wolności myślenia i do wolności wyrażania się.

Wydaje się, że dotykamy tutaj najdelikatniejszego punktu podjętego zagadnienia. Jak już powiedziano na początku, żyjemy w czasach powszechnego wołania o wolność, i piszący solidaryzuje się z chórem głosów domagających się wolności, na ile byłoby to możliwe. Domaga się jednak wolności we wszystkich możliwych przejawach i formach, które przyczyniają się do udoskonalenia – cywilnego, moralnego, religijnego, społecznego itd. – człowieka i obywatela, a więc domaga się takiej wolności, która jest aktualizacją zasad obiektywnych, wynikających z prawdy o człowieku i prawdy o Bogu. Każdy, kto domaga się wolności, nie może zapomnieć, że zakłada ona dojrzałość intelektualną i duchową; co więcej, dobre użycie wolności jest proporcjonalne do stopnia dojrzałości tego, kto z niej korzysta. Stąd wielka odpowiedzialność za bycie wolnym i za proklamowanie wolności. Wolność nieuchronnie jest ciężarem. Wynika z tego, że kiedy stawia się pytanie o wolność i o jej wyrażenie, trzeba uwzględnić, i być tego nieustannie świadomym, że w chwili, gdy wolność tego wymaga, bierze się na siebie całą odpowiadającą jej odpowiedzialność. Czuć się odpowiedzialnym za wolność – nie wystarczy tylko czuć się wolnym – jest najlepszym sposobem bronięcia wolności swojej i innych.

ROZDZIAŁ XXVII



Co to znaczy *katolickie* w odniesieniu do mediów?

Prawnicy mają łatwą odpowiedź na tak postawione pytanie, bo stwierdzają po prostu, że media katolickie to takie, które mają „asystenta kościelnego”. Jednak sprawa komplikuje się, gdy postawimy pytanie: Które z mediów może otrzymać asystenta kościelnego? Media rozumiemy bardzo szeroko: najstarszym medium jest bodaj wydawnictwo, następnie pojawia się prasa, potem radio i telewizja, a w końcu Internet z portalem. Problem można rozciągnąć na niektóre instytucje współpracujące z mediami, takie jak: księgarnia, biblioteka, dom kultury itp. Pod jakimi warunkami można nadać tym mediom i instytucjom miano katolickich? Problem stał się poważny, ponieważ niektóre media przypisują sobie przywilej katolickości, inne twierdzą, że kierują się zasadami katolickimi, a jeszcze inne chcą tylko zajmować się problemami, które można by zakwalifikować jako katolickie. Ludzie mediów niejednokrotnie zadają sobie pytanie, czy ich zaangażowanie w konkretnych mediach i wykonywanie konkretnej pracy, może być uznane za działalność katolicką i czy są katolikami w tym, co robią. Wiąże się z całością tych problemów także kwestia postawy i roli katolika w mediach, które katolickie nie są i nie zamierzają być. Wydaje się, że na obecnym etapie ten ostatni problem jest już jakoś podejmowany w ramach tak zwanej „etyki mediów”, chociaż pojawia się

nieodparte pytanie, czy te ujęcia są do przyjęcia na miarę katolicką. Czy na przykład wystarczy kierowanie się w mediach zasadą prawdy, jak pretendują niektóre ujęcia? A co z innymi zasadami?

Określenie, na czym miałyby polegać katolickość mediów, nie jest tylko kwestią teoretyczną, ale posiada bardzo konkretny wymiar praktyczny. Dopiero gdy zostanie ona jasno określona, będzie można sformułować zasady merytoryczne i etyczne dotyczące działań i postawy pracownika mediów oraz wskazać treści, które w takich mediach będą przekazywane.

1. KATOLICKOŚĆ KOŚCIOŁA

By odpowiedzieć na pytanie o katolickość mediów, trzeba najpierw zapytać: Jak w ogóle Kościół rozumie katolickość? Na pierwszym miejscu – z doktrynalnego punktu widzenia – katolickość jest „znamieniem” Kościoła, które wskazuje na jego powszechność geograficzną i antropologiczną. Kościół jest więc obecny na całym świecie i ma się w całym świecie uobecniać. *Toto orbe terrarum diffusa* – tak definiuje powszechność geograficzną Kościoła III modlitwa eucharystyczna. Powszechność kościelna ma także wymiar antropologiczny, który wskazuje, że wiara i Kościół zwracają się do każdego człowieka – a więc wszyscy ludzie są adresatami przesłania ewangelicznego – oraz mają na względzie całego człowieka w tym sensie, że cały człowiek (ciało, dusza, wola, rozum, uczucia) jest objęty zbawieniem i dąży do zbawienia, za pośrednictwem wszystkich przejawów swojej egzystencji (np. praca, nauka, kultura, rozrywka, zabawa). Obydwe cechy powszechności są nierozdzielne i realizują się we wzajemnej łączności, nawet jeśli uwarunkowania cywilizacyjne, kulturowe i historyczne narzucają pewne ograniczenia realizacji tego przymiotu. Czy Kościół jest rzeczywiście na całej ziemi? Czy człowiek dąży do integralnego zbawienia? Czy wiara jest obecna we wszystkich przejawach życia człowieka?

Katolickość obejmuje równocześnie postawę, która wyraża osobowe, indywidualne, wewnętrzne i uzasadnione rozumowo przyjęcie i przeżywanie powszechności Kościoła zarówno w jej wymiarze geograficznym, jak i antropologicznym. Chodzi więc o bycie

katolikiem w swoim działaniu wyrastającym z wyznawanej wiary, a więc w znaczeniu trochę innym niż na ogół się przyjmuje, to znaczy w takim, w którym bycie katolikiem jest synonimem bycia ochrzczonym. Czy bycie ochrzczonym w Kościele katolickim czyni katolikiem, czy też raczej zobowiązuje do postawy katolickiej? Właściwy problem sytuuje się raczej po stronie zobowiązania.

2. KATOLICKOŚĆ W MEDIACH

Te przymioty katolickości kościelnej rzucają światło na rozumienie katolickości, którą można i należy odnieść do postawy, którą można by nazwać katolicką, a do której powinno się dążyć także w mediach. W świetle powyższych uwag wydaje się, że szukając odpowiedzi na postawione na początku pytanie, szczególną uwagę należy zwrócić na wymiar antropologiczny powszechności Kościoła. Katolickość oznaczałaby w tym przypadku najpierw dążenie do dotarcia z prawdą – z której wyrasta i którą żyje Kościół – do wszystkich ludzi, a więc posiada wymiar „w szerz”. Na drugim miejscu chodziłoby o samą treść tej prawdy, przede wszystkim o jej integralność i uniwersalność, w znaczeniu obejmowania całego człowieka i wszystkich przejawów jego życia, a więc katolickość posiada również wymiar „w głąb”.

Widzimy tutaj od razu, że w postawie katolickiej nie ma pierwszorzędnego znaczenia prezentowanie jakiegoś łatwego „katolickiego punktu widzenia”, ale problem leży głębiej. Na pierwszym miejscu chodzi zatem o nastawienie na docieranie do jak najszerzego kręgu ludzi z prawdą zbawczą – w jej konkretności i znaczeniu. Uświadomienie sobie tego nastawienia jest bardzo ważne w mediach „katolickich”, gdyż nie powinny one kierować się redukcyjną zasadą zwracania się tylko do pewnej grupy ludzi, według kryterium tych, co myślą tak samo albo – co gorsza – stawiając sobie na celu wykluczenie kogoś z zasięgu swego oddziaływania. Nie oznacza to krytycznego przedstawiania pewnych problemów czy poglądów. Nie oznacza to także, że z punktu widzenia katolickiego należałoby odrzucić media działające według innych zasad, np. zwracające się do jakiejś określonej grupy odbiorców, która ma

prawo prezentować swoje wizje i przekazywać swoje rozumienie zjawisk i problemów. Wtedy mogą być to media np. chrześcijańskie, kościelne itd. Oczywiście, nie wszyscy muszą od razu czytać np. „Gazetę Katolicką”. Podstawowe znaczenie posiada postawa duchowa, która określa tożsamość mediów i którą starają się kierować w praktyce pracownicy mediów.

Warto zauważyć, że właśnie w taki sposób rozumeli postawę katolicką ojcowie Kościoła. W ich działaniu i nauczaniu widać, w jaki sposób – i jak bardzo – byli zaangażowani, by prawdę ewangeliczną w „pełnym całokształcie” – jak definiowali katolickość – przedstawić jak najszerszemu kręgowi odbiorców. W tym właśnie duchu z filozofii uczynili uprzywilejowane narzędzie przekazu prawd chrześcijańskich, nawiązując bardzo głęboki dialog z współczesną sobie filozofią. Warto zauważyć, że nigdy nie prowadzili oni dialogu z religiami. „Ziarna prawdy”, o których mówili, stanowiły dla nich nie tyle drogę do rozpoznawania obecności prawd chrześcijańskich u niechrześcijan, jak się na ogół sądzi, ale drogę do tego, by z tych ziaren uczynić swoiste „okno” umożliwiające komunikowanie Ewangelii innym. W tym celu Ojcowie wiele akceptowali z tego, co rozpoznawali u innych, ale zawsze dokonując głębokiego i radykalnego oczyszczenia – zwłaszcza pojęć, które przyjmowali. Warto dodać, że w późniejszym okresie ojcowie Kościoła chętniej niż do „ziaren prawdy” odwoływali się do koncepcji „przygotowania do Ewangelii” – *praeparatio evangelica*.

Medium katolickie powinno następnie odznaczać się postawą katolicką w świetle tego, co zostało powiedziane o Ojcach Kościoła. Nie musi zajmować się ani wszystkim na raz, ani podejmować wszystkich problemów, którymi żyje człowiek i świat. Można by powiedzieć, że w postawie katolickiej chodzi o taki sposób działania i prezentacji treści, który stawia sobie jako pierwszorzędnny cel ukazywanie tego, co chrześcijańskie, a nawet specyficznie chrześcijańskie, przede wszystkim samym chrześcijanom, aby pogłębić ich tożsamość i wesprzeć ich misję w świecie oraz określić postawę do zajęcia w stosunku do świata. Jeśli zaś chodzi o tych, którzy chrześcijanami nie są, w postawie katolickiej chodzi o pokazanie im wiary chrześcijańskiej, problematyki chrześcijańskiej i chrześcijańskiej

misji w świecie w taki sposób, by mogli ją poznać i jakoś zrozumieć. Nie chodzi tu o jakąś indoktrynację, ale o zbliżenie – na poziomie rozumienia – między katolikami i wszystkimi innymi. Problem jest tym pilniejszy, że mówienie o wierze i Kościele jest naznaczone wyjątkową ignorancją. Idąc za Ojcami Kościoła, trzeba by w tego typu przedsięwzięciach identyfikować i wskazywać mocno te punkty, w których mentalność, cywilizacja i kultura – zwłaszcza kultura – otwiera się na Ewangelię, by przez tę otwartość docierać do niej z tym, co chrześcijańskie. Jak więc widać mamy tutaj zasadniczo do czynienia z pracą nad inkulturacją wiary.

W katolickości chodzi wreszcie o zakres podejmowanych tematów, czyli o treści. Na pewno postawa katolicka nie zakłada jakiegoś mówienia o wszystkim. Np. gazeta nie będzie katolicka wtedy, gdy oprócz treści religijnych będzie zawierała program telewizyjny, przepisy kulinarne, stronę sportową itd. Na pierwszym miejscu powinno się oczywiście zwracać uwagę na szeroki zakres problematyki religijnej z raczej rozległym odniesieniem do życia człowieka i jego przejawów, by pokazać, jak mają się one do Ewangelii, wiary i życia Kościoła, czyli tego, co z Ewangelii wynika. Postawa katolicka w tym względzie powinna odznaczać się powagą i odwagą intelektualną, wyrażając się w jak najszerszym zakresie podejmowanych zagadnień, wychodząc oczywiście od najważniejszych i najbardziej aktualnych, nie pomijając także tych najbardziej kontrowersyjnych, ale powinno się to dokonywać właśnie z katolickiego punktu widzenia. Wydaje się, że trzeba powrócić do poważnej koncepcji światopoglądu rozumianego jako sposób przedstawiania rozmaitych zagadnień, który umie uzasadnić „katolicki” i „chrześcijański” ich wymiar, a zarazem odnieść je do aktualnych prądów kulturowych i prowadzonych polemik. Zbyt łatwo zrezygnowano z tak zwanego światopoglądowego sposobu ujmowania rozmaitych rzeczywistości, czego wyrazem jest nieuzasadniona rezygnacja choćby z przymiotnika „katolicki, -a, -ie”, czy „chrześcijański, -a, -ie”, np. w odniesieniu do niektórych dyscyplin naukowych (filozofia) czy też dziedzin ludzkiego zaangażowania (polityka), twierdząc, że jeśli coś jest dobre, to tym samym jest katolickie. Takie ujęcie nie jest prawdziwe w świetle zarysowanego wyżej podstawowego

rozumienia katolickości. Dobre radio, dobre tylko technicznie i treściowo, nie może być uznane za katolickie.

ROZDZIAŁ XXVIII



Zasada politeizmu w mediach

Nowe wyzwanie

1. POLITEIZM I MONOTEIZM

Na ogół rozróżnienie na *politeizm* i *monoteizm* dotyczy dwóch zasadniczych modeli, w których człowiek wyraża się jako istota religijna. Mówiąc ogólnie i znacznie upraszczając, mianem politeizmu określa się te typy wierzeń, które wiążą się z uznaniem wielości bóstw, natomiast przez monoteizm rozumie się religię opierającą się na wierze w jednego Boga. Intensywne badania religioznawcze, prowadzone począwszy od XIX wieku, wykazały, że takie rozróżnienie nie jest ściśle¹. Przede wszystkim nie jest właściwe rozumienie politeizmu wyłącznie w perspektywie uznawania w nim wielości bóstw, ponieważ nawet najbardziej rozbudowane formy politeizmu, jak na przykład politeizm grecki i rzymski, oprócz wielu bóstw uznają istnienie ponad nimi jednego bóstwa absolutnego, które dominuje nad ich panteonem. I nie chodzi tutaj tylko o uznanie istnienia jakiegoś

¹ Szerzej na ten temat w: J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002², s. 96–102.

głównego bóstwa, rządzącego innymi w ich wielości i dominującego nad nimi, ale o coś jeszcze bardziej specyficznego. Świadczą o tym między innymi ołtarze budowane „nieznanemu Bogu”. Z Dziejów Apostolskich dowiadujemy się o istnieniu takiego ołtarza w Atenach (por. Dz 17, 16–34), a zwiedzając muzeum na rzymskim Palatynie możemy zobaczyć zachowany do dziś taki ołtarz w wersji rzymskiej. Warto na niego zwrócić uwagę choćby dlatego, że jest wcześniejszy niż ołtarz ateński. Chociaż interpretacja dotycząca funkcji religijnej tego ołtarza nie została jeszcze doprowadzona do rozstrzygających wniosków, to nie ulega wątpliwości, że uznanie istnienia jednego absolutnego Boga możemy znaleźć w filozofach greckiej i rzymskiej, dokonujących głębokiego namysłu nad „naturą bogów” i dochodzących do filozoficznego uznania konieczności monoteizmu. Wprawdzie filozofowie nie zdołali przełożyć swoich odkryć na język i praktykę kultu, ale samo dokonane przez nich odkrycie zasługuje na dużą uwagę, o czym mówili ojcowie Kościoła, szczególnie św. Augustyn, pochwalający filozofów pogańskich za ich otwartość i wnikliwość racjonalną². By dokonać przemiany w dziedzinie religijnej, trzeba było najpierw doprowadzić do przemiany kulturowej i politycznej, ale filozofowie nie dysponowali ani odpowiednimi możliwościami, ani środkami. Jak mocno była utrwalona pogańska wizja religijna i kulturowa pokazuje fakt, że chrześcijaństwo, którzy nie przyjmowali i nie mogli jej przyjąć, musieli długo zmagać się z oskarżeniami o ateizm. Jednak warto przynajmniej mieć na względzie, że podstawowe słowo naszego języka religijnego i naszej świadomości kulturowej, jakim jest słowo „Bóg” – *Theos*, wywodzi się z tych pogańskich poszukiwań filozoficzno-religijnych. Po raz pierwszy spotykamy je przecież u Heraklita. Byłoby więc bardzo pouczające przesłedzenie, dlaczego i w jaki sposób to pojęcie zostało przyjęte przez chrześcijan³.

² Por. E. Dal Covolo, „*Religio*” e „*pietas*” nell’*età classica*, w: *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, edd. G. Tanzella–Nitti, G. Maspero, Siena 2007, s. 37–51.

³ Por. E. Peterson, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1920.

W spojrzeniu na monoteizm, wychodząc z mocno uproszczonych wizji, widzi się na ogół wiarę w *jednego* Boga. Za wzór przyjmuje się tutaj pierwotny monoteizm, którym jest monoteizm żydowski. Stary Testament wyraźnie poświadcza radykalizm żydowski w przyjęciu i kierowaniu się w kulcie zasadą jedyne Boga. Warto jednak zauważyć, na co zwraca się raczej niewielką uwagę, że Stary Testament mówi przede wszystkim o „jedyności” Boga, a nie tylko o Jego „jedności”. Widać w takim sposobie mówienia pewną ważną intuicję – pojęcie jedności ma charakter bardziej filozoficzny, a więc i abstrakcyjny (właśnie o Bogu *jednym* mówili filozofowie pogańscy w swoich teogoniach), natomiast pojęcie jedyności zastosowane do Boga posiada odniesienie o charakterze – przynajmniej do pewnego stopnia – egzystencjalnym, wraz z obecnością w nim pewnego potencjału relacyjnego.

Jak zostało już zaznaczone, rozróżnienie widziane w opisanej tutaj perspektywie ma charakter dalece uproszczony. To uproszczenie wynika z tego, że zasadą rozróżnienia jest dwumian *wielość – jedność*, tymczasem w tej kwestii chodzi o coś bardziej zasadniczego. Dzisiaj wiadomo, że istota rozróżnienia dotyczy przede wszystkim tego, iż w politeizmie odrzuca się jakąkolwiek możliwość nawiązania przez człowieka bezpośredniej i osobowej relacji z Bogiem jedynym i absolutnym, natomiast w monoteizmie taka relacja jest możliwa, może wyrazić się w sposób bezpośredni, osobowy i historyczny, i jako taka posiada charakter fundamentalny i konstytutywny dla religijności i dla życia człowieka w ogóle. Streszczając cały problem, można po prostu powiedzieć, iż w monoteizmie Bóg na *imię* i po imieniu można zwracać się do Niego. Jak zauważył Hans Urs von Balthasar w tym wyraża się „własna genialność” tradycji judeo-chrześcijańskiej⁴. Politeizm i monoteizm zatem odnoszą się przede wszystkim do dwóch zasad/postaw, które człowiek może zająć w odniesieniu do Boga absolutnego⁵.

⁴ O znaczeniu objawienia imienia przez Boga por. J. Królikowski, *Objawienie imienia Bożego i jego znaczenie egzystencjalno-teologiczne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 22 (2003) nr 2, s. 19–32.

⁵ Na marginesie można zauważyć, że w świetle powyższych uwag, w tym miejscu okazuje się, że mówienie o judaizmie, chrześcijaństwie i islamie jako trzech

2. ZASADA MONOTEISTYCZNA W KULTURZE

Badania dotyczące specyfiki politeizmu i monoteizmu odegrały inspirującą rolę w dziedzinie badań kulturowych i w rozmaitych poszukiwaniach o charakterze metakulturowym. Wstępnie już na końcu XIX wieku, a w sposób w pełni rozwinięty w pierwszej połowie XX wieku wykazano, że przejście od politeizmu do monoteizmu – biorąc pod uwagę zasadę konstytuującą i organizującą jeden i drugi model religijny – decydująco wpłynęło również na przemiany w sposobie widzenia rzeczywistości i człowieka w ogóle, a zarazem rzuciło nowe światło na ludzkie zdolności intelektualno-duchowe oraz charakter osobowy jego działań. Dzięki temu przejściu mogły dokonać się przemiany o charakterze antropologicznym, a następnie także kulturowym i cywilizacyjnym, decydująco wpływając na fizjonomię duchową Zachodu.

Nie zachodzi tutaj potrzeba dokonywania przeglądu przeprowadzonych analiz, dlatego ograniczymy się do przypomnienia niektórych wniosków, jakie z nich wyprowadzono i które dzisiaj są uznawane i przyjmowane. Przede wszystkim należy zauważyć, iż w całym przejściu od politeizmu do monoteizmu na pierwszy plan zostały wysunięte dwie rzeczywistości ludzkie, stanowiące nierozdzielną całość, jak dwa ogniska elipsy, a mianowicie *libertas* i *ratio* – wolność i rozum. Monoteizm, wychodząc od stanowiącej jego podstawę dialogicznej relacji Boga i człowieka, doszedł bardzo szybko do stwierdzenia powszechnej wolności w świecie ludzkim („każdy człowiek jest wolny”), na gruncie której zostały następnie wypracowane kluczowe pojęcia *osoby* i jej *godności*, stanowiące podstawę

religiach monoteistycznych, jest zdecydowanym uproszczeniem i ma charakter tylko ukierunkowujący. Już monoteizm żydowski i islamski różnią się wyraźnie i zdecydowanie między sobą. Islam relację człowieka z Allahem ujmuje właściwie w kategoriach jurydycznych – mistyka islamska jest tylko jakimś marginesem w tej tradycji religijnej, a jej cecha charakterystyczną jest tylko uznanie „zależności”. Natomiast chrześcijaństwo ze swoim monoteizmem trynitarnym jest czymś zupełnie wyjątkowym w zestawieniu zarówno z monoteizmem żydowskim, jak i monoteizmem islamskim. Na temat specyfiki monoteizmu chrześcijańskiego por. A. Manaranche, *Le monothéisme chrétienne*, Paris 1985; Y. Labbé, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris 1987.

cywilizacji zachodniej⁶. Kimże musi być człowiek, jeśli najwyższy i transcendentny Bóg zwraca się do niego, objawiając mu swoje imię i pozwalając mu zwracać się do siebie po imieniu. Pieczęcią tego objawienia stało się wcielenie, zwieńczone złożeniem się przez wcielone Słowo w ofierze na krzyżu – za człowieka i dla człowieka. Człowiek został w ten sposób podniesiony do rangi absolutu stworzonego. Wolność, osoba, godność – te pojęcia stały się ośrodkiem kultury, której tworzenie wzięli na siebie chrześcijanie, dokonując rozprawy z pogańskimi, a więc politeistycznymi, formami determinizmu, takimi jak fatum, przeznaczenie, wieczny powrót, ślepy los itd. Najogólniej mówiąc, życie i działanie człowieka nabrało *sensu*, i to sensu o charakterze uniwersalnym, na mocy wolności gwarantowanej każdemu człowiekowi przez bliskiego i relacyjnego Boga.

Inny, decydujący wpływ monoteizmu wyraził się w najwyższej i otwartej afirmacji racjonalności, która stała się podstawą nauki i uzasadnieniem działalności naukowej człowieka. Genezę tego odkrycia widać już w starożytnej Grecji, gdzie początki nauki wiążą się bardzo ściśle z poszukiwaniem zasady jednoczącej całą rzeczywistość (*arche*). Trzeba było jednak dopiero monoteizmu chrześcijańskiego, by dokonać w tym względzie decydującego przełomu. Wychodząc z prawdy wiary mówiącej o stworzeniu świata przez Boga, będącego *Logosem*, a więc najwyższą racją, zasadą i prawdą, jedynym logicznym i spójnym początkiem wszystkiego, można było przyjąć bezwzględnie i pewnie, że istnieje również jedyna zasada logiczna pozwalająca na unifikującą interpretację wszelkiej rzeczywistości. Na tym gruncie doszło do uznania, że wszystko opiera się na jednej prawdzie i jest jej rozwinięciem. Takie ujęcie pozwoliło na przyznanie w życiu ludzkim niekwestionowanego pierwszeństwa prawdzie, a więc i racjonalności, która ją zgłębia i opisuje. Nadanie prawdzie charakteru powszechnego oraz wskazanie na jej obiektywność. Dzięki więc naznaczeniu rozumu ludzkiego organicznym teocentryzmem mogła narodzić się najpierw teologia, obejmująca

⁶ Wnikliwe ukazanie tego zagadnienia w: R. Bultmann, *Il significato di libertà per la civiltà occidentale*, w: R. Bultmann, *Credere et comprendere. Raccolta di articoli*, Brescia 1986, s. 627–644.

także afirmację filozofii pogańskiej (w świetle przyznania prymatu prawdzie nie powinno to dziwić), a potem mogły wyłonić się z teologii inne nauki, mogły powstać szkoły i uniwersytety, w końcu człowiek poświęcający się poszukiwaniu i nauczaniu prawdy mógł zostać uznany za świętego, czyli doznać najwyższej nobilitacji jako człowiek. Nie przypadkiem już św. Augustyn doszedł do fundamentalnego przekonania, przyjętego i szerzej uzasadnionego przez św. Tomasza z Akwinu, że nauczanie jest najwyższym czynkiem miłości i miłosierdzia⁷. W ten też sposób został przekroczony pogański irracjonalizm, ze wszystkimi jego przesadami i uprzedzeniami; wszystko stanęło wobec potrzeby weryfikacji racjonalnej.

Pod koniec XX wieku, w porywie postmodernizmu, te ważne odkrycia metakulturowe, zostały zepchnięte na margines wiedzy i kultury. Dlaczego tak się stało? Można wykazać, że dokonało się to najpierw na gruncie przemian filozoficznych, zwłaszcza pod naciskiem rozmaitych nurtów idealizmu i materializmu, oraz pod wpływem bezkrytycznej fascynacji mistyczno-wschodnim modelem religijnym. Wspólnym mianownikiem tych wpływów jest rezygnacja z zasady monoteistycznej na rzecz zasady politeistycznej, zaś znakiem tego przejścia tym razem od monoteizmu do politeizmu jest wyrażający się w rozmaitych formach powrót do determinizmu i irracjonalizmu. Cały ten proces można nazwać *neopogaństwem*⁸. Nie chodzi w nim bynajmniej o powrót do starych bóstw pogańskich, chociaż i takie tendencje są w nim obecne, ale o powrót do zasady politeistycznej, na której potem usiłuje się budować życie i ukierunkowywać ludzkie działania. Przejawy tego faktu są dzisiaj widoczne w dwóch zasadniczych zjawiskach kulturowo-cywilizacyjnych:

1. W prymacie nadanym *działaniu* człowieka, rezygnującym z tradycyjnego pierwszeństwa prawdy w ludzkim życiu. Przejawów tego pragmatyzmu i praktycyzmu można by pokazać wiele. Bodaj

⁷ Por. M. Schlosser, *Docere est actus misericordiae. Theologiegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lehrens*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 50 (1999), s. 54–74.

⁸ Szerzej na ten temat por. *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.

najbardziej dowodzi tego redukcynie jednostronne pierwszeństwo, nadane technice i technologii w życiu człowieka, uznane ideologicznie za właściwą drogę wiodącą ludzkość do lepszej przyszłości. W znacznym stopniu powrócił więc w dzisiejszej kulturze mit Prometeusza. Takie ujęcie opiera się na poważnej redukcji antropologicznej, a mianowicie sprowadza człowieka do jego wytworów, pozbawiając znaczenia to, z czego ludzkie działanie się rodzi, czyli wolność, a więc w sensie szerszym bagatelizując *etos*.

2. W redukcji poznania do eksperymentu, czyli *de facto* do nauk matematyczno-przyrodniczych, tak zwanych *ścisłych*. Efektem tej redukcji jest pozbawienie znaczenia osobowego i kulturowego innych dziedzin poznania, zwłaszcza wszelkich dziedzin humanistycznych. Mamy tutaj do czynienia z radykalnym zawężeniem ludzkiej racjonalności, którego efektem jest pozbawienie wielu dziedzin ludzkiego poznania i działania odniesienia do prawdy. Na gruncie oświeceniowego racjonalizmu bez Boga do wielu dziedzin ludzkiego życia powrócił więc tyleż bezkrytyczny, co niebezpieczny irracjonalizm, z którego rodzi się łatwo zauważalne negatywne nastawienie do religii, wyrażające się kwestionowaniem jej fundamentalnej więzi z prawdą. Warto zwrócić uwagę, iż papież Benedykt XVI jednym z programowych haseł swojego pontyfikatu uczynił hasło „poszerzenia horyzontów racjonalności”⁹.

3. MEDIA I ZASADA POLITEIZMU

Wychodząc z przedstawionej wyżej problematyki można wreszcie przejść do mediów, które wbrew pozorom są mocno uwikłane w przedstawioną tutaj problematykę. Nie wchodząc tutaj w szczególne zagadnienia, warto więc odnotować, że wielu uczonych, zajmując się mediami, zwłaszcza pod kątem zasady kierującej ich działaniem, doszło do uzasadnionego przekonania, że faktycznie opierają się one na zasadzie politeistycznej w wyżej opisanym znaczeniu¹⁰.

⁹ Por. L. Leuzzi, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Milano 2008.

¹⁰ Por. U. Volli, *Per il politeismo. Esercizi di pluralità dei linguaggi*, Milano 1992.

Nie oznacza to, że media otwarcie głoszą jakiś powrót do bóstw pogańskich, chociaż i z takimi propozycjami można się w nich spotkać, ale przede wszystkim kierują się tą samą zasadą, którą kierowały się kiedyś wierzenia pogańskie i ściśle związana z nimi wizja świata. Nie jest ważne w tym miejscu, czy czynią to bardziej lub mniej świadomie; ważne jest, że można bez trudu wykazać obecność tego zjawiska. Nie zmienia wiele okoliczność, że w mediach zostawia się nawet jakieś miejsce dla mówienia o Bogu jedynym, o wierze chrześcijańskiej czy problemach związanych z teologią. Nie musi to oznaczać – i rzeczywiście nie oznacza – jakiejś bezpośredniej afirmacji monoteizmu; co więcej, w pewnych kontekstach może to być związane z realizacją ogólnej linii programowej mediów.

Jeśli więc przyjrzymy się dzisiejszym mediom, to z łatwością daje się zauważyć, że wyraźnie uwidacznia się w nich wspomniany wyżej prymat nadany działaniu człowieka, zdecydowanie kwestionujący prymat prawdy. Cała uwaga mediów jest dzisiaj nastawiona na przekaz dotyczący ludzkiego działania, które zajmuje zdecydowanie najwięcej miejsca na rozmaitych płaszczyznach. Można by powiedzieć, że treści przedstawiane w mediach są związane z *fenomenem* człowieka bądź to w wymiarze indywidualnym, bądź to w wymiarze społecznym, bez odniesienia do jego *bytu*. Ludzi pracujących w przekazie medialnym interesuje tylko to, co się stało, ewentualnie co mogłoby się stać, natomiast nie ma dla nich prawie w ogóle znaczenia, czy to, co się dzieje, czyli fenomen, jest wyrazem jakiejś ogólnie ważnej prawdy, czy też po prostu jest kłamstwem. Na ogół brakuje zainteresowania ideą, której wyrazem jest – lub mogłoby być – takie czy inne działanie.

Druga rzecz, będąca potwierdzeniem pierwszeństwa nadawanego działaniu, którą bardzo łatwo odnotować w mediach, jest ich dominujące zainteresowanie skierowane na technikę i technologię oraz na ekonomię, która stanowi jakby ich przedłużenie. Do pewnego stopnia media stały się rzecznikami tych dziedzin ludzkiej aktywności. Wystarczy zauważyć, że jeśli pojawia się jakiś *news* dotyczący domniemanego osiągnięcia czy odkrycia w tych dziedzinach, znajdzie zawsze dość „siły”, by nawet przez kilka dni przetrwać na czołowych miejscach w mediach. Ludzi mediów nie interesuje

nawet człowiek, który stoi za domniemanymi odkryciami i osiągnięciami ani konsekwencje, jakie będą one miały dla człowieka. Kto wyraża jakieś zastrzeżenie i zaniepokojenie, szybko zostaje uznany za przedstawiciela „ciemnogrodu” i przeciwnika zbawiennego postępu kierującego człowieka do uszczęśliwiającego dobrobytu. Wystarczy zwrócić uwagę na aktualne podejście medialne do domniemych osiągnięć z dziedziny genetyki i możliwości ich wykorzystania. Reakcja wobec wszystkich podnoszących jakieś zastrzeżenia może być uznana za symptomatyczną. Media zbyt łatwo opowiadają się po stronie łatwego optymizmu. Ironicznie mówiąc, gdyby spełniły się tylko niektóre zapowiedzi dotyczące wynalezienia skutecznych środków zwalczania raka, o których donosiły media, to już dawno powinno być po problemie.

Zdecydowanie mało interesujący dla mediów jest człowiek sam w sobie, jego wolność wewnętrzna, jego wybory, motywacje, intencje, a więc etos. Interesujący jest tylko o tyle, o ile przybiera formę skandalu, a tym samym można go wykorzystać do zapełnienia takich czy innych łamów, dokonując takiej czy innej prowokacji. Nie chodzi oczywiście o to, by tych zagadnień nie podejmować, ale o to, by postawić je w odpowiedniej perspektywie i prowadzić do odpowiedniego rozumienia ludzkiego działania, czyli o położenie nacisku na prawdę moralną, mającą kluczowe znaczenie tak dla pojedynczego człowieka, jak i dla całej ludzkości.

Nie można w tej kwestii pominąć również tego, że to, co mówi się o działaniu rozmaitych instytucji sądowniczych, a mianowicie że prawda w nich jest po prostu „sierotą”, można odnieść do dzisiejszych mediów. Na gruncie pragmatyzmu i praktycyzmu zaszliśmy dzisiaj już tak daleko, że okazuje się, iż także w mediach prawda jest „sierotą”. Wskazuje na to postawione absurdalne pytanie: Czy można karać za głoszenie nieprawdy w mediach? Do odpowiedzi na tak postawione pytanie nie potrzeba wyroku Trybunału Konstytucyjnego, bo odpowiedzi dostarcza zdrowy rozsądek, a wypowiedzi wielu ludzi publicznych, według których takie postawienie sprawy zahamuje wolną debatę publiczną, dyskwalifikują misję publiczną, ponieważ są przejawem skrajnego pragmatyzmu, a więc i powrotem zasady, na której opierało się pogaństwo. Owszem, mówienie praw-

dy nie musi być od razu racją przemawiającą za przyznaniem komuś nagrody, ale to, co stanowi podstawę ludzkiego etosu, czyli ostatecznie decyduje o jakości relacji międzyludzkich, zostaje w ujęciu kwestionującym prymat prawdy postawione w punkcie krytycznym.

Nie będzie pozbawione uzasadnienia, jeśli stwierdzimy, że w dzisiejszych mediach można dopatrywać się powrotu starożytnego determinizmu, skoro – przez jednostronne zainteresowanie ludzkim działaniem w aspekcie jego skutków – pomija się konstytutywną dla człowieka kwestię jego odpowiedzialnej wolności i jej kluczowego znaczenia dla samourzeczywistniania się człowieka. To samo można powiedzieć potem o człowieku jako osobie i jego godności; są to kwestie marginalne dla mediów. Każdy pragmatyzm, w tym także medialny, może być prawomocnie posądzony o dokonywanie redukcji człowieka jako człowieka. W ten sposób człowiek zostaje sprowadzony do samego fenomenu, a tym samym istotnie pomniejszony jako człowiek, ogranicza się jego wewnętrzne zdolności, a przecież to od nich zależy jego własna pozycja w świecie i sens jego działań.

Drugim przejawem funkcjonowania zasady politeistycznej w mediach jest ich zdecydowane opowiadanie się po stronie redukcji poznania do eksperymentu, wyrażające się w afirmacji metody empirycznej jako jedynej prowadzącej do prawdy. Potwierdza istnienie tego przejawu nie tylko szerokie zainteresowanie naukami ścisłymi w mediach, ale jeszcze szersze posługiwanie się ich metodą, której najwyrazistszym przejawem jest wszechobecność w nich socjologii, nie będącej niczym innym jak „fizyką społeczeństwa”, zgodnie z wizją pozytywistyczną. Według tej wizji jedyną uprawioną nauką dotyczącą człowieka jest właśnie socjologia, ponieważ jej metoda jest najbardziej zbliżona do metody nauk empirycznych, a to czyni ją prawomocną jako naukę. Rozpowszechniony pozytywizm metodologiczny sprawia, że dzisiejsze nauki o człowieku wręcz hołubią socjologię. To ona z kolei sprawia, że liczy się tylko statystyka, wykres i zasada większości. W oparciu o pryncypium większości, które jest uznane – przez socjologów i zwolenników socjologicznej interpretacji rzeczywistości – za kryterium prawdy, dokonuje się sądów nad życiem społecznym i jego przejawami oraz

określa ludzkie aspiracje, pretendując oczywiście do nieomyłności tego sądu. Dlatego wręcz atakują nas nieustanne sondaże i badania opinii publicznej, które przeprowadzone na niby „reprezentatywnych” grupach społecznych mają nam odpowiedzieć na niemal wszystkie nurtujące pytania. Pomijając fakt, że w społeczeństwie polskim, głęboko zdeprawowanym przez komunizm i przemiany postkomunistyczne, czego wyrazem jest nagminne lekceważenie prawdy mówionej publicznie, takie typy badania opinii publicznej nie mają większego sensu. Rodzą się kolejne pytania: Czy opieranie się na zasadzie większości i – co się z tym wiąże – poddawanie głosowaniu każdej kwestii, jest drogą do prawdy i do określenia zasad mających adekwatnie kierować życiem osobistym i publicznym człowieka? Czy wyniki badań opinii publicznej są wyrocznią, mającą decydować o naszych działaniach i wyborach? Czy prawda ma wymiar obiektywny i jedyną drogą, która do niej prowadzi, jest droga poszukiwania? W wizji obiektywnej prawda nie może być ustalana za pośrednictwem sondaży, głosowań czy referendum, a więc ich wyniki nie mogą być normatywne dla ludzkich wyborów. To samo, co zostało tu powiedziane o socjologii, można w uprawniony sposób odnieść do dzisiejszej psychologii, która posługuje się bezkrytycznie metodami badawczymi, mocno naśladowującymi metodę nauk empirycznych. W psychologii zapomniano o jej filozoficznym wymiarze, który jeszcze nie tak dawno podejmowano w ramach tak zwanej „psychologii filozoficznej”, czyli antropologii obiektywnej, a jej zadaniem było dostarczenie psychologii empirycznej uniwersalnej wizji człowieka, mogącej autentycznie ukierunkować badania o charakterze empirycznym.

Znakiem rozpoznawczym dzisiejszych mediów jest zawężanie horyzontów racjonalności. Nikłe zainteresowanie wieloma dziedzinami życia i poznania jest tego wymownym znakiem. Już samo sprowadzenie na przykład kultury do rangi „dodatku” do gazety czy przyznanie jej co najwyżej marginalnego miejsca na łamach mediów są tego wyraźnym znakiem. Gdyby uznano za wartościowe tylko to, o czym mówi się i pisze w mediach, to nasze życie uległoby redukcji pozbawiającej je większego sensu. Nie jest ważne, że nie wszystko interesuje wszystkich. To, co interesuje tylko

jakąś część społeczeństwa, powinno być tak samo cenione jak to, co interesuje większość. Ale czy rzeczywiście to, co jest prezentowane w mediach interesuje większość?

Rodzi się tutaj uwaga ogólniejszej natury. Można zupełnie spokojnie oskarżyć dzisiejsze media o hołdowanie irracjonalizmowi. Uznając za godną uwagi tylko jedną metodę poznania rzeczywistości, przywilejem racjonalności obdarza się tylko jeden jej wymiar i jedną dziedzinę. Wystarczy przeanalizować to, co mówi się w mediach na temat Kościoła, by łatwo przekonać się, że metoda stosowana w tej dziedzinie, opierająca się na wszechobecnej socjologii, okazuje się nieadekwatna do mówienia o naturze i misji Kościoła. To samo można by powiedzieć o innych dziedzinach życia, którymi interesują się media, na przykład wychowaniu, szkole czy kulturze. Oczywiście nikt rozsądny nie oczekuje, żeby media stały się decydującym forum katechetycznym, wychowawczym czy kulturowym. Mogłyby jednak odegrać w tym wszystkim ważną i twórczą rolę, gdyby oparły się na innych założeniach i gdyby stawiały sobie inne cele niż te dotychczasowe.

4. WYZWANIE

To, co zostało tu powiedziane o powrocie zasady politeistycznej w mediach, ma na celu ostre postawienie problemu. Każda z zaprezentowanych tutaj tez mogłaby zostać szczegółowo uzasadniona. Niech jednak wystarczy to, co zostało powiedziane, a uwaga skieruje się na dyskusję nad postawionymi problemami. Pozostaje faktem, że znajdujemy się wobec kolejnego wyzwania, które trzeba podjąć, jeśli chcemy obronić i utrwalić zasadę monoteistyczną, która jawi się jako jedyna mogąca obronić ludzką wolność i racjonalność, zachowując człowieka przed chaosem w dziedzinach etosu i poznania, a więc w tym, co dla niego pierwotne i nieusuwalne, a tym samym chroniąc go przed popadnięciem w ostateczną negację, kończącą w anarchii. Nie jest to tylko hipoteza, ale jest to fakt widoczny w wielu społeczeństwach, także w społeczeństwie polskim.

ROZDZIAŁ XXIX



Jak używać wolności na miarę człowieka?

Odpowiedź w świetle teologii św. Tomasza
z Akwinu

Pod mocnym wpływem „mistrzów podejrzania” – Marksa, Nietzschego i Freuda – ludzie naszego czasu ulegli bezkrytycznie fascynacji wolnością. Ta fascynacja nie jest satysfakcjonująca sama przez się, ponieważ stawia rozmaite problemy i budzi niepokoje – zrodzona z podejrzania wywołuje nowe podejrzania. Pojawiają się więc pytania, a niekiedy także poważne dylematy. Jaka relacja zachodzi zatem między wolnością i przyjemnością (radością)? Jak usytuować wolność w odniesieniu do czasowości ludzkiego istnienia? Jak ma się ona do wieczności? Jak godzić wolność z nowymi propozycjami, które pojawiają się w nieubłaganie upływającym czasie, sugerującymi potrzebę zerwania z tradycją?

Szukając odpowiedzi na te i inne pytania, dzisiejsi chrześcijanie poddani są wpływom zarówno jansenizmu, jak i hedonizmu. Jedni wpadają w pułapkę fascynacji rzeczywistościami ziemskimi, a inni chcą od nich uciec. Jedni wpadają w pokusę, którą Jacques Maritain

nazywał „bałwochwalstwem czasu”, a inni chcieliby od czasu uciec, chroniąc się w spokoju dawanym przez ustaloną tradycję.

Wobec tych niebezpieczeństw, niejednokrotnie mocno przeciwnych, będziemy starali się w tym miejscu pokazać, nawiązując przede wszystkim do teologii i antropologii św. Tomasza z Akwinu, w jaki sposób kształtować wolność, korygując ekscesy, które pojawiają się w tej ważnej, pierwotnej i nieusuwalnej, dziedzinie ludzkiego życia. Zwrócimy więc uwagę na trzy sprawy, ściśle związane z wolnością, sytuując je na jej tle i pokazując, w jaki sposób można by podjąć je w przyszłości. Zwrócimy więc najpierw uwagę na kwestię przyjemności w życiu ludzkim, następnie na kwestię szczęścia ziemskiego człowieka, a wreszcie na kwestię otwartości na nowoczesność. Chodzi więc o trzy kwestie ściśle – nawet już w potocznym rozumieniu – wiążące się z wolnością. Co więcej, właśnie te kwestie najczęściej dochodzą do głosu w kontekście pedagogicznym, o który nam tutaj chodzi.

1. DOWARTOŚCIOWAĆ PRZYJEMNOŚĆ BEZ POPADANIA W HEDONIZM

Zacznijmy od niektórych sprecyzowań i rozróżnień. Etymologicznie rzecz ujmując, przyjemność jest tym, co ktoś chce zrobić lub robi, by być zadowolonym. Przyjemność dotyczy czegoś chwilowego (radość dotyczy czegoś trwałego, a szczęście oznacza to, co wieczne). Psychologicznie mówiąc, przyjemność jest korzyścią, której się szuka. Nie można również zapominać, że ma ona wymiar dynamiczny, to znaczy jest siłą napędową aktywności psychologicznej – człowiek podejmuje wiele działań, gdyż spodziewa się w ich efekcie doznać jakiejś przyjemności. Wynika z tego, że przyjemność jest ściśle złączona z wewnętrzną aktywnością psychologiczną człowieka, kształtującą jej przejawianie się i wyrażanie. Ten fakt potwierdza zatem, że należy patrzeć na przyjemność całkiem przychylnie, gdyż chodzi przecież o człowieka, który wyraża się w czynie.

Jeśli chcemy dać definicję bardziej filozoficzną, to przyjemność – jak mówi Arystoteles, za którym idzie Akwinata – jest zwieńczeniem działania i doznawanym po nim spoczynkiem. Jego wartość

moralna zależy od wartości czynu, to znaczy przyjemność jest moralnie dobra, jeśli czyn, któremu ona towarzyszy, jest dobry; czyn ludzki jest niedoskonały, jeśli mu brakuje miłości. W ten sposób lepiej jest znajdować przyjemność, czyniąc dobrowolnie komuś coś dobrego niż czyniąc coś tylko z racji obowiązku. Mówiąc głębiej, przyjemność jest przyczyną sprawczą, formalną i celową działania cnotliwego; przyjemność, czyli spoczynek duszy, warunkuje wytrwałość w działaniu cnotliwym i jest kryterium wewnętrznym cnoty. Przyjemność kierowana przez rozum jest wpisana w działanie ludzkie jako jego element integralny, ale nie jest celem ostatecznym działania ludzkiego. Zresztą, doświadczenie potwierdza, że przyjemność nie spełnia zasadniczego warunku celu ostatecznego, którym jest trwałość – przyjemność jest zawsze ulotna.

Można więc powiedzieć, że Arystoteles i Akwinata dopuszczają pewien hedonizm, różny oczywiście od tego, co na ogół dzisiaj rozumie się przez to słowo, czyli filozofię, która uznaje przyjemność za najwyższą wartość, za normę i cel ostateczny wszelkiego działania ludzkiego. Hedonizm tego typu wynika z empiryzmu, gdyż neguje u człowieka możliwość przekroczenia poznanych zjawisk, mających charakter empiryczny. Dokonuje niejako utożsamienia poznania z badanymi zjawiskami, a jedyna jego propozycja sprowadza się do tego, by utożsamić się z poznany zjawiskiem i czerpać z niego doznania. Empiryzm hedonistyczny odrzuca więc jakąkolwiek możliwość poznania bytów nadzmysłowych: Boga i duszy. W jego świetle jest niemożliwe szukanie wartości absolutnych w obowiązku i dobru. Hedonizm chce je zastąpić przez kryterium działania, przedstawiając dotykalne korzyści, które można z działania wydobyc i włączyć w swoje życie.

Taki irracjonalny hedonizm popełnia zasadniczy błąd co do natury i roli przyjemności w działaniu, i w ogóle w życiu człowieka. Błąd polega na nierozróżnianiu między czynem a przyjemnością. Tymczasem przyjemność nie jest czynem rozważanym w swojej istocie, ale skutkiem czynu, którego doświadcza człowiek, dokonujący danego czynu. Można zdefiniować czyn, nie dodając do niego przyjemności, której dostarcza. Można więc powiedzieć, że przyjemność jest jakimś *epifenomenem*, czyli czymś dodanym do czynu,

a zatem, patrząc na zagadnienie od strony etycznej, moralność czynu określa moralność przyjemności z nim związanej. Przyjemność jest dobra, jeśli czyn jest dobry, a jest zła, jeśli czyn jest zły.

Irracjonalny hedonizm przeciwstawia się więc temu, co najbardziej istotne w chrześcijaństwie, czyli bezinteresownej miłości (*agape*). Stąd w Nowym Testamencie można znaleźć negatywne oceny odnośnie do przyjemności (por. np. Łk 8, 14; Tt 3, 3; 2 P 2, 13). Autorzy natchnieni krytykują poszukiwanie przyjemności oddzielonej od poszukiwania czynu dobrego, któremu ta przyjemność może towarzyszyć. Niekoniecznie musi być ona doznawana w sposób bezpośredni. Dla hedonizmu nie ma żadnego sensu ofiara Chrystusa na krzyżu, który dobrowolnie przyjmuje cierpienie, aby odkupić ludzi. Nie ma dla niego sensu również ofiara chrześcijanina, który uczestniczy w męce Chrystusa.

U św. Tomasza widać wyraźnie, że odrzucenie pewnego hedonizmu przez objawienie i przez Kościół, nie oznacza wcale przyjęcia tezy, według której zmysłowość i wrażliwość psychologiczna byłyby złe same w sobie. Można by pokazać wiele przykładów takiej akceptacji. Wystarczy na przykład wspomnieć, że dla Akwinaty przyjemność jest ważnym środkiem łagodzącym ból i smutek (dziś powiedzielibyśmy „kryzys”). Powie nawet: „Każdą przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by on pochodził”¹. Nie zawaha się również powiedzieć, że w walce ze smutkiem niebagatelną rolę odgrywają także sen i kąpiel².

Akceptując więc między przyjemnością i cnotą, utrzymując, że cnota sprawia przyjemność i że powinna być przyjemna dla zmysłowości, Akwinata przygotowywał deklarację Piusa XII i *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, która mówi: „Płciowość jest źródłem radości i przyjemności” (nr 2362).

Oczywiście św. Tomasz, podobnie jak Arystoteles, odrzucał teorię, według której szczęście polegałoby na pojętym jednostronnie życiu zmysłowym. Takie spojrzenie na życie uznaje za fałszywe i przeciwne rozumowi, a jest ono przeciwne do tego stopnia, że

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 38 a. 1.

² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 38 a. 5.

stanowi przeszkodę dla szczęścia przyszłego – dla nadziei, która czyni człowieka już tutaj szczęśliwym. Błogosławieństwa z Chrystusowego Kazania na Górze są środkami usuwającymi przeszkodę reprezentowaną przez życie zmysłowe dla życia przyszłego. Życie zmysłowe polega na obfitości dóbr zewnętrznych, przede wszystkim bogactw (dóbr zewnętrznych) i zaszczytów, oraz na poddawaniu się pasjom. Pasje są nie do wyeliminowania; co więcej, odgrywają dobroczynną rolę, jeśli zostanie w nie wprowadzona równowaga odpowiednia do natury człowieka, której istotą jest rozumność. Tym, co wprowadza równowagę do pasji jest cnota, to znaczy reguła rozumu prowadząca do wstrzemięźliwego, czyli z realizowanego z umiarem, korzystania z dóbr, jakimi są bogactwa i zaszczyty. Cnota nie pozwala pasjom zdominować człowieka, ale je odpowiednio ukierunkowuje. Dar Ducha Świętego, w sposób wyjątkowy, prowadzi do podporządkowania człowiekowi posiadanych dóbr i zaszczytów, bądź też do ich przekraczania. Czyni człowieka zupełnie spokojnym w stosunku do pasji, zgodnie z wolą Bożą, bądź też pozwala je całkowicie odrzucić w przypadku konieczności.

Św. Tomasz tak ujmuje to zagadnienie, zastanawiając się nad kolejnością błogosławieństw: „Pan Jezus naprzód wymienia błogosławieństwa usuwające przeszkody prawdziwej szczęśliwości w postaci ziemskich rozkoszy, które w tym życiu polegają na dwóch rzeczach: na obfitości zewnętrznych dóbr, takich jak bogactwa czy zaszczyty. Otóż cnota odciąga człowieka od nich, usprawniając go, by z umiarem ich używał, dar zaś Ducha Świętego w wyższy sposób sprawia, by miał je w całkowitej pogardzie. [...] Po wtóre ziemskie rozkosze polegają na życiu podług pasji, należących zarówno do popędu ku walce, jak i do popędu ku przyjemnościom. Od ulegania uczuciom popędu do walki powstrzymuje nas cnota, usprawniając człowieka, by unikał ich nadmiaru, zgodnie z prawidłami rozumu, w wyższy zaś sposób dar Ducha Świętego, sprawiając, że człowiek zgodnie z wolą Bożą, ma całkowity spokój ze strony tych uczuć. Stąd drugie błogosławieństwo: «Błogosławieni cisi, albowiem oni ziemię posiadają»³.

³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 69 a. 3.

Według św. Tomasza autentyczny humanizm domaga się od człowieka, aby nie szedł za pasjami, ale regulował ich użycie za pośrednictwem rozumu, czyli zwracał się do swego wnętrza. Człowiek jako istota cielesna nie może nie być istotą zmysłową, posługującą się wyobraźnią i wykorzystującą pasję, która włącza wszystkie wymiary swojego bytu w służbę rozumu dyskursywnego i swojej inteligencji intuicyjnej. Według Tomasza nie można zrozumieć i wychować adekwatnie człowieka bez poznania jego pasji, a zwłaszcza ich dynamizmu oraz możliwości ich kształtowania. Nie można również poznać tajemnicy Jezusa Chrystusa bez poznania w Nim pasji doskonale poddanych rozumowi.

Tym, co dzisiaj przyciąga szczególną uwagę w licznych publikacjach poświęconych Arystotelesowi i Tomaszowi z Akwinu, których autorami są psychiatrzy i psychoanalitycy, jest właśnie racjonalne traktowanie przez nich ludzkich pasji i cnót oraz wykazywanie irracjonalności wad. Sam Freud zbliża się w pewien sposób do Akwinaty, gdy patrzy na przyjemność w relacji do „pryncypium rzeczywistości”. Freudowskie „pryncypium rzeczywistości” w znacznym stopniu odpowiada „zasadzie rozumu” w języku św. Tomasza. Freud mówi, że usytuować przyjemność poniżej pryncypium rzeczywistości, nie regulując przyjemności przez prawo, w tym także przez konkretny zakaz, oznacza usytuować się na poziomie infantylnym, wyobrazeniowym. Freud był ateistą, ale nie materialistą, pozostał otwarty na ideał moralny. We *Wprowadzeniu do psychoanalizy* stwierdził: „Życie moralne nie wzrasta inaczej jak przez ofiarę składaną z instynktów”. Tomasz mógłby podpisać takie stwierdzenie.

2. SZCZĘŚCIE WIECZNE ZACZYNA SIĘ JUŻ NA ZIEMI

Ani nikt rozumny, ani nikt wierzący nie utrzymuje, że można być w pełni szczęśliwym na ziemi. Możliwość doświadczenia „jakiegoś” szczęścia na ziemi nie jest jednak wykluczana ani przez rozum, ani przez Ewangelię. Co więcej, błogosławieństwa ewangeliczne z Kazania na Górze dotyczą życia ziemskiego i zapowiadają szczęście już w odniesieniu do tego życia. Warto na tym tle

odczytać jasne deklaracje św. Tomasza z Akwinu, który rozważając kwestię nagród obiecanych wierzącym w Kazaniu na Górze, tak pisze: „Wszystkie te nagrody w sposób doskonały spełnią się w życiu przyszłym, lecz tymczasem w tym życiu niejako się rozpoczynają. Królestwo Boże [...] można rozumieć jako początek doskonałej mądrości, w miarę jak duch w człowieku zaczyna panować. Zdobywanie zaś ziemi [...] oznacza dobre uczucie duszy, spoczywającej przez pragnienie w stałości wiecznego dziedzictwa, której obrazem jest ziemia”⁴. Doskonali, kontynuuje św. Tomasz, są umacniani w tym życiu przez Ducha Pocieszyciela. Są nasycający w tym życiu (*in hac vita*) tym pokarmem, którym jest wola Ojca (por. J 4, 34). W tym życiu (*in hac etiam vita*) ludzie otrzymują miłosierdzie Boże. Także w tym życiu, gdy spojrzenie duszy jest oczyszczone przez dar rozumu, Bóg w jakiś sposób staje się widzialny. W taki sam sposób, również w tym życiu, kto uspokoja swoje poruszenia i upodobnia się do Boga, jest synem Bożym. Jednak, kończy Akwinata, wszystkie te obietnice będą doskonale zrealizowane dopiero w ojczyźnie: *tamen haec perfectius erunt in patria*⁵.

Cały komentarz Akwinaty do Kazania na Górze jest zbudowany w oparciu o schemat wymownego i wyraźnego kontrastu między życiem przyszłym i życiem obecnym. Wiara obiecuje człowiekowi, że jeśli będzie troszczył się o zachowanie przykazań Bożych, otrzyma dobra ziemskie konieczne i wystarczające, w świetle Mądrości Bożej, do szczęśliwego i uszczęśliwiającego praktykowania cnót, z którymi współdziałają dary Ducha Świętego⁶.

W innym miejscu Tomasz wyjaśnia bardziej szczegółowo, dlaczego *etiam in hac vita* sprawiedliwy może antycypować szczęście wieczne. Pisze więc tak: „Gdy więc chodzi o doskonałą szczęśliwość [...] szczęśliwość ta jest jedną, ciągłą i wieczną czynnością, jednoczącą umysł człowieka z Bogiem. W obecnym jednak życiu, w miarę jak brak nam jedności i ciągłości w tym działaniu, tak

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 69 a. 2 ad 3.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 69 a. 2 ad 3.

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 114 a. 10.

dalecy jesteśmy od doskonałej szczęśliwości. Niemniej istnieje pewne uczestnictwo w szczęśliwości, i to tym większe, im bardziej to działanie jest ciągle i jednolite. Dlatego w życiu czynnym, pełnym zajęć, mniej jest szczęśliwości niż w życiu kontemplacyjnym, które koncentruje się na jednej rzeczy, a mianowicie na kontemplacji prawdy. A nawet jeśli człowiek w jakiejś chwili nie wykonuje tego działania, niemniej jest zawsze do niego przygotowany. Ponieważ zaś nawet przerwę w tym działaniu, np. sen lub inne naturalne zajęcia podporządkowuje kontemplacji, jego działanie zdaje się posiadać pewną ciągłość”⁷.

Spójrzmy konkretniej na tę ważną wypowiedź. Człowiek usprawiedliwiony, w stanie łaski, ofiarując całe swoje życie, całe swoje działanie naturalne Bogu Ojcu, w zjednoczeniu z jedynym Pośrednikiem, w Duchu Świętym, dzięki miłości nadprzyrodzonej, zbliża się w najwyższym stopniu do jedynego, trwałego i wiecznego czynu, czyli szczęścia ostatecznego. Nadaje w ten sposób całemu życiu instynktownemu i naturalnemu wartość nadprzyrodzoną. Uszczęśliwia siebie samego, wprowadzie jeszcze w sposób niedoskonały, zbliżając się coraz bardziej do tego, czego pragnie, co później wypełni się w jego jedynym działaniu uszczęśliwiającym. Ofiarując w sposób, stale odnawiany i pogłębiany swoją osobę i swoje działania, unifikując się coraz doskonalej. Człowiek sprawiedliwy upodabnia się coraz bardziej do wiecznej trynitarniej Jedności, której się ofiaruje i która wzbudza to ofiarowanie w nim, by w końcu mógł ofiarować siebie samego.

Łatwo można zrozumieć, dlaczego pod wpływem darów Ducha Świętego sprawiedliwy, należąc do Syna i adorując Ojca, jest w coraz większym stopniu, coraz intensywniej – *etiam in hac vita* – istotą szczęśliwą, która coraz szybciej i coraz bardziej bezpośrednio zbliża się do ostatecznego i nieogarnionego szczęścia. Dla św. Tomasa już w tym życiu sprawiedliwi mogą doświadczać radości, która uprzedza przyszłe i wieczne szczęście, radości wynikającej z miłości; radości, która łączy spoczynek terażniejszy z pragnieniem ostatecznego i wiecznego spoczynku w oglądaniu Boga. Innymi słowy,

⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 3 a. 2 ad 4.

szczęście ziemskie, o którym mówi i które zapowiada Akwinata, jest syntezą, która łączy liczne przyjemności ziemskie z jedyną i transcendentną radością.

Można to wszystko skonkretyzować w taki sposób. Z jednej strony działanie wielu cnót moralnych wywołuje wielorakie przyjemności, które stanowią równocześnie odpoczynek i ukoronowanie ludzkiego działania: sprawiedliwy zadowolona się horyzontalnym życiem etycznym – i to jest odpoczynek w świecie Bożym. Z drugiej strony – i przede wszystkim – człowiek sprawiedliwy, żyjąc cnotami teologalnymi, których przedmiotem jest sam Bóg, spoczywa w Bogu i Nim się raduje – jest to przyjemność wertykalna, czy też radosny odpoczynek w szczęściu Bożym. Człowiek doświadcza więc w sposób uprzedni dwojakiego szczęścia ostatecznego. Dzięki przyjemnościom cielesnym i duchowym zna już, na sposób zaczątkowy, przyszłe szczęście swojego ciała chwalebnie zmartwychwstałego; dzięki swojej radości w Bogu, dzięki swojemu okrytym mrokiem oglądowi Boga, ale wśród płomieni miłości, zna już coś z radości doskonałej, z oglądu „twarzą w twarz” i z miłości, która na końcu zostanie doskonale oczyszczona.

Św. Tomasz z Akwinu wskazuje na szczęście ziemskie jako dwojaką syntezę. Roztropność syntetyzuje cnoty moralne, zapewniając ich wzajemne powiązanie – można by powiedzieć, że jest to powiązanie mniejsze. Miłość natomiast syntetyzuje wszystkie te cnoty z cnotami teologalnymi, kształtując je wszystkie i ukierunkowując je na szczęście wieczne⁸ – w tym przypadku mamy powiązanie większe.

Ewangelia Jezusa Chrystusa jest więc Ewangelią także szczęścia ziemskiego stale rosnącego, ponieważ miłość musi ciągle wzrastać na mocy pierwszego przykazania. Dlatego doskonałość miłości podpada również pod przykazanie jako cel, do którego każdy ma dążyć odpowiednio do swojej kondycji. Ta kwestia zasługuje na szczególne rozważenie, ponieważ dotyczy kolejnej wskazanej przez nas na początku kwestii.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II q. 65 a. 2.

3. OTWARTOŚĆ NA WSPÓŁCZESNOŚĆ, ALE BEZ PROGRESIZMU

Wspominając w 1923 roku sześćsetlecie kanonizacji Tomasza z Akwinu, wielki tomista – Jacques Maritain – ukazywał go jako „apostoła czasów współczesnych”. Pisał: „On podaje nam tajemnicę prawdziwego humanizmu, najwyższego rozwoju osoby ludzkiej: w epoce głęboko przenikniętej pragnieniem (zbyt często dwuznacznym) królestwa serca i życia miłości, Tomasz naucza jedynej doktryny, która przyjmuje absolutny prymat praktyczny miłości i zaprasza nas na święto prawdziwej miłości: miłość musi stale rosnać, dlatego doskonałość miłości podpada pod przykazanie. Jest to prawo grafitacji Doktora Anielskiego, którego naucza w świecie tak bardzo udreńczonym przez ideę postępu, ponieważ ten świat na ogół nie wie, na czym polega postęp”⁹.

Dla św. Tomasza postęp polega na wzroście w miłości i w całości cnót, które miłość kształtuje i ukierunkowuje na cel ostateczny. Pod działaniem darów Ducha Świętego, Uświęciciela i Dokonawcy, postęp ducha i serca człowieka, zmierzający do pokornego posiadania celu ostatecznego, jest – w porządku nadprzyrodzonym – odwrotnie proporcjonalny do szybkości spadania ciała fizycznego w przestrzeni¹⁰. Jak przedmiot spada coraz szybciej w przestrzeni, tak duch podnosi się coraz wyżej – jeśli nie pojawia się jakaś przeszkoda – w miłości, wierząc i mając nadzieję, aż do chwili śmierci i aż do wejścia do miłującego oglądania Stwórcy. Jest to prawo „przyspieszenia miłości”, które znajduje wiele potwierdzeń praktycznych. Św. Paweł pisał do Koryntian: „Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczyje nasz człowiek zewnątrz, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16).

⁹ J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, w: *Oeuvres complètes*, t. 4, Paris–Fribourg 1983, s. 111.

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *In epist. ad Hebraeos 10, 2: Motus naturalis [lapidis] quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinatur in modum naturae; ergo qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.*

Człowiek w optyce św. Tomasza nie zadowala się więc wędrówaniem do swego Celu, którym jest Bóg, nierozdzielnie bezpośredniego i ostatecznego, ale biegnie do niego z coraz większą radością. Stąd jego coraz większe zwycięstwo nad tym, co można by nazwać „wątpliwością etyczną”, która dzisiaj jest szeroko rozpowszechniona. Ta wątpliwość wynika z tego, że w następstwie zaciemnienia wiary w wszechmocną pomoc Bożą, budzą się, wywołując rozmaite niepokoje, coraz poważniejsze wątpliwości co do możliwości pełnego zachowania przez człowieka prawa miłości, które odkrywa za pośrednictwem sumienia. Tego rodzaju wątpliwość etyczna bardzo wyraźnie charakteryzuje współczesne demokracje, które wiedząc dość dobrze, co powinien czynić człowiek, nie są w stanie wprowadzić w życie odkrytych i proponowanych powinności, a także wyegzekwować ich dostępnymi środkami. Pojawienie się tej sytuacji jest w znacznym stopniu rezultatem rozpowszechnienia się formalizmu moralnego, który otacza bałwochwalczym kultem normy oderwane od osoby, nie dostrzegając już ich boskiego początku i przebóstwiającego celu. Do tej sytuacji przyczyniły się niewątpliwie także rozmaite formy immoralizmu, które odrzucają wszelkie normy etyczne o charakterze transcendentnym i uniwersalnym, czyli normy, które zobowiązują w sposób absolutny każde sumienie.

Wobec tej wątpliwości etycznej, tak charakterystycznej dla współczesności, uczeń Tomasza, rosnąc coraz bardziej i coraz szybciej w miłości, wzrasta także w stałym i ufnym pragnieniu nienaruszania zakazów broniących miłości oraz w zachowaniu jej przykazań, a tym samym staje się coraz bardziej wolny. Akwinata zrozumiał, że naruszanie zakazów nie prowadzi tylko do negatywnych zachowań mających charakter wyizolowany, ale także do wad, czyli stanów, w których zło może zapanować nad różnymi dziedzinami życia ludzkiego, czyli wywołać stan zniewolenia w człowieku. Paralelnie rzecz ujmując, przykazania mają za przedmiot postawy cnotliwe, których dobrowolny rozwój pozwala wolności podmiotu prowadzić twórcze etycznie budowanie osobowości, za sprawą darów Ducha Świętego, osiągając pełnię osobową.

Pokazuje się w ten sposób, że postępowanie, do którego zaprasza św. Tomasz z Akwinu i który realizował w sobie, ma zasadniczo

charakter syntetyczny: jak zachodzi powiązanie między cnotami pod panowaniem roztropnej miłości, tak – analogicznie – istnieje również powiązanie między przykazaniami i sakramentami, między najważniejszym przykazaniem podwójnej miłości i najwyższym sakramentem Eucharystii, sakramentem podwójnej miłości samego Chrystusa. Osoba ludzka nie może przez dłuższy czas doskonale zachować przykazania miłości, a więc spełniać się w wolności, jeśli nie przyjmuje sakramentalnie, przynajmniej przez bezpośrednie pragnienie, Autora i Dokonawcy tego prawa ofiarnej miłości: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Łaską sakramentalną, która wyróżnia Eucharystię od innych sakramentów, jest konkretne i dynamiczne wzrastanie w podwójnej miłości¹¹. Słusznie więc Eucharystię nazywa się „sakramentem wolności”.

Na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu w 1997 roku papież Jan Paweł II mówił: „Kongres zachęca nas, aby spojrzeć na wolność człowieka w perspektywie Eucharystii. Śpiewamy w hymnie kongresowym: «Ty zostawiłeś nam dar Eucharystii, by łąd wewnętrznej tworzyć wolności». Jest to bardzo istotne stwierdzenie. Mówi się tu o «ładzie wolności». Tak, prawdziwa wolność wymaga ładu. Ale o jaki łąd tutaj chodzi? Chodzi przede wszystkim o łąd moralny, łąd w sferze wartości, łąd prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości. [...] Na czym polega ów łąd wolności, wzorowany na Eucharystii? W Eucharystii Chrystus jest obecny jako Ten, który siebie daje w darze człowiekowi, jako Ten, który człowiekowi służy: *Umiłowawszy swoich, do końca ich umiłował* (por. J 13,1). Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, tak pojęta wolność buduje nasz człowieczeństwo, tak pojęta wolność buduje prawdziwe więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli! [...] Chrystus w Eucharystii pozostanie po wszystkie czasy niedościgłym wzorem postawy «pro–egzysten-

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III q. 79 a. 4–8.

cji», to znaczy postawy bycia dla drugiego, dla drugiego człowieka. Chrystus cały był dla swego Ojca niebieskiego, a w Ojcu – dla każdego człowieka¹².

4. ZRÓWNOWAŻONA SYNTEZA

Św. Tomasz z Akwinu, będąc doktorem prawdziwej i wzniosłej miłości oraz absolutnego prymatu praktycznego miłości w życiu chrześcijanina, jest równocześnie doktorem eucharystycznym. A ponieważ pokazuje, jak te wzniosłe ideały realizować, może być doktorem etyki i pedagogiki mogącej twórczo zmierzyć się z wyzwaniem dzisiejszego świata, zwłaszcza z wyzwaniem wolności. Jak zauważył Wilhelm z Tocco, biograf Akwinaty, podejmuje on – w oparciu o nową metodę – nowe pytania oświecone przez nowe zasady. Co do swojej istoty ta nowość jest wciąż aktualna, dlatego też może pomóc nam coraz bardziej rozumieć szerokość wymagań miłości ożywianej i umacnianej przez Eucharystię. Średniowieczny doktor nie przestaje oświecać ludzi nowożytnych w wysiłku modernizacji etycznej, by mogła rzeczywiście ukierunkowywać człowieka na życie wieczne, i to coraz szybciej, kształtując to, co najbardziej podstawowe w człowieku, czyli jego wolność. Okazuje się, że – jak twierdził św. Tomasz – da się pogodzić z dojrzewaniem wolności potrzebę przyjemności, można już w tym życiu doświadczać szczęścia oraz twórczo podejmować wyzwania nowych czasów. Co więcej, można to wszystko wykonać do stawania się prawdziwie wolnym na miarę człowieka.

¹² Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy świętej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego* (Wrocław, 1 czerwca 1997), w: *Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski 31.05.1997–10.06.1997. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań 1997, s. 28–29.

ROZDZIAŁ XXX



Wolność myślenia z ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Po II Soborze Watykańskim pojawiła się w Kościele, zwłaszcza wśród teologów, swoista „moda” na wyrażanie swojego dystansu w stosunku do oficjalnego nauczania Kościoła. Odnotowujemy ją w publicystyce, w publikacjach naukowych, a nawet w kazaniach. Są one najczęściej na bardzo niskim poziomie, ale mimo to należy na nie reagować, ponieważ powtarzane błędy stają się po pewnym czasie zasadami kształtującymi styl myślenia. Dotyczy to zwłaszcza wypowiedzi, które głosi się za pośrednictwem telewizji. Jej siła oddziaływania jest zdumiewająco mocna. Wszystko to dzieje się w oparciu o apriorycznie przyjętą koncepcję wolności myślenia, którą na ogół interpretuje się jako wolność myślenia, a tym samym mówienia po prostu wszystkiego. Czy jednak wolność myślenia oznacza, że można wszystko pomyśleć, a potem wszystko mówić i robić?

Postawmy pytanie: Czy w tym kontekście można nauczyć się czegoś od św. Tomasza z Akwinu? Jaka jest myśl św. Tomasza z Akwinu na temat relacji między inteligencją człowieka i urzędowym nauczaniem Kościoła? To nauczanie szanuje wolność, której domaga się dla siebie ludzki umysł w badaniu prawdy i jej przyswajaniu, czy też jest dla niej przeszkodą, a może nawet prowadzi do jej zakwestionowania? Odpowiedź na te pytania – zdaniem

Akwinaty – nie może być udzielona inaczej, jak tylko przy uwzględnieniu różnych dziedzin, w których urzeczywistniają się relacje między myślą człowieka i prawdą, w które jest szeroko włączona także kwestia wolności¹. Przywołajmy więc w zarysie wnioski, do których doszedł Doktor Anielski, analizując postawę człowieka w stosunku do prawdy i wolności.

1. RELATYWNA WOLNOŚĆ MYŚLENIA W UJĘCIU AKWINATY

a) Najpierw trzeba stwierdzić, że człowiek po prostu nie jest wolny i to na bardzo podstawowym poziomie, to znaczy na poziomie poznania. Nie jest on wolny wobec prawdy obiektywnej, ontologicznej świata zmysłowego, który go otacza, a więc także w dziedzinie nauki. Nie jest ani twórcą, ani zachowawcą, ani celem ostatecznym rzeczy, które tworzą *uniwersum*. Nie ulega wątpliwości, że dla Tomasza prawda istnieje właściwie w samej inteligencji, która osądza rzeczywistość rzeczy. Wobec świata, który go otacza, a także względem siebie samego, człowiek doświadcza jednak, że nie tworzy prawdy, ale ją poznaje, odkrywa, wyraża, o ile stwierdza zgodność lub odpowiedniość logiczną swojej myśli z rzeczywistościami, które postrzega jako oddzielone od siebie w ich prawdzie ontologicznej i obiektywnej. Prawda logiczna jawi się więc inteligencji człowieka jako odbicie prawdy ontologicznej, a nie jako jej przyczyna, a tym samym jako jej miara. Innymi słowy, Akwinata nie prezentuje postawy filozoficznej o charakterze idealistycznym i immanentnym – człowiek nie jest dla niego ani miarą świata, ani arbitrem w stosunku do rzeczywistości. Człowiek jest dziełem wiecznej inteligencji Bożej, od której pochodzi – nie na drodze jakiejś emanacji fizycznej czy panteistycznej, jak chciał neoplatonik Plotyn, ale na drodze stworzenia z niczego, za którym idą następnie: ewolucja,

¹ Na temat wolności w rozumieniu teologicznym por. J. Królikowski, „*Ku wolności wyzwolił nas Chrystus*” (*Ga 5,1*). *Teologiczne aspekty ludzkiej wolności*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 49–66.

produkcja, zrodzenie i rozróżnienie bytów – zgodnie z prawami, które wpisał w nie Stwórca².

Dante wiernie, choć poetycko wyraził myśl św. Tomasza, gdy śpiewa:

„Rzeczy na przestworze
godzi porządek – forma, która daje
całemu światu podobieństwo Boże.
Ład ten się w oczach wyższych stworzeń staje
śladem wiecznego sensu i mądrości,
która wszystkiemu prawa swe nadaje.
Do tego ładu, mówię, ma skłonności
Każda rzecz, która, wedle przeznaczenia,
Bliżej lub dalej od Boga się mości”³.

b) Człowiek jest wolny, ale tylko częściowo, w dziedzinie sztuki, to znaczy wobec dzieł inżynierii, rzemiosła, piękna, które tworzy. W dziedzinie sztuki inteligencja jasno pojmuje, że jest twórczynią, źródłem, a więc i miarą formy artystycznej. Nawet jednak w świecie artystycznym myśl ludzka nie jest twórczynią z niczego, ponieważ w tworzeniu różnych form nie może ona całkowicie abstrahować od naśladowania form prawdy, piękna, użyteczności, które istnieją w naturze. Także odnośnie do sztuki zgodność między Tomaszem z Akwinu i Dantem jest oczywista, gdy wkłada w usta Wergiliusza następujące słowa:

„Filozofia mówi o tym szczerze
i nieraz temu, co zna jej nauki,
jako natura cała bieg swój bierze
z Bożej mądrości oraz z Bożej sztuki.[...]
Sztuka wasza Bogu jest jak wnuczę”⁴.

² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 16 a. 1–6; qq. 46–48.

³ Dante Alighieri, *Boska komedia* [Raj I, 103–111], tłum. A. Kuciak, Warszawa 2006, s. 481–482.

⁴ Dante Alighieri, *Boska komedia* [Raj I, 103–111], dz. cyt., s. 101.

Rodzi się pytanie, co pomyślałby Akwinata o sztuce współczesnej? Niewątpliwie uznałby prawo do tak zwanej kreatywności w sztuce, nie pojmując twórczości artystycznej jako prostego – niemal niewolniczego – naśladowania natury. Nie zgodziłby się jednak z wieloma kierunkami sztuki współczesnej, takimi jak skrajny symbolizm, abstrakcjonizm, surrealizm, hermetyzm, systematyczna deformacja, mimo że umiał dobrze rozróżniać między pięknem naturalnym i pięknem artystycznym, między deformacją wynikającą z barku zdolności twórczych a deformacją zamierzoną i lansującą się za wszelką cenę, czyli tym, co dzisiaj nazywa się prowokacją. Tomasz wykazał trafnie, że sztuka różni się od roztropności, ale tym samym domaga się jej w urzeczywistnianiu jej dzieł. Także kowal musi być roztropny⁵.

c) Człowiek cieszy się pewną wolnością także w dziedzinie moralności, czyli w sferze czynów ludzkich, zarówno w życiu indywidualnym, jak i w życiu społecznym. Chociaż człowiek jest wiązany normami prawdy i dobra wyznaczonymi przez Boga, a zapisanymi w jego naturze od chwili stworzenia, które dlatego stanowią tak zwane „prawo naturalne” (czyli „syndereza”), to jest on wolny w stosowaniu tych norm w odniesieniu do poszczególnych, tak zwanych konkretnych – jak się dzisiaj mówi – przypadków, zgodnie z tym, co uznaje za odpowiednie w zależności od okoliczności miejsca, czasu, osób, pośród których żyje, zawsze jednak mając na celu osiągnięcie prawdziwego dobra ludzkiego, zarówno osobistego, jak i wspólnotowego, a w końcu także swojej doskonałej szczęśliwości w Bogu, w życiu przyszłym. Działając w ten sposób, człowiek nie jest zdominowany przez instynkt, na podobieństwo zwierząt pozbawionych rozumu i wolności wyboru, ale wchodzi na nieograniczone pola cnót kardynalnych i moralnych, nad którymi dominuje, jak ich królowa, intelektualna cnota roztropności. Nad wszystkimi zaś cnotami naturalnymi i nadprzyrodzonymi wznosi się niepodzielnie i suwerennie cnota wszystkich cnót, czyli miłość, zgodnie ze złotą sentencją Apostoła Pawła: „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: największa z nich jednak jest miłość” (1 Kor 13, 13).

⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 57 a. 4.

W doskonałej zgodności z doktryną wypływającą z objawienia Bożego, przekazywaną przez ojców i doktorów Kościoła, Akwinata pojmuje wolność moralną jako owoc prawdy, to znaczy zgodności woli i zmysłów, z normami, których źródłem jest mądrość Boża i które prowadzą człowieka do osiągnięcia wiecznego szczęścia w Bogu, Dobru nieskończonym. Jest więc po ludzku i autentycznie wolny tylko człowiek cnotliwy, który ani nie oddaje bałwochwalczej czci pasjom oraz tym wszystkim impulsom fizycznym i psychicznym, które są obecne w naturze ludzkiej, ani nie niszczy tej natury, ale ją dyscyplinuje, porządkuje i ukierunkowuje na osiągnięcie i ostateczne posiadanie doskonałej szczęśliwości, która będzie równocześnie cielesna i duchowa. Nie można dojść do szczęścia postępując drogą epikureizmu, materializmu, hedonizmu, stoicyzmu, a to przede wszystkim dlatego, że w tych ujęciach wolność moralna jest w gruncie rzeczy podporządkowana czemuś jednostkowemu, a więc traci relacje z tym, co uniwersalne, a tylko to jest perspektywą realnie urzeczywistnianej wolności.

d) Człowiek, mimo iż nie jest tak wolny, by móc negować fakt historyczny, pewny, jakim jest objawienie prawd Bożych, które przekraczają jego zdolność rozumienia, jest jednak wolny psychologicznie, aby okazać swoje przyłgnięcie Bogu, które je objawia. Człowiek poddaje się więc – czy też ulega – nie wobec oczywistości prawdy Bożej, której ani nie widzi, ani nie może udowodnić, ale oczywistości znaków wiarygodności, jakimi są cuda i prorocтва. Na tym gruncie jest przekonany, że okazanie przyłgnięcia Bogu objawiającemu się – nadprzyrodzony dodatek prawdy – w pełni odpowiada jego duchowi, otwartemu na prawdę niekończoną (*capax veritatis*), w której oglądzie – i jedynie w nim – będzie mógł znaleźć pełną i trwałą szczęśliwość, będąc ponadto przekonanym, że Bóg, najwyższa mądrość i istotowa świętość, nie może się mylić, ani nie może prowadzić do błędu. W akcie wiary są więc zachowywane w swojej nienaruszoności: godność człowieka, jego wolność myślenia i jego pragnienie Absolutu, którym jest Bóg⁶.

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II q. 2 a. 1-4, 9-10.

Pretendowanie zatem do podniesienia wolności myślenia do rangi absolutu byłoby tendencją bałwochwalczą, ponieważ czyniłoby ducha ludzkiego bożkiem, oraz pozbawiałoby go dostępu do prawdy nieskończonej, to znaczy do Ducha Bożego, najwyższego źródła pełnej i uszczęśliwiającej wolności, zgodnie z tym, co mówi św. Paweł: „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17).

Człowiek więc – postawiony wobec Jezusa Chrystusa, który ukazuje się w świecie jako wcielone słowo Boże, ostateczny Objawiciel, Głosiciel prawdy, która wyzwala (por. 1 J 8, 32), ponieważ rozrywa kajdany niewiedzy, błędu i grzechu, a więc wchodzi dogłębnie w ludzkie życie – ma prawo domagać się od samego Chrystusa, a tym samym także od urzędowych nauczycieli w Kościele, którzy Go reprezentują, niejako „listów uwierzytelniających” Jego boskie pochodzenie, a także spójnego i odważnego uzasadniania prawd zawartych w Jego przesłaniu zbawczym. Tymi listami uwierzytelniającymi, szczególnie znaczącymi dla ludzi XXI wieku, entuzjastów postępu nauki i techniki, są i powinny być nadal *cuda* i *proroctwa*. Także człowiek wierzący ich potrzebuje, aby zachować swoją wolność i nadać jej ewangeliczny dynamizm. Chodzi nie tylko o cuda i proroctwa biblijne, ale także o te, które zweryfikowały się w dziejach Kościoła. Czyż nie jest takim „cudem logicznym” na przykład nadzwyczajna „spójność” doktryny katolickiej? Czyż nie była proctwem encyklika *Humanae vitae*? Te znaki Boże, podczas gdy nie dopuszczają wolności moralnej lub nie uznają za godziwe niezgadzanie się i niedowiarstwo w stosunku do Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, to jednak w pełni szanują wolność psychologiczną, wewnętrzną, w stosunku do okazania posłuszeństwa prawdom nieoczywistym, chociaż nadprzyrodzonym.

Św. Tomasz, oprócz takiej wolności przyjęcia urzędowego nauczania Kościoła, zwrócił także uwagę na pewną wolność dokonywania jego osądu, w tym znaczeniu, że uznał istnienie w ludzkiej inteligencji potrzeby, a więc i prawa do pewnego poznania lub zrozumienia intelektualnego prawd objawionych. To poznanie nie jest czysto symboliczne, a więc enigmatyczne, ale właściwe i prawdziwe, chociaż niedoskonałe i nieadekwatne. To poznanie nie pozwala

nazwać Boga nikiem innym niż tylko „podobnym” w stosunku do tego, co możemy o nim powiedzieć, to znaczy podobnym w sensie analogicznym. Tomasz z Akwinu dobrze znał nauczanie IV Soboru Laterańskiego (1215), które stwierdza: „Pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”⁷.

2. AKTUALNOŚĆ LEKCJI DANEJ PRZEZ AKWINATĘ

Poznanie analogiczne, na którym opiera się teologia, oscylujące w sposób zrównoważony między absolutnym agnostycyzmem języka dwuznacznego a poznaniem doskonałym języka jednoznacznego, św. Tomasz z Akwinu uznawał nie tylko za uprawnione, a nawet za konieczne, gdyż ma ono charakter wyjaśniający, a tym samym służy zbawieniu człowieka, który jest rozumny i potrzebuje rozumienia, aby być wolnym. Teologia jest „wiedzą zbawienia” – *scientia salutis*. Dlatego też Akwinata stwierdził kiedyś wobec licznych profesorów i studentów Uniwersytetu Paryskiego: „Jeśli rozwiążemy problemy dotyczące wiary przy pomocy samego autorytetu, będziemy oczywiście posiadać prawdę, ale w pustej głowie”⁸. Czy mielibyśmy dzisiaj odwagę powiedzieć takie słowa wobec jakiegoś autorytetu, opierającego się w swoich wypowiedziach arbitralnie tylko na sile swojego, nadanego mu, autorytetu? Niestety, taki błąd jest popełniany bardzo często w nauczaniu kościelnym, które szczególnie w naszych czasach, czasach tzw. myślenia krytycznego, powinno być nauczaniem argumentującym. Nasze przekonanie w tym względzie jest przecież jasne – powszechnie mówimy o kryzysie autorytetów. Niestety nie wyciągamy z tego właściwych wniosków.

Dominikanin Marie-Dominique Chenu, znamienity teolog i historyk teologii, pisze na ten temat w pracy poświęconej teologii św. Tomasza: „Można nie podzielać tej ufności i podejrzewać, że we

⁷ IV Sobór Laterański, *De errore abbatis Ioachim – O błędzie opata Joachima*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2: (869–1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 229.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Quodlibet* IV q. 9 a. 18:

wspomnianej spójności kryje się ingerencja rozumu. Bonawentura, generał Braci Mniejszych, wykładający w Paryżu na katedrze sąsiadującej z tą, na której wykładał Tomasz z Akwinu, okazał się bardziej wyczulony na ingerencję niż na spójność, gdy w pewnej słynnej wypowiedzi przypomniał sen św. Hieronima, w którym święty na sądzie ostatecznym miał się spotkać z zarzutem, iż opowiedział się raczej za Cyceronem niż za Chrystusem, a następnie napiętnował charakterystyczne dla wielu teologów, w tym kaznodziejów, odwoływanie się do filozofów: to jest dolewanie wody do czystego wina, jakim jest słowo Boże! – zawołał. Na co Tomasz odpowiedział, nie bez poczucia humoru, wskazując na cud w Kanie: to nie jest dolewanie wody do wina, ale przemiana wody w wino⁹.

Tym, co dzisiaj łączy teologa i pasterza w Kościele – i co powinno ich jeszcze bardziej łączyć – jest konieczność wnikliwego uzasadnianie swoich wypowiedzi, zwłaszcza w kwestiach trudnych. Trzeba o tym pamiętać zwłaszcza w podejmowaniu kwestii moralnych, których poziom skomplikowania jest jednym z poważniejszych wyzwani stojących przed teologią moralną, a tym samym także przed przepowiadaniem, w których musi się te zagadnienia podejmować¹⁰. Powinniśmy przyswoić sobie zasadę: jak najmniej odwoływania się do autorytetu w naszym nauczaniu. Musimy stać na siłę racji, jak stawał św. Tomasz z Akwinu, nawet jeśli nie jest to proste.

Jak się dzisiaj mają rzeczy? Niektórzy teologowie usiłują uzasadnić ich usiłowania „ochrzczenia” idealizmu Hegla czy też egzystencjalizmu Heideggera, odwołując się do przykładu św. Tomasza, który – ich zdaniem – „ochrzcił”, niemal z zamkniętymi oczami, Arystotelesa. W gruncie rzeczy dokonują oni czegoś odwrotnego w stosunku do cudu w Kanie, gdyż zmieniają czyste wino słowa Bożego w wodę – w dodatku nie zawsze czystą i zdrową – ludzkiej mądrości. Chodzi w gruncie rzeczy o jakąś hybrydę, którą obydwaj

⁹ M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 47.

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Kilka uwag o nauczaniu moralności*, „Homo Dei” 83 (2014) nr 2, s. 84–94.

mistrzowie paryscy, Tomasz i Bonawentura, wylaliby do ścieków. Takich teologów słusznie skrytykował już w latach siedemdziesiątych Etienne Gilson, gdy pisał: „Św. Tomasz nigdy nie wątpił, że zgodność między rozumem i wiarą powinna by wyłonić się spontanicznie, gdyż i rozum, i wiara mają boskie pochodzenie. Ta zgodność nie istnieje jednak inaczej jak tylko między wiarą i rozumem prawdziwym, jaki spotyka się wyjątkowo w filozofii Arystotelesa. Jest rzeczą zdumiewającą widzieć współczesnych teologów uznających za przystosowanie, które się dzisiaj spotyka, reinterpretację doktryny chrześcijańskiej w świetle filozofii nowożytnej, jaką jest filozofia Hegla, albo filozofia Martina Heideggera, albo też Karola Marksa. Nigdy nie będzie dosyć zdecydowanego demaskowania sofistycznego charakteru podobnego projektu. Opiera się on na następującym założeniu: najnowsza filozofia jest lepsza; tymczasem lepsza jest ta filozofia, która narzuca się wyborowi teologa, niezależnie od czasu, w jakim ujrzała światło dzienne. Św. Tomasz nie poszedł za filozofią Arystotelesa, ponieważ odkryli ją jego współcześni, ale dlatego że była prawdziwa i otwarta na nowe pogłębienie prawdy objawienia chrześcijańskiego. To niewiarygodne, że można doradzać filozofię materialistyczną i ateistyczną jako możliwe narzędzie teologii chrześcijańskiej. Trzeba by odkryć filozofię «pierwszą», czyli metafizykę, prawdziwszą od filozofii Arystotelesa, aby podejmować podobną reformę, z jakąś gwarancją sukcesu”¹¹.

Łącząc filozofię Arystotelesa z prawdą katolicką i czyniąc ją posłuszną urzędowemu nauczaniu Kościoła, Akwinata ani nie podważył wiary (jak uczynili filozofowie racjoniści i semiracjoniści z XIX wieku czy też jak wielokrotnie usiłowali czynić w XX wieku filozofowie egzystencjaliści i materialści), ani nie popadł w podporządkowanie rozumu wierze, odmawiając mu własnej autonomii i uprawnionej wolności w dziedzinie filozofii, nauki, sztuki (przykład Galileusza nie dotyczy św. Tomasza). Doktor Anielski usiłował tylko podnieść filozofię arystotelesowską, chociaż nie tylko, do wyjątkowo szlachetnej rangi służebnicy objawienia Bożego, by w ten

¹¹ E. Gilson, *Avant-Propos*, w: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi*, Roma 1974, s. 8–9 (Studi tomistici, t. 1).

sposób potwierdzić, oczyścić i udoskonalić skarb prawd naturalnych, teoretycznych i praktycznych, które – według nauczania II Soboru Watykańskiego – stanowią „wiecznie żywe dziedzictwo”¹², na którym mają się opierać studia filozoficzne i teologiczne w Kościele. Pozwoliło to św. Tomaszowi, bardziej niż wszystkim innym teologom, pokazać, „w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do tej samej Prawdy”¹³.

Po odwołaniu się do autorytetu kościelnego, by nawiązać do ducha i litery św. Tomasza, na potwierdzenie tez sformułowanych w ramach nauczania soborowego, sięgnijmy do autorytetów z samej teologii, znakomitych tomistów współczesnych, którzy stali się nowoczesnymi teologami właśnie jako zagorzali tomiści. Będą nimi: kardynał Charles Journet (1891–1975), dominikanin Yves Congar (1904–1995), także ogłoszony kardynałem przez św. Jana Pawła II, kanonik lowański – Fernand van Steenberghe (1904–1994).

Kardynał Journet w przedmowie do cennej książki *Actualité de saint-Thomas*, przetłumaczonej także na język polski¹⁴, odpowiadając na pytanie: „Czy św. Tomasz jest już przestarzały?” (*Saint Thomas est-il périmé?*), napisał: „Św. Tomasz okrył się taką sławą, że najpiękniejszy tytuł, na jaki sobie zasłużył, to tytuł *doctor communis*. [...] Najlepszym sposobem jego uczczenia jest zawsze otwarcie się na prawdę, której on chciał służyć, i w miarę możliwości wykazanie jej zdolności asymilacyjnej w stosunku do tego, co w ciągu wieków odkrywa ludzka myśl. Lacordaire mówił swoim współczesnym, że św. Tomasz nie jest kamieniem granicznym, ale latarnią”¹⁵. Można powiedzieć, że idea wyrażona stanowi podstawowy motyw całego nauczania kościelnego, w którym w ciągu wieków rekomenduje się danie pierwszeństwa Akwinacii, właśnie jako „doktorowi

¹² II Sobór Watykański, Dekret *Optatam totius*, nr 15.

¹³ II Sobór Watykański, Deklaracja *Gravissimum educationis*, nr 10.

¹⁴ Por. G. Brazzola, P. Chauchard, J. Daujat, P. Gernet, O. Lacombe, A. Plé, *Aktualność świętego Tomasza*, przedmowę napisał Ch. Journet, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1975 (oryginał: *Actualité de saint-Thomas. Problèmes d'aujourd'hui*, Paris 1972).

¹⁵ Ch. Journet, *Czy święty Tomasz jest już przestarzały?*, w: *Aktualność świętego Tomasza*, dz. cyt., s. 5.

powszechnemu”, w studiach teologicznych podejmowanych w Kościele katolickim. Pius XI w encyklice *Studiorum ducem* (29 czerwca 1923 roku) słusznie nazwał św. Tomasza z Akwinu „przewodnikiem studiów” wszelkich studiów kościelnych.

Congar zanotował: „Tomasz z Akwinu umiał, jak nikt inny, szanować równocześnie uporządkowaną jedność rzeczy – najbardziej fundamentalną i najbardziej uniwersalną ideę średniowiecza – i właściwość ich natury, każdej według jej właściwej cechy specyficznej i jej zawartości prawdy. Dla świata zafascynowanego technikami i szczegółowymi wyjaśnieniami, ale któremu brakuje jednorodnych punktów odniesienia i cierpi z tego powodu, jest on niezrównanym wzorem i przewodnikiem”¹⁶. Na pewno na uwagę zasługuje w tej wypowiedzi podkreślenie całościowego spojrzenia na rzeczywistość, które prezentuje Akwinata. Ma to tym większe znaczenie wobec dzisiejszej „fragmentaryzacji” wiedzy, w tym także teologii, która z tej racji przestaje być nauką pozwalającą na rozumienie rzeczywistości w jej całości, a więc wielkiej triady: Bóg – człowiek – świat.

Ks. Fernand van Steenberghen, profesor Uniwersytetu w Lowanium, wybitny specjalista od filozofii XIII wieku¹⁷, zauważył, że celem nauczania św. Tomasza było „danie świadectwa prawdzie, szanowanie w najwyższym stopniu objawienia Bożego, przyjęcie tego wszystkiego, co wiedza pogańska prezentowała jako godne przyjęcia. Postawa Doktora Anielskiego jest bogata w nauczanie dla naszych czasów, w których potrzebujemy filozofii bardziej niż w XIII wieku. O tę należy prosić przede wszystkim św. Tomasza z powodu wyjątkowej i trwałej wartości jego podstawowych doktryn”¹⁸. Warto zwrócić uwagę na podkreśloną w tej wypowiedzi potrzebę filozofii, która w naszych czasach jest jeszcze pilniejsza, a tymczasem także

¹⁶ Y. Congar, *Il cambiamento dell'uomo e l'immutabilità di Dio*, „Idea” (1974), s. 39.

¹⁷ Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005.

¹⁸ F. van Steenberghen, *Thomas d'Aquin devant le crise de XIII siècle*, w: *Tommaso d'Aquino Nel suo VII Centenario. Congresso internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile*, [Roma 1974], s. 42.

w Kościele lekceważy się tę sprawę, dając pierwszeństwo jakiejś „przeżyciowej” postaci wiary chrześcijańskiej, która ostentacyjnie stawia się w opozycji do rozumu, zapominając, że przez wiarę człowiek realizuje przede wszystkim „dobro swojej rozumnej natury”¹⁹.

Czy inne wyrazy uznania ze strony papieży XIX i XX wieku, łącznie z Benedyktem XVI, a także ze strony znamienitych teologów i filozofów, dotyczące szczególnego znaczenia metody badawczej Akwinaty oraz treści, które zawierają jego pisma, mają jeszcze znaczenie? Czy jego model spójnie łączący uprawniającą wolność myślenia ludzkiego i uległość należną urzędowemu nauczaniu Kościoła mogą jeszcze wniesić coś znaczącego w życie Kościoła i uprawianie teologii? Czy „tryumfy św. Tomasza”, które zna ikonografia chrześcijańska są jeszcze aktualne ze swoim przesłaniem?

Zaczynając swoje arcydzieło, jakim jest *Summa theologiae*, św. Tomasz z Akwinu podjął się wykazania podstawowej prawdy katolickiej, którą wyraził w pierwszej kwestii: „Skoro zaś łaska nie burzy natury, tylko ją udoskonala, to rozum przyrodzony powinien służyć wierze, tak jak przyrodzona skłonność woli jest posłuszna miłości”²⁰. Umiał zachować wiarę w swoje wzniosłe postanowienie, tak że zasłużył na otrzymanie od samego Chrystusa, Słowa, które stało się ciałem, aby objawić ludziom Prawdę, która czyni wolnym, wyjątkową pochwałą: *Thoma, bene scripsisti de me!*²¹

3. LEKCJA IKONOGRAFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Przenieśmy się teraz do Cappellone degli Spagnoli – starego kapitułarza w klasztorze Santa Maria Novella we Florencji, by kontemplować hołd, jaki za pośrednictwem obrazu wymalowanego w XIV wieku oddano geniuszowi architektonicznemu św. Tomasza z Akwinu²². Autorem jest Andrea di Buonaiuto (zm. 1377), autor także innych wspaniałych dzieł artystycznych, o niezwykłym

¹⁹ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1995, s. 151.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 1 a. 8 ad 2.

²¹ Guglielmo da Tocco, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, Milano 2015, s. 171.

²² Zdjęcia kaplicy: https://it.wikipedia.org/wiki/Cappellone_degli_Sagnoli

przesłaniu teologicznym²³. Inspiracji dostarczył mu dominikanin, również malarz, Zanobi dei Guasconi, uznany teolog i rektor studium dominikańskiego funkcjonującego we florenckim klasztorze. Fresk zachowuje do dzisiaj całą swoją wspaniałą wartość symboliczną. Postęp, który nastąpił w różnych dziedzinach wiedzy ludzkiej w ciągu wieków, dzielących nas od Akwinaty, zamiast kwestionować zasadniczą prawdę zawartą w alegoriach wymalowanych przez malarza florenckiego, wymownie ją potwierdzają.

Spójrzmy zatem na prawą ścianę w Capellone degli Spagnoli. W jej centrum jest przedstawiony święty Doktor, który ubrany w czarny płaszcz dominikański, siedzi na bogatym tronie i trzyma na piersi otwartą Księgę Mądrości, w której jest napisane: „Modliłem się, a dana mi jest roztropność, i zwywałem, i przyszedł na mnie duch mądrości; i przełożyłem ją nad królestwa i stolice” (Mdr 7, 7). U stóp św. Tomasza znajdują się trzy postacie, poskromione przez jego mądrość: Ariusz odrzucający boskość Słowa Bożego, Nestoriusz negujący boskość Chrystusa, Awerroes kwestionujący nieśmiertelność duszy ludzkiej. Nad tronem i po jego bokach w górnej części unosi się siedem latających postaci – to trzy cnoty teologiczne i cztery kardynalne. Najwyżej unosi się miłość. Po bokach tronu, na wysokości Tomasza, znajduje się dziesięć postaci, po pięć z każdej strony, ze Starego i Nowego Testamentu. W dolnej części fresku, w układzie poziomym, w dostojnych stallach, zostało umieszczone czternaście pięknych postaci kobiecych, które we wspaniałych, dynamicznych alegoriach wyrażają następującą myśl: wszystkie nauki, oprócz tego, że mają własny przedmiot, przyczyniają się do udoskonalenia człowieka, aby mógł zmierzać do celu ostatecznego, którym jest Bóg. W dolnej linii, u stóp postaci alegorycznych, siedzi również czternaście postaci, tym razem historycznych. Są to przedstawiciele nauk lub sztuk, ukazanych wyżej w formie alegorycznej. To za ich pośrednictwem wiedza staje się dobrem konkretnego człowieka.

²³ Por. P. F. Watson, *The Spanish Chapel: portraits of poets or a portrait of Christian order?*, „Memorie Domenicane” 11 (1980), s. 471–487.

Jesteśmy wdzięczni malarzom: Andrei di Buonaiuto, Francesco Trainiemu, Filippo Lippiemu, i innym znakomitym artystom, którzy we Florencji, w Rzymie, w Pizie, w wielu innych miejscach umieli wyrazić pędzlem wielkie idee teologiczne i filozoficzne oraz uznanie dla Doktora Anielskiego, które zawsze żywił dla niego Kościół i najznakomitsi teologowie i filozofowie; uznanie dla Akwinaty jako najświetlejszego i najbardziej przekonującego reprezentanta harmonii, która może – i powinna – zachodzić między rozumem i wiarą, wolnością myślenia i nauczaniem Kościoła. Tej harmonii nadal musimy szukać, zwłaszcza teraz, gdy staje się to pilną potrzebą duszpasterską, stawiając teologa w pierwszej linii duszpasterzy, chociaż tak trudno uznać, że teolog jest najważniejszym duszpasterzem, oprócz biskupa oczywiście. Św. Tomasz napisał – i zostało to udowodnione przez prof. Leonarda E. Boyla, znakomitego tomistę – *Sumę teologii*, kierując się potrzebami duszpasterskimi²⁴.

Gilbert Keith Chesterton w znakomitej książeczce poświęconej św. Tomaszowi, zawierającej wiele błyskotliwych wręcz analiz i stwierdzeń, napisał tak: „Tomistyczna filozofia i teologia w całym otwartym porównaniu z innymi filozofiami, jak buddyzm czy monizm, jak kalwinizm czy «christianscentyzm», jest najoczywiściej systemem pracującym twórczo, a nawet walczącym, pełnym zdrowego rozsądku i zaufania, a przeto normalnie pełnym nadziei i obietnicy. Ani też ta nadzieja nie była płonna, ani ta obietnica nie zawiodła. W tym mało nadziei wróżącym momencie dziejów nie ma tak pełnych nadziei ludzi, jak ci, którzy dziś w św. Tomaszu widzą swego przywódcę w setkach krzyczących zagadnień co do rzemiosła, własności i etyki ekonomicznej. Jest niewątpliwie w naszych czasach pełny nadziei i twórczy tomizm”²⁵.

²⁴ Por. L. E. Boyle, *The setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Toronto 1982.

²⁵ G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1959, s. 196–197.

W duchu tej ostatniej wypowiedzi możemy więc powiedzieć na koniec. Owszem, wolność myślenia jest wielkim i ważnym ideałem, o ile umie rozpoznać zasady swojego postępowania i dochodzenia do rezultatów. Ma on uzasadnienie w prawdzie, ale ma w niej także zasadnicze ograniczenie. Dlatego w szkole św. Tomasza, której zasadniczego przesłania nikt nie zdołał zakwestionować, szukamy *in via* wolności myślenia w prawdzie i spodziewamy się, że otwiera nas ona na oglądanie prawdy w samym Bogu, czyli *in patria*.

ROZDZIAŁ XXXI



Prawdziwa i fałszywa wolność według św. Jana Pawła II

Wiara chrześcijańska wyrasta z zasadniczego przesłania wolności, którą można uznać za jej właściwą formę wyrazu i pierwotną perspektywę, która określa sposób wyrażania się każdego człowieka w każdym czasie i w każdym miejscu. Dwa zdania św. Pawła z Listu do Galatów – który jak nikt inny przemyślał zagadnienie wolności i określił jej ludzkie i chrześcijańskie znaczenie – dają temu właściwy kształt. Stwierdza więc Apostoł Narodów: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (5, 1). Mówiąc bardziej współcześnie, można by powiedzieć nie „wyswobodził”, ale po prostu „wyzwolił”. Dzieło zbawcze Chrystusa, szczególnie Jego śmierć na krzyżu, jest odczytywane w tym przypadku w kluczu wolności, którą dzięki Chrystusowi zyskał każdy człowiek. Św. Paweł, jak słusznie zauważył Hegel, jest pierwszym myślicielem, który odważył się powiedzieć, że *każdy* człowiek jest wolny – każdy, ponieważ za każdego tak samo umarł Chrystus i każdy otrzymał Jego dar zbawczy w takim samym stopniu. Nieco dalej, w tym samym Liście do Galatów, św. Paweł stwierdza: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (5, 13). Dzieło Chrystusa i wynikające z niego obdarowanie człowieka darem wolności nie ma charakteru biernego, ale domaga się od człowieka odpowiedzi obejmującej całe jego życie. Stąd św. Paweł stosuje w odnie-

sieniu do wolności w jej aspekcie przeżywania pojęcie „powołania”, czyli chce jednoznacznie podkreślić, że jest ona pewną podstawową opcją życiową, która coraz bardziej określa – i powinna określać – ludzkie wybory zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

Ujęcie św. Pawła w ciągu wieków podlegało coraz szerszym interpretacjom. Chrześcijanie starają się nim kierować w życiu osobistym i w jego świetle kształtować życie społeczne. Już od jakiegoś czasu proponuje się, by dzieje Europy – ponieważ wyrastają one z tradycji chrześcijańskiej – spróbować opisać, przyjmując za punkt odniesienia pojęcie wolności, które w najwyższym stopniu i najbardziej wyraźnie kształtowało jej dzieje. Jest to propozycja jak najbardziej godna uwagi i uwzględnienia, mimo ewidentnych trudności, z którymi musi się spotkać. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że mówiąc o wolności dotykamy zagadnienia, które nie poddaje się łatwej systematyzacji, ponieważ chodzi tutaj o coś najbardziej wewnętrznego w człowieku oraz w społeczności. Stawiamy sobie w niniejszej wypowiedzi znacznie skromniejszy cel, a mianowicie chcemy wskazać kilka aspektów wolności, na które zwrócił uwagę papież św. Jan Paweł II w swoim nauczaniu, zarówno wydobytą jej wielkość, jak i widząc zagrożenia, które wynikają z jej błędnej interpretacji. Chodzi nam o wolność rozumianą zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i narodowym.

1. DAR I ZADANIE

W nauczaniu św. Jana Pawła II odzwierciedla się bardzo wyraźnie nauczanie św. Pawła, które przypomnieliśmy na początku. Wolność człowieka jest darem Bożym zakorzenionym w tajemnicy stworzenia, darem, który znajduje swój właściwy wyraz w Chrystusowym dziele odkupienia. Wolność człowieka w najwyższym stopniu ma zakorzenienie w Bogu i w Jezusie Chrystusie, Odkupicielu człowieka. Owszem można – i należy – zajmować się tym zagadnieniem w kluczu filozoficznym, ale trzeba pamiętać, że wolność znajduje pełne wyjaśnienie tylko w kluczu teologicznym. To jest niejako pierwszy i najbardziej kluczowy aspekt nauczania papieża

Jana Pawła II na temat wolności, chociaż ze względu na potrzebę uwzględnienia teologii nie jest on dziś łatwy do podjęcia. Pomijając rozmaite kwestie szczegółowe, trzeba więc powiedzieć, że autentyczna wolność jest tylko tam, gdzie uwzględnia się Boga i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Także w dzisiejszej refleksji teologicznej coraz częściej zwraca się uwagę, że autentyczna wolność domaga się istotnego odniesienia do Boga – nie da się uzasadnić wolności bez złączenia jej z Bogiem i Jego działaniem. Są więc błędem, na co często zwracał uwagę św. Jan Paweł II, wszelkie próby i propozycje zaoferowania człowiekowi wolności bez Boga, a nawet wbrew Bogu, które nierzadko są obecne w myśli i kulturze współczesnej.

Rozwijając i wyjaśniając nauczanie św. Pawła, papież Jan Paweł II wielokrotnie przypominał, że wolność, która jest dana człowiekowi, jest mu także „zadana”, czyli domaga się podjęcia i adekwatnej realizacji w codziennym życiu. Być wolnym to dorastać do wolności, której przykład daje nam sam Chrystus i Jego święci. Każdy człowiek niejako w punkcie wyjścia zdaje sobie sprawę z tego, że bycie wolnym nie jest czymś biernym i łatwym; nie jest czymś, co osiąga się raz na zawsze. Wolność jest trudem dokonywania wyborów i przekładania ich na konkretne czyny. Ma ona charakter w najwyższym stopniu dynamiczny. W nauczaniu św. Jana Pawła II, zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*, znajdujemy ciągle powracające przypomnienie, że autentyczna i pełna wolność nie jest punktem wyjścia ludzkiej wędrówki do dojrzałości, ale jej dopełnieniem i zwieńczeniem. Pomaga w tym człowiekowi – w sposób szczególny – zgłębianie prawdy o sobie samym. Wolność to dokonywanie wyborów w świetle prawdy o człowieku. Krytykując otwarcie system komunistyczny i wskazując na przyczyny jego upadku, w encyklice *Centesimus annus* papież Jan Paweł II stwierdził, że u jego podstaw leży „błąd antropologiczny”. Centrum tego błędu stanowi nieadekwatne rozumienie wolności, nieodpowiadające prawdzie o człowieku, który urzeczywistnia siebie tylko w odniesieniu do Boga i w odniesieniu do wspólnoty tworzonej przez równych sobie członków, mających takie same podstawowe prawa i takie same obowiązki.

2. WOLNOŚĆ SPOŁECZNA

Uwarunkowania, w których żył i działał kardynał Karol Wojtyła, w których później pełnił swoją misję jako pasterz Kościoła powszechnego, niejako zmuszały go do podjęcia zagadnienia wolności w perspektywie kulturowej, społecznej i politycznej. W nauczaniu św. Jana Pawła II mamy do czynienia z wyraźną i szczególną nobilitacją polskich doświadczeń walki o wolność, które jak refren znaczą polskie dzieje. Wielokrotnie, zarówno w okresie krakowskim, jak i okresie rzymskim swojej posługi, zwracał on uwagę na te wydarzenia z polskich dziejów, w których w najwyższym stopniu wyraziła się obrona wolności, obrona zarówno kulturowa, jak i militarna. Nie ma w nauczaniu św. Jana Pawła II jakiejś nobilitacji polskiej martyrologii samej przez się. Jeśli jest w nim obecna jakaś martyrologia, to ma ona dogłębnie charakter wolnościowy. Jeśli zachodzi potrzeba obrony wolności, to trzeba dla niej poświęcić także życie. Z nauczania papieskiego wynika to jednoznacznie. Wolność jest gwarancją ludzkiej duchowości, dlatego broniąc wolności, broni się po prostu człowieka, aby mógł być człowiekiem, a tym samym osiągnąć swój ludzki cel, którym jest zbawienie.

Z tych racji św. Jan Paweł II zwrócił w swoim nauczaniu z okazji 300. rocznicy tzw. odsieczy wiedeńskiej tak wielką uwagę na bitwę z Turkami pod Wiedniem – w roku 1983. Król Jan III Sobieski, proszony przez ówczesnego papieża, bł. Innocentego XI, ruszył bronić wolności Kościoła i Europy, a więc ich fundamentu istnienia i ich przyszłości. Nieprzypadkowo odniesione zwycięstwo tak głęboko wpisało się potem w życie duchowe i religijne chrześcijan europejskich, stanowiąc przez długi czas manifestację ich tożsamości wypływającej z wiary. Pod Wiedniem zwyciężyła wolność Kościoła i Europy, czyli wartości nadrzędne, których nie można skompromitować.

Podobny sens ma wspomnianie przez św. Jana Pawła II bitwy pod Grunwaldem, cudownej obrony Jasnej Góry, Cudu nad Wisłą (utrwalonego w kaplicy w pałacu papieskim w Castel Gandolfo), polskich walk o wolność w czasie II wojny światowej (Westerplatte, Warszawa, Monte Cassino) i po niej (Poznań, Gdańsk, Radom),

wsparcie okazane rodzącej się „Solidarności”, pomoc Polakom wygnanym z ojczyzny w stanie wojennym i towarzyszenie polskim przemianom po 1989 roku. Zawsze chodziło w tym wszystkim o jednoznaczne i mocne podkreślenie, że człowiek jest stworzony do wolności, a państwo ma zasadniczy obowiązek jej sprzyjać. Papież Jan Paweł II nie był politykiem, mimo iż tak się często sądzi, był mistykiem, dla którego dogłębna i osobowa więź z Bogiem, oparta właśnie na wolności, oznaczała obronę wolności każdego człowieka w duchu św. Pawła. Stał on w pełnieniu tego zadania obok takich wielkich papieży jak Benedykt XV, Pius XI i Pius XII, którzy odważnie stawili czoło najbrutalniejszym totalitaryzmom, jakie pojawiły się w ludzkich dziejach.

Papież św. Jan Paweł II nie polemizował z krytykami martyrologii narodowej, ale pokazywał jej głębszy – przede wszystkim teologiczny – sens; sens zakorzeniony w tradycji, który w żadnym przypadku nie może być pomniejszany, gdyż chodzi w tej martyrologii o wolnego człowieka i wolny naród. Chrześcijanin, wyrastając z wolności Bożej i w Bogu oraz będąc do niej powołany, nie może tego daru zaprzepaścić, ani go zlekceważyć. Chodzi o wartość nadrzędną, która określa duchowy byt człowieka i wspólnoty narodowej. Państwo zaś spełnia swoją właściwą rolę, jeśli promuje wolność i ją zabezpiecza, mając oczywiście na uwadze, że w wolności nie chodzi o „hołdowanie ciału” (Ga 5, 13). W tym znaczeniu trzeba też powiedzieć, że zgodnie z doświadczeniem Kościoła i nauczaniem św. Jana Pawła II, zadaniem państwa jest troska o to, by utrwalić w pamięci kulturowej każdy akt walki o wolność społeczną i polityczną. Poważnym błędem są częste zaniechania w tym względzie.

3. WOLNOŚĆ W DUCHU MARYJNYM

Dla nas, ludzi pamiętających stan wojenny, czymś niezapomnianym jest przyjazd św. Jana Pawła II do Polski w 1984 roku, a zwłaszcza jego słowa wypowiedziane na Jasnej Górze: „Tu zawsze byliśmy wolni”. Polska wolność, zarówno ta osobista, jak i narodowa, od wieków jest kształtowana w kluczu maryjnym. Maryja – Jasnogórska Królowa Polski, „Ikona wolności i wyzwolenia” – wskazuje nam, że

prawdziwa wolność jest z Boga i może być pojmowana tylko jako powołanie Boże obejmujące całe życie człowieka. W tym powołaniu Maryja, pełna łaski, ale i pełna wolności, jest naszym wzorem i naszym wsparciem. Uczy nas przede wszystkim, że prawdziwa wolność osobista opiera się na życiu w łasce Bożej. Łaska nie jest przeciwieństwem wolności, ale jej warunkiem i jej pełnią. W odniesieniu do życia społecznego i politycznego Królowa Polski uczy nas, że prawdziwa wolność narodu opiera się na bezwzględnym uznaniu prymatu Boga, Jego czci i Jego prawa. Dlatego wędrówka wiary dotyczy dziejów osobistych, ale dotyczy także dziejów narodowych, które uwzględniając Maryję, zyskują kryterium swojego autentycznego biegu i możliwość osiągnięcia nawet odległej przyszłości.

Bardzo ważne miejsce w nauczaniu św. Jana Pawła II znajduje Maryja – czczona jako Królowa Polski. Choć jest to tytuł „monarchiczny”, to jednak w XX wieku okazał się on kluczowy dla obrony polskiej wolności, a w czasach totalitaryzmu komunistycznego stanowił punkt odniesienia dla kształtowania jej rysu demokratycznego. Mogło to dziać się z tej racji, że ten tytuł nieustannie przypomina narodowi, że w każdym porządku społecznym, dzisiaj także w porządku demokratycznym, pozostają nieusuwalne zasady obyczajowe, które zapewniają pierwszeństwo Bogu, a tym samym bronią człowieka i jego wolności. Boga nie można przegłosować w żadnym referendum i w żadnych wyborach. Stale pozostaje On najwyższym „Monarchą”, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi.

Papież Jan Paweł II wyraźnie odrzucił antyludzkie totalitaryzmy XX wieku, ale tak samo mocno krytykował demokrację liberalną, czyli demokrację bez zasad moralnych – demokrację arbitralnych wyborów, które miałyby być słuszne tylko z tej racji, że są oparte na kryterium większości wyborczej. Nie tędy prowadzi droga do wolności społecznej i politycznej. Dlatego też nienarodzony, który stał się przedmiotem arbitralnych działań ludzkich, w nauczaniu św. Jana Pawła II stał się „miarą demokracji”.

Nauczanie św. Jana Pawła II stanowi wielką kartę wolności na przełomie XX i XXI wieku, ukazując, na czym polega prawdziwa wolność człowieka i narodu, oraz wskazując na możliwe błędy, które

są zagrożeniem dla człowieka i dla społeczeństwa. Przesłanie wolności, które zakorzenia się zwłaszcza w nauczaniu św. Pawła, jak wynika z nauczania papieża Jana Pawła II, może wciąż stanowić właściwy klucz do odczytywania człowieka jako wolnego i w wolności urzeczywistniającego swoją duchowość, odpowiadającą jego stworzeniu „na obraz Boży” (Rdz 1, 27).



Wykaz pierwodruków

- I. *Polityczne znaczenie wcielenia Syna Bożego. Spór dwóch mesjanizmów* – dotychczas niepublikowane.
- II. *Cezar i Bóg. O granicach polityki z punktu widzenia religii*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychwstańców” 17–18 (2011–2012), s. 256–272.
- III. *Nowe oblicza cezara. Kościół może i chce pomóc państwu*, w: *Wspólnota polityczna i Kościół*, red. J. Królikowski, Tarnów 2016, s. 9–34.
- IV. *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii*, „Studia teologiczne i humanistyczne” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.
- V. *Demokracja i Kościół*, w: *Małżeństwo i rodzina w kontekście współczesnych wyzwań*, red. R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Tarnów 2012, s. 27–47.
- VI. *Kościół w świecie. Perspektywy zaangażowania chrześcijańskiego świeckich*, w: *Między wykluczeniem a dobrobytem. Refleksja nad społeczną myślą encykliki Centesimus annus Jana Pawła II*, red. B. Bąk, R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Kraków 2017, s. 235–261.
- VII. *Funkcja „polityczna” Kościoła w służbie ojczyzny*, w: *Powrót do ojczyzny? Patriotyzm wobec nowych czasów. Kontynuacje i poszukiwania*, red. C. Smuniewski, P. Sporek, Warszawa 2017, s. 327–343.
- VIII. *Katolicy a problemy publiczne* – dotychczas niepublikowane.
- IX. *Chrześcijańskie podejście do sprawiedliwości społecznej*, w: *Kapłan we wspólnocie wierzących. Różne aspekty formacji i posługi kapłańskiej*, red. A. Kokoszka, J. Siewiora, Tarnów 2010, s. 219–232.

- X. *Sprawiedliwość i miłość we wzajemnych relacjach*, w: *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej*, red. J. Stala, Tarnów 2012, s. 11–25.
- XI. *Świeckość społeczno-polityczna w perspektywie teologicznej*, „Veritati et Caritati” 7 (2016), s. 13–34.
- XII. *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Symposium” 2 (1998) nr 2(3), s. 117–129.
- XIII. *Kultura, cywilizacja i technika*, w: *Europa w dobie przemian. O wielokulturowości i bezpieczeństwie*, red. C. Smuniewski, R. Kobryński, Warszawa 2016, s. 95–125.
- XIV. *O dialogu i jego ograniczeniach. Kilka uwag z punktu widzenia filozofii*, w: *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk (Spotkania naukowe Sekcji Polskich Teologów Moralistów, 3), Lublin 1999, s. 98–106.
- XV. *Wyzwania socjalizacji a Kościół*, w: *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka eklezjalna*, red. J. Stala (*Formacja socjalna*, 3), Lublin 2011, s. 9–10.
- XVI. *Nie człowiek dla pieniędzy, ale pieniądze dla człowieka. Perspektywa biblijna użycia pieniądza*, w: *Ekonomia inspirowana miłością*, red. J. Królikowski, Tarnów 2019, s. 29–48.
- XVII. *Kościelna afirmacja człowieka afirmacją prawa. Od Jana Pawła II do Benedykta XVI*, w: *Małżeństwo i rodzina w służbie człowieka. Refleksja nad nauczaniem ks. prof. dr. hab. Jerzego Bajdy*, red. M. Kluz, J. Młyński, Kraków 2017, s. 151–164.
- XVIII. *Porządek moralny a prawo cywilne. Refleksje w świetle encykliki Evangelium vitae*, w: J. Królikowski, *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004, s. 172–193 (Scripta Theologica – I).
- XIX. *Odpowiedzialność za stanowienie prawa a zgorzenie* – dotychczas niepublikowane.
- XX. *Prawo naturalne, prawa człowieka i wiara chrześcijańska* – dotychczas niepublikowane.
- XXI. *Jaki humanizm na nowe czasy?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 25 (2006) nr 2, s. 5–13.
- XXII. *Humanizm pracy. Filozoficzno-teologiczne podstawy godności każdej pracy*, w: *Rodzina między pracą a płacą. Refleksja nad społeczną myślą encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, red. R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Kraków 2016, s. 43–62.

- XXIII. *Papież Benedykt XVI. Pilna potrzeba zmierzenia się z liberalizmem!*, „Nadwisłocze” (2005) nr 2, s. 4–7.
- XXIV. *„Solidarność” – twórczy i przełomowy ruch. Refleksje z okazji 25-lecia*, „Nadwisłocze” (2005) nr 3, s. 8–14.
- XXV. *Dialog informacyjny i sumienie moralne*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 44 (2016), s. 75–94.
- XXVI. *„Wolność wyrażania się”. Kilka uwag krytycznych*, w: *Wolność i wychowanie*, red. M. Urbańska, Tarnów 2011, s. 81–85.
- XXVII. *Co to znaczy katolickie w odniesieniu do mediów?* – dotychczas niepublikowane.
- XXVIII. *Zasada politeizmu w mediach. Nowe wyzwanie*, „Studia Socialia Cracoviensia” 3 (2011) nr 2, s. 177–184.
- XXIX. *Jak używać wolności na miarę człowieka? Odpowiedź w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu*, w: *„Ut gaudens catechizem”. 10. rocznica śmierci biskupa Piotra Longina Bednarczyka, biskupa pomocniczego diecezji tarnowskiej*, red. J. Stala, B. Połec, Tarnów 2011, s. 299–308.
- XXX. *Wolność myślenia z ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 45 (2017), s. 45–54.
- XXXI. *Prawdziwa i fałszywa wolność według św. Jana Pawła II* – dotychczas niepublikowane.



Spis treści

ROZDZIAŁ XIV

O DIALOGU I JEGO OGRANICZENIACH 303

1. Podstawy dialogu 304
2. Trudności w dialogu 307
3. Zasada tolerancji 310

ROZDZIAŁ XV

WYZWANIA SOCJALIZACJI A KOŚCIÓŁ 313

ROZDZIAŁ XVI

NIE CZŁOWIEK DLA PIENIĘDZY, ALE PIENIĄDZE

DLA CZŁOWIEKA 317

1. Człowiek i bogactwo 317
2. Perspektywa starotestamentalna 320
3. Ubogi Chrystus 323
4. Niebezpieczeństwo bogactw 325
5. Nie martwcie się o swoje życie 327
6. We wspólnocie uczniów 329

ROZDZIAŁ XVII

KOŚCIELNA AFIRMACJA CZŁOWIEKA AFIRMACJĄ PRAWA 335

1. Kontekst 338
2. Zaczynać od osoby 340
3. Niebezpieczeństwa 343
4. Propozycje 346

ROZDZIAŁ XVIII

PORZĄDEK MORALNY A PRAWO CYWILNE 351

1. Konieczność odwołania się do interwencji
władzy publicznej 353
 - 1.1. Powaga problemów 354
 - 1.2. Niewystarczalność sumienia – wsparcie norm
obiektywnych 357
 - 1.3. Prawo nie wystarcza samo sobie 361
2. Granice interwencji władzy publicznej 363
 - 2.1. Zadania i cele prawodawstwa 364
 - 2.2. Sprzeciw wobec niesprawiedliwych praw 368
3. Drogi wolności 372

ROZDZIAŁ XIX

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA STANOWIENIE PRAWA

- A ZGORSZENIE 375
1. Zapominane zgorszenie 376
2. Porządek prawny w społeczeństwie 379
 - 2.1. Porządek prawny wymogiem cywilizacyjnym 379
 - 2.2. Socjologia rozwoju prawa 380
 - 2.3. Podstawa dynamizmu rozwojowego 381
3. Źródło praw człowieka w naturalnym prawie moralnym . 383
 - 3.1. Konieczność wspólnej podstawy praw ludzkich 383
 - 3.2. Trwałe wartości „ja” ludzkiego 384

3.3. Nakazy wewnętrzne	385
3.4. Podstawy moralności uniwersalnej	387
4. „Zgorszenie prawodawcze”	388

ROZDZIAŁ XX

PRAWO NATURALNE, PRAWA CZŁOWIEKA

I WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA	391
------------------------------	-----

1. Nowe sformułowanie tradycyjnego zagadnienia	392
2. Podstawy	397
3. Uniwersalność	402
4. Chrześcijaństwo i prawa człowieka	405

ROZDZIAŁ XXI

JAKI HUMANIZM NA NOWE CZASY?	409
------------------------------------	-----

1. Przemiany w humanizmie nowożytnym	410
2. Komputer w centrum	412
3. Dwa materializmy	415
4. Wartości niepodzielne	417
5. Maszyna nie jest wszechmocna	419

ROZDZIAŁ XXII

HUMANIZM PRACY	421
----------------------	-----

1. Praca jako wyniesienie duchowe	425
2. Humanizm pracy	428
3. Kapitał i praca – jakie rozwiązanie konfliktu?	433

ROZDZIAŁ XXIII

JAK ODPOWIEDZIEĆ NA WYZWANIE LIBERALIZMU? 439

1. Sytuacja duchowa na progu nowego pontyfikatu 439
2. Wiara i rozum 441
3. Wiara jako źródło sensu 443
4. Bóg dla człowieka 445
5. To, co boskie, w tym, co ludzkie 446
6. Kościół miejscem życia i wiary 448

ROZDZIAŁ XXIV

„SOLIDARNOŚĆ” – TWÓRCZY I PRZEŁOMOWY RUCH 451

1. Geneza i nurty „Solidarności” 451
2. Stan duchowy dzisiejszego świata 456
3. Dzieło do utrwalenia 465
4. Postulaty na przyszłość 466

ROZDZIAŁ XXV

DIALOG INFORMACYJNY I SUMIENIE MORALNE 473

1. Czym jest informacja? 473
2. Prawo do informacji 477
3. Nowy wymiar sumienia 480
 - 3.1. Zmysł bliźniego 481
 - 3.2. Sumienie moralne 483
4. Odpowiedzialność za informację 488
 - 4.1. Informacja i prawda 489
 - 4.2. Informacja i władza 492
5. Problem odpowiedzialności zbiorowej 497
- Zakończenie 498

ROZDZIAŁ XXVI	
„WOLNOŚĆ WYRAŻANIA SIĘ”	501
ROZDZIAŁ XXVII	
CO TO ZNACZY <i>KATOLICKIE</i> W ODNIESIENIU	
DO MEDIÓW?	507
1. Katolickość Kościoła	508
2. Katolickość w mediach	509
ROZDZIAŁ XXVIII	
ZASADA POLITEIZMU W MEDIACH	513
1. Politeizm i monoteizm	513
2. Zasada monoteistyczna w kulturze	516
3. Media i zasada politeizmu	519
4. Wyzwanie	524
ROZDZIAŁ XXIX	
JAK UŻYWAĆ WOLNOŚCI NA MIARĘ CZŁOWIEKA?	525
1. Dowartościować przyjemność bez popadania	
w hedonizm	526
2. Szczęście wieczne zaczyna się już na ziemi	530
3. Otwartość na współczesność, ale bez progresizmu	534
4. Zrównoważona synteza	537

ROZDZIAŁ XXX

WOLNOŚĆ MYŚLENIA Z UJĘCIU

ŚW. TOMASZA Z AKWINU 539

1. Relatywna wolność myślenia w ujęciu Akwinaty 540
2. Aktualność lekcji danej przez Akwinatę 545
3. Lekcja ikonografii chrześcijańskiej 550

ROZDZIAŁ XXXI

PRAWDZIWA I FAŁSZYWA WOLNOŚĆ

WEDŁUG ŚW. JANA PAWŁA II 555

1. Dar i zadanie 556
2. Wolność społeczna 558
3. Wolność w duchu maryjnym 559

WYKAZ PIERWODRUKÓW 563

Ministerium Expositionis

8

Część 2



Teolog jest powołany do mówienia o Bogu, ale także o wszystkim, o ile odnosi się do Boga (*sub ratione Deitatis*). Teologia jest i musi pozostać w najwyższym stopniu zaangażowaną w sprawy doczesne, to znaczy w to, co dzieje się wokół Kościoła i wokół wierzących, gdyż chodzi w tym wszystkim ostatecznie o sprawę Boga, a przede wszystkim o Jego prymat. Teologia nie uprawia polityki w sensie opowiadania się za taką czy inną partią polityczną, tak jak nie robi tego Ewangelia, ani nie powinien robić tego Kościół instytucjonalny. Uprawia ona politykę w sensie namysłu krytycznego nad rzeczywistością polityczną i jej poszczególnymi przejawami, i pozostaje to jej niewątpliwą kompetencją.

Jeśli jesteśmy teologami katolickimi, to mamy zabiegać o zapewnienie należnego miejsca Bogu w życiu społecznym, publicznym i politycznym, bo te dziedziny życia także do Niego należą i są podporządkowane Jego prawu. Chodzi w tym wszystkim także o wiarę, która prowadzi do zbawienia.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie