ETHOS

Rok 7
1994 nr 4 (28)

JANA PAWŁA II WIZJA EUROPY

* Od Redakcji – Odkrywanie granic Europy 3
* JAN PAWEŁ II – Ku nowej ewangelizacji Europy (1990) 11
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Bezradność świadka. Krótki komentarz do pierwszego pytania z książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei* 15

CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE EUROPY

* Karol Kard. WOJTYŁA – Gdzie znajduje się granica Europy? 27
* Siergiej AWIERINCEW – Przyszłość chrześcijaństwa w Europie 35
* Rocco BUTTIGLIONE, Jarosław MERECKI SDS – Europa jako pojęcie filozoficzne (cz. I) 43
* Juan de DIOS VIAL CORREA – Papieska Akademia Życia 61

JANA PAWŁA II WIZJA EUROPY
(Sesja naukowa Instytutu Jana Pawła II, 16-18 V 1994)

* Ks. Stanisław WIELGUS – Otwarcie sesji 67

FILOZOFICZNE PODSTAWY WIZJI CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – O europejską solidarność (Wprowadzenie do sesji) 71
* Josef SEIFERT – „Diligere veritatem omnem et in omnibus" („Miłować prawdę – całą i we wszystkim") 74
* Jacek SALIJ OP – „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa" 89
* Dyskusja 96

TEOLOGICZNE PODSTAWY WIZJI CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA

* Alphons HORTEN – Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorcy 119
* Robert A. SIRICO CSP – Logika biurokratyczna. Duchowe koszty gospodarki mieszanej 127
* Damian P. FEDORYKA – Powtórne narodziny czy śmierć Europy? 140
* Dyskusja 147

DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO A TROSKA O CZŁOWIEKA

* Wolfgang WALDSTEIN – Prawodawstwo (lex) jako wyraz jurysprudencji (ius) 159
* Andrzej SZOSTEK MIC – Uniwersytet (katolicki) w państwie demokratycznym 171
* Dyskusja 182
* Rocco BUTTIGLIONE – Podsumowanie sesji 202

EUROPA JUTRA
DEBATA OKRĄGŁEGO STOŁU

* Abp Kazimierz MAJDAŃSKI – Wprowadzenie; Alicja GRZEŚKOWIAK; Mieczysław A. KRĄPIEC OP; Ks. Michel SCHOOYANS; Alphons HORTEN; Ks. Stanislav

ČEGOVNIK; Rocco BUTTIGLIONE; Abp Kazimierz MAJDAŃSKI – Zamknięcie debaty **211**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Jean-Marie MEYER – Antygono! Twoje milczenie jest mym sędzią **241**

POLEMIKI TEOLOGICZNE

* List G. Griseza, J. M. Finnisa i W. E. Maya do trzech biskupów niemieckich **243**
* Germain GRISEZ – O praktycznym, kościelnym znaczeniu inicjatywy trzech biskupów niemieckich dotyczącej posługi pastoralnej wobec rozwiedzionych i „tych, którzy ponownie zawarli związek małżeński" **254**
* Ks. Jerzy BAJDA – Co myśleć o dokumencie pastoralnym trzech biskupów niemieckich **259**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jan GALAROWICZ – Antropologiczne studia Karola Wojtyły (rec. K. Wojtyły, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, Lublin 1994) **267**
* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Rozum przed trybunałem wiary (rec. L. Szestowa, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993) **274**
* Wojciech CHUDY – Nasz wiek XX (rec. P. Johnsona, *Historia świata (od 1917 roku)*, Londyn 1989) **279**
* Tadeusz DETYNA – Wołanie o więcej ładu (rec. Z. Brzezińskiego, *Bezład*, Warszawa 1994) **286**
* Cezary RITTER – Europa jutra – jaka? (rec. *Europy jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, pod red. P. Koslowskiego, Lublin 1994) **290**
* Dorota CHABRAJSKA, Maciej RAJEWSKI – Anatomia zniewolenia (rec.: J. Trznadla, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990; S. Murzańskiego, *Między kompromisem a zdradą*, Warszawa 1993; W. P. Szymańskiego, *Uroki dworu*, Kraków 1993) **295**
* Ks. Jerzy SZYMIK – Blask oczyszczenia. O *Śmierci jak kromka chleba* Kazimierza Kutza (1994) **305**

SPRAWOZDANIA

* Ks. Sławomir NOWOSAD – Religie świata przed Kairem (międzynarodowe sympozjum dotyczące projektu dokumentu końcowego Konferencji Kairskiej, Genval, Belgia, 4-7 V 1994) **309**
* Patrycja MIKULSKA – W cieniu Kairu (VI Światowy Kongres International Federation for Family Life Promotion KUL 16-24 IX 1994) **315**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Ponowienie pytania o dywizje Papieża **319**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II na temat Europy. Bibliografia adnotowana (Maria Filipiak i Cezary Ritter) **321**
* Noty o autorach **339**
* Summary **346**
* Contents **348**

OD REDAKCJI

ODKRYWANIE GRANIC EUROPY

W dziejach poszczególnych ludzi, rodzin, wspólnot czy społeczeństw można napotkać wydarzenia, które są dla nich przełomowe, jak powiada współczesny myśliciel – „założycielskie". Wraz z każdym takim wydarzeniem mamy do czynienia z czymś nowym, czego przedtem nie było i co sprawia, że od tej pory na wszystko patrzymy w nowym świetle. Dla rodziny wydarzeniem tego rodzaju jest poczęcie i narodziny dziecka. Mężczyzna i kobieta, którzy do tej pory byli jedynie mężem i żoną, stają się od tej pory matką i ojcem; patrzą na dzieje swojego życia przez pryzmat tego właśnie faktu, jakim było przyjście na świat ich dziecka. Życie dzielą odtąd na „przed" i „po" tym wydarzeniu; nadaje ono znaczenie ich życiu, w jakiś sposób je definiuje.

Podobnie dzieje się w życiu narodu. I chociaż w historii wszelkich zbiorowości trudniej wskazać na to jedno wydarzenie, które dla ich losów miało okazać się decydujące, to jednak, gdy patrzymy w przeszłość na dzieje narodu polskiego i pytamy o jego tożsamość, myślimy najczęściej o Gnieźnie i o dacie 966 roku. Czy w dziejach Europy – tego subkontynentu niezbyt rozległego, mieszczącego jednak wiele narodów o zbliżonych kulturach i językach oraz wspólnej religii – można wskazać takie szczególne wydarzenie, decydujące o jej tożsamości? Wydarzenie, bez którego Europa nie byłaby sobą, choć pozostawałaby tym samym kontynentem?

Początki dziejów Europy giną głęboko w przeszłości, a ich wielowątkowość sprawia, że wskazanie takiego wydarzenia wydaje się trudne. Być może udało się to jednak autorowi Dziejów Apostolskich. Jakie to wydarzenie i w którym miejscu św. Łukasz je opisał? Oto ono: podczas drugiej wyprawy misyjnej św. Pawła, w Azji Mniejszej, pewnej nocy „miał Paweł widzenie: jakiś Macedończyk stanął przed nim i błagał go: «Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!» Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię" (Dz 16, 9-10).

Cóż wydarzyło się owej nocy? Niewiele – Paweł się modlił. Co wydarzyło się po tej modlitwie? Paweł przeprawił się przez morze, z Azji Mniejszej do Macedonii. Popatrzmy na mapę. Gdzie leży Macedonia? – Na Bałkanach.

Ewangelia, Dobra Nowina o odkupieniu człowieka przez Boga była głoszona Europie począwszy od Półwyspu Bałkańskiego.

Czyż dzieje Europy nie dzielą się na dwie epoki: „przed" i „po" tej nocy? Czy nie dzielą się na okres przed modlitwą Pawła – i po modlitwie Pawła?

Noc modlitwy św. Pawła prowadzi nas, Europejczyków, do dwóch innych nocy, z powodu których i dzięki którym Paweł w ogóle mógł się modlić. Jest to najpierw noc betlejemska, noc Boga-Człowieka, a po niej Wielka Noc, noc Odkupienia. W blasku wydarzeń, które się dokonały pośród tych trzech nocy, spróbujmy spojrzeć na dzieje Europy. Są to dzieje człowieka w Europie, bo wydarzenia tych nocy mówią nam o człowieku. Mówią o niezwykłym utożsamieniu się Boga z każdym człowiekiem. Z powodu człowieka Bóg stał się Człowiekiem i za człowieka też Bóg-Człowiek oddał swe życie. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16) – w ten sposób podczas długiej nocnej rozmowy sam Jezus Chrystus wyjaśniał żydowskiemu uczonemu Nikodemowi istotę Daru Ojca. Zrozumiał i Paweł – również żydowski uczony – że choćby był jednym jedynym grzesznikiem na całej ziemi, Bóg, Jezus Chrystus, oddałby swoje życie za niego. Dlatego wiedział też, że jeżeli wzywa go jeden tylko Macedończyk, to musi zmienić wszystkie swoje dotychczasowe plany i spieszyć na pomoc tym, do których ów Macedończyk go wzywał, niosąc im ten sam Dar Ojca, o którym Chrystus mówił Nikodemowi. Odkrycie bezcennej wartości, jedyności każdego człowieka było tu zarazem odkryciem Europy.

„Pawle, «przyjdź do Macedonii i pomóż nam!» Czy w dzisiejszej Europie słychać jeszcze to wołanie o pomoc, o duchowy chleb i o światło w poszukiwaniu tego, co istotne, o czystą wodę prawdy i sprawiedliwości? Czyż wołanie to ma całkiem zamilknąć wobec pozornej «samowystarczalności» i «sytości» wielu dzisiejszych Europejczyków, skłonnych żyć tak, jakby Bóg nie istniał?" (Jan Paweł II, Przemówienie w Spirze, 4 maja 1987 r.).

Wołanie Macedończyka w imieniu mieszkańców Europy i odpowiedź św. Pawła bywały w ciągu dziejów Starego Kontynentu wielokrotnie zagłuszane. „Nie trzeba nam pomocy! Jesteśmy «syci» i «samowystarczalni»!" – coraz częściej słyszeli i słyszą w Europie ci, którzy wcielając w swoje życie tajemnicę Chrystusa „posłanego", stali się następcami Pawła z Tarsu. Religia, owszem – tak, ale jedynie „w obrębie samego rozumu". Czyż to nie w imię tak pojętego rozumu protestowali przeciwko temu, co im głosił św. Paweł, Grecy na ateńskim Areopagu? Później, na innych areopagach, miało się to już tylko powtarzać: „Posłuchamy cię o tym innym razem" (Dz 17, 32).

Powróćmy jeszcze na chwilę do tego pierwszego, ateńskiego Areopagu. Jeżeli Ateńczycy zaprotestowali w imię rozumu (zauważmy, w którym dokła-

dnie momencie: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu..." Dz 17, 32), to w imię czego przekonywał ich Paweł? Czy nie zdawał się mówić on i jego towarzysze: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne" (1 J, 1-2; podkr. C.R.). Czyż i Paweł – w ślad za św. Janem – nie występował w imię rozumu? Czyż nie przekonywał Ateńczyków o zgodności – a więc i prawdziwości – tego, co twierdził, z tym, co stwierdzał jako fakt: Verbum caro factum est. Byłby nierozumny przecież, gdyby zaprzeczał temu, co widział, czego doświadczał – co właśnie stwierdził jako prawdę. Paweł, a wraz z nim wszyscy uczniowie uznają wszelkie dobre racje rozumu. Domagają się, by rozum nie zdradził sam siebie. Wpisują się przez to w dzieje Europy, które w znacznej mierze są dziejami odkrywania znaczenia rozumu i znaczenia racjonalności w dziejach człowieka. Rozum, który pozostaje w obrębie swych własnych idei i przez to żąda dla siebie mocy ustanawiania faktów, spiera się tu z rozumem, który respektuje fakty, który je stwierdza, poznaje i oddaje się w służbę ich wyjaśniania i otwierania im drogi do umysłów i serc ludzi: „Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli" (Dz 17, 34).

W ten oto sposób, w obliczu faktu Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania, człowiek żyjący w Europie stanął przed wyborem – wyborem sposobu myślenia i sposobu działania. Nie wybrać rozumu, który każe uwierzyć w słowa Tego, kto zmartwychwstał, to zdradzić nie wiarę dopiero – lecz... rozum w pierwszym rzędzie.

Odwrotność „zakładu Pascala" – „żyjmy tak, jakby Boga nie było" – miała z czasem stać się „miarą" europejskości. W myśl tego „zakładu" na terenie państw Europy zbudowano i wprowadzono w życie całe systemy społeczno-polityczne i ekonomiczne. Także konflikty o charakterze religijnym starano się rozwiązywać w ten sposób. Pokój w Augsburgu z 1555 roku ze swoim „Cuius regio eius religio" miał być wszak rozumnym, przejściowym kompromisem na drodze do odbudowy naruszonej jedności pośród chrześcijan. Gdy sto lat później podpisywano w Münster pokój westfalski (1648), Europa była wykrwawionym i zrujnowanym pod względem gospodarczym i społecznym kontynentem. Darujmy sobie w tym miejscu opisy kolejnych „rozumnych" kompromisów – i ich konsekwencji – zawieranych w Europie przez Europejczyków, jakże często po to, by ratować bądź ustanawiać pokój.

Wystarczy stwierdzić: oto te same Bałkany, które były świadkiem pierwszej ewangelizacji Europy, u progu XX wieku stały się świadkiem wybuchu pierwszej wojny światowej, a dziś znów są areną tragedii, w której na naszych oczach tracą swoje domy, swoich bliskich i swoje własne życie potomkowie tamtego,

przyzywającego Pawła na pomoc Macedończyka. Czy pozostali Europejczycy nie słyszą dochodzącego stamtąd rozpaczliwego krzyku „Pomóżcie nam!?" Czy jednak tylko stamtąd dochodzi do nas ten krzyk? Czy nie da się go słyszeć pośród „sytych" i „samowystarczalnych" społeczeństw bogatej Europy? Czy nie krzyczą imigranci pracujący w Europie jako gastarbeiterzy, którym odmawia się prawa do nazywania jej swoją ojczyzną? Czy nie krzyczą mniejszości narodowe, którym ogranicza się dostęp do własnego języka i kultury? Czy nie krzyczą rodziny żyjące poniżej progu ubóstwa? Czy nie krzyczą bogacze, którzy nie wiedzą, co mają uczynić ze swoim życiem?

Kiedy jednak dochodzi nas krzyk wielu krzywdzonych i pozbawianych praw, musimy jeszcze rozejrzeć się bacznie za tymi, którzy skrzywdzeni są najbardziej i nie krzyczą tylko dlatego, gdyż nie mają jakiejkolwiek siły. Nie ma ich pośród nas, w Europie? – Są i nie krzyczą: nie narodzeni. Także ludzie starzy pozostawieni samym sobie, którym coraz częściej i coraz odważniej proponuje się „śmierć z wyboru". Oni także są Europejczykami.

Solidarność z każdym człowiekiem wołającym – choćby (a raczej zwłaszcza) „niemym krzykiem" – „Pomóż mi!", jest właściwym imieniem Europy. Stąd też istnieje tylko jedna właściwa granica Europy i jedno kryterium europejskości jako wspólnego domu wszystkich jej mieszkańców. Wyznacza ją różnica między postawą solidarności z każdym człowiekiem a postawą uniku wobec jego wołania. Tę granicę wskazał Europejczykom Paweł z Tarsu odpowiadając na wołanie i na potrzebę jednego z ich przedstawicieli, który z powodu troski o jego dobro podjął trud przeprawy przez morze. Lecz granicę tę aktem radykalnej solidarności z każdym człowiekiem wyznaczył na Golgocie Syn Boży, Jezus Chrystus, oddając swoje życie za życie bliźniego. Europejczykiem jesteś, jeśli „najwięcej pomagasz temu, który najmniej może".

Skoro tak, to czy postawa solidarności obowiązuje nas jedynie z każdym człowiekiem w Europie? Przypomnijmy: św. Paweł Europejczykom ją ukazał, lecz – podkreślmy – zobowiązał do niej wszystkich wobec wszystkich sam Chrystus Pan, umierając za każdego z ludzi żyjącego gdziekolwiek w świecie. Człowiekiem jesteś, jeśli „najwięcej pomagasz temu, który najmniej może". Człowiekiem i Europejczykiem...

Dziś, gdy Europa mieni się być demokratyczną, a państwa europejskie to demokratyczne państwa prawa, demokrację pojmuje się jako rządy większości przy poszanowaniu praw mniejszości. Biorąc pod uwagę kryterium solidarności z każdym człowiekiem, trzeba w tym miejscu uczynić istotną poprawkę: demokracja to rządy większości przy poszanowaniu praw każdego. Więcej jeszcze: demokracja to udział w rządach wszystkich w służbie każdego. Jedynie solidarność może ocalić sens demokracji w Europie i wraz z nią samą Europę – dla Europy i dla świata.

Oto zarazem Jana Pawła II wizja Europy. Europy, która odkrywa i potwierdza samą siebie, gdy służy autentycznemu dobru każdego człowieka...

nie tylko w Europie. Jest to bowiem Europa, która żyje tajemnicą Chrystusa „posłanego" do wszystkich ludów. To dlatego wizja Europy Jana Pawła II wyraża się także w tym, że jest on Papieżem regularnie podejmującym pielgrzymki z Rzymu – miejsca, do którego dotarli św. Piotr i św. Paweł – do świata, i wykraczając poza granice Europy, przez to właśnie znajduje się w jej obrębie, a nawet w samym jej sercu.

*

W oddawanym obecnie do rąk Czytelników numerze „Ethosu" przedstawiamy referaty i dyskusje z sympozjum zatytułowanego „Jana Pawła II wizja Europy", a zorganizowanego w dniach 16-18 maja 1994 roku przez Instytut Jana Pawła II KUL, przy udziale Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Księstwie Liechtenstein. Nić przyjaźni i współpracy od dłuższego już czasu łączy Lublin z Księstwem Liechtenstein, jednym z najmniejszych państw Europy. Jest to państwo, które w 1945 roku opierając się naciskom wielkich mocarstw udzieliło schronienia grupie żołnierzy – Kozaków dońskich – uchodzących przed zemstą Stalina. Tym aktem Księstwo Liechtenstein, i jego władca książę Franciszek Józef, wyprzedziło resztę Europy i świata o całą epokę – epokę podziału wpływów według argumentu pochodzącego z przemocy – zwracając się równocześnie ku duchowym źródłom Europy. Dziś Liechtenstein, oprócz tego, że jest nowoczesnym, wysoko rozwiniętym państwem, jest także miejscem spotkań i kontaktów filozofów z różnych części Europy i świata, których jednoczy wspólna myśl: Diligere omnem veritatem et in omnibus. Ponieważ przekracza ona granice wszelkich krajów i kontynentów, zgromadziła też w Lublinie uczonych z Europy i z Ameryki Północnej, którzy przez kilka dni w „Mieście Unii" wspólnie zastanawiali się nad istotą i znaczeniem dziedzictwa Starego Kontynentu dla współczesnego świata.

Materiały ze wspomnianego wyżej sympozjum poprzedzone zostały napisanym w 1978 roku na zamówienie włoskiego miesięcznika „Vita e pensiero" esejem kard. Karola Wojtyły *Gdzie znajduje się granica Europy?*, publikowanym w języku polskim po raz pierwszy w tym numerze „Ethosu". Redakcja „Ethosu" jest przekonana, że warto go dziś przypomnieć jako świadectwo tamtego czasu. Czy tylko tamtego? Diagnozy w nim postawione są aktualne także i dziś w Europie – jak zwykło się mówić – po przełomie, a obecny pontyfikat jego Autora stanowi czytelne wypełnienie zawartego w tym świadectwie przesłania. Jak to jest możliwe? – Może właśnie obecny pontyfikat odkrywa Europie tajemnicę tego pierwszego prawdziwego dla niej przełomu, który dokonał się blisko dwa tysiące lat temu, gdzieś między Azją Mniejszą a Macedonią...

C.R.

JAN PAWEŁ II
KU NOWEJ EWANGELIZACJI EUROPY

JAN PAWEŁ II

KU NOWEJ EWANGELIZACJI EUROPY[1]

Początki chrześcijaństwa na kontynencie europejskim sięgają czasów apostolskich. Jak podają Dzieje Apostolskie, dobra nowina przekroczyła granicę między Azją i Europą przede wszystkim za sprawą św. Pawła. Z kolei Piotr Apostoł po opuszczeniu Jerozolimy udał się poprzez Antiochię do Rzymu, gdzie później dotarł jako więzień także Paweł. Od tamtej pory Rzym stał się Stolicą Apostołów i stąd zaczęła promieniować na całą Europę wielka ewangelizacja, która była w pewnym sensie „pierwszą" ewangelizacją i trwała niemal do końca XVI w. Ostatnim narodem, który wraz ze swoim władcą przyjął chrzest, był naród litewski.

[...]

W kontekście przedstawionych dotąd zjawisk chrześcijaństwo pozostaje niezmiennie obecne na kontynencie europejskim, choć w różnym stopniu zakorzenione jest w poszczególnych ludziach, środowiskach i społeczeństwach. W istocie ma ono niezaprzeczalne „prawo obywatelstwa" w dziejach Europy, gdzie poprzez swoją wielowiekową obecność przyczyniało się do kształtowania kultury i świadomości różnych narodów. Nie można jednak powiedzieć, że zjawiska immanentyzmu i sekularyzmu wtargnęły do ludzkiego myślenia i działania dopiero później. Rozwinęły się one na fali ewolucji kulturowej, jako przejaw cywilizacji, w której osiągnięcia nauki i techniki dały człowiekowi rosnące poczucie dominacji, a pośrednio także niezależności od Tego, który jest początkiem i Końcem wszystkiego, co istnieje.

Na ile owo poczucie niezależności jest owocem swoistego „redukowania" procesów poznania i woli i w jakim stopniu stanowi źródło tendencji współczesnego człowieka do podporządkowania się wymiarowi immanentnemu

---

[1] Fragmenty przemówienia do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie: *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy*?, „L'Osservatore Romano" 11(1990) nr 6, s. 16-17, punkty 4, 6-9. Przyp. red.

(tzn. światu) – to osobny problem. Jest oczywistym faktem, że wielkość tego, co człowiek zdołał osiągnąć w świecie widzialnym przez wszystkie zdobycze nauki i techniki, daje mu pozornie wystarczające „alibi". Człowiek zadowala się tym, co może otrzymać od świata w ciągu doczesnego życia. Sądzi, że świat służy mu bez uzależniania go od siebie. I to mu wystarcza. Jak gdyby zapomniał o swojej przemijalności i o swojej potrzebie transcendencji. Nie odczuwa pragnienia otwarcia się na królestwo, które „nie jest z tego świata" (por. J 18, 36). Zdaje się też nie doświadczać prawdy słów: „gdzie jest Duch Pański – tam jest wolność" (2 Kor 3, 17).

Tragiczne wydarzenia, jakie miały miejsce w naszym stuleciu, zwłaszcza od wybuchu II wojny światowej, przyczyniły się, być może, w jakiejś mierze do otwarcia ludzkiego serca na tę wolność, która pochodzi od Ducha, wolność, ku której wyswobodził nas Chrystus (por. Ga 5, 1).

[...]

W krajach, które na mocy postanowień jałtańskich zostały podporządkowane wschodniemu supermocarstwu jako jego „sojusznicy", a w rzeczywistości stając się jego „satelitami", protest zaczął się budzić już we wcześniejszych dziesięcioleciach, by ujawnić się w zdecydowanej formie w ostatnich latach, najpierw w Polsce, potem na Węgrzech i w Czechosłowacji. Te kraje, silnie zakorzenione w tradycji europejskiej, zaczęły z coraz większą siłą i determinacją wysuwać żądania wobec totalitarnego systemu państwowego: podstawą tych wystąpień była zasada nienaruszalności praw człowieka. Wśród nich na czołowym miejscu stawiano prawo do wolności sumienia i wyznania.

Koniec roku 1989 przyniósł wiele zmian w krajach tak zwanego bloku komunistycznego. Partie marksistowskie utraciły władzę absolutną. Wyniki wolnych wyborów potwierdzają niechęć społeczeństw do narzuconych przez te partie form życia politycznego, gospodarczego i społecznego. Wszystko to odbywa się drogą pokojowej rewolucji, zainicjowanej w Polsce w 1980 r. przez „Solidarność", bez rozlewu krwi (z wyjątkiem Rumunii). Proces demokratyzacji postępuje we wszystkich krajach tego obszaru oprócz – przynajmniej na razie – Albanii.

Jedną z konsekwencji tych przemian jest odzyskanie przez wspólnoty wiernych, a więc przez Kościół, praw, których w marksistowskim systemie totalitarnym były one w sposób programowy pozbawione. Stopień naruszania tych praw był różny w różnych krajach, wspólna jednak była przesłanka stanowiąca punkt wyjścia: religia jako element alienacji miała zaniknąć, by umożliwić wyzwolenie człowieka. Można powiedzieć, że doświadczenia tego okresu, który zakończył się tak niedawno, pokazały, iż jest dokładnie na odwrót: religia i Kościół znalazły się pośród najbardziej skutecznych czynników wyzwolenia człowieka spod systemu totalnej zależności.

W świetle tych wydarzeń chrześcijanie powinni ze swej strony zastanowić się poważnie i zadać sobie pytanie, czy i w jakiej mierze obok łamania praw

Kościoła wystąpiły także braki w ewangelizacji, a więc czy nie było zaniedbań, na przykład w katechizujących, jak i katechizowanych.

Równocześnie synowie Kościoła powinni się zastanowić, czy wyznają swoje chrześcijaństwo w sposób integralny, a więc czy konsekwentnie spełniają, także w życiu publicznym, wszystkie powinności wynikające z wyznawania wiary. Ważne jest bowiem, aby w narodach, które odzyskały wolność, niewątpliwie słuszna afirmacja wartości społecznych i patriotycznych szła w parze z odnową wartości wiary i moralności chrześcijańskiej, na płaszczyźnie tak indywidualnej, jak wspólnotowej.

Podstawowym kryterium, które powinno nadać kierunek refleksji i wskazywać właściwe odpowiedzi, musi być wierność człowiekowi w jego niezbywalnej godności istoty stworzonej i powtórnie stwarzanej na obraz i podobieństwo Boże. Mówię to dlatego, że jeśli chcemy właściwie zrozumieć człowieka w jego historycznych realiach, musimy rozpatrywać go także w porządku stworzenia i odkupienia. Dopiero wtedy jego godność ukazuje się w całym swoim bogactwie, które wyraża się zarówno w panowaniu nad światem stworzonym wedle zamysłu Stwórcy, jak i we wzajemnej komunii pomiędzy ludźmi i narodami w imię nie tylko ich wspólnego człowieczeństwa, ale także i przede wszystkim w imię wspólnego powołania do tworzenia w Chrystusie jednej, wielkiej rodziny dzieci Bożych.

Powróćmy na zakończenie do dwóch pytań, które zadaliśmy sobie na początku. Pytania te dotyczą nas, zebranych tutaj biskupów i Pasterzy Kościoła na kontynencie europejskim.

Pierwsze odnosi się do przeszłości, a przede wszystkim do ostatnich pięćdziesięciu lat i brzmi: Jakie charakterystyczne dary ofiarowują sobie nawzajem Kościoły Europy Zachodniej, Środkowej i Wschodniej w obecnym czasie, gdy sytuacja na naszym kontynencie ulega widocznym przemianom? Jakie znaczenie mają doświadczenia ostatnich dziesięcioleci dla Kościołów lokalnych i dla Kościoła powszechnego? I jakie jest ich znaczenie w kontekście ekumenizmu, a może także dialogu z innymi religiami, jak również ze światem żyjącym bez religii?

Drugie pytanie dotyczy przyszłości: Jak należy rozwijać te wzajemne dary, by służyły misji pełnionej przez Kościół w Europie i w świecie? A więc z punktu widzenia nieustannej służby królestwu Bożemu poprzez nową ewangelizację, która dążąc do rozwoju Kościołów lokalnych i ich słusznych tradycji, powinna zarazem umacniać ich więź ze Stolicą Piotrową, „która całemu zgromadzeniu miłości przewodzi, nad prawowitymi odrębnościami sprawuje opiekę, a równocześnie pilnuje, aby odrębności nie szkodziły jedności, lecz raczej jej służyły" (*Lumen gentium*, nr 13).

[...]

Chodzi o to, by rozeznać, co Duch Chrystusa mówi do nas wszystkich poprzez doświadczenia przeszłości, a zarazem, by zrozumieć, jaką wskazuje nam drogę na przyszłość.

Od niemal dwóch tysięcy lat chrześcijaństwo uczestniczy w dziejach kontynentu europejskiego. Dziś, gdy zbliżamy się do trzeciego tysiąclecia po Chrystusie, właśnie teraz, gdy życie narodów europejskich zaczyna się kształtować na nowo, nie może zabraknąć naszej obecności.

„Czuwajcie i módlcie się" (Mt 26, 41). Musimy skupić się i zjednoczyć w modlitwie, aby osiągnąć wewnętrzną, a zarazem wspólnotową wrażliwość na wszystko to, co Duch Święty mówi do Kościołów.

Musimy „czuwać i modlić się", prosząc o wstawiennictwo świętych patronów Europy, Benedykta, Cyryla i Metodego, i wszystkich świętych tego kontynentu; „czuwać i modlić się" pod szczególną opieką Świętej Matki Boga, którą chrześcijańskie ludy Europy zawsze otaczały głęboką czcią, o czym świadczą niezliczone sanktuaria maryjne; „czuwać i modlić się", aby umieć przyjąć i wykonać to, co Duch Święty mówi do Kościołów i by w ten sposób prowadzić wiernych, których Pan Bóg powierzył naszej opiece, do radości owego „dziedzictwa wśród świętych", którego Duch Święty jest „zadatkiem" (por. Ef 1, 18. 14).

Tadeusz STYCZEŃ SDS

BEZRADNOŚĆ ŚWIADKA
Krótki komentarz do pierwszego pytania z książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*

Tam, gdzie rozum zdradza poznanie świata i zamienia je na wymyślanie świata, zdradza sam siebie, zdradza świat i zdradza podmiot w świecie... [...]
O tym mówi Jan Paweł II jako świadek faktu śmierci i zmartwychwstania, jako świadek, który jest bezradny wobec prawdy faktu.

Jan Paweł II podejmując pytania Vittorio Messoriego – widzą to i chcą tego od początku obaj rozmówcy! – nie podejmuje rozmowy tylko z nim samym. W pytaniach Messoriego widzi pytania współczesnego człowieka – podejmuje rozmowę z ludźmi i podejmuje ją w tym właśnie miejscu, w którym chodzi o ocalenie nadziei.

A forma odpowiedzi, jakich udziela Papież na zadawane mu pytania, pytania-prowokacje, wycelowane z maestrią wytrawnego znawcy kłopotów człowieka w samo serce Jana Pawła II, w samo centrum wrażliwości kogoś, kto całe swe dotychczasowe życie strawił na przyglądaniu się sprawie człowieka – i to przyglądaniu się zarówno okiem człowieka, jak i okiem Boga-Człowieka – wywiera piorunujący efekt. Po tym względem nie może się równać z tą książką żaden papieski dokument, który zawsze jest poniekąd monologiem. Tymczasem tu mamy dialog. To nie soliloquium. To colloquium, to rozmowa z tymi wszystkimi, w imieniu których Messori stawia swe pytania. Powiedz, co Ty sam myślisz o sobie? Jak możesz to unieść, jak możesz udźwignąć wiarę w to, kim jesteś? Oto colloquium, które zarazem jest publiczną spowiedzią, jakiej nie mieliśmy dotąd w dziejach papieży.

Czytelnik, spontanicznie utożsamiając się z intrygującymi pytaniami Messoriego, wzywa wraz z nim Papieża do tablicy, sam może przy tym wcale nie zauważając, że tym dość osobliwym sposobem zaprasza zarazem Papieża do siebie, otwiera przed nim drzwi do swego wnętrza, dając mu przez to wyborną okazję podzielenia się z nim w najbardziej bezpośredniej i intymnej formie papieskim świadectwem w sprawie człowieka – i to nie poprzez jednostronne przepowiadanie, ale poprzez intymną rozmowę – jakby w zaciszu domu jego własnego serca, poprzez odpowiedzi na jego własne pytania, pytania, z powodu których sam w końcu zaprosił Papieża do siebie i... oto ma go u siebie.

A Papież – któryż to raz on to pokazuje!? – lubi i umie być gościem, chętnie przyjmuje zaproszenia, żadnego nie chce odrzucić, jakkolwiek tylko nieliczne z tak wielu przyjąć może. Rozmawia chętnie, jego stół jest zawsze miejscem

spotkań i rozmów o sprawach najważniejszych. Jak więc nie skorzystać – skoro nie można wszystkich zaprosić do swego stołu – z tej wybornej, jedynej wręcz w swoim rodzaju okazji porozmawiania najbardziej szczerze i intymnie z każdym z osobna i zarazem ze wszystkimi, z każdym z osobna i o każdym z osobna i tak ze wszystkimi o wszystkich, z całym światem ludzi o świecie ludzi? Jakżeby ten Papież mógł nie skorzystać z zaoferowanej mu wyjątkowej szansy rozmawiania o tym z każdym w jego własnym domu, skoro każdy, kto się tylko utożsamia z pytaniem i z pytającym, jest zapraszającym do rozmowy, owszem, proszącym o nią – sam go do siebie na tę rozmowę zaprasza? Jak mógłby nie skorzystać z tego, że ktoś sam się już znalazł w potrzasku własnego pytania: stawiając je sam zaprasza Papieża do siebie, po to, by słuchać jego odpowiedzi?

Sukces wydawniczy książki świadczy w każdym razie o tym, że nie wszyscy ludzie zagubili się aż tak bardzo w świecie i aż tak bardzo w nim pogrążyli, by zatracić głód odnalezienia siebie pośród świata, że przeciwnie, serce ich wciąż pała – nawet gdy znaleźli się już na drogach ucieczki od samych siebie, jak uczniowie uchodzący z Jeruzalem do Emaus – pragnieniem tego, by im ktoś drogę tę zagrodził. Stawiają mu jednak wówczas z góry bardzo wysokie wymagania. Stawiają mu warunek, aby uwierzytelnił się wobec nich jako rzetelny znawca i świadek spraw ludzkich. Człowiek nie jest dziś wcale aż tak zagubiony, by nierad słuchał porady tego, kto mówi mu rzeczy o nim dla niego nieraz trudne, a może nawet przykre – jeśli tylko daje rzetelne dowody, iż nie ma w tym żadnego innego interesu poza tym jednym – o ile ten jeden jeszcze wolno interesem nazwać – by być sługą człowieka w objawianiu mu jego trudnej wielkości i w mobilizowaniu go do jej udźwignięcia.

Czyż bowiem droga ucieczki od wszelkiej nadziei nie jest drogą ucieczki od samego siebie, od odpowiedzi na pytanie o sens życia, czyli drogą ucieczki od tego, co najgłębiej ludzkie w człowieku? I czy kres tej drogi nie wygląda ostatecznie zawsze tak samo, czy nie jest nim zagubienie samego siebie, samozatracenie? To przecież na to miejsce wskazał Dante w swej *Boskiej komedii* jako na piekło, umieszczając nad jego bramą napis: Lasciate ogni speranza voi, ch'entrate – Porzućcie wszelką nadzieję wy, którzy tu wchodzicie. Człowiek odkrywa, że jest w stanie uczynić to, czego mu absolutnie nie wolno i czego zarazem nie chce: zagubić samego siebie. Pytanie o ocalenie nadziei zawęźla się o tę dokładnie sprawę.

Jakże więc nie włączyć się do tej tak ważnej rozmowy, skoro się ona już zaczęła? Czy zresztą wyraźnie wyczuwana jej potrzeba nie jest znakiem czasu, czy jej nieodzowność nie wiąże się z realną dziś groźbą inwazji nowej, wyjątkowo niebezpiecznej, gdyż przyodzianej w szatę wolności i „otwartego społeczeństwa", formy „hańby domowej"? Nader łatwo jest uznać „bezdroża wolności" za „drogi wolności". Może więc właśnie przez tych, którzy szukają i o tym mówią, docierać trzeba i łatwiej dotrzeć można do tych, którzy jeszcze nie szukają lub przestają szukać. Czyż zresztą ten, kto szuka, już jakoś nie

odnalazł? „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł" (B. Pascal). Ten, kto przebył drogę szukania, kto „szuka jęcząc", rozumieć będzie lepiej tych, którzy stoją jeszcze obok tej drogi, i będzie umiał lepiej innych na nią wprowadzić. Wie bowiem lepiej, co mogą stracić i co mogą zyskać, oraz jak odróżniać bezdroża wolności od dróg wolności. Czy nie do nich właśnie należy Vittorio Messori, autor książki *Opinie o Jezusie*, autor książki-raportu z drogi samoodnalezienia? Czy nie dlatego właśnie zabiega o to, by swe pytania z tej drogi – pytania, które dzieli z tylu współczesnymi – powierzyć jeszcze komuś, a może nawet – obarczyć nimi tego, kto przed piętnastu laty pomimo obawy odważył się odpowiedzieć „tak" na pytanie dziekana kolegium kardynałów, czy zgodzi się tu na ziemi reprezentować tego, kto ośmielił się przed dwoma tysiącami lat o samym sobie powiedzieć: „Jam jest drogą, prawdą i życiem", zaś zapytany o to, czy jest królem, wcale temu nie zaprzeczył, dodał jednak z miejsca ujednoznaczniający do tej deklaracji komentarz: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu" (J 18, 37)?

Te piętnaście lat to przecież jednak także dla Papieża czas próby, próby wiary w to, kim jest. Wówczas wzywał świat, całą ludzkość, uzasadniając to w oparciu o własne doświadczenie: „Nie lękajcie się otworzyć bram Chrystusowi". Czy dziś, po piętnastu latach, w szesnastym roku pełnienia roli Jego wikariusza, sam się nie lęka tego, co wówczas powiedział?

Oto kontekst, w jakim rodzi się ta niezwykła rozmowa, tak żywo przypominająca rozmowy tych, którzy niegdyś ze swymi pytaniami zjawiali się u Chrystusa lub do których stawiania On sam ludzi prowokował:

„Mistrzu, powiedz, gdzie mieszkasz?"

„Pójdź i zobacz!"

„Nauczycielu dobry, co mam czynić?"

„Dlaczego nazywasz mnie dobrym?"

„Czy ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?"

„Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we mnie nie zwątpi".

„Mistrzu, naucz nas modlić się!"

„Wy tedy, gdy się modlicie, mówcie: Ojcze..."

„Panie, pokaż nam Ojca...!"

„Kto mnie widział, widział Ojca; jak możesz mówić: Pokaż nam Ojca?"

Były też pytania, które sam Chrystus swym najbliższym stawiał: „Czy i wy odejść chcecie?"

Z pytaniem tym Chrystus zwrócił się do garstki swych uczniów, gdy wielu Go już opuściło na wieść, że da im samego siebie na pokarm. Wielu oświadczyło wówczas: „Twarda to mowa". I odeszło.

I oto dziś staliśmy się wszyscy – przez książkę Ojca świętego Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei* – na nowo uczestnikami tamtych jakby wciąż nie dokończonych rozmów. Czy nie trzeba nam ich dziś kontynuować? Dar tej książki jest wezwaniem, by rozmowy te dalej prowadzić. Jest on szczególnym zobowiązaniem dla tych, którzy darem tym zostali szczególnie uhonorowani.

„Ethos" chce mieć udział w tej rozmowie. Chce być sługą nadziei człowieka. Chciałby też mieć jakiś, choćby najskromniejszy, udział we wspomaganiu w tej służbie Jana Pawła II, „Sługi Sług Bożych", Papieża Nadziei.

Można się zatrzymać przy różnych wątkach tej rozmowy, wybrać jeden z wielu. Nie ma w niej wątków, o których można by rzec, że są mniej ważne od innych. Mnie jednak frapuje zwłaszcza jeden z nich. Nazwałem go bezradnością Papieża wobec prawdy faktu. Chodzi tu o wiarygodność wszystkiego, co stanowi treść przesłania, zwanego Ewangelią. Może to więc nie przypadek, że wątek ten zjawia się na początku rozmowy. Stanowi osnowę pierwszego pytania...

Pada tu pytanie dla Papieża bodaj najtrudniejsze, ale czy dla wielu nie najważniejsze? Skoro bowiem Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, całą swą misję wobec świata rzeczywiście powierzył w zupełnie szczególny sposób właśnie Piotrowi i jego następcom, to kogóż o to pytać, jeśli nie tego, komu misja ta została powierzona? Skoro więc już w ogóle dochodzi do rozmowy z samym Papieżem, to czy wolno nie zapytać jego samego w pierwszym rzędzie, kim jest dla tego Papieża papież, co przecież znaczy: jak potrafisz uwiarygodnić sam – przed samym sobą i przed światem – to, że reprezentujesz wobec tegoż świata na co dzień Jezusa Chrystusa, czyli Drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej, Jednorodzonego Syna Ojca Przedwiecznego, który za sprawą Ducha Świętego począł się wcielając się za zgodą Marii z Nazaretu w jej dziewicze łono i urodził w Betlejem jako Bóg w ludzkiej postaci, który wreszcie założył Kościół i powierzył go w szczególny sposób pieczy Piotra i jego następców? Ojcze święty! Jeśliś sam odpowiedzialnie uwierzył w to wszystko, co znaczy przecież przyjąć od Chrystusa „klucze Królestwa Niebios" (por. Mt 16, 19), to jak potrafisz o tym przekonać innych i sam żyć na co dzień obarczony ciężarem tej wiary?

Nie wiadomo mi, by w dziejach papiestwa, w dziejach reprezentowania Boga-Człowieka na ziemi, ktokolwiek zapytał o to publicznie wprost któregoś z papieży i równie publicznie uzyskał na to pytanie odpowiedź. Zatrzymując się przy tym pytaniu myśl nasza błyskawicznie jednak biegnie – mimowolnie jakby – w jednym kierunku...

Trudno zaiste nie widzieć – omnibus proportionibus servatis – analogii pomiędzy pytaniem Messoriego a pytaniem, które postawił w swoim czasie arcykapłan żydowski Kajfasz Jezusowi z Nazaretu: „Poprzysięgam cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?" (Mt 26, 63).

Pamiętamy tamtą odpowiedź. Odpowiedź ta, pomijając jej znaną nam doskonale, niezwykłą zupełnie treść, była deklaracją jakby bezradności same-

go Boga wobec faktu Boga-Człowieka, z którego zdawał sprawę wobec człowieka, prawdą faktu, którą poświadczał, utożsamiając się z nią całym sobą i deklarując całym swym zachowaniem gotowość oddania za nią swego życia: „Tak, ja Nim jestem" (Mt 26, 64).

Wczoraj Kajfasz mógł stwierdzić fakt powstania z martwych Łazarza – za sprawą Chrystusa. To ten fakt przecież skłonił go do uwięzienia Chrystusa. Z tego powodu stoi dziś Chrystus przed Kajfaszem. Nazajutrz arcykapłan może stwierdzić więcej niż to. Pojutrze jeszcze więcej. Chrystus wszystko to najwyraźniej zapowiada w oparciu o prawdę wskrzeszenia Łazarza. Dlaczego lękać się faktu? Dlaczego nakazywać rozumowi jego zlekceważenie? Czy będzie to zlekceważenie samego tylko faktu? Fakt i tak nie przestanie przez to być faktem. Lecz ten, kto faktowi zaprzeczy, czy nie przestanie być sobą? I co z jego rozumnością? Z jego respektem dla prawdy?

„Czy Wasza Świątobliwość nie wahał się i nie waha się w swej pewności co do swego szczególnego związku z Jezusem Chrystusem, a więc z Bogiem?" Drżymy, co Papież odpowie. Chcielibyśmy, by Messori oszczędził mu takich pytań, by się wstrzymał. I równocześnie chcielibyśmy dziękować Messoriemu, że nie uronił tej jedynej w swoim rodzaju szansy, że z niej nie zrezygnował, że z niej skorzystał, że prowadzi nas wprost do Papieża po odpowiedź na pytanie, które dla tylu z nas jest – a w każdym razie może być – udręką.

A gdy już znamy odpowiedź Papieża, przypomina się to, co on sam niegdyś o sobie powiedział: najlepsze odpowiedzi daje się na te pytania, na które się nie jest przygotowanym, ponieważ wówczas odpowiada się z zasobu tego, co się zawsze w sobie nosi i dlatego jest się przygotowanym najlepiej, by móc zaraz o tym mówić, owszem, by móc mówić o tym, o czym się najbardziej mówić pragnie...

I oto Papież z całym spokojem i pokorą zaświadczy sam o sobie jako o prawdzie faktu to, kim jest, tak samo jak niegdyś Chrystus zaświadczył wobec Kajfasza, a potem wobec Piłata jako o prawdzie faktu, kim w rzeczywistości był. Ów spokój i zarazem wolność – bo to jest wolność! – to pokój i wolność bezradności rozumu wobec prawdy faktu, to pokój i wolność zarazem, idąca nierozerwalnie w parze z bezradnością także wobec świadectwa tych, którzy stali się bezradni wobec faktu jako jego naoczni świadkowie: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli" (Dz 4, 20). Tylko poświadczając to, co stwierdzamy i czego doświadczamy, jesteśmy wolni i zachowujemy pokój wobec trybunału rozumu. Czyli swego sumienia.

Odkrycie siebie jako świadka prawdy faktu, świadka „skazanego" na mówienie „tak" prawdzie faktu, to odkrycie zarazem własnej tożsamości jako istoty rozumnej i wolnej. Jest to zarazem odkrycie, że potwierdzenie swej tożsamości jako istoty rozumnej i wolnej jest możliwe tylko poprzez świadectwo na rzecz prawdy. Stąd św. Jan zacznie swój niezwykły list w sposób, który można by nazwać odą na cześć bezradności człowieka wobec prawdy faktu,

faktu, który stwierdza i na który tylko może i musi się zarazem powołać, by oprzeć na nim wieść niesłychaną i jednocześnie jakby „skazaną" na taką tylko możliwość swego uwiarygodnienia. Odnosi się tu wrażenie, że świadek jakby sobie najwyraźniej zdawał sprawę z całej niewspółmierności wagi tego, co mówi, z podstawą, na którą musi się powołać i do której tylko może się odwołać jako do fundamentu prawomocności tego, co mówi. Oto dlaczego autentyczny świadek wpisuje samorzutnie w swe świadectwo gotowość męczeństwa, czyli gotowość oddania życia za prawdę faktu, na który się powołuje. Gotów jest płacić wszystkim, czym dysponuje, za wiarygodność tego, co mówi. Ale mówiąc o tym, może się odwołać w końcu tylko do doświadczenia. „Co widzieliśmy i słyszeliśmy, to wam zwiastujemy, abyście i wy społeczność z nami mieli. A społeczność nasza jest społecznością z Ojcem i z Synem Jego, Jezusem Chrystusem. A to piszemy, aby radość nasza była pełna" (1 J 1, 3-4). Oto dlaczego Jan nie może nie napisać, że Prawda przyszła na świat jako Miłość, na którą patrzyliśmy, której dotykaliśmy, i jako taką właśnie ją wam przekazujemy (por. 1 J 1, 1-3). Jan jest tak zaszokowany wielkością treści przekazu, że po wiele razy powtarza, co stanowi podstawę jej uwierzytelnienia. Jakby sam się dziwił, że jest nią i może nią być tylko doświadczenie i świadczenie temu, czego się doświadczyło. Za takim świadkiem, świadkiem bezradnym wobec faktu, który stwierdza, i bezradnym wobec faktu, że nie jest w stanie niczego więcej uczynić dla jego potwierdzenia, jak tylko o nim zaświadczyć, za takim świadkiem, jakim jest Jan, jakim jest Piotr czy Paweł, nie może nie czynić tego samego i w ten sposób sam tego nie potwierdzić JAN PAWEŁ II – chcąc pozostać sobą. „Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bobym odepchnął sam siebie" – powie Jan Paweł II jako Autor *Narodzin wyznawców.*

Dlatego słusznie zauważy A. Frossard w swej relacji z inauguracji Pontyfikatu przed szesnastu laty: „Dowiedzieliśmy się, że przyszedł z Polski. Ale ja odniosłem raczej wrażenie, że pozostawiając swoje sieci na brzegu jeziora, przyszedł wprost z Galilei, krok w krok za apostołem Piotrem".

To Piotr wrócił...

To Jan powrócił...

To Paweł wrócił...

Wrócił świadek faktu Miłości, która pozwoliła się przybić ludziom do krzyża...

Wrócił świadek faktu Zmartwychwstania...

Wrócił świadek prawdy faktu.

Na początku zaś było poznawcze zderzenie człowieka z realnością świata. Od aktu poznania świata zaczęła się przygoda pierwszego człowieka z samym sobą. Adam poczuł się osobliwie samotnie w świecie...

Albowiem świat to fakt, zdumiewający fakt – najbardziej jednak zdumiewa w nim to, że on sam nic nie wie o tym, iż wart jest zdumienia. Oto dlaczego ten,

kto mu się dziwi, musi stwierdzić, że – i jak bardzo (!) – jest s a m pośród świata, jak bardzo jest w nim o s o b n o przez to, przez co jest s o b ą, skoro widzi, że to, co go zadziwia, nie jest zdolne podzielać jego zdziwienia. Oto Adam, który w całym widzialnym świecie nie znajduje nikogo sobie równego (por. Rdz 2, 18). I tak zauważa, co go w świecie od całej jego reszty r ó ż n i i w nim w y r ó ż n i a. Wojtyła tu, u Adama z Księgi Rodzaju, praktykował i z jego inspiracji sformułował swój filozoficzny opis świata i ludzkiej osoby w świecie, opis świadka prawdy faktu bycia świata dokonany przez kogoś, kto zarazem siebie odkrył w jego centrum jako tego, kto widząc świat i dziwiąc się mu sam, niemal nie zauważyłby w nim siebie, gdyby nie to, że uląkł się własnej w nim samotności. Tak oto odkryciu i przeżyciu „samotności" pośród rzeczy towarzyszy Adamowi – na drodze rodzenia się do osobowej podmiotowości – odkrycie radykalnej bliskości i więzi, radykalnej solidarności z innymi podmiotami, odkrycie wspólnoty osób, komunii. Tak też dopiero staje się możliwa oda na cześć Ewy...

„Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości – mówił Papież w dniu 9 czerwca 1987 roku do ludzi świata nauki, licznie zgromadzonych w Wielkiej Auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego lubelskiej Almae Matris – tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie".

Per opposita cognoscitur!

Oczywiście, bezosobowe „cognoscitur", „poznaje się", trzeba tu, w imię realności ludzkiej subiektywności osobowej, zamienić koniecznie na osobowe „cognoscit", „poznaje". Człowiek poznaje siebie poznając świat, odkrywając siebie poprzez kontrast z poznawanym przez siebie światem.

Źródło a n t r o p o c e n t r y z m u filozofii Wojtyły pulsuje w jej r e a l i z m i e. Proponowany przez Wojtyłę „przełom antropologiczny" ma swe wyłączne źródło w osobowym – ze swej natury bytowej – „cognosco". Zdać sobie sprawę z siebie jako osoby i zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za siebie jako za osobę przed sobą jako osobą można tylko w oparciu o fakt poznawczego styku z prawdą faktu realnego świata. „Utożsamiając się" poprzez poznanie świata z prawdą jego bycia: cognoscendo fit homo quodammodo omnia – Adam wciąż nie widzi w świecie tego, kto świat poznaje. Zobaczy go dopiero wówczas, gdy patrząc na świat dokona zarazem zwrotu w tył, w swą stronę, w stronę podmiotu. Oczyma Adama, czyli własnymi, widzę, jak jestem r ó ż n y od wszystkiego – i zarazem w y r ó ż n i o n y pośród wszystkiego, co może być tylko poznane, samo nie poznając (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*). Zdradzić cokolwiek z tego rozpoznania, z tej diagnozy „początku", to zdradzić wraz z prawdą faktu świata prawdę o sobie jako realnym podmiocie poznania świata i samego

siebie. To zdradzić także (f)akt poznania. Gdziekolwiek rozum zdradza prawdę faktu świata – zdradza też prawdę (f)aktu poznania, zdradza cognosco, zamieniając je na myślenie świata, na cogito. W końcu jednak to nie rozum zdradza sam siebie – to człowiek, podmiot rozumu, zdradza rozum i samego siebie, i to człowiek zdradza wówczas wraz z realnością swej subiektywności jej autentycznie osobową głębię. Czyż nie to właśnie wyraził niegdyś Wojtyła, gdy pisał w *Narodzinach wyznawców*: „Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć, nie mogę jej odepchnąć, bobym odepchnął sam siebie"?

Oto dlaczego również św. Paweł nie powie: „Biada (prawdzie) Ewangelii, jeśli nie będę jej głosił", lecz powie: „Biada mnie, jeśli nie będę głosił (prawdy) Ewangelii". Stąd też św. Paweł, stając wobec Greków na areopagu ateńskim, aby tam w centrum kultury ówczesnej Europy złożyć swe niebywałe świadectwo na rzecz prawdy faktu Zmartwychwstania Chrystusa, będzie wobec nich bronił przede wszystkim praw i obowiązków rozumu wobec faktu, będzie bronił po prostu rozumu. I dopiero w oparciu o jego prawa i zobowiązania będzie domagał się od Greków obowiązku uwierzenia w treść przesłania Tego, kto zmartwychwstał. Do uwierzenia Chrystusowi zobowiązuje rozum. Wiara Pawła w przesłanie Chrystusa Zmartwychwstałego to „rationale obsequium", ponieważ Zmartwychwstanie Chrystusa jest dla Pawła prawdą faktu, zaś uznanie prawdy faktu, który Paweł osobiście stwierdza, to zarówno dla jego rozumu, jak i dla samego siebie jest sprawą rzędu: być albo nie być sobą (por. Rz 12, 1)[1]. Oto dlaczego Paweł oświadczy i zarazem zaświadczy: „Wiem, komu uwierzyłem!"

Tak, uwierzyłem. Ale wiem komu, wiem też, dlaczego nie mogłem mu nie uwierzyć! Zdradziłbym Go, zdradzając jednocześnie prawdę faktu i rozum. I w końcu samego siebie.

Oto także i droga Karola Wojtyły do owego spokoju Jana Pawła II, z jakim udziela odpowiedzi na pytanie o uprawomocnienie siebie w roli tego, kto wyraził – i potwierdził po piętnastu latach – wolę bycia w służbie prawdy faktu Jezusa Chrystusa jako Jego wikariusza na ziemi. Pokój i pokora, z jaką to czyni, to owoc wyzwalającej bezradności wobec prawdy faktu i owoc przezroczystości świadectw świadków prawdy faktu na prawdę samego faktu. Oto Wojtyła! Człowiek, filozof, kapłan, Papież. Żyje pokojem i wolnością wyzwalającego respektu dla prawdy, która wyzwala...

A gdy da wyraz „prawdzie, która jest w nim", gdy utrudzi się, by o niej zaświadczyć, może usiąść i – jak czyni to każdego roku w wigilijny wieczór – radośnie śpiewać kolędy. To bowiem kolędy opiewają światło, które rozświetliło mroki nocy, mroki grzechu i mroki śmierci, wieszcząc, że „Bóg się rodzi!",

---

[1] Por. również K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, IV, *Transcendencja osoby w czynie*, 4. *Powinność jako wyraz wezwania do spełnienia siebie*, Kraków 1969.

że „Słowo Ciałem się stało i zamieszkało wśród ludzi", że „Boża Dziecina życie Ojcu na krzyżu złoży i śmiercią swoją niebo otworzy".

Światłu wciąż jeszcze towarzyszą mroki. Ale „jest dość światła, by nierozumną była niewiara tych, którzy nie wierzą, nawet jeśli jest wciąż jeszcze dość mroków, by wiara tych, którzy wierzą, stała się dla nich zasługą" (B. Pascal).

Messori może nie przewidywał, jak bardzo ważny wymiar kryje w sobie jego pytanie pierwsze, jak bardzo jest ono pytaniem „filozofii pierwszej" i zarazem „pytaniem o filozofię pierwszą": pytaniem o prawdę faktu i o człowieka jako jej świadka. Człowiek rodzi sam siebie, gdy rodzi się jako... filozof, gdy z całą świadomością bierze na siebie odpowiedzialność za prawdę i za siebie jako jej powiernika. Dziś bowiem roi się w „świecie filozofów" od nie zainteresowanych prawdą elokwentnych sofistów. Wielu z nich nawet proponuje, by ludzie zrezygnowali dziś z prawdy, zwłaszcza w dyskusji na temat tzw. kwestii społecznej. Wszak prawda – mówią oni – ludzi przeciwstawia i dzieli, nie jednoczy. Czy więc nie lepiej z niej zrezygnować? „Richard Rorty, jeden z najbardziej wpływowych filozofów współczesności, ujął to w formule, która byłaby z pewnością bliska sofistom: demokracja ma pierwszeństwo wobec filozofii"[2].

Wydaje się jednak, że ludzie coraz wyraźniej dzisiaj czują, iż świat, w którym prawda jest skazywana przez człowieka na wygnanie, zamienia się w świat, na którego progu trzeba porzucić wszelką nadzieję. Dlatego wolą oni dziś mimo wszystko, jak sądzę, od elokwentnych proroków zmierzchu absolutnej prawdy raczej jąkałów, gdy ci używają słów po to tylko, by – nieraz z wielkim trudem – wypowiedzieć swe „tak, tak, nie, nie", by po prostu dać świadectwo prawdzie.

Lublin, 12 grudnia 1994 r.

---

[2] Por. R. Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy*, w: M. D. Peterson, R. C. Vaughan (red). *The Virginia Statue for Religious Freedom*, Cambridge 1988, s. 257-282; cyt. za: R. Legutko, *O tolerancji*, w: R. Legutko, *Etyka absolutna a społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 169.

CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE EUROPY

Karol Kard. WOJTYŁA

GDZIE ZNAJDUJE SIĘ GRANICA EUROPY?

Pytanie o granicę Europy pozostaje uzasadnione i konieczne. Chodzi bowiem nie tylko o granicę, którą wyznacza sama ziemia, lecz o dużo głębsze granice, które znajdują się w samych ludziach.

Dobrze się stało, że w kontekście różnych przyczynków, które „Vita e pensiero" publikuje w niniejszym tomie[1], znalazło się również pytanie dotyczące granicy Europy. Należy to rozumieć jako próbę uzupełnienia lub nawet skorygowania wizji, która pojawi się jako rezultat specjalistycznych studiów zamierzających na stronach tej publikacji przedstawić pewien obraz Europy, przede wszystkim współczesnej.

Bez takiego pytania obraz ten byłby jednostronny, co zresztą zdarza się dość często. Skłonność do myślenia i mówienia o Europie w wymiarach wyłącznie „zachodnich" jest charakterystyczna dla osób i środowisk, które reprezentują właśnie zachodnią część Europy, choć nie wyłącznie dla nich. Ten sposób myślenia i mówienia ma niewątpliwie swoje racje; wynika również z pewnych obiektywnych czynników i okoliczności. Mimo to charakteryzuje go pewna jednostronność, być może nawet pewna „zawodowa malkontencja" (jeśli europejskość lub fakt bycia Europejczykiem w sensie „zachodnim" można pojmować jako pewną „profesję").

NIEZBĘDNE PYTANIE

Dlatego z radością przyjmuję zaproszenie redakcji „Vita e pensiero" do udzielenia odpowiedzi na pytanie o granicę Europy.

Jestem przekonany, że trwający od trzydziestu lat podział Europy na Zachodnią i Wschodnią wykluczył z codziennego sposobu myślenia i wyrażania się szczególny charakter tego, co nazywamy Europą Środkową (Mitteleuropa). Od trzydziestu lat podział Europy na Wschód i Zachód przebiega wzdłuż granicy politycznej i konstytucyjnej, która podzieliła jeden naród na dwa państwa (chodzi o naród niemiecki).

---

[1] Artykuł ten pt. *La frontiera per l'Europa: dove?* został opublikowany w 1978 roku we włoskim czasopiśmie „Vita e pensiero" 61(1978) nr 4-6, s. 160-168. W języku polskim ukazuje się po raz pierwszy. Przyp. red.

Natomiast w pierwszej połowie naszego wieku, przede wszystkim między pierwszą i drugą wojną światową, pojęcie Europy Środkowej było wyraźnie odczuwane. Koncepcja ta była przede wszystkim nasycona samą treścią kulturową ludów i narodów, które w tej części Europy okazały się szczególnie silne, wraz z ich bogactwem i zarazem wielką różnorodnością, przede wszystkim wówczas, gdy centrum Europy przesunęło się na południe: wiadomo, że demograficznie i narodowo Europa jest najbardziej różnorodna na Półwyspie Bałkańskim.

GRANICA PRZEBIEGA W SAMYCH LUDZIACH

Kiedy stawiamy pytanie: „Gdzie znajduje się granica Europy?", to już w samym tym sformułowaniu dajemy do zrozumienia, że granicę tę powinno się pojmować na różne sposoby, że ma ona dla nas różne znaczenia. I jest to słuszne; tak właśnie należy postawić nasz problem.

Geograficzna granica Europy jest jasno określona: przebiega ona wzdłuż Uralu. Na wschód od Uralu rozpoczyna się ogromny kontynent azjatycki; na zachód rozciąga się natomiast dużo mniejszy kontynent europejski, kontynent, który – jeśli wziąć pod uwagę czysto liczbowe proporcje wyrażone w kilometrach kwadratowych – mógłby być uznany za znacznych rozmiarów półwysep kontynentu euroazjatyckiego.

Wskazanie geograficznej granicy Europy nie sprawia zatem problemów ani na zachodzie, ani na południu i północy, a także na wschodzie, gdzie granica ta wydaje się raczej umowna niż naturalna. Niemniej jednak pytanie o granicę Europy pozostaje uzasadnione i konieczne. Chodzi bowiem nie tylko o granicę, którą wyznacza sama ziemia, lecz o dużo g ł ę b s z e g r a n i c e, które znajdują się w s a m y c h l u d z i a c h.

Te właśnie granice dzielą społeczeństwa, przede wszystkim narody, wiążąc je z określoną częścią terytorium, co miało szczególne znaczenie właśnie na kontynencie europejskim. Spróbujmy zatem zobaczyć, jakie czynniki decydują o tego rodzaju podziałach.

Język, kultura i historia pozwalają nam na wskazanie linii, wzdłuż której przebiega granica między Francją a Niemcami lub też między Niemcami a Polską. Czy można powiedzieć, że w ten sam sposób przebiega granica pomiędzy Wschodem, gdzie żyje człowiek, którego nazywamy „azjatyckim", i Zachodem, gdzie żyje tak zwany „człowiek europejski"? W jakiej mierze granica ta może być również uznana za „naturalną", a w jakiej mierze jest ona „umowna"?

Granica ta jest „naturalna" w dużo mniejszym stopniu niż granice między narodami, podczas gdy analogia z często umownymi granicami państwowymi jest jeszcze bardziej odległa. Jak wiadomo, podjęte po zakończeniu pierwszej wojny światowej wysiłki ustanowienia granic politycznych wedle kryteriów

przynależności narodowej nie zapobiegły wybuchowi drugiej wojny światowej na kontynencie europejskim.

Z dziejów mojego narodu wiem, że kilka pokoleń Polaków musiało w swych dokumentach tożsamości nosić stempel obcej przynależności państwowej, pomimo to, że ludzie ci mieszkali na ziemi swego urodzenia. Było to wynikiem podziału Polski, tj. Rzeczypospolitej trzech narodów: polskiego, litewskiego i ukraińskiego. Podział ten usunął z mapy Europy nazwę państwa polskiego na okres, który rozciąga się między datami 1795 i 1918; jednak naród – lub raczej narody – przetrwały, żyjąc swym własnym, autentycznym, choć z pewnością trudnym, życiem.

POJĘCIE „EUROPEJSKOŚCI" I JEGO DWIE ODMIANY

Pojęcie „europejskości", odpowiadające granicom Europy w sensie geograficznym, nie może zostać oczywiście zredukowane do wymiarów samych tych granic. Nie można go również określić opierając się na pierwotnej jedności języków indoeuropejskich, chociaż ich analogiczna struktura wpływa na psychikę ludów, które żyją w Europie (nie tylko z racji genetycznych, lecz również na zasadzie ich wzajemnych kontaktów). Pojęcie „europejskości" jest zatem pojęciem o różnych odcieniach znaczeniowych, przynajmniej z punktu widzenia różnej przynależności narodowej mieszkańców Europy geograficznej. Wydaje się jednak, że podział ten nie ma fundamentalnego i definitywnego znaczenia dla duchowych dziejów Europy, dla tworzenia się granic wewnątrz kontynentu, dla podziału na Wschód i Zachód, a również dla tworzenia się Europy Środkowej (czy też dla jej przesuwania się w kierunku wschodnim lub zachodnim).

Trzeba zatem wziąć pod uwagę inne kryteria i inne elementy, które ujawniły się w dziejach naszego kontynentu już po upadku imperium rzymskiego i pod koniec migracji ludów europejskich.

Proces dzielenia się Europy na Europę Wschodnią i Zachodnią, który dokonał się w drugim tysiącleciu – tj. proces, który przyczynił się do powstania dwu różnych wersji pojęcia „europejskości" – wyjaśnić można przez religijno-kulturowy wpływ dwu ośrodków, które znajdują się na południowych krańcach Europy (jeden z nich geograficznie znajduje się po drugiej stronie Bosforu, tj. na terytorium Azji). Tymi ośrodkami są Rzym i Konstantynopol.

Fakt, że granice Europy, czy raczej „europejskości", przebiegają również w wymiarze geograficznym, ma swój ścisły związek z powstaniem tych dwu ośrodków, które pierwotnie opierały się wyłącznie na pewnym podziale; jednak już na początku obecnego tysiąclecia ośrodki te wskazywały na istnienie pewnych przeciwieństw.

Nie chodzi tu tylko o podział i przeciwieństwo dwu ośrodków władzy (pierwotnie również państwowej, a nieprzerwanie – kościelnej), lecz również

o różnice tradycji kulturowych. Te różnice i przeciwieństwa tylko częściowo utożsamiają się z przedchrześcijańskim podziałem na Grecję i Rzym; mają one swój własny profil i wypływają z licznych przyczyn i okoliczności, które są częścią złożonych dziejów Kościoła i polityki europejskiej na początku naszego tysiąclecia.

Wiadomo, jakie znaczenie dla ukształtowania się ośrodka wschodniego miała w pierwszym tysiącleciu dynamiczna obecność wpływów Grecji i Azji Mniejszej. Konstantynopol, który w swoim czasie był centrum tworzenia się wschodniej wersji „europejskości" i pozostał jej symbolem, sam jest owocem wzajemnego oddziaływania tych wpływów. Ten krótki odcinek geograficznej granicy pomiędzy Europą i Azją trzeba tu koniecznie wziąć pod uwagę: tym bardziej może dlatego, że długi odcinek północny biegnie wzdłuż Uralu do Morza Kaspijskiego i wzdłuż Kaukazu do Morza Czarnego. Wydaje się, że to jest właśnie granica, wzdłuż której przede wszystkim tworzyła się Europa Wschodnia, lub raczej wschodnia wersja „europejskości": jest to nie tylko granica przeciwieństwa i wewnętrznych antynomii, które niosą ze sobą wschód i zachód Europy, lecz również granica wzajemnego dopełniania się – komplementarności, której podstawą jest wspólne źródło.

TYSIĄCLETNIA PERSPEKTYWA HISTORII POLSKI

Chciałbym na chwilę skierować spojrzenie na proces tworzenia się tych dwu wersji „europejskości" (wschodniej i zachodniej) na przykładzie tysiącletniej historii Polski – mojej ojczyzny.

Czynię to tym odważniej, że na początku drugiej wojny światowej Polska została nazwana kluczem do Europy[2].

Jak wiadomo, święci Cyryl i Metody po opuszczeniu Konstantynopola dotarli ze swą misją do historycznej południowej granicy Polski przebiegającej wzdłuż Karpat. Prehistoryczna ewangelizacja Polski południowej, tj. chrzest Wiślan w IX wieku, związana jest właśnie z tą misją. Chrzest otrzymany w roku 966 w Poznaniu lub Gnieźnie przez pierwszego znanego historycznie władcę Polski i świadome działanie dynastii Piastów, które w nim miało swój początek, zadecydowały o tym, że naród oraz stworzone przez owego władcę państwo były ściśle związane ze Stolicą Świętą i z promieniującą z Rzymu kulturą zachodnią. W obszarze tego samego wpływu znalazła się później (w sposób wyraźny w wieku XIV) położona na północ od Polski Litwa.

W zasięgu promieniowania wpływów Rzymu można niewątpliwie widzieć granicę, która w ramach obszaru Europy geograficznej decyduje o podziale

---

[2] Zob. R. L. Buell, *Poland: Key to Europe*, New York-London 1939.

między Wschodem a Zachodem. Na tych właśnie ziemiach, na których rozgrywały się dzieje Polski – jako państwa jednego narodu w okresie panowania dynastii piastowskiej do 1370 roku, a przede wszystkim jako „republiki jedności" trzech narodów od wieku XIV – miało miejsce trwające przez wieki spotkanie wpływów pochodzących ze Wschodu i z Zachodu, z Rzymu i z Konstantynopola.

Spotkanie to zasługuje na wnikliwe studium właśnie z punktu widzenia tytułu tego artykułu, tytułu wyrażonego w formie pytania: „Gdzie znajduje się granica Europy?". W tym miejscu musimy ograniczyć się jedynie do zasygnalizowania tego problemu, którego doniosłości nie wyjaśnia do końca ani wskazanie na wydarzenie o charakterze politycznym, tj. na unię między Polską i Litwą z 1375 roku, ani wskazanie na wydarzenie o charakterze eklezjalnym, tj. unię brzeską z 1596 roku.

Wydarzenia te świadczą oczywiście o procesie wzajemnego przenikania się – a także o przeciwieństwie – wpływów pochodzących z dwu różnych ośrodków. Można by wysunąć hipotezę, że to właśnie ten proces przenikania się i wzajemnego przeciwieństwa wpływów wschodnich i zachodnich jest istotny dla tworzenia się Europy Środkowej. Istotny jest tu prawdopodobnie fakt, że proces ten nie zakończył się wchłonięciem Wschodu przez Zachód ani Zachodu przez Wschód, ani też powstaniem jakiegoś rodzaju konformizmu wiążącego się z jednym tylko kierunkiem. Była to raczej próba współistnienia i współdziałania dwu wspomnianych wersji „europejskości", wersji rozwijających się wedle własnych prawidłowości.

Jest to ważne przede wszystkim dla prawidłowej oceny jedności eklezjalnej, która jest narażona na nazbyt pospieszne uproszczenia dokonywane w imię dwudziestowiecznego ekumenizmu.

DIALEKTYKA GRANIC EUROPY: WSCHÓD

Analiza problemu granicy pomiędzy Wschodem i Zachodem, analiza tak ważna dla rozwoju Europy, wymaga wprowadzenia jeszcze jednego elementu, który – mimo to, że często nie jest uwzględniany – nie jest pozbawiony znaczenia dla dziejów dawnej i dzisiejszej Europy. Chodzi tu o działania militarne, które z terenu Azji kierowały się przeciw Europie.

Wydarzenie to – czy też szereg wydarzeń – różni się zasadniczo od tych epizodów twórczego przenikania się, które miały miejsce w okresie pierwszego tysiąclecia, przede wszystkim na tym odcinku granicy między Europą i Azją, który biegnie wzdłuż Bosforu i Cieśniny Dardanelskiej. Epizody te miały pewien związek z procesem ewangelizacji, podczas gdy działania militarne podejmowane z terenów Azji były motywowane pragnieniem podbicia i ujarzmienia ludów, które w tym okresie (wiek XIII) zaczynały uzyskiwać swój własny profil polityczny i kulturalny.

Inwazje Tatarów, które już w pierwszej połowie XIII wieku wstrząsnęły Rusią (Ukrainą), zniszczyły następnie ziemie polskie, zrównały z ziemią miasta i wsie. Mongołowie, powstrzymani na Równinie Legnickiej przez syna św. Jadwigi, Henryka Pobożnego, wycofali się na wschód od linii Dniepru, osiadając na terenach dzisiejszej Rosji.

Adam Mickiewicz – zawsze z tą samą sympatią, którą on i inni Polacy odczuwają w stosunku do narodu rosyjskiego – w swych wykładach paryskich wygłoszonych na Sorbonie w latach 1840-1841, w sposób bardzo ostrożny wypowiadał się na temat wpływu ludów azjatyckich (a takim ludem byli Mongołowie) na kształtowanie się mentalności ludów słowiańskich, które na terenie późniejszej Rosji (tj. od roku 1450 Rosji carów) przez ponad dwa wieki pozostawały pod wpływem azjatyckim[3]. Historyk imperium rosyjskiego Karamzin wypowiada się na ten temat w sposób bardziej radykalny[4].

W ten sposób wschodnia granica Europy jest przede wszystkim granicą wpływu Ewangelii i – później – granicą inwazji pochodzących z terenów Azji i zmierzających do ujarzmienia ludów europejskich.

Równocześnie z tą dziwną dialektyką wydarzeń historycznych – pośród gruzów wielu granic wyznaczanych i przesuwanych przez historię – trzeba uważnie przyglądnąć się sposobowi, w jaki granica ta przebiega w samych ludziach. Jak głęboko tkwi w nich zaczerpnięte z Ewangelii poczucie sensu człowieczeństwa i ludzkiej godności? Gdzie zaczyna się niewolnicza pasywność, płynąca z wieków niewoli? To właśnie musimy wziąć pod uwagę, gdy stawiamy pytanie: „Gdzie znajduje się granica Europy?"

DIALEKTYKA GRANIC EUROPY: ZACHÓD

Kiedy pytanie to stawiane jest przez ludzi pochodzących z Europy Zachodniej, należy natychmiast przypomnieć, że granice Europy w tej jej części, z której pochodzi to pytanie, tj. na zachodzie, są oczywiste i nie wzbudzają żadnych wątpliwości.

Jeśli jednak mówimy o granicach nie tylko w sensie geograficznym, lecz również psychologicznym i etycznym, wówczas nietrudno zauważyć, że Euro-

---

[3] Zob. A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, Lwów 1900.

[4] „Nie tylko tłum w swym zacietrzewieniu dusił i palił ludzi [...], lecz również kary przewidziane przez prawo są wyrazem okrutnego barbarzyństwa [...]. Od tego momentu również ludzi bogatych i potężnych, oskarżonych o rzeczywiste przestępstwa przeciwko państwu, biczowano publicznie. Ten niegodny człowieka zwyczaj przejęliśmy od Mongołów. Mongolscy handlarze, złodzieje i inne rzezimieszki traktowali nas jak sługi, które zasługują tylko na pogardę. [...] Utraciwszy narodową godność, nauczyliśmy się nikczemnej przebiegłości niewolników, która u osób niezdatnych zastępuje siłę. Oszukując Tatarów nauczyliśmy się oszukiwać się nawzajem. [...]. Pragnienie pieniądza zrodziło arogancję. Panujące w duszach poczucie ucisku, strachu i nienawiści zrodziło zwyczaje ponure i surowe". (Tamże, s. 413n.).

pa Zachodnia jest dziś poddana głębokiemu wstrząsowi, który można by zdefiniować jako k r y z y s j e j g r a n i c.

Nie chodzi tu o granice państwowe, ponieważ te wydają się dziś spokojne, chociaż jeszcze niedawno tak nie było. Chodzi natomiast o fenomen postkolonializmu, który można by scharakteryzować jako powrót Europy Zachodniej do swych pierwotnych granic. Era kolonialna rozszerzyła bowiem te granice, przesuwając je na inne kontynenty.

Współczesny fenomen tak zwanego kurczenia się granic Europy Zachodniej jest zresztą również problemem natury etycznej. Zawiera się w nim nie tylko usprawiedliwienie, ale zarazem wyrzut sumienia i ostrzeżenie.

Usprawiedliwienie – ponieważ narody i państwa kolonialne Europy Zachodniej usiłują pokazać, że przez swą działalność na podporządkowanych im niegdyś terenach kolonialnych stopniowo przygotowały żyjące tam narody do niezależności narodowej i suwerenności politycznej.

Wyrzut – ponieważ bez wątpienia państwa kolonialne wykorzystały bogactwa ludzkie i naturalne do tego stopnia, że ich byli poddani – obecnie niezależni – nie zaprzestają czynić im z tego powodu zarzutów.

Ostrzeżenie – ponieważ kolonializm odradza się wciąż w różnych formach neokolonializmu.

Badając zachodnią granicę Europy, rozumianą w tym podwójnym znaczeniu: czasowo-przestrzennym i zarazem istotowo ludzkim, tj. etycznym, musimy zatem spoglądać ku granicy wschodniej, usiłując zrozumieć całą jej dziejowo-antropologiczną swoistość. I odwrotnie.

Ponadto, kiedy uświadamiamy sobie fakt istnienia dwu „światów", przede wszystkim w sensie konstytucyjno-politycznym, tj. istnienia dwu bloków, należy również widzieć je jako całość z jej głęboką złożonością, która przysłonięta jest dzisiaj przez podział.

Złożoność ta jest ogromna i różnoraka, ponieważ warstw historycznych i dziejów dusz poszczególnych ludzi i całych narodów nie można kultywować za pomocą mechanicznego traktora. Być może człowiek europejski nie utożsami się nigdy z procesami wykorzystywania innych, produkcji i konsumizmu, zorganizowanymi w taki lub inny sposób.

Człowiekowi współczesnemu może natomiast zagrozić – i rzeczywiście zagraża – alienacja związana z tymi procesami, głęboki niepokój świadomości poszczególnych jednostek i całej ludzkości.

TOŻSAMOŚĆ I WOLNOŚĆ SĄ SOLIDARNE

Nie powinniśmy jednak oddalać się od naszego tematu. Wydaje się, że w odpowiedzi na pytanie „Gdzie znajduje się granica Europy?" możemy – jako rezultat naszych rozważań – przedstawić następujące wnioski (wyrażając je zarazem w formie propozycji):

1. Bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest dziś uznanie – niezależnie od związków z określonymi warunkami konstytucyjnymi czy określonym systemem – dwu różnych wersji pojęcia „europejskości", które ukształtowały się pod wpływem różnych tradycji.

2. Bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest dziś uznanie, że respekt dla godności i prawdziwej wolności człowieka nie może zatrzymać się na żadnej granicy, nade wszystko na żadnej granicy przebiegającej wewnątrz kontynentu europejskiego.

3. Bardziej niż kiedykolwiek trzeba zdać sobie sprawę, że Europa – w swych ścisłych granicach geograficznych, ze swym dziedzictwem kulturowym i cywilizacyjnym – może budować swą przyszłość jedynie na podstawie trwałych zasad moralnych i jedynie pod warunkiem, że twórcze działanie zaczynu ewangelicznego nie zaginie w niej przez ujarzmienie i zniewolenie jednostek i narodów.

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

Siergiej AWIERINCEW

PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE

Jeśli taka jest wola Boga, dzieło nowych Ojców pustyni może być początkiem odrodzenia nowego chrześcijańskiego porządku. [...] W najbliższej przyszłości przewiduję więc dalszy rozwój logicznych skutków sytuacji „pustyni", przewiduję chrześcijaństwo bez cywilizacji chrześcijańskiej.

Na pewno nie urodziłem się ani prorokiem, ani synem proroka i wypowiadanie się o przyszłości wiary w naszej drogiej Europie przekracza moje możliwości. Jedynie ufność w pomoc Ducha Stworzyciela pozwala mi jednak przedłożyć poniższe rozważania.

W szczególności chciałbym wykonać swoje zadanie zachowując należny dystans w stosunku do dwóch przeciwstawnych niedorzeczności: do Scylli i Charybdy, do optymizmu i pesymizmu.

My chrześcijanie nie mamy prawa do pesymizmu, ponieważ wiemy, że – wbrew wszelkim teologiom i ideologiom śmierci Boga – nasz Bóg nie umarł, lecz żyje. Wiemy, że bramy piekielne nie zwyciężyły wspólnoty wierzących również tam, gdzie jak w moim kraju za czasów bolszewizmu, wydawały się tak bardzo silne. Wiemy to: opatrzność jest zawsze gotowa uczynić coś zupełnie nieoczekiwanego i niewyobrażalnego dla ludzi i dla demonów, tak samo dzisiaj, jak w czasach Joanny D'Arc – tej niezwykłej postaci chrześcijańskiej Europy. Taktyka Bożego działania jest zaskakująca i nieskończenie bogata, o czym powinniśmy już wiedzieć z historii oraz naszego osobistego doświadczenia. Czyż ten właśnie skutek działania Bożej opatrzności, która burzy wszelkie przewidywania, nie został opisany w Psalmie 2., w którym jest mowa o śmiechu Boga: irridebit inimicos suos – „Śmieje się ten, który mieszka w niebie, Pan się z nich naigrywa"?

Przyjąwszy, że to, co właśnie powiedzieliśmy, jest poza dyskusją, pesymizm wydaje się nonsensem. Jednak od chwili, w której wszystko inne, cały świat jest niepewny, optymizm z kolei okazuje się kłamstwem. Oto dlaczego człowiek błądzi:

„Chociaż wierzy w złoty wiek/ gdzie zwycięskie będą dobro i szlachetność/ dobro i szlachetność toczą wieczystą walkę/ a nieprzyjaciel nie podda się nigdy" (Schiller; tłum. P. M.).

Prawdziwa chrześcijańska nadzieja, cnota teologiczna, „druga cnota", którą w sposób tak godny podziwu sławi Péguy, Pawłowa „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei", która jest niemożliwa i która nikogo nigdy nie zawiodła, z natury

swej jest głęboko obca optymizmowi i pesymizmowi. G. K. Chesterton wychwalał autentycznych chrześcijan za ich gotowość do wędrowania w ciemności ze spokojem, także wtedy, gdy zmierzają ku ziemskiej porażce, pozbawieni jakiejkolwiek gwarancji:

„Ludzie Wschodu mogą liczyć gwiazdy/ pisać kroniki i pamiętać triumfy./ Lecz ludzie naznaczeni krzyżem Chrystusa/ z radością idą naprzód w sercu ciemności" (Tłum. P.M.).

Przyszłość nadziei nie jest przyszłością wróżbitów. Biblia uczy nas, że myśli Boga są różne, całkowcie różne od naszych.

Dawniej poeta romantyczny Novalis mógł zatytułować swój sławny tekst: *Chrześcijaństwo albo Europa*. Jest prawdą, że także wtedy, w 1799, na samym końcu wieku Voltaire'a i Diderota oraz po politycznym doświadczeniu dechrystianizacji (prześladowania) francuskich jakobinów – doświadczeniu niespotykanym od czasów Dioklecjana – w tytule tym brzmiała afektowana i archaiczna nuta, w sam raz odpowiednia dla romantycznego dzieła. Wówczas jednak można było jeszcze tak powiedzieć. Od tamtej chwili, a to oznacza odległość przynajmniej dwóch stuleci, stawiamy sobie pytanie: gdzie dzisiaj jesteśmy?

Arcyeuropejskie i paneuropejskie pojęcie „porządku chrześcijańskiego" – po łacinie „christianitas", mające odpowiedniki we wszystkich językach europejskich – pojęcie obecne już w pieśniach Orlanda, pojęcie-klucz, owoc umysłowości średniowiecznej, znaczące jeszcze na początku nowożytności, jest nam dziś bardzo dalekie, prawie nierzeczywiste.

Dzisiaj chrześcijanie są obecni na całym świecie, na wszystkich kontynentach, w najróżniejszych dziedzinach kultury, lecz wiara naszych nowo nawróconych braci tylekroć okazuje się świeższa niż nasza własna. Tak, chrześcijanie są wszędzie, lecz generalnie są mniejszością, która najczęściej napotyka ataki i groźby, czego świadkami byliśmy również w Europie. W krajach Zachodu nowoczesne budowle handlowe, a częstokroć również niedawno postawione meczety, pokonały wielkością i splendorem stare, czcigodne katedry. Na ulicach Moskwy, mojego rodzinnego miasta, przedwczoraj stolicy prawosławia, gdzie wczoraj rozbrzmiewała *Międzynarodówka*, dzisiaj słychać śpiewy Hare Krishna, które do tego stopnia stały się częścią moskiewskiej codzienności, że w ulotce krytykującej Jelcyna znalazła się parodia Hare Krishna. Potomkowie długiego łańcucha pokoleń chrześcijańskich, czy pozostają chrześcijanami z nazwy, członkami tego lub innego wyznania, czy też uważają się za agnostyków albo wolnomyślicieli – zbyt często w konkretnym życiu sprawiają wrażenie czcicieli radykalnie zsekularyzowanego ducha naszych czasów, którego naczelnymi wartościami są wydajność, „fitness", „forma", swoboda obyczajowa, i gdzie astrologia i inne podobne rzeczy wydają się zajmować miejsce tajemnicy. Możliwe też, że znudzeni sekularyzmem nawracają się na religie „egzotyczne" z islamem włącznie, nie mówiąc już o dziwnych demonach subkultury młodzieżowej, o „New Age".

Tam jednak, gdzie istnieje autentycznie przeżywane chrześcijaństwo, jest to zawsze owoc dziedzictwa przekazanego przez rodziców, tradycji rodzinnej lub przynajmniej przynależności etnicznej. Przyjrzyjmy się na przykład protagonistom kultury katolickiej dwudziestego wieku: jest wśród nich znaczna liczba nawróconych. Przodkowie G. K. Chestertona byli purytanami, a więc mieli poglądy silnie antykatolickie. Jacques Maritain to potomek hugenotów, a jego żona Raissa była pochodzenia żydowsko-orientalnego. Gertrud von Le Fort należała do starej rodziny emigrantów hugenockich. Kardynał Lustiger i inne wybitne postaci wśród chrześcijan różnych wyznań są pochodzenia żydowskiego. Co do elity ortodoksyjnej, ograniczę się do wymienienia Francuza Oliviera Clémenta, ważnego teologa ekumenisty, również z rodziny hugenockiej, następnie ateusza, który nawrócił się pociągnięty przykładem rosyjskich intelektualistów imigracyjnych.

To, co było prawdą w czasach Tertuliana, dziś znów nią jest: „Fiunt non nascuntur Christiani" – człowiek nie jest chrześcijaninem z urodzenia, lecz nim się staje. Tradycyjne role ulegają coraz bardziej radykalnym zmianom, a idea reewangelizacji Europy nie jest już obca chrześcijanom Trzeciego Świata. My Rosjanie, od wieków naród arcyprawosławny, byliśmy reewangelizowani w epoce Związku Radzieckiego przez Żyda z pochodzenia, wielkiego misjonarza prawosławnego, Aleksandra Mienia, który niedawno został zamordowany.

Oczywiście nasza droga Europa pozostaje „pierworodną córą Kościoła", jak niegdyś lubiła określać się Francja, a my dosłownie bierzemy nasze starszeństwo, który to przywilej przysługuje prawdopodobnie chrześcijaństwu koptyjskiemu, syryjskemu i armeńskiemu. Powinniśmy jednak pamiętać, że w historii zbawienia prawo starszeństwa bywało odbierane jednemu i nadawane drugiemu, a w przypowieści o synu marnotrawnym, syn pierworodny nie odgrywa szczególnie pozytywnej roli. W ten sposób również przestroga Jana Chrzciciela, że Bóg ma moc z kamieni wzbudzić synów Abrahama, wydaje się znów bardzo aktualna.

Muszę przyznać, że uczuciowo ja również jestem zajadłym szowinistą europejskim, podobnie jak inni przedstawiciele kultury rosyjskiej. Fiodor Dostojewski mówi o „świętych kamieniach Europy", a nasz poeta Osip Mandelsztam również z entuzjazmem pisał o Europie – naszym kontynencie. Jesteśmy jednak powołani, aby iść za głosem sumienia, a nie uczucia.

W pewnym sensie powracamy do czasów *Listu do Diogneta*, tego tak wzruszającego pomnika literatury, który powstał u początków chrześcijaństwa, w II wieku. Czytamy w nim: „Chrześcijanie bowiem ni ojczyzną, ni mową, ni rodzajem życia nie różnią się od reszty ludzi. [...] Posiadają prawa obywateli, a ponoszą ciężary niby przybysze. Na obczyźnie czują się jak w ojczyźnie, a w ojczyźnie jak na obczyźnie"[1].

---

[1] Tacjan Syryjczyk, *List do Diogneta*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 118.

Oto co mówi *List do Diogneta*. I znów, jak wtedy – przed narodzinami średniowiecznego porządku, który narodziwszy się, trwał bezpiecznie przez wieki i był akceptowany bez sprzeciwów – mamy chrześcijaństwo bez cywilizacji chrześcijańskiej, wiarę bez gwarancji i życie pozbawione pewności, zdane tylko na siebie.

My Rosjanie, najbardziej radykalnie doświadczyliśmy tej sytuacji w czasach bolszewizmu, gdy wszystkie nietrwałe elementy tradycji chrześcijańskiej były przeważnie systematycznie i bez skrupułów niszczone, tak że mogła ocaleć tylko wiara, naga i opuszczona. Jakże przekonywająca jest wiara, gdy zostaje opuszczona, pozbawiona jakiegokolwiek zewnętrznego oparcia, kiedy ziemia zostaje zagarnięta, a języki ognia Ducha Świętego wybuchają w samym tylko powietrzu („Omnia possideat, non possidet aera Minos!" – „Minos może posiadać wszystko, lecz nie posiada powietrza!"). Wiemy, że minął już okres prześladowań i że obecnie grozi nam przeciwne niebezpieczeństwo – prostacka parodia prawosławnego establishmentu, styl schyłku caratu. Rys groteski widoczny w tej parodii dobitnie przypomina nam o prawdzie, którą nabyliśmy za cenę zbyt wysoką, aby o niej dzisiaj zapomnieć. Wydaje mi się, że to doświadczenie granicznej sytuacji wiary w Związku Radzieckim jest nie bez znaczenia dla naszej – i nie tylko dla naszej – przyszłości. Książę tego świata, którego pełne nienawiści oblicze, oblicze bestii apokaliptycznej, widzieliśmy wczoraj w bezlitosnym świetle, pozostał sobą do dzisiaj, i to nie tylko w byłych krajach komunistycznych. Zmieniły się jego metody, lecz cele są zawsze te same.

To, co powiedziałem, nie ma na celu wzbudzenia żadnej pseudoapokaliptycznej paniki, typowej dla fundamentalistów i tych, których nazywa się tradycjonalistami. Niech mnie Bóg broni! Byłoby jednak naprawdę szkoda, gdyby chrześcijański ethos oporu, charakterystyczny dla totalitarnej przeszłości, osłabł w chrześcijaństwie jutra. Ostatecznie we wszystkich okolicznościach opór pozostanie chrześcijańskim imperatywem, regułą chrześcijańskiego życia: opór wobec Księcia tego świata także tam, gdzie ma to niewiele albo zupełnie nie ma nic wspólnego z polityką. „Nolite conformari huic saeculo" – uczy nas święty Paweł: nie wolno nam przystosować naszej duszy ani naszego ducha do tego świata. Takie przystosowanie, które nazywamy konformizmem, jest chrześcijaninowi absolutnie wzbronione: „Nolite conformari!". Chociaż pewnych prawd duchowych nie postrzegamy z taką samą natychmiastową jasnością jak nasi przodkowie z klasycznej epoki cywilizacji chrześcijańskiej, prawda ta oświeca nas z taką samą siłą przenikania, która od pierwszych dni chrześcijańskiego porządku, od czasów „pierwszej miłości", została przekazana tylko nielicznym: konformistyczne chrześcijaństwo to contradictio in adiecto, sprzeczność terminów. Nie bez powodu zatem nasz Pan został nazwany „znakiem sprzeciwu" (Łk 2, 34). Nie mamy jednak odrzucać tylko konformizmu religiijnego, powinniśmy odrzucać również konformizm etyczny „światopoglądu", stylu życia, mody, nowoczesności. Chrześcijanin, który nie jest go-

tów przyjąć drwin i szykan, bo żyje inaczej niż pozostałe dzieci tego świata i nie po myśli naszych czasów, nie jest godny nazywać się chrześcijaninem.

Nie chcę, aby mylnie zrozumiano moje słowa, więc powtórzę jeszcze raz. Nie żywię sympatii dla „zelotyzmu", sentymentalnego i jednocześnie odczłowieczonego, ani tym bardziej dla „faryzeizmu", który próbuje nałożyć na wiernych ciężary nie do uniesienia, ani też dla żadnych marzeń o „odnowie". Trzeba unikać wszystkich nieużytecznych konfliktów z realiami naszych czasów. Zgadzam się w zasadzie z katolickim „aggiornamento", nawet jeśli z przykrością muszę stwierdzić, że popełniano błędy. Jeśli chodzi o sytuację na Wschodzie, a szczególnie w Rosji, to pomimo sprzeciwu moich współziomków, uważam, że konieczne jest „aggiornamento" prawosławne. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że duch naszych czasów stał się najważniejszym problemem chrześcijańskiego sumienia, doktryny i ethosu.

Ów duch naszych czasów przejawia się, by użyć słów kardynała Pouparda, jako absolutny relatywizm, gotowy zgodzić się na wszystko, z wyjątkiem wymagań absolutnej prawdy. Popiera tak arogancką rewolucję seksualną, już nie tylko permisywną, lecz agresywną i, jak każe ogólne prawo, zdolną wywierać presję moralną równie silną, jak ongiś pruderia ze wszystkimi jej okropnościami: albowiem rewolucyjny odwet wydaje straszniejsze owoce niż stary porządek. Jeśli ethos chrześcijański pozostanie sobie wierny, nieuchronnie stanie się prowokacją dla dominującej mentalności, która wszystkich chce zmusić do bezwarunkowej kapitulacji.

Immanentystyczne, doczesne bezpieczeństwo, które stary porządek zdawał się zapewniać swym wiernym, nigdy już nie wróci. Jeśli chodzi o teraźniejszość i o przyszłość – na ile potrafimy ją przewidzieć – jesteśmy zaproszeni do rozmyślania nad głębią *Listu do Hebrajczyków* (13, 14): „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść".

Nie powinniśmy oczywiście uogólniać naszego osądu. Tu i ówdzie w Europie Bóg nadal zachowuje odłamki dawnej cywilizacji chrześcijańskiej, oazy, w których piękne dziedzictwo tradycyjnej pobożności określa styl życia. Mamy obowiązek cenić i – jeśli zajdzie potrzeba – chronić te oazy. Być może będą one mogły nieść pociechę i naukę naszym dzieciom. Czy jednak współczesność i jej skutki, jak na przykład rewolucja seksualna, o której mówiłem, nie dotarły także i tam? Dla heroicznego katolicyzmu polskiego nibydemokratyczna swoboda obyczajów zaczyna być nieprzyjacielem bardziej niebezpiecznym niż ideologia komunistyczna i miniona okupacja sowiecka. W każdym razie oazy te są rozsiane po ogromnej pustyni, a „pustynia rozszerza się", tak jak przewidywał Nietzsche. Nie gdzie indziej jak tylko na pustyni głos proroka każe przygotowywać drogę dla Pana (por. Iz 40, 3). Szczęśliwy, kto w samym sercu współczesnej pustyni udowadnia, że nosi w sobie ethos Ojców dawnej pustyni!

Jeśli taka jest wola Boga, dzieło tych nowych Ojców pustyni może być początkiem odrodzenia nowego chrześcijańskiego porządku. Będzie to zatem

coś nowego, czego jeszcze nigdy nie doświadczano. Bo Bóg nie powtarza się: czyni „wszystkie rzeczy nowymi". W najbliższej przyszłości przewiduję więc – na ile pozwala mi słabość mojego spojrzenia – dalszy rozwój logicznych skutków sytuacji „pustyni", przewiduję chrześcijaństwo bez cywilizacji chrześcijańskiej.

Chcemy spróbować dokładnej identyfikacji naszego najważniejszego przeciwnika. Nie chodzi tutaj o ateizm o naukowych lub pseudonaukowych podstawach. Ten ateizm od pewnego czasu jest już umierający i najbliższa przyszłość gotowa jest go dobić. „Doświadczenie" ateizmu tak gwałtownie dyskutowane przez teologów i filozofów religii dwudziestego wieku – wystarczy przypomnieć „theos atheos" Leopolda Zieglera – jest już przeżyte jako problem. Jeśli doświadczenie to miało kiedykolwiek autonomiczną treść – co jest sprawą dyskusyjną – to już dawno została ona wchłonięta przez myśl chrześcijańską. Jednak upadek ateizmu jako taki nie jest dla chrześcijan wystarczającym powodem do radości. W przeszłości, w epokach bardziej niewinnych, idea Boga była tak autentycznie ważna dla apostatów chrześcijaństwa, że aby się od niej uwolnić, musieli odrzucić ją formalnie i teoretycznie.

Wszystko to należy do przeszłości. Relatywizm, radykalny pragmatyzm i życie wedle nakazów mody tworzą szczególną sytuację duchową, w której pytanie o istnienie Boga nie otrzymuje odpowiedzi przeczącej, lecz zostaje pozbawione wszelkiej poważnej treści. Z antropologicznego punktu widzenia jest to o wiele gorsze niż ateizm.

Chrześcijański porządek jutra powinien przeciwstawić się temu złu z powagą, stanowczością, nieugiętością i realizmem. Aby móc zrealizować to zadanie, nie trzeba być ani szczególnie „konserwatywnym", ani „liberalnym" i „postępowym"; wystarczy mieć siłę przekonywania. Prawdopodobnie zawsze będą teologowie „konserwatywni" i inni względnie „liberalni", lecz konserwatyzm lub ściśle z nim związany liberalizm teologiczny jako idee muszą utracić swą istotną rację bytu, ponieważ jedna i druga tendencja jest silnie uwarunkowana przez rozpad starego porządku chrześcijańskiego. Konserwatyzm starał się ocalić rozpadające się więzy, podczas gdy teologia liberalna zabrała się do wyzwalania z tych samych więzów wiary jednostki. Jest tedy jasne, że w państwie świeckim, w „secular city", konserwatyzm niczego już nie chroni, a teologia liberalna nikogo nie wyzwala. Pierwsza tendencja została sprowadzona do tęsknoty bez nadziei, druga – do aktywizmu bez sensu.

Przyszłość to następne pokolenia. Cywilizacja chrześcijańska powinna przedstawiać się im jako rzeczywistość przekonywająca. Wystarczy tutaj przypomnieć myśl T. S. Eliota: wartościowej młodzieży na pewno nie należy proponować chrześcijaństwa wygodnego, lecz wymagające. To, co wygodne, jest dla nich wyłącznie skandalem.

Aby przekonywać, wywoływać entuzjazm i oświecać przyszłe klasy rządzące, chrześcijaństwo powinno jednoznacznie zdystansować się do różnorodnych

obcych dążeń, na przykład nacjonalistycznych. Dzisiaj w Europie Wschodniej, na przykład na ziemiach, które kiedyś tworzyły Jugosławię, przeżywamy katastrofalny powrót nacjonalizmu, który robi wrażenie współczesnej imitacji dawnych wojen religijnych. Mamy nadzieję, że powrót ten sprowokowany chwilową próżnią ideologiczną po upadku totalitaryzmu i pozbawiony silnej motywacji – będzie trwać krótko. Prawdopodobnie nastąpi po nim nieunikniona reakcja. Wszystko, co szło na ugodę z nacjonalizmem, zostanie wówczas znienawidzone, podobnie jak dzieje się to dzisiaj ze wszystkim, co wczoraj żyło w zgodzie z totalitaryzmem. Obce dążenia zawsze deformują sens chrześcijańskiego przesłania, ponieważ jesteśmy wezwani, aby najpierw szukać Królestwa Bożego. „Wszystko inne" – dobro naszej ziemskiej ojczyzny, czyli całej cywilizacji oraz Europy – będzie nam dodane, a nie na odwrót. Przyszłe pokolenia nie będą szukały chrześcijaństwa narodowego ani liberalnego, lecz chrześcijaństwa chrześcijańskiego.

Będą raczej szukać Jednego Świętego niż tożsamości wyznaniowej. Powtarzam: coraz rzadziej wiara chrześcijańska wraz z jej konkretnymi formami jest nabywana przez prawo pochodzenia. Jest prawdą, że fakt ten wiąże się z licznymi procesami rozkładu, zgoła niekorzystnymi dla niektórych elementów wiary nabywanych za pośrednictwem tradycji, lecz jednocześnie oznacza to nową możliwość ponownego zjednoczenia chrześcijan. Albowiem wraz z wiarą przekazywaną przez przodków dziedziczymy również stare przesądy i resentymenty, wraz z kulturą religijną – jej nietolerancję. Natomiast dla tego, kto na pustyni opanowanej wiarą w absolutny relatywizm wybierze Chrystusa, stare rachunki wspólnych win różnych wyznań nie będą już miały żadnego znaczenia.

Jest również prawdą, że synteza kultur różnych typów determinowanych przez różne wyznania jest zadaniem, które wymaga dużego wysiłku, a jego realizacja należy do przyszłości. Dzisiaj tylko kilka wspólnot, jak na przykład opactwo benedyktyńskie w Chevetogne, podejmuje pierwsze takie próby. Być może jest znakiem czasu, że opactwo to, które już w przeszłości wzywało malarzy ikon z Grecji i z diaspory rosyjskiej, aby zdobili jego kościół, współpracowało ostatnio z wybitnym malarzem – mnichem rosyjskim, ojcem Zenonem. Chevetogne pozostanie jednak miejscem bardzo szczególnym, przypadkiem wyjątkowym.

Chociaż zadanie syntezy jest bardzo trudne, przede wszystkim ze względu na bezpośrednie ryzyko ogólnego zamieszania, eklektyzmu i synkretyzmu, które grożą powiększeniem się duchowego zamętu, jego wykonanie oferowałoby jednak cenną pomoc w rozwiązywaniu wielu żywotnych problemów, jakie nękają chrześcijaństwo. Chrześcijański Zachód bardzo potrzebuje wschodniego zmysłu tajemnicy, trwogi przed Bogiem, grzechu, pierwotnego ontycznego dystansu między Stwórcą i stworzeniem. W przeciwnym wypadku młodzież Zachodu, która niestrudzenie szuka prawdziwej religii, będzie odchodzić nie

na Wschód chrześcijański, lecz na przykład – islamski. Chrześcijański Wschód ma ze swej strony nie mniejszą potrzebę zachodniej refleksji etyczno-teologicznej i prawno-teologicznej, wiekowego doświadczenia spotkania z filozofią Oświecenia, zmysłu intelektualnej uczciwości i tolerancji Zachodu. Potrzebuje jednak również jego mądrości, spontanicznej i pełnej ironii, której dowód dają zachodni święci: św. Franciszek z Asyżu i św. Filip Nereusz. W przeciwnym wypadku na Wschodzie prawo do istnienia kultury demokratycznej będzie wykorzystywane przeciwko chrześcijaństwu.

Tylko w ten sposób uda się osiągnąć nową równowagę i stworzyć nową jedność wszystkiego, co chrześcijańskie, równowagę i jedność, które będą w stanie sprostać wszelkim wyzwaniom przyszłości.

Tłum. z języka włoskiego
Patrycja Mikulska

Rocco BUTTIGLIONE
Jarosław MERECKI SDS

EUROPA JAKO POJĘCIE FILOZOFICZNE
(Część pierwsza)[1]

Europejska historia wkroczyła na jedyną w swoim rodzaju drogę do prawdy o człowieku jako takim, drogę, która w szczególnie jasny sposób ukazała pewne aspekty tej prawdy. [...] Bitwa pod Maratonem oznacza istotny zwrot w dziejach. Odtąd Europa – jako swoisty historyczny fenomen – wydaje się nierozdzielnie związana z ideami wolności i rozumu.

Europejczycy nie od dzisiaj stawiają sobie pytanie o istotę europejskości. W niektórych momentach dziejowych pytanie to – i zarazem sposób, w jaki się na nie odpowiada – ma jednak szczególne znaczenie. Momentem takim jest zapewne chwila obecna – po upadku muru berlińskiego Europa stanęła po raz kolejny przed pytaniem o swe granice. Pytanie to zyskuje tym większą doniosłość w obliczu trwającego już od kilku dziesięcioleci procesu politycznego jednoczenia się kontynentu. Jedność Europy oparta jest dzisiaj w znacznym stopniu na wspólnych instytucjach politycznych i gospodarczych; instytucje te nie mogłyby jednak powstać w takim kształcie, w jakim znamy je obecnie, gdyby nie poprzedziła ich wspólna kulturowa historia Europejczyków. Kultura jest najgłębszym nurtem ludzkiego życia zbiorowego i zarazem najgłębszą zasadą jedności społeczeństw. Dlatego budowa wspólnego europejskiego domu nie może się obyć bez refleksji nad tym, co jest tego domu fundamentem.

Przedstawiany tu tekst poświęcony jest właśnie zagadnieniu kulturowych korzeni Europy; pragnie prześledzić drogi, na których kształtowała się swoistość europejskiej kultury, a także zastanowić się nad jej obecnym stanem. Nie rości sobie oczywiście pretensji do wyczerpania tematu; ma raczej charakter szkicu, który zaprasza do dalszej dyskusji. Wspólny wysiłek poszukiwania prawdy to przecież jeden z najistotniejszych rysów kultury, o której chcemy tu mówić.

1. O POJĘCIU EUROPY

Aby odpowiedzieć na pytanie o naturę pojęcia Europy, musimy najpierw jasno określić, o jaki rodzaj pojęcia tutaj chodzi. Innymi słowy, musimy odpowiedzieć na pytanie: do jakiej dziedziny nauki należy pojęcie Europy? Na

---

[1] Publikowany artykuł jest pierwszą częścią większej całości. Część druga i trzecia ukażą się w kolejnych numerach „Ethosu". Przyp. Red.

pierwszy rzut oka wydaje się, że pojęcie Europy jest pojęciem geograficznym. Powszechnie wiadomo, że Europa jest kontynentem, dlatego pierwsze i zarazem podstawowe określenie tego pojęcia wydaje się należeć do zakresu nauk geograficznych.

Czy jednak jest tak rzeczywiście? Słowo „kontynent" jest pochodną łacińskiego czasownika „contenere" i oznacza zbiornik, rezerwuar, pojemnik, w którym coś jest zawarte. Kontynent jest zatem obszarem ziemi, na którym może swobodnie rozwijać się życie zwierząt i roślin, a występujące tam gatunki mogą wykazywać pewne specyficzne cechy w stosunku do gatunków tego samego rodzaju na innych kontynentach.

Oczywiście, specyfika życia roślinnego i zwierzęcego na poszczególnych kontynentach jest względna. Niektóre rodzaje zwierząt i roślin wyodrębniały się w czasie, kiedy życie na ziemi już kwitło, choć znane nam dzisiaj kontynenty jeszcze się nie wyodrębniły i dlatego przodkowie dzisiejszych gatunków mogli się swobodnie przemieszczać z jednego obszaru na drugi. Dlatego też istnieje większe lub mniejsze pokrewieństwo między różnymi formami życia na różnych kontynentach i bardzo często pojawiają się tam te same gatunki. Na przykład wiele gatunków zwierząt, w tym także człowiek, czuje się tak samo u siebie w Europie, jak i w Ameryce, Afryce itd. Wpływ otoczenia pozostawił jednak na nich swoje ślady i pozwolił na powstanie odmiennych ras. Okoliczności życia zawsze wpływały na proces selekcji; jednostki szczególnie przystosowane do otoczenia pozostawiały potomstwo, a te, które nie umiały się dostosować, nie mogły też przekazywać następnym pokoleniom własnego materiału genetycznego. Z upływem czasu żyjące na danym obszarze osobniki danego gatunku wykazywały cechy, które tylko im są właściwe i odróżniają je od osobników danego gatunku żyjących na innych kontynentach.

Wędrówki hamowały ten proces, a czasem nawet go cofały. Nowe, przychodzące z innych regionów grupy ludności, wdzierały się w dany obszar i następujące przemieszanie niwelowało specyficzne cechy miejscowej rasy. Rezultatem tego procesu są ciągłe przeobrażania specyficznych cech danego gatunku, bez wielkich skoków w obrębie tego samego gatunku. Większe różnice występują natomiast tam, gdzie bariera geograficzna uniemożliwiała swobodne przemieszczanie się różnych form życia. Swobodny obieg potencjału genetycznego był wówczas znacznie utrudniony i otoczenie geograficzne mogło głębiej i bez przeszkód odciskać się na życiu roślin, zwierząt i ludzi. Największą barierą geograficzną jest bez wątpienia morze. Tylko niewiele rodzajów zwierząt mogło tę barierę przekroczyć. Także dla człowieka, jeszcze stosunkowo do niedawna, było ono przeszkodą bardzo trudną do pokonania. Dlatego różnice między ludzkimi populacjami żyjącymi na różnych kontynentach są o wiele większe niż te, z którymi spotykamy się w ramach tego samego kontynentu; dlatego też kontynent jest rezerwuarem rodzajów i gatunków, które wyraźnie odróżniają go od innych kontynentów. Kontynent jest zatem

olbrzymim, otoczonym przez morze obszarem ziemi. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że wyspa jest małym kontynentem, a kontynent jest olbrzymią wyspą.

Definicja ta obejmuje wszystkie kontynenty z wyjątkiem Europy i Azji. Każdy może zobaczyć na mapie otoczoną przez oceany Amerykę. Między Ameryką Północną a Południową istniało tylko bardzo wąskie połączenie lądowe, które stwarzało obiegowi genów duże przeszkody. Australia jest cała odizolowana przez morze – jak to też podkreśla inna jej nazwa: Oceania. Afrykę oddziela od Azji cieśnina Suez. Tylko udając się z Europy do Azji nie trzeba przekraczać morza i można to uczynić suchą nogą. Czy istnieją przynajmniej – można by dalej pytać – jakieś bardzo wielkie łańcuchy górskie, z prawie niemożliwymi do pokonania szczytami, podobne do tych, które odgradzają północne Indie od pozostałej części kontynentu? Albo czy płynie tu jakaś olbrzymia rzeka, która oddzielałaby na swych dwu brzegach dwa całkiem odmienne sposoby życia? Również w tym przypadku odpowiedź jest negatywna.

Przyjmuje się, że wschodnią granicę Europy wyznaczają Ural i Kaukaz. Podczas gdy Kaukaz jest dość znacznym łańcuchem górskim (choć nie takim jak Himalaje i niewiele większym od Alp), Ural nie jest wielkim łańcuchem górskim i nie stanowi żadnej naturalnej granicy. W wielu miejscach nie jest on niczym innym jak pasmem pagórków na płaskim krajobrazie stepów. Ural nie stanowi więc żadnej przeszkody w swobodnym przemieszczaniu się ludzi, zwierząt czy roślin. Gdy nie ma granic, nie ma też kontynentu. Różnice pomiędzy naszym i azjatyckim światem zwierząt i roślin nie wystarczają, aby z Europy uczynić ich specyficzny rezerwuar, jak to jest w przypadku Ameryki lub Australii.

Z czysto geograficznego punktu widzenia Europa nie jest kontynentem, lecz tylko półwyspem kontynentu azjatyckiego. Jeśli chce się tak dużemu półwyspowi przydzielić szczególne określenie, to można powiedzieć – jak to proponują niektórzy geografowie – że Europa, podobnie jak Indie, jest subkontynentem.

Adekwatne określenie rozpatrywanego pojęcia nie może być zatem jedynie określeniem geograficznym. W przypadku Europy mamy bowiem do czynienia z pewnym paradoksem. Istnieją prawidłowości geograficzne, które rządzą rozmieszczeniem rodzajów zwierząt i roślin. Podobne prawidłowości stosują się, przynajmniej w pewnym stopniu, także do ludzkiej cywilizacji. Przeszkody geograficzne, które utrzymywały w pewnych granicach niektóre rodzaje zwierząt, mogły – jak się wydaje – ograniczać również rozprzestrzenianie się określonej formy ludzkiej kultury. Nie byłoby to czymś niezwykłym; kultura jest przecież tworem ludzkim i jest niesiona przez ludzi.

W dodatku kultura związana jest zawsze z jakimś ludem i od niego jest zależna. W historii wojna była najczęstszą formą kulturowych kontaktów.

Pewien lud wdzierał się na terytorium innego ludu i zajmował część jego obszaru, zabijał mężczyzn i zabierał kobiety. W ten sposób nowe generacje dziedziczyły jednocześnie kulturę ojców i matek heterogenicznych kulturowo. Zdarzało się również, że pewna część dawnych mieszkańców danego obszaru przetrwała najazd obcego ludu i zatrzymała w posiadaniu część kraju. Z czasem oba ludy poznawały wzajemnie swoje sposoby życia, rozwijała się komunikacja między nimi, aż w końcu każdy z nich przejmował pewne elementy kultury drugiego.

Inną formą kulturowej wymiany był handel, który zresztą w starożytności był bardzo często połączony z wojną. Sam handel nie mógł jednak oddziaływać kulturowo równie silnie jak wojna. Powodem takiego stanu rzeczy było to, że ludzie starali się używać tego, co wytworzyli, i kupować tylko bardzo niewiele towarów uważanych zwykle za luksusowe i używanych tylko przez najwyższe klasy społeczne. Handel nie dotykał prawie wcale – lub dotykał tylko bardzo powierzchownie – najgłębszego nurtu życia ludności.

Wojna i handel potrzebują dróg. Handlarz sprzedający luksusowe towary chce przekroczyć nawet trudne górskie przejścia. Armia musi znaleźć takie drogi, które nie mogą zostać łatwo zagrodzone przez umocnienia. Aż do czasów nowożytnych, w których rozwinęły się potężne środki komunikacji, granice geograficzne były także dla kultur i cywilizacji bardzo trudne do przekroczenia. Kontakty między kulturami miały oczywiście miejsce, ale kontakty te były dość nikłe i powierzchowne. Obszar geograficzny łączył się zarazem z obszarem kulturowym. Kontynenty były nie tylko rezerwuarami roślinnych, zwierzęcych i ludzkich materiałów genetycznych, lecz były także rezerwuarami kultur.

Można by zatem oczekiwać, że powstałe na danym obszarze geograficznym kultury są mniej lub bardziej spokrewnione ze sobą i należą do tej samej rodziny, a zarazem różnią się znacznie od kultur innych obszarów geograficznych. W przypadku Europy twierdzenie to jest jednak nie całkiem trafne. Jak wspomnieliśmy, w Europie nie spotykamy się ani ze światem roślin, ani ze światem zwierząt, które wykazywałyby cechy wyraźnie odmienne w stosunku do kontynentu azjatyckiego. A jednak właśnie na tym kontynencie powstała kultura, która jest całkiem wyjątkowa i która różni się zdecydowanie od wszystkich innych kultur świata; różni się do tego stopnia, że w pewnym sensie może zostać przeciwstawiona wszystkim innym.

Z wyżej wymienionych powodów trudno jest wyjaśnić powstanie kultury europejskiej tylko przez wskazanie na uwarunkowania geograficzne oraz na jej oddzielenie od innych kultur. Wyjaśnienie ograniczone do samej tylko geografii nie może tłumaczyć wyjątkowości tej kultury; z drugiej strony tak uderzająca oryginalność kultury europejskiej nie wyklucza wcale zapożyczeń z innych obszarów kulturowych. Przeciwnie, nie istnieje kultura, która przejęłaby tak wiele od innych jak kultura europejska.

Oczywiście, uwarunkowania geograficzne zawsze wpływają na daną kulturę, jednak w naszym wypadku jest oczywiste, że uwarunkowania decydujące o kształcie kultury europejskiej są innej natury. To raczej kultura była tutaj tak wyjątkowa i silna, iż odcisnęła się także na geografii i doprowadziła do tego, że pojęcie kontynentu używane jest w przypadku, gdzie według powszechnie stosowanych kryteriów nie miałoby ono żadnego usprawiedliwienia. Możemy powiedzieć, że geografia zdeterminowana została tu przez kulturę.

Czy możemy zatem stwierdzić, że Europa – przynajmniej geograficznie – nie jest kontynentem? Wydaje się, że również takie twierdzenie nie byłoby prawdziwe. Kontynent jest rezerwuarem wielu rzeczy. Jest rezerwuarem materiału genetycznego, ale także wartości kulturowych. W przypadku Europy geograficzne pojęcie kontynentu – związane między innymi z rezerwuarem określonego materiału genetycznego – nie funkcjonuje ani w odniesieniu do świata roślin, ani zwierząt, ani ludzi. Na przykład Węgrzy są Europejczykami podobnie jak Włosi, mimo to, że genetycznie mają wiele wspólnego z Mongołami. Natomiast kulturowo europejski rezerwuar wyodrębnił się bardzo wyraźnie. Pojawiła się tutaj bardzo wyraźna i skuteczna bariera, bariera stworzona przez samą kulturę. Ponieważ zaś kontynent jest jednocześnie rezerwuarem genetycznym i kulturowym, a w przypadku człowieka kultura jest ważniejsza niż potencjał genów, również obszar kultury określa w jakiś sposób kształt kontynentu. Jest to jednak kontynent, który przekracza uwarunkowania geograficzne i jednocześnie w sposób istotny określa zakres ich działania. W przypadku Europy możemy więc powiedzieć, że treść nadała tutaj formę „naczyniu – kontynentowi", zamiast ją od niego przejąć.

Aby głębiej zrozumieć pojęcie Europy, trzeba przenieść się na obszar kultury. Wydaje się bowiem, że pojęcie Europy jest przede wszystkim pojęciem kulturowym. Opinię tę potwierdza również fakt, że w świadomości Europejczyków granice Europy pozostawały zawsze niedookreślone i chwiejne. Do dzisiaj jeszcze wielu ludzi w Polsce nie do końca jest przekonanych o tym, że cała Rosja należy do Europy i chętnie ustaliliby granice Europy gdzieś między Kijowem a Moskwą. W Średniowieczu Niemcy wzdrygali się przed uznaniem Polski, a tym bardziej Litwy, za środek Europy, a przecież swego czasu Rzymianie traktowali Niemców jak barbarzyńców.

Z innej strony wiele z tego, co dla nas, dzisiejszych Europejczyków, ma znaczenie jako autentycznie europejskie, powstało poza granicami dzisiejszej Europy. Bardzo mało wiemy o Homerze, nie jest jednak wykluczone, że urodził się on w Azji Mniejszej, podobnie zresztą jak wielu pierwszych filozofów. Wydarzenia, które posłużyły jako materiał jego wielkich dzieł, rozegrały się w każdym razie w Azji. A św. Augustyn – czy był Afrykaninem czy Europejczykiem? A co powiemy o świętym Pawle, który pochodził z Tarsu w Cylicji, lub o świętym Piotrze? Co powiemy o Chrystusie, bez którego wszystko to, co dziś należy do kultury europejskiej byłoby nie do pomyślenia? Tunis jest

dziś bez wątpienia miastem afrykańskim, ale nie ulega też wątpliwości, że Hippona między IV a V stuleciem należała jeszcze do Europy. Granice Europy są zatem elastyczne, od czasu do czasu mogą się one przesuwać w zależności od rozwoju fenomenów, które nie są natury geologicznej, ale historycznej. Pojęcie Europy jest rozciągłe; można stać się Europejczykiem, ale można też przestać nim być.

Ideologie, które nie zrozumiały znaczenia kultury i nie chciały przyznać jej autonomii w życiu człowieka, nie mogły także zrozumieć istoty Europy i robiły wszystko, aby doprowadzić do rozbicia jedności tego kontynentu. Obejmująca w ostatnich dwu wiekach coraz szersze kręgi mentalność materialistyczna podejmowała próby zrozumienia Europy w oderwaniu od kultury. Wynikiem tych prób było jednak całkowicie jednostronne spojrzenie na europejskie dziedzictwo i rozpad syntezy, która jest podstawą istnienia Europy.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tych próbach. Dla marksistów Europa jest rezultatem gospodarczego rozszerzania się systemu kapitalistycznego, a powstanie tego systemu – wynikiem żelaznego prawa ludzkiego rozwoju. Znaczenie Europy dla historii świata polegać by miało wyłącznie na przeważającej sile, która stała się jej udziałem dzięki rewolucji przemysłowej. Stosunek Europy do innych ludów i cywilizacji interpretowany jest w marksizmie z tego właśnie punktu widzenia i dlatego podpada pod – zapewne nie całkiem fałszywe, lecz na pewno jednostronne – kategorie imperializmu i kolonializmu.

Z drugiej strony samemu komunizmowi przypisywano nieraz cechy nieeuropejskie, a nawet antyeuropejskie i wiązano je z rosyjską historią i kulturą – z rzekomo nie do końca określonym charakterem ludu oscylującego między Europą a Azją. Pierwsze twierdzenie – dotyczące antyeuropejskości komunizmu – jest w pewnym aspekcie prawdziwe, natomiast drugie – któremu ostro sprzeciwił się Sołżenicyn – jest fałszywe. Marksizm jest symptomem kryzysu kulturowej syntezy tworzącej istotę Europy, a źródła tego kryzysu tkwią w historii europejskiej kultury. Rosjanie mieli w tym swój udział (Lenin był Rosjaninem, a sukces komunizmu w Rosji nie byłby możliwy, gdyby nie mógł on się odwołać do tendencji obecnych już w kulturze rosyjskiej), ale nie większy niż Niemcy, Włosi czy też inne ludy europejskie[2].

Próba zrozumienia Europy w oderwaniu od kultury jest jeszcze bardziej wyraźna w narodowym socjalizmie. Ideolodzy narodowego socjalizmu twierdzili, że wyjątkowość europejskiego ducha została wywołana przez kontekst geograficzny. Szczególna rasa ludzi rozwinęła całkiem nieprzeciętne jakości w pewnej izolacji od wszystkich innych odgałęzień ludzkiego gatunku. Orygi-

---

[2] Zagadnieniu europejskiej genezy marksizmu więcej miejsca poświęcimy w dalszej części naszych rozważań. Na temat związków marksizmu z kulturą rosyjską por. R. Buttiglione, *Uwagi o stanie kultury europejskiej po upadku komunizmu*, „Znaki Czasu", 1992, nr 25, s. 18-28.

nalność i osiągnięcia tej kultury miały być w całości dziełem tej jednej rasy. Zamyka to drzwi dla jakiegokolwiek dalszego rozwoju i rozprzestrzeniania się europejskiej cywilizacji i usuwa z niej wiele z tego, co dla niej jest istotne. Nie tylko chrześcijaństwo musiałoby zostać przekształcone i oczyszczone ze znaków swego semickiego pochodzenia, ale także filozofia grecka musiałaby zostać oczyszczona i doprowadzona do współbrzmienia z rasistowską dogmatyką.

„Niemieckość" musiałaby stanąć w centralnym punkcie kultury europejskiej. Jest to fałszywe nie tylko ze względu na usprawiedliwione roszczenia innych krajów do swego wkładu w kształtowanie się tej kultury, ale przede wszystkim dlatego, że wchodzi tu w grę całkowicie błędne rozumienie istoty Europy. Populacje ludzkie wyrastają i rozwijają swoistą kulturę w naturalnym otoczeniu wyznaczonym geografią. Pokazaliśmy już natomiast, że kultury europejskiej – i samej Europy – nie można zdefiniować przez odwołanie się jedynie do pojęć geograficznych. Jej istotną cechą jest to, że wkorzenia się ona w różne ludy, nie pozwala się jednak przez nie całkowicie zawłaszczyć i transcenduje granice ich poszczególnych form kulturowych.

Dlatego nie do przyjęcia byłaby również nawet bardziej wyważona forma tej samej ideologii, wedle której Europa miałaby powstać ze spotkania, stopienia i syntezy kultury klasycznej (rzymskiej i greckiej) z kulturą niemiecką oraz z dołączenia do tej syntezy – jako trzeciego elementu – chrześcijaństwa. Jeśli nawet przemilczy się fakt, że ludy słowiańskie i Węgrzy pozostaną wówczas całkowicie poza taką syntezą, to trzeba podkreślić, że nie można zdefiniować Europy wyłącznie przez wskazanie na pewne kulturowe treści. Decydujące nie są tu bowiem wcielone w syntezę elementy, lecz formalna zasada, która powołuje do życia tę syntezę, „enzym", który pozwoli dziś te, a jutro inne elementy wcielić w tę samą całość. Jeśli tą zasadą jest chrześcijaństwo, to nie powinno być ono traktowane na równi z innymi materialnymi elementami europejskiej syntezy; z drugiej zaś strony każda aktualna forma kulturowej syntezy musi zostać uznana za tymczasową i uwarunkowaną historycznie. Był czas, kiedy Europa stanowiła syntezę ducha niemieckiego i rzymskiego. Potem jednak Słowianie wkroczyli do Europy i struktura tej syntezy zmieniła się i tak dopasowała, aby również im zrobić miejsce[3].

A jak wyglądać będzie przyszłość europejskiej syntezy? Kto nie stawia tego pytania i nie zwraca oczu ku przyszłości, ten nie zrozumiał istoty Europy. Na razie skupić się jednak musimy na jej przeszłości.

---

[3] Niezwykle interesujące uwagi związane bezpośrednio z tematem tego rozdziału, a w szczególny sposób odnoszące się do syntezy tego, co wschodnie, i tego, co zachodnie w pojęciu europejskości znaleźć można w artykule: K. Wojtyła, *La frontiera per l'Europa: dove?*, „Vita e pensiero". 61(1978) nr 4-6, s. 160-168 – artykule, którego przekład jest zamieszczony w niniejszym numerze „Ethosu".

2. EUROPA I DUCH GRECKI

W pierwszej części naszych rozważań doszliśmy do wniosku, że klucz do zrozumienia pojęcia Europy leży nie w dziedzinie geografii, lecz w dziedzinie historii i kultury. Możemy teraz dodać, że to, co nazywamy Europą, ma swój początek w Grecji w V stuleciu przed Chrystusem i ma ścisły związek z pojęciami wolności i prawdy.

Można oczywiście wskazać na wcześniejsze przypadki kształtowania się charakterystycznej dla kultury europejskiej postawy ducha (szczególnie w Homerowskich dziejach greckich bohaterów, zwłaszcza w eposie o życiu Ulissesa). Ukazuje się ona natomiast całkiem wyraźnie wraz z wielkimi walkami pomiędzy Grekami a Persami w V wieku przed Chrystusem.

W naszych rozważaniach będziemy w znacznym stopniu podążać za analizą Hegla z jego *Wykładów z filozofii dziejów*[4]. Według Hegla, przed V wiekiem przed Chrystusem za najwyższą formę działającego ducha ludzkość uznawała wielkich ludzi zakładających cesarstwa, takich jak Cyrus albo Ramzes II. Życie ludzi było zdominowane przez naturę i poza nią nie wychodziło; człowiek prawie nie uświadamiał sobie swojej przewagi nad naturalnym środowiskiem i otoczeniem. Hiszpański pisarz i filozof Miguel de Unamuno napisał: „Ja – to jestem ja i moje okoliczności" („Yo soy yo y mis circumstancias"). W czasach przedhistorycznych okoliczności są wszystkim i człowiek nie ma odwagi, żeby siebie uznać za podmiot i przeciwstawić w ten sposób swoje „ja" otaczającemu go światu. Jest on absorbowany nie tylko przez zewnętrzną – pozaludzką – naturę, lecz jednocześnie rozumie siebie wyłącznie jako członka wspólnoty do której bez reszty przynależy. Gdy wzdragamy się wobec surowości, a nawet okrucieństwa, ludów pierwotnych, które na przykład dokonują zemsty nie tylko na sprawcy czynu, lecz na całej jego rodzinie lub plemieniu, to dowodzi to, że takie rozumienie ludzkiego życia, gdzie człowiek nie jest pojmowany jako jednostka, tj. jako podmiot własnego czynu i odpowiedzialności za niego, stało się dla nas całkowicie obce. Tymczasem pierwsze formy stosunków międzyludzkich określone były przez takie właśnie rozumienie człowieka. Człowiek nie tylko przez innych rozumiany był wyłącznie jako członek wspólnoty – tak, że ponosił odpowiedzialność za czyny innych członków tej wspólnoty, ale również sam rozumiał siebie w ten sposób i nie rozwinął jeszcze jasnej świadomości własnej indywidualności i niezależności. Tradycja i przekazane zwyczaje obowiązywały nieodwołalnie, a jednostka wzbraniała się przed wystawieniem ich na próbę własnego rozumienia, czy też przed podjęciem ryzyka zmian. To, co nie było zwyczajem, było przeznaczeniem, losem, który należy pasywnie przyjąć.

---

[4] Por. G. F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, Warszawa 1958, s. 12-91.

Na tle takiego modelu samoświadomości człowieka pojawia się postać bohatera. Bohater jest tym, który wznosi się ponad przeznaczenie i walczy, aby je przezwyciężyć i nadać własnemu życiu i własnej wspólnocie znamię swej woli. Jest to przyczyną istotnych zmian zarówno w pojęciu człowieka, jak i w pojęciu natury. Natura przestaje być rozumiana jednostronnie jako los, przeznaczenie; również sam człowiek przestaje pojmować siebie jedynie jako jej część.

Ale człowiek nie byłby nigdy w stanie pokonać sił natury, które go bez reszty otaczały i przewyższały, gdyby nie znalazł wsparcia w innych niż on sam mocach. Ludzki pęd do wolności znajduje jednak silnego sprzymierzeńca w samej naturze, sprzymierzeńca, z pomocą którego będzie w stanie zmierzyć się z naturą lub z losem. Sprzymierzeńcem tym są bóstwa (czy też to, co boskie). Można zawrzeć przymierze z bogami, albo przynajmniej z niektórymi z nich, i z ich pomocą pokonać los albo wrogie nastawienie innych bogów. Natura kryje mnogość bóstw, z których przynajmniej niektóre mogą być człowiekowi przyjazne.

Z drugiej strony również pojęcie człowieka zostaje rozszczepione. Nie wszyscy ludzie są jednakowo podporządkowani wspólnocie, losowi i przekazanym zwyczajom. Niektórzy wynoszą się ponad ślepe posłuszeństwo losowi i stają się – przynajmniej do pewnego stopnia – jego panami. Są to ludzie, jak to znakomicie przedstawił Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*, którzy osiągnęli zwycięstwo w walce przeciw innym ludziom i podporządkowali ich sobie[5]. Ten imponujący obraz kreślony przez Hegla jest jednak jednostronny, a jeszcze bardziej jednostronnym uczyniło go wiele późniejszych interpretacji. Bohater nie jest wyłącznie człowiekiem, który dysponuje przeważającymi siłami fizycznymi i dlatego jest w stanie narzucić innym swoją wolę. O wiele bardziej jest on człowiekiem, który zna sztukę wzbudzania głębokiego szacunku i posłuszeństwa u innych ludzi. Ostatecznym uzasadnieniem tego głębokiego szacunku jest szczególny związek bohatera z bogami lub z bogiem, od którego on pochodzi. Jest on mianowicie uważany za syna boga i człowieka. Dowodem jego boskiego pochodzenia jest szczęście, które mu towarzyszy. Szczęście to odpowiedź rzeczywistości na odwagę, dzięki której bohater sprzeciwia się przeważającej sile natury albo innych ludzi. Próbuje on tego, na co nie odważył się nikt przed nim, i udaje mu się osiągnąć swój cel.

Bohater musi jednak być wpierw człowiekiem, który podejmie ryzyko działania, buntu przeciw losowi. Jednak do tego nie wystarczy jedynie zwierzęca wściekłość. Bohater musi w swoim wnętrzu przezwyciężyć obawę i strach. Tylko wtedy stanie się on panem własnych uczuć, tylko wówczas przemawia do niego bóg, podpowiadając mu sposoby, dzięki którym wrogie moce mogą

---

[5] Zob. G. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 221-224.

zostać oszukane i w końcu przezwyciężone. Cechy charakteryzujące bohatera to wewnętrzna wolność, jako wzniesienie się ponad własne spontaniczne namiętności, i rozum, jako zdolność posłuszeństwa głosowi rozsądku[6]. Trzeba do nich dodać również głęboki szacunek względem bogów. Bohater nie powinien zapominać, że może zostać panem losu tylko dlatego, że została mu udzielona pomoc bogów. Pomoc ta nie jest żadnym prawem, ale łaską, o którą trzeba wciąż od nowa prosić. Zagłada bowiem grozi bohaterowi w każdej chwili. Zarozumiałość najszybciej popycha człowieka do katastrofy, która i tak musi w końcu nadejść, ponieważ nikt nie może bez reszty zwyciężyć przeznaczenia. Przeznaczeniem wszystkich stworzeń jest nicość i nawet bogowie nie mogą się temu przeznaczeniu przeciwstawić.

Bohater przerywa na moment panowanie chaosu i tworzy uporządkowany kosmos, w którym ludzkie życie staje się możliwe. Jak dotąd jednak europejskie (lub greckie) rozumienie ludzkiego życia nie różni się w wyraźny sposób od rozumienia człowieka u innych ludów. Nawet jeśli poznaliśmy postać bohatera na podstawie dzieł Homera czy mitologii helleńskich, to na podobne wydarzenia można również wskazać w mitologiach innych ludów, wydarzenia przedstawione czasem nawet z większą ekspresją i pięknem poetyckiego wyrazu. Wystarczy przypomnieć choćby epos *Gilgamesz*, *Mahabharata* lub północne sagi o Zygfrydzie.

Differentia specifica, poprzez którą Europa zyskuje swe własne oblicze, jest związana z wielkim kryzysem na przełomie VI i V stulecia przed Chrystusem[7]. Oto wielkie cesarstwo – największe na ziemi – tj. cesarstwo Persów, próbuje wcielić do swego terytorium wyspy greckie. Jednak potęga Dariusza, a później jego syna Kserksesa, trzymana jest w szachu przez mały lud, natomiast w decydujących bitwach król królów zostaje pokonany.

Cesarstwo perskie dobrze odpowiada modelowi, który powyżej przedstawiliśmy. Wielki bohater Cyrus – a później jego następcy, między nimi natomiast szczególnie Dariusz – wyciska na życiu ludzi piętno wedle miary swojej własnej woli i wolności. Bohater taki rozszerza stopniowo zakres swej władzy na inne ludy aż do momentu, gdy wydaje się, iż cały okrąg ziemi został mu poddany. Wydaje się, że jego przeznaczeniem jest panowanie nad całym światem. Przez działanie cesarza i jego poddanych coraz to nowe ludy zostają wyrwane z cienia nieokreślonego życia naturalnego i wkraczają na najwyższy poziom ówczesnej cywilizacji. I oto Grecy sprzeciwiają się takiemu wyniesieniu. Stawiają opór armii króla królów, zwyciężają go i zachowują swoją wolność.

---

[6] Klasycznych przykładów takiej postawy dostarcza nam oczywiście *Odyseja* (por. na przykład opowieść o pokonaniu cyklopa Polifema w pieśni IX lub opowieść o spotkaniu z syrenami w pieśni XII).

[7] Szerzej na ten temat zob. R. Buttiglione, *Genesi dell'autocoscienza europea nelle lotte tra Greci e Persiani*, „Il Nuovo Areopago" 1(1982) nr 1, s. 27-37.

To, co się wówczas stało, wydaje się sprzeciwiać zwykłemu biegowi ludzkiego postępu, wydaje się być – w ówczesnej perspektywie – zwycięstwem natury nad duchem. Tym bowiem, co przede wszystkim uderzało ówczesnych ludzi, było nie tyle zwycięstwo Greków, co porażka króla królów. Nam oczywiście trudno jest widzieć tamte wydarzenia w takiej właśnie perspektywie, ponieważ jako spadkobiercy cywilizacji greckiej jesteśmy przyzwyczajeni pomniejszać znaczenie i wartość perskiego cesarstwa. Jednak na początku V stulecia przed Chrystusem Grecy są tylko małym barbarzyńskim narodem, który sprzeciwia się największej nie tylko politycznie, ale i kulturowo potędze na ziemi. Racja historyczna wydaje się być po stronie Persów. Oczywiście, niekiedy bohater zostaje pokonany przez los czy zniechęcony przez przypadek, jednak wówczas to, co wymyka się jego panowaniu, pozostaje w ciemności prawie zwierzęcego, przedludzkiego bytu. Jedyną inną możliwością jest to, że dzielność bohatera powstrzymana zostanie przez odwagę innego herosa, jak to często było w historii, choćby w przypadku powstania Scytów przeciw Cyrusowi.

W bitwie pod Maratonem (490 r. przed Chr.) wydarza się jednak coś całkiem nieoczekiwanego. Nie jakiś inny bohater przeciwstawia królowi królów swoją wolność i własne prawo nadawania kształtu światu, lecz cały lud występuje tu jako podmiot własnego bytu i własnych dziejów.

Tradycja attycka wychwalała „bohaterów spod Maratonu" i tutaj właśnie po raz pierwszy nie jednostka, lecz lud nazwany został bohaterem. Nie jakiś człowiek, przywódca, lecz lud jako taki uznany tu zostaje za podmiot historii. Znane są oczywiście imiona niektórych ludzi, którzy odegrali wówczas szczególną rolę, czy też imiona tych, którzy przejęli przewodnictwo jako generałowie i przywódcy. Na przykład Herodot całkiem świadomie akcentuje decydującą rolę Miltiadesa. Jednak to nie Miltiades, lecz ateński lud jest główną postacią naszej historii[8].

Czy wydarzenie historyczne może mieć znaczenie filozoficzne albo czy filozofia może pomóc w zrozumieniu wydarzeń historycznych? Przypomnijmy to, co wcześniej powiedzieliśmy już na temat postaci bohatera. Bohater musi pokonać własne wewnętrzne namiętności. Tylko dzięki temu, że odmawia on posłuszeństwa bezpośrednim pasjom, bohater może podjąć działanie, jakie wcześniej zamierzył i które niesie ze sobą ryzyko, przed którym wewnętrznie się wzdraga. Zdarza się to szczególnie w walce. Cechą wszystkich ludzi jest pewien bojowy duch, który popycha do walki. Ale to nie on wyjaśnia nam tajemnicę zwycięstwa Greków spod Maratonu. Przychodzi bowiem taka chwila, w której gniewna wściekłość zawodzi – człowiek jest zmęczony, może również być zraniony ciosami wrogów. Wówczas strach, obawa, troska o własne życie zaczynają odgrywać rolę decydującą. Rzymscy i greccy historycy

---

[8] Warto przypomnieć, iż w sposób poetycki intuicję tę znakomicie wyraził K. Ujejski w wierszu *Maraton*.

akcentują, że właśnie w takim momencie rozstrzyga się wynik bitwy. Barbarzyńców opanowuje zniechęcenie, jedni uciekają, inni zostają okrążeni i pojmani. Odizolowany człowiek nie może stawiać oporu. Natomiast mały oddział, który walczy w zwartym szeregu, może zwyciężyć nawet bardziej liczną armię, jeśli każdy jego członek gotów jest pokonać strach i umrzeć na miejscu, aby nie opuścić towarzyszy po to tylko, by samemu ujść z życiem. Pojawia się tu nowa siła, która zwie się dyscypliną. Nie wściekłość, gniew, lecz mocne przekonanie, że nie wolno mi opuścić własnego stanowiska, oraz gotowość do wypełnienia rozkazu do końca decydują o militarnym zwycięstwie. Jest to rodzaj zimnej odwagi, który zakłada przede wszystkim nie płonącą namiętność, ale o wiele bardziej samoopanowanie i pokonanie budzących się spontanicznie namiętności.

Do tych cech ducha dochodzi jeszcze to, że Grecy (a później Rzymianie) nie atakują przeciwnika w sposób spontaniczny, lecz według rozsądnie przemyślanego planu. Używają rezerw, które – podczas zmiennego przebiegu walki – nie ulegają euforii czy zniechęceniu. Dysponują pododdziałami, które nie uciekają, nawet gdy walka wydaje się beznadziejna, i dają przez to dowódcom możliwość zaatakowania flanki bądź tyłów nieprzyjaciela. Tę gotowość do poświęcenia w celu zapewnienia sobie ostatecznego zwycięstwa widać szczególnie jasno w przypadku bitwy pod Termopilami (480 r. przed Chr.). Lacedemończycy pozwalają się wybić do ostatniego, aby zyskać czas na mobilizację i organizację obrony kraju. Teraz możliwy jest manewr. Grecy mogą wystąpić przeciw większej liczbie ludzi i zwyciężyć, ponieważ potrafią zastosować odpowiedni manewr, podczas gdy barbarzyńcy tego nie umieją. Ale z drugiej strony manewr jest możliwy tylko pod warunkiem, że istnieje dyscyplina. Bohaterowie spod Maratonu i później spod Termopil czy innych wielkich zwycięstw greckich, aż do wypraw Aleksandra Wielkiego, nie są mocniejsi lub indywidualnie waleczniejsi od barbarzyńców. Odkryli oni w sobie jednak nową jakość, nowy rodzaj odwagi, której imię oznacza równocześnie cnotę moralną: męstwo.

Pod pewnym względem można powiedzieć, że w tym praktycznym i historycznym doświadczeniu zawarta jest wielka prawda filozoficzna, a mianowicie istnienie i autonomia woli. Wola nie jest namiętnością, wynikiem pobudzenia emocji przez to, co człowieka pociąga bądź odpycha. Człowiek może przezwyciężyć gniew i strach, aby czynić to, co powinien, tzn. to, co rozpoznał i uznał za swój obowiązek.

Wolność nie jest tu zatem postępowaniem według własnego upodobania, które jest tożsame z bezpośrednimi poruszeniami emocjonalnej sfery człowieka. Przeciwnie, wolność jest właśnie zdolnością wzniesienia się ponad bezpośrednie emocje po to, aby zyskać suwerenne posiadanie siebie samego. Kiedy się to osiągnie, ludzka inteligencja dochodzi do głosu w całkiem nowy sposób i może działać o wiele swobodniej i skuteczniej. Człowiek, który potrafi za-

panować nad swymi pasjami, może rozważyć, jaki rodzaj działania najbardziej nadaje się do tego, aby osiągnąć zamierzony cel. Instrumentalne użycie rozumu zostaje istotnie ułatwione przez samo(o)panowanie podmiotu.

Doświadczenie wojny z Persami ujawnia także inną jeszcze funkcję rozumu. Warunkiem dyscypliny jest przekonanie – przekonanie natomiast nie może być pojęte jako namiętność, lecz musi być rozumnie uzasadnione. Muszę wiedzieć, dlaczego opłaci się położyć na szalę moje życie, a nawet – jeśli zajdzie taka konieczność – ofiarować je.

Przymioty, które wcześniej należały do bohaterów, teraz – w zasadzie – należą do całego ludu albo przynajmniej do znacznej jego części. Poprzez rozciągnięcie zakresu ich ważności dokonuje się też istotna przemiana w rozumieniu człowieka i wspólnoty. Bohater jest wolny, ale jednocześnie jest samotny w swej wolności. Dlatego nie można zupełnie jasno określić, czym jego wolność odróżnia się od samowoli. Natomiast bohaterowie spod Maratonu to ludzie, którzy potrafią dokonywać swoich bohaterskich czynów razem z innymi, a ich wolność wyraża się w dążeniu do wspólnego celu. Cel ten musi być w dodatku rozumnie wytłumaczony. Wolność i rozum są teraz o wiele głębiej i ściślej złączone; istota ich wzajemnego związku ukazuje się o wiele jaśniej.

3. SPRZECZNOŚCI GRECKIEGO DUCHA

Na początku naszych rozważań zadaliśmy pytanie, czy pojęcie Europy jest natury geograficznej i doszliśmy do wniosku, że na poziomie geografii daje się ono usprawiedliwić tylko w ograniczony sposób. Następnie skierowaliśmy naszą uwagę na historię i stwierdziliśmy, że to, co nazywamy Europą, rozpoczyna swoje istnienie wraz z walką między Persami a Grekami. Grecy pod pewnym względem byli pierwszymi Europejczykami lub przynajmniej protoplastami Europy. Nieprzypadkowo podręczniki europejskiej historii rozpoczynają się od Greków. U nich właśnie występuje po raz pierwszy owa differentia specifica, która odróżnia Europę od wszystkich innych części świata. Gdyby Persom udało się podbić kraj Greków, to bieg dziejów potoczyłby się zapewne w zupełnie innym kierunku. Nie twierdzimy, że idee rozumu i wolności nigdy by się nie pojawiły. Należą one do istoty człowieka i inne ludy (może nawet sami Persowie) rozwinęliby je prawdopodobnie albo w taki sposób, w jaki uczynili to Grecy, albo rozwój tych idei przybrałby inny, może bardziej skomplikowany przebieg. W każdym razie idee te nie naznaczyłyby tak silnie krajów naszego subkontynentu, a ośrodek tego, co nazywamy cywilizacją, pozostałby prawdopodobnie w obszarze Morza Śródziemnego albo na Bliskim Wschodzie. Europa reprezentowałaby tylko jedną z części większej cywilizacji, która rozciągałaby się – z niezliczonymi wariacjami – od Chin do Norwegii.

Maraton oznacza zatem istotny zwrot w dziejach. Odtąd Europa – jako swoisty historyczny fenomen – wydaje się nierozdzielnie związana z ideami wolności i rozumu.

W tym punkcie naszych rozważań jest rzeczą bardzo ważną, abyśmy jasno odróżnili nasze stanowisko od innych poglądów, które tylko pozornie są do niego zbliżone. Nie uważamy, że idee wolności czy rozumu pozostałyby całkiem nieznane innym ludom i innym kontynentom lub też, że ludy te nie przywiązywały do nich żadnej wagi. To, co powstaje w historii (z możliwym wyjątkiem bezpośredniego wkroczenia w nią Boskiego Objawienia), ma zawsze swe ostateczne źródło w istocie człowieka; w swojej pierwotnej strukturze istota ta nie może zostać całkowicie przeobrażona przez bieg dziejów. Gdybyśmy utrzymywali, że wolność jest właściwa tylko Europejczykom, znaczyłoby to, że inne ludy nie należą właściwie do gatunku „człowiek", lub też że w europejskiej historii pojawił się nadczłowiek (Übermensch), który przewyższa jakościowo wszystkich innych ludzi. Tymczasem nic nie jest bardziej obce naszemu stanowisku.

Uważamy tylko, że europejska historia wkroczyła na jedyną w swoim rodzaju drogę do prawdy o człowieku jako takim, drogę, która w szczególnie jasny sposób ukazała pewne aspekty tej prawdy. Jest całkiem możliwe (i odpowiada, niestety, także rzeczywistemu przebiegowi historii), że inne strony i wymiary tej prawdy były trudniej dostępne. Wolność i rozum są zawsze u siebie tam, gdzie mieszka ludzka społeczność, lecz tylko niekiedy zostają one tak zdecydowanie postawione w punkcie centralnym, jak miało to miejsce właśnie w Europie; i to nie tylko jako własności dostępne pewnym jedynie ludziom, lecz równocześnie jako własności, które przynależą każdej ludzkiej jednostce. Wolność i rozum – jako ontyczne doskonałości – są ogólnoludzkie. Tym co charakteryzuje Greków, jest zreflektowana świadomość tych doskonałości i dążenie, aby wedle ich miary zorganizować życie społeczne. Dlatego Grecy byli zawsze gotowi do przejęcia od innych ludów i cywilizacji wszelkich tych elementów, które mogły służyć temu celowi. Wiele, być może nawet wszystkie prawdy z zakresu etyki i filozofii zostały odkryte wcześniej przez uczonych innych ludów. Ale tylko Grecy podjęli próbę ich systematycznego uporządkowania według przedstawionego powyżej obrazu człowieka i wedle nich usiłowali ułożyć życie społeczno-polityczne.

Czy jednak Grecy rzeczywiście wykonali to zadanie? Proces, który został tu przedstawiony, jest dialektyczny i pełen sprzeczności nie tylko z tego powodu, że rozum i wolność można znaleźć także poza Europą (czego przykłady są czasem bardzo poruszające i niepodważalne), lecz jednocześnie przez to, że świadomość rangi tych doskonałości była w Europie – i to najpierw w Grecji – ciągle uwikłana w walkę o przetrwanie. Określają one europejską historię i kulturę nie tyle pozytywnie, ile raczej problematycznie. W historii zostało postawione pytanie o wolność i prawdę, ale ostateczna odpowiedź nie została

jeszcze udzielona. Zmaganie się z tym pytaniem sprawia jednak, że europejska historia i cywilizacja są właśnie tym, czym są.

Postawione przez Greków pytanie o rozumność i wolność podejmowane było w europejskiej kulturze wciąż na nowo. Aby zrozumieć prawdziwe znaczenie tego pytania, nie można pozostać tylko przy Grekach. Grecki początek jest dla nas raczej rodzajem założenia lub tła. Pytanie o wolność i prawdę, czyli pytanie o człowieka, pojawia się także u innych ludów. Niemniej jednak to Grecy otwierają perspektywę, która pozwala jaśniej i całościowo zobaczyć to, co ogólnoludzkie.

Mówiliśmy już o tym, w jaki sposób pod Maratonem lud stał się bohaterem. Trzeba jednak teraz powiedzieć precyzyjniej: tylko jeden lud, albo – jeszcze ściślej – tylko jedna warstwa tego ludu. Grecy widzą, że nie tylko jeden człowiek, lecz również pewna ludzka zbiorowość może stać się wolna. Zdobywają przez to świadomość idei wolności jako ogólnego i rozumnego prawa kierującego ludzkim postępowaniem i porządkującego ludzką społeczność. Jednak nie rozumieją jeszcze, że wszystkie ludzkie istoty z natury są wolne. Idea ta pojawi się dopiero wraz z chrześcijaństwem.

Grecki świat jest podzielony na dwie części. Z jednej strony są bohaterowie, którzy są wolni, z drugiej – barbarzyńcy, którzy są niezdolni do wolności i dlatego z natury są niewolnikami. Nie są oni członkami rozumnej społeczności, lecz tylko ożywionymi narzędziami, właściwie niczym nie różniącymi się od zwierząt. Są oni od początku przeznaczeni do tego, aby być rządzonymi przez panów, a wolne życie polityczne byłoby przeciwne ich naturze.

Co więcej, nie tylko barbarzyńcy podlegają temu losowi. Kobiety są równie niezdolne do tego, aby mogły same decydować o sobie i muszą zawsze stać pod opiekuńczą władzą mężczyzn. Jako matkom wolnych ludzi należy im się wprawdzie o wiele większy szacunek niż niewolnikom, jednak dostęp do wolności pozostaje dla nich zasadniczo zamknięty.

Nawet Hellenowie, mężczyźni, niekoniecznie muszą uchodzić za ludzi wolnych. Różnice klas pozostawiają zawsze większą część ludności poza udziałem w życiu miasta (polis). W literaturze greckiej mówi się często o bohaterach spod Maratonu, ale nigdy o bohaterach spod Salaminy (499 r. przed Chr.), chociaż ta bitwa była przynajmniej równie znacząca dla ostatecznego zwycięstwa nad Persami. Przyczyna tego milczenia leży w fakcie, że pod Salaminą decydującą rolę odegrali marynarze i wioślarze floty, którzy należeli do najniższego stanu społecznego. Byli to ludzie, którzy nie dysponowali środkami na zakupienie ciężkiego uzbrojenia wojownika (hoplity) i dlatego w bitwie pod Maratonem nie mogli brać udziału. Na okrętach pod Salaminą ich odwaga i zdecydowanie przyczyniły się do zwycięstwa. Życie polityczne Aten zostało później naznaczone przez walkę tych niższych warstw społecznych o osiągnięcie pełnych praw politycznych. Sprawa wolności będzie więc od początku powodem podziału i niezgody w mieście co do tego, jakie są społeczne granice

owej wolności. Walka o demokrację stanie się w końcu powodem upadku greckiej polis.

Dalsza kwestia to stosunki między miastami. Czy wszystkich Hellenów należy uznać za wolnych? Okres rozkwitu Hellady jest jednocześnie okresem pogłębiania się wewnętrznej niezgody, a w końcu wybuchu długotrwałej wojny o hegemonię.

Wszystko zależy ostatecznie od odpowiedzi na pytanie: co jest treścią prawdy, która ugruntowuje wolność? Bohaterowie spod Maratonu wiedzą, że lepiej jest umrzeć, niż opuścić towarzyszy na polu bitwy i zgotować im nieszczęśliwe życie w niewoli i hańbie. Przekonanie to wystarczy na polu bitwy, ale nie w codziennym życiu miasta. Czy wolność, która teraz stała się udziałem wielkiej liczby ludzi, ma służyć tylko ich wspólnej woli osiągnięcia i utrzymania władzy, czy też prawda o mojej wolności wraz z wpisanym w nią związkiem z innymi uzasadnia jednocześnie prawo do wolności wszystkich innych ludzi, nawet tych, którzy nie mówią po grecku, lub takich, którzy należą do innych warstw społecznych, są innej płci lub innej rasy?

Filozofia grecka, która próbowała dać odpowiedź na te pytania, musiała w końcu pogodzić się z własną bezsilnością[9]. Widać to szczególnie jasno w *Polityce* Arystotelesa. Zamierza on rozumowo uzasadnić różnice między wolnymi i niewolnikami, dlatego mówi, że człowiek, który nie osiągnął samoposiadania i któremu obca jest cnota, nie może być panem samego siebie. Jest on i tak przeznaczony na to, aby być rządzonym, jeśli nawet nie przez innego człowieka, to przez nieujarzmione namiętności. Byłoby wówczas nawet lepiej, gdyby dostał się on w posiadanie człowieka rozumnego, aby przez to uzyskać udział w rozumności – powiedzieć by można – z drugiej ręki. Z natury nie może on być wolny, a poddanie własnym wadom i namiętnościom jest gorsze niż niewolnictwo względem innego człowieka. W ten sposób instytucja niewolnictwa okazuje się korzystna nie tylko dla pana, ale i dla samego niewolnika[10].

Po tej „wspaniałej" argumentacji filozof musi jednak przyznać, że bardzo często okazuje się, że ludzie dobrzy stają się niewolnikami ludzi nikczemnych, a łotrzy panami. Społeczne doświadczenie pokazuje, że podział na niewolników i panów nie odzwierciedla właściwości, które powinny – wedle Arystote-

---

[9] Co prawda niektórzy sofiści, na przykład Antyfront, wysuwali tezę o równości wszystkich ludzi, nie potrafili jej jednak uzasadnić. Zob. H. D i e l s, W. K r a n z, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952, 87, B.

[10] „Ci, którzy w takim stopniu stoją powyżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (w położeniu tym znajdują się ci, których działalność polega na używaniu sił fizycznych i którzy najwyżej to mogą dać z siebie), ci tedy są z natury niewolnikami, dla których [...] lepiej jest znajdować się w takiej zależności. Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego (dlatego też i należy do drugiego) i kto o tyle ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych". A r y s t o t e l e s, *Polityka*, Wrocław 1953, s. 13.

lesa – przynależeć odpowiednio obu kategoriom na mocy samej natury. Nieraz niewolnik ma większy udział w rozumie i cnocie niż jego pan. Kryterium społeczne i kryterium filozoficzne rozchodzą się i filozof musi się pogodzić z rzeczywistością, która wcale nie odpowiada rozumowi. Coś podobnego spotykamy także w Platońskim *Państwie*. Platon zakłada w swojej politycznej budowli, że najlepsi w sensie moralnym dysponują też niepodważalną i wiążącą władzą. Doświadczenie mówi jednak, iż nie zawsze tak jest. Jeśli jednak w rzeczywistości nie istnieje ścisły związek pomiędzy rozumem i władzą, rozumowanie Platona i Arystotelesa zachowuje wprawdzie swą ważność w sensie teoretycznego postulatu, nie może jednak służyć za usprawiedliwienie istniejącej hierarchii społecznej.

Napotykamy tu wielką granicę greckiego rozumienia wolności i prawdy. Zostało ono zdobyte w walce i zachowa w sobie na zawsze osobliwości swego pochodzenia. Dyscyplina zbudowana na samopanowaniu jest bez wątpienia ważnym czynnikiem siły. Należy ona jednak do świata empirycznego. Dlatego może się czasem zdarzyć, że na placu bitwy zostanie ona zwyciężona przez inne czynniki, zwłaszcza wówczas, gdy sprytni dowódcy znajdą odpowiednie instrumenty, za pomocą których można ją zastąpić. Dyscypliny można nauczyć przez strach i tresurę. Jest to wprawdzie inny, słabszy rodzaj dyscypliny, ale wystarczy on całkowicie, aby osiągnąć zwycięstwo nad wrogiem, który ze swej strony nie stworzył wystarczających podstaw własnej wolności. W ten właśnie sposób grecka wolność uległa militarnej potędze Macedończyków.

Wolność, pozbawiona możliwości zewnętrznej ekspresji, szuka ucieczki we wnętrze człowieka. Filozofowie III stulecia przed Chrystusem nie chcą już więcej głosić światu prawdy, lecz tylko ukazywać drogę, na której niektórzy wybrani mogą uniknąć społecznego nacisku i zbawić własną duszę.

Ten kierunek rozwoju filozofii greckiej antycypowany był już przez Platońskiego Sokratesa. Sokrates jest posłuszny prawu, które stoi wyżej niż prawo państwowe; we własnej duszy umieszcza prawo (państwo), któremu należy się bezwarunkowe posłuszeństwo. Aby dochować mu wierności, poświęca nawet własne życie. Tak oto ponownie spotykamy bohatera – tym razem bohatera filozoficznego. Stworzony przez niego świat został jednak przeniesiony wyłącznie do jego wnętrza, istnieje w jego duszy. Tutaj też, tj. na przykładzie Sokratesa, najwyraźniej dochodzi do głosu rozdźwięk między władzą a rozumem. Sprzeczność ta przygotowuje nowy, decydujący krok w rozwoju europejskiej świadomości. Nie należy jednak przeceniać wagi śmierci Sokratesa dla filozofii greckiej. Przychodzący po nim filozofowie akcentują w przypadku postaci Sokratesa raczej przewagę ducha nad ciałem, podobnie jak przejawia się ona w samobójstwie stoików, kiedy życie staje się dla nich nieznośne, na przykład z powodu choroby. Motyw posłuszeństwa prawdzie u Sokratesa wystąpi na pierwszy plan dopiero później i będzie to interpretacja, którą śmierci Sokratesa nada chrześcijaństwo.

Prawdą jest, że stoicy pisali, iż wszyscy ludzie są równi. Lecz nie potrafili oni z tego twierdzenia wyciągnąć żadnych praktycznych konsekwencji. Zapowiadają oni raczej nowy horyzont myśli, który rozwinie się jednak dopiero wraz z chrześcijaństwem.

Nie całkiem bezpodstawnie stara tradycja opowiadała w Średniowieczu o przyjacielskich związkach Seneki i św. Pawła, a nawet twierdziła, że wielki rzymski filozof nawrócił się ostatecznie na chrześcijaństwo. Jeśli nawet Seneka nie był pierwszym stoikiem, który reprezentował pogląd o równej godności wszystkich ludzi, to w każdym razie przez jego prace teza ta została rozpowszechniona[11]. Legenda o jego nawróceniu – jeśli nawet z pewnych względów interesująca – jest jednak najprawdopodobniej fałszywa. Jego nauka wskazuje z jednej strony na wielkie podobieństwo stoickiej etyki z chrześcijaństwem, z drugiej jednak – sposób jego życia wskazuje też na wyraźne różnice między chrześcijaństwem i filozofią stoicką, jak zresztą i wszystkimi innymi filozofiami. Ten wielki przyjaciel człowieka i nauczyciel cnót był jednocześnie największym właścicielem niewolników w Rzymie oraz wmieszany był w różnego rodzaju „ciemne interesy". Rozdział między teorią a praktyką wyraża się u stoickiego filozofa równie mocno, jak u faryzeuszów. Natomiast chrześcijaństwo będzie nie tylko nauką, ale również mocą przekształcającą świat, wydarzeniem, które w decydujący sposób przeobraziło postać życia społecznego.

Grecy widzą zatem, że pewni ludzie mogą przez uprawianie filozofii i osiąganie cnót wznieść się ponad zwyczajny ludzki stan, stając się przez to ludźmi wolnymi. Natomiast to dopiero chrześcijaństwo ogłosi, że wszyscy ludzie z natury są wolni[12].

To, co Grecy przeczuwali i przygotowali, wyrazi się zatem w pełni dopiero w chrześcijaństwie.

Tłum. *Józef Tarnówka SDS*

---

[11] Por. S e n e k a, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961 (przede wszystkim listy: 44, 1-3; 47,1, 11; 95, 51-53).

[12] Bardzo interesujące okazuje się porównanie stanowiska Arystotelesa dotyczącego niewolnictwa z komentarzem św. Tomasza z Akwinu do Arystotelesowskiej *Polityki* oraz z tekstem św. Tomasza z *Sumy teologicznej* dotyczącym zakazu prac służebnych w dni świąteczne, gdzie Akwinata stwierdza: „est autem homo alterius servus non secundum mentem sed secundum corpus". Jak widzimy, jest to dokładne przeciwieństwo tezy Arystotelesa. Por. R. B u t t i g l i o n e, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1985, s. 32-42.

Juan de DIOS VIAL CORREA

PAPIESKA AKADEMIA ŻYCIA

Dnia 12 czerwca w Rzymie podjęła swoje pierwsze czynności Papieska Akademia Pro Vita – założona 11 lutego 1994 roku, w święto Matki Boskiej z Lourdes, przez Jego Świątobliwość Jana Pawła II za sprawą motu proprio *Mysterium vitae*.

Tego dnia Rada Kierownicza Akademii oraz część jej członków, którzy spotkali się w Rzymie, została przyjęta, ku jej radości, na audiencji u Ojca świętego. Rada Kierownicza obradowała w celu wytyczenia głównych linii działania nowego organizmu, co pozwoliło zarysować kilka podstawowych zadań.

Akademia ma liczyć siedemdziesięciu członków, z których czterdziestu jest już wyznaczonych. Pochodzą oni ze wszystkich stron świata, co stanowi wymowny znak, że problemy dotyczące życia ludzkiego odnoszą się do wszystkich narodów ziemi, przyjmując jednocześnie charakter właściwy różnym regionom. Członkowie reprezentują ponadto wiele dyscyplin naukowych oraz działalności społecznych. Ta okoliczność przypomina nam, że jeżeli chce się zająć dogłębnie ludzkim życiem, z konieczności trzeba przekroczyć granice konwencjonalnych dyscyplin. Życie ludzkie nie sprowadza się do zwykłej biologii, ani też jego aktualne dylematy nie wyczerpują się w klasycznym rozumieniu medycyny czy prawa. Wymaga ono współdziałania teologii, nauk humanistycznych i społecznych, nauk medycznych, nauk przyrodniczych, wraz ze społeczną działalnością na rzecz jego dowartościowania i ochrony.

Specyficzne zadanie Akademii znalazło swój opis w *Mysterium vitae*: „Jej konkretnym zadaniem będzie studiowanie podstawowych problemów medycyny i prawa, mających znaczenie dla promocji i obrony życia, zwłaszcza w ich bezpośrednim powiązaniu z chrześcijańską moralnością i wskazaniami Magisterium Kościoła, a także szerzenie wiedzy o nich i formacja w tej dziedzinie" (nr 4)[1]. Zadanie to rozumiane jest w perspektywie „rozpowszechniania, tłu-

---

[1] Jan Paweł II, *Mysterium vitae* (List Apostolski motu proprio, którym Jan Paweł II ustanawia Papieską Akademię Obrony Życia), „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 4, s. 9-10.

maczenia i obrony nauczania Kościoła w zakresie problemów zdrowia i zabiegania o to, by przeniknęła ona do praktyki medycznej" (Motu proprio *Dolentium Hominum*, nr 6)[2]. Wymaga to odpowiedniej formacji personelu medycznego w dziedzinie moralnej i bioetycznej, aby stało się oczywiste, że nauka i technika, przeznaczone na służbę osobie ludzkiej i jej fundamentalnym prawom, przyczyniają się do integralnego dobra człowieka oraz realizują Boski plan zbawienia (zob. *Mysterium vitae*, nr 3).

Początkowe słowa motu proprio są szczególnie bogate w sugestie i wskazania. Przypominają nam, że istnieje „tajemnica życia, zwłaszcza życia ludzkiego" (*Mysterium vitae*, nr 1). Jako chrześcijanie wiemy, że ta tajemnica może znaleźć swoje wyjaśnienie jedynie wewnątrz Tajemnicy Słowa Wcielonego. Świat świecki odwraca się plecami od tej rzeczywistości i traktuje życie ludzkie w kryteriach redukcjonistycznych, które grożą zniszczeniem jego integralności pod pozorem złagodzenia jego bólów i niedogodności. Kościół spogląda najpierw na godność osoby ludzkiej oraz na jej integralne powołanie, i będąc świadom danych naukowych ma, z polecenia Chrystusa, oświecać świadomość ludzi w zakresie wymagań moralnych wynikających z natury człowieka, które mają doprowadzić osobę ludzką do jej prawdziwej pełni.

Lecz właśnie uświadomienie sobie wartości osoby ludzkiej jest tym, co pobudza do spojrzenia z najwyższym zainteresowaniem w stronę postępu naukowo-technicznego, otwierającego nowe i fascynujące perspektywy, ale ujawniającego jednocześnie nie znane dotąd pytania dotyczące porządku moralnego, którego „człowiek nie może lekceważyć, jeśli nie chce popełnić błędów być może nieodwracalnych" (*Mysterium vitae*, nr 1).

W tym świecie nowych pytań „Kościół musi się spotykać z nauką" (*Mysterium vitae*, nr 4). To konieczne i pasjonujące spotkanie jest terenem działania, jaki został wyznaczony Akademii.

Widziane w ten sposób sprawy pozwalają na lepsze zrozumienie niektórych aspektów struktury i organizacji Akademii. Jej światowa obecność powinna umożliwić wsłuchanie się w puls umacnianego i zagrożonego życia na całej kuli ziemskiej. Forma, jaką Akademia przyjęła, stwarza miejsce dla spotkania dyscyplin, dla których życie ludzkie nie przedstawia się jako pochłonięte przez jakąkolwiek z nich w całości, lecz jako czerpiące z nich wszystkich. Ciążący na niej obowiązek informowania Kościoła, organizacji naukowych i organizacji zdrowia, jak również obowiązek tworzenia kultury życia, w oparciu o Magisterium Kościoła, włączają ją w obszar naczelnego zadania Kościoła w dzisiejszych czasach, na które Jego Świątobliwość Jan Paweł II kładł nacisk z niezwykłą mocą i uporem. Będąc jednostką niezależną Akademia jest wszakże

---

[2] Jan Paweł II, *Dolentium Hominum* (List Apostolski motu proprio ustanawiające Papieską Komisję Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia), „L'Osservatore Romano" 6(1985) nr 2, s. 24.

ściśle związana ze Stolicą Apostolską poprzez Papieską Komisję Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia.

Punktem odniesienia Akademii i jej działalności jest zatem święty charakter życia ludzkiego. „Świętą" nazywamy od najdawniejszych czasów wartość, poprzez którą objawia się to, co posiada autentyczną rzeczywistość i trwałość. W życiu ludzkim i poprzez nie uobecniło się Słowo Wcielone. Miłość Boga poruszająca planety, L'amor che muove il sole e l'altre stelle[3]. Głos Kościoła jest jedynym głosem na ziemi, który przypomina człowiekowi o owym skarbie jego transcendentnej godności. Jedynie Kościół może powiedzieć o samym sobie, iż spełnia podstawowy element swoistej misji: „Przyjmując z miłością i wielkodusznie każde ludzkie życie, zwłaszcza wtedy, gdy jest ono wątłe lub chore, Kościół realizuje zasadniczy wymiar swego posłannictwa" (*Christifideles laici*, nr 38)[4]. Ponieważ tylko on zwraca się w stronę jądra rzeczywistości osobowej – tam, gdzie Bóg kocha człowieka ze względu na niego samego.

Wypełnienie zadania Akademii wymagać będzie współpracy wielu ludzi i wielkiego oddania jej członków, od których oczekiwać się będzie poświęcenia i wytrwałej pracy. Wymagana będzie nade wszystko niezłomna wierność Świętemu Magisterium, nigdy nie uśpiona świadomość, że Akademia istnieje po to, aby służyć Kościołowi w jego misji dla człowieka. Taki jest obowiązek, który muszą przyjąć członkowie Akademii, by móc objąć swoje stanowiska. Wierząc, że Pan przyszedł, aby przynieść nam Życie, i to Życie w obfitości (por. J 10, 10), obowiązek ten zwany jest obowiązkiem „Sług Życia" i przedstawia uroczyste potwierdzenie naszej wierności Kościołowi.

Przewodniczący
Papieskiej Akademii Pro Vita
Juan de Dios Vial Correa

Tłum. *Leszek Porembski*

---

[3] „Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy", D a n t e, *Boska komedia*, Wrocław 1977, tłum. E. Porębowicz. Przyp. red.

[4] Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* Ojca świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, Watykan 1988, ss. 192.

JANA PAWŁA II WIZJA EUROPY

(Sesja naukowa Instytutu Jana Pawła II, 16-18 V 1994)

Ks. Stanisław WIELGUS
Rektor KUL

OTWARCIE SESJI

Szanowni Państwo!
Dostojni Uczestnicy Sympozjum „Jana Pawła II wizja Europy"!

Jestem niezmiernie uradowany faktem, że Katolicki Uniwersytet Lubelski jest dziś gospodarzem sympozjum zatytułowanego „Jana Pawła II wizja Europy" i z tej okazji może gościć u siebie grono tak dostojnych gości z wielu krajów Europy oraz Ameryki.

Sympozjum, które dziś Państwo rozpoczynają, łączy się najpierw z osobą Ojca świętego Jana Pawła II, a następnie ze słowem tak często pojawiającym się na naszych ustach, zwłaszcza od czasu słynnego przełomu 1989 roku. To słowo to – Europa.

Pełna ocena znaczenia pontyfikatu Jana Pawła II dla dziejów ludzkości – w tym także tej części, która żyje w Europie i jest związana z jej dziedzictwem – jest wciąż jeszcze chyba niemożliwa. Uczynią to – z odpowiedniej perspektywy – dopiero przyszłe pokolenia. Czyż nie jest przecież tak, iż znaczenie pontyfikatu Pawła VI możemy pełniej zrozumieć dopiero teraz, kiedy towarzyszymy pontyfikatowi Jana Pawła II? Pomyślmy choćby o pierwszych pielgrzymkach Pawła VI, Soborze Watykańskim II, encyklice *Humanae vitae*, o rzuconym przez Niego haśle „cywilizacji miłości" – a następnie o tym, jak te wszystkie dzieła i wydarzenia owocują w pontyfikacie Jana Pawła II. To właśnie tu, w Polsce, Jan Paweł II przypomniał pragnienie Pawła VI przybycia do nas na Jasną Górę (było to w roku 1966), które było tak wielkie, że „przerosło ramy jednego pontyfikatu".

Chociaż więc rzeczywiście brak nam jeszcze perspektywy do dokonania odpowiedniej oceny znaczenia pontyfikatu Jana Pawła II, to jednak już teraz – po piętnastu latach jego trwania – doskonale widzimy, jak „przerasta" on swe własne ramy. W pewnym sensie zapoczątkował on nową epokę w dziejach. Wielu historyków twierdzi, że wiek XIX faktycznie zakończył się wraz z wybuchem I wojny światowej. Wraz z tą wielką wojną świat, a zwłaszcza Europa, wkroczył w wiek XX. Sądzę, że wraz z pontyfikatem Jana Pawła II już teraz wkraczamy w wiek XXI.

André Malraux powiedział kiedyś: „Wiek XXI będzie wiekiem ducha albo go w ogóle nie będzie". To krótkie zdanie celnie oddaje alternatywę, wobec której dziś stoimy. Jan Paweł II wskazuje nam na rozstrzygnięcie tej alternatywy. Jest On papieżem wyzwolenia człowieka do życia „w duchu i prawdzie". To dlatego Jego pontyfikat, naznaczony tak bezwarunkowym – a zarazem tak brzemiennym w skutki dla całej Europy – zaangażowaniem w wyzwolenie ludów Europy Środkowo-Wschodniej spod komunizmu, pokazuje równocześnie drogę w przyszłość – również całej Europie i światu. „Nie ma lepszego programu od programu solidarności" – mówił kilka lat temu w Gdańsku, jednym z wielkich miast europejskich.

Szanowni Państwo! Kiedy w 1983 roku Jan Paweł II przybywał z II Pielgrzymką do Polski, my Polacy z niepokojem zastanawialiśmy się, co Ojciec święty może powiedzieć narodowi, żyjącemu w trudnych warunkach stanu wojennego. Kiedy pielgrzymka dobiegła końca, znalazł się ktoś – a był nim żyjący już wtedy na emigracji profesor naszego uniwersytetu, ks. Franciszek Blachnicki – kto odczytał i zrozumiał p r o g r a m papieski. Swój komentarz do ówczesnego nauczania Jana Pawła II ks. Blachnicki zatytułował następująco: „Ewangeliczny program, trudny program – p r o g r a m n i e o d z o w n y". Ten program, wówczas tak właśnie odczytany i sformułowany przez polskiego kapłana, nosi dziś nazwę programu N o w e j E w a n g e l i z a c j i i jest programem dla c a ł e j E u r o p y.

Mam wielką nadzieję, że sympozjum, które mam zaszczyt dziś otwierać, pomoże nam wszystkim, pochodzącym z różnych części Europy i spoza niej, nie tylko odczytać ten program, ale także wraz z Janem Pawłem II współgłosić go współczesnej ludzkości, aby coraz pełniej mógł być realizowany.

FILOZOFICZNE PODSTAWY WIZJI CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA

Tadeusz STYCZEŃ SDS

O EUROPEJSKĄ SOLIDARNOŚĆ
(Wprowadzenie do sesji)

„Nie można ogłaszać własnej suwerenności czy dochodzić swych praw kosztem suwerenności i praw swych braci."

Wypowiadając powyższe słowa do szefów delegacji niedawnego rzymskiego szczytu KBWE, Jan Paweł II sformułował najbardziej podstawowy imperatyw moralny dotyczący polityki i życia publicznego we współczesnym świecie. Pytanie o zasadę suwerenności ludzi i całych narodów oraz rzeczywiste podstawy praw człowieka jest dziś – jak zawsze w okresach przełomu – palącym problemem politycznym.

Obecny przełom – Europie i światu – przyniósł rok 1989, rok „jesieni ludów". Gwałtowne zmiany polityczne, upadek systemów totalitarnych w wielu krajach Europy, przywracały historii poszczególnych ludzi i całe narody. Europa stanęła znowu przed szansą odzyskania swej j e d n e j h i s t o r i i, stania się j e d n ą E u r o p ą.

U podstaw tej nowej polityki, która – zapoczątkowana „solidarnościowym zrywem sumień" szczecińskich i gdańskich robotników – obaliła w końcu mur berliński, symbol podziału naszego kontynentu, była s o l i d a r n o ś ć. Ona to zdawała się zastępować dotychczasowe kalkulacje: podział na strefy wpływów i wyrachowaną równowagę sił. Bezkrwawe odejście od systemu rządów totalitarnych państw Europy Środkowo-Wschodniej i ich powrót na drogę rządów demokratycznych stwarzały nadzieję na odbudowanie takiej polityki europejskiej, która respektuje zasadę „P l u s r a t i o q u a m v i s".

Na tym optymistycznym wizerunku uwidaczniają się, niestety, coraz wyraźniej pewne skazy, które budzą troskę i najgłębszy niepokój. Kolejne decyzje polityków europejskich zdają się wskazywać na fakt, iż podział na strefy wpływów w Europie i świecie nie został jeszcze przełamany, a jego kryterium nadal pozostaje zasada „P l u s v i s q u a m r a t i o". Suwerenem jest ten, kto siłą potrafi przeciwstawić swą wolność i swe interesy – wolności i interesom innych.

Oto bowiem w odpowiedzi na aspiracje Polski i innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej wejścia w ogólnoeuropejskie struktury gospodarcze, polityczne i militarne otrzymujemy propozycję, aby Rosja była gwarantem bezpieczeństwa tych krajów w Europie. Uważa się, że są w Europie narody

i państwa zbyt słabe gospodarczo i niestabilne politycznie, aby można je było zintegrować z tą częścią Europy, której znamieniem jest siła i dobrobyt.

Czyżby więc po krótkotrwałej euforii roku 1989 decydowano się na kontynuację polityki Jałty?

Znamiennym i haniebnym przejawem tej kontynuacji jest jedna z największych tragedii Europy w jej powojennych dziejach: bratobójcza wojna na Bałkanach. Jest to tragedia nie tylko tych narodów, które występując przeciw sobie są w nią bezpośrednio uwikłane. Jest to tragedia całej Europy, która przez swą bierność ponosi winę za to, co na naszych oczach się działo i nadal dzieje na Bałkanach.

U nas, w Polsce, w tym Uniwersytecie zwłaszcza, mamy szczególne powody, aby zabrać głos w sprawach dla przyszłości Europy podstawowych. Skoro właśnie w naszym kraju z zasady międzyludzkiej solidarności polscy robotnicy uczynili metodę (moralnie przejrzystego i skutecznego zarazem) działania politycznego, winniśmy się czuć zobowiązani zawsze, kiedy ta zasada jest zagrożona, przypominać ją i w jej obronie zabierać głos.

Przed trzema laty, 2 lutego 1991 roku, Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zainicjował spotkanie dyskusyjne przedstawicieli nauki – etyki, prawa, medycyny, psychologii, teologii – z „solidarnościowymi" senatorami RP. Powodem jego zorganizowania był niepokój wywołany głosami niektórych – wybranych demokratycznie z listy Solidarności – senatorów, domagających się wyjęcia spod ochrony prawnej pewnej kategorii ludzi – ludzi nie narodzonych. Powodem równorzędnym było zaniepokojenie wywołane destrukcyjnymi konsekwencjami dla instytucji prawa i państwa, wynikającymi z ewentualnego ustanowienia przez państwo takiego prawa, na mocy którego życie znacznej liczby istot ludzkich zostałoby wyjęte spod wszelkiej ochrony prawnej. Zapis ówczesnej dyskusji opublikowaliśmy w książce, której tytuł stanowi tezę: *Nienarodzony miarą demokracji.*

Sprawa prawnej ochrony człowieka nie narodzonego ze strony państwa okazuje się bowiem ściśle powiązana ze sprawą ocalenia samej instytucji państwa i prawa przed groźbą ich totalitarnego spaczenia. Niepodobna bowiem kogokolwiek pozbawić prawnej gwarancji jego niezbywalnego prawa do istnienia inaczej, jak tylko poprzez arbitralne przypisanie samemu sobie mocy przekreślania tego prawa – prawa, które jest fundamentem wszystkich pozostałych praw człowieka. Czy jakakolwiek większość parlamentarna, która sobie samej tę moc przypisuje, różni się czymkolwiek istotnym od dyktatora roszczącego sobie tytuł do tego, by stawać ponad prawem?

Czy nie stoimy zatem u progu swoistego z a m a c h u s t a n u skierowanego przeciw samej i s t o c i e i n s t y t u c j i p r a w a i p a ń s t w a?

Widzimy więc konieczność ogłoszenia czegoś w rodzaju „s t a n u m o r a l n o - p o l i t y c z n e j k l ę s k i" i zarazem konieczność postawienia podmiotu tego „zamachu" w s t a n o s k a r ż e n i a.

Oto ostatnie, z pozoru obiecujące, orzeczenie niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego z Karlsruhe, które poprzez swoją konkluzję w sprawie aktu zbrodni na nie narodzonym („rechtswidrig und straffrei") wciela w życie sławetną już zasadę „jein": „ja" + „nein" – równocześnie. Ta urągająca rozumowi ludzkiemu i jednoznaczności prawa państwowego zasada coraz widoczniej staje się zasadą wiodącą w polityce europejskiej. Cóż powiedziałby na powyższy werdykt najbardziej nim zainteresowany – człowiek nie narodzony – gdyby w sprawie rozstrzygającej o jego życiu lub śmierci, oprócz pozostawionego mu „niemego krzyku", rzeczywiście dopuszczono go do głosu? Czy powiedziałby: „Dziękuję", czy raczej: „Oskarżam!"?

Bieg wydarzeń ostatnich lat, zarówno w Polsce, jak i w całej Europie, skłania nie tylko do pogłębienia się naszej troski, lecz także do poszerzenia jej zakresu na inne rejony panowania przemocy i gwałtu. To podstawowe obszary troski intelektualnej, nas zgromadzonych na obradach sesji naukowej „Jana Pawła II wizja Europy".

Josef SEIFERT

„DILIGERE VERITATEM OMNEM ET IN OMNIBUS"
(„Miłować prawdę – całą i we wszystkim")

Filozofia polega na poszukiwaniu wyższej prawdy i mądrości, wobec czego fundamentalne moralne zobowiązanie się zasadzie „diligere veritatem omnem et in omnibus" jest dla filozofa bardziej istotne i absolutnie konieczne, niż dla lekarza spełnienie przysięgi medycznej.

Niemożliwa jest żadna adekwatna wizja człowieka w dzisiejszej Europie, która nie przyznawałaby, że pierwotnym zadaniem człowieka jest poszukiwanie prawdy i dążenie do oparcia swego życia na jej fundamencie. Intelektualne życie człowieka bowiem nie jest możliwe bez wydawania sądów i żywienia przekonań o stanach rzeczy, o rzeczach istniejących i nie istniejących, o ich byciu takimi bądź innymi. Każdy zaś sąd, każde zdanie mówiące, że coś zachodzi lub nie zachodzi, wnosi roszczenie do prawdziwości i żąda stwierdzenia, czy roszczenie to jest spełnione, czy nie.

Nieodłączne od każdego sądu roszczenie do prawdziwości, które jest nieoddzielalne od jego istoty, polega na żądaniu, by każdy nasz sąd o stanie rzeczy faktycznie odpowiadał realności tego stanu rzeczy, czyli że rzeczy same są takie, jak stwierdzamy w sądach. I niezależnie od tego, czy do przekonań i sądów dotyczących istnienia i wartości rzeczy dochodzimy przez wiedzę racjonalną, czy przez przekonania oparte na prawdopodobieństwie, czy przez akt zaufania lub wiary słowu czy świadectwu innych, nie jest możliwe, aby człowiek żył bez wydawania sądów o tym, jakimi rzeczy są. Idea ta, mówiąca, że prawda jest wewnętrzną zasadą ludzkiego działania i że nie jest możliwy żaden actus humanus, który nie zmierzałby do prawdy o człowieku i o rzeczach samych, stoi także w centrum wizji papieża Jana Pawła II (już w *Osobie i czynie*) oraz w wydanych dokumentach papieskich.

Lecz jeśli prawda jest powszechnie zakładana, to kluczowym problemem pozostaje, jak możliwa jest wiedza o prawdzie i jak uniknąć błędu.

Arystoteles w *Metafizyce* stwierdza, że takie roszczenie do prawdy zakłada także konieczność prawdziwości zasady sprzeczności, która przyjmuje, że nic nie może być i nie być w tym samym czasie i pod tym samym względem. Wobec tego także żaden sąd i jego negacja nie mogą być zarazem prawdziwe; żadne stwierdzenie ani żadne działanie – jak stwierdza Arystoteles – nie jest możliwe bez założenia prawdziwości tej zasady. Dodaje, że skrajny sceptyk Kratylos, który zaprzeczał jakiemukolwiek poznaniu prawdy, zrozumiał to i dlatego pozostał całkowicie niemy na wiele lat. A mimo to – powiada

Arystoteles – nie był całkowicie konsekwentny. Ponieważ przez ruchy palców wskazywał, co odczuwał i czego chciał, a przez to przecież dalej zakładał, że to, na co wskazywał, nie jest w tym samym czasie przedmiotem prawdziwego sądu negatywnego. Tylko w stanie życia wegetatywnego pozbawionego wszelkich myśli – zauważa Arystoteles – nie dokonuje się prawdziwościowych twierdzeń. Z drugiej strony, każde rozróżnienie, każda asercja i każde działanie zakłada prawdę. W ten więc sposób prawda, jako zgodność naszych sądów i zdań z rzeczywistością, z faktycznym stanem rzeczy, jest nie tylko kluczowym tematem filozofii i nauki, ale także treścią każdego ludzkiego życia i każdego racjonalnego działania. Dlatego też, każda wizja człowieka musi być zbudowana na fundamencie nieodłącznej i kluczowej roli prawdy w ludzkim życiu.

Jest dla mnie szczególną radością i honorem, iż mogę mówić o haśle diligere veritatem omnem et in omnibus (o miłowaniu prawdy całej i we wszystkim), które jest ideałem i dewizą naszej Akademii, zwłaszcza podczas tego spotkania, które konstytuuje największe zebranie grona wykładowców i studentów Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie z członkami Stiftungsrat, wykładowcami i studentami International Academy of Philosophy z siedzibą w Księstwie Liechtenstein. To spotkanie jest zarazem wielopłaszczyznowym i głębokim symbolem oraz rzeczywistością wzajemnej relacji między naszymi instytucjami, o których właśnie mówił Rektor tego Uniwersytetu. Były student KUL-u, ks. Józef Tarnówka, przygotowuje się do przedstawienia pracy doktorskiej w naszej Akademii, pracy traktującej o szkole L-L (szkole lubelsko-liechtensteineńskiej), która mniej jeszcze jest moim tylko wymysłem niż „szkoła krakowsko-lubelska" (na temat której wypowiadam się na łamach „Alethei")[1], a której to nazwy prawomocność była przedmiotem rozważań profesora Jerzego Kalinowskiego i subtelnej obrony profesora Tadeusza Stycznia w „Alethei" IV.

Nowa filozoficzna szkoła lubelsko-liechtensteineńska narodziła się ze spotkania polskich myślicieli, którzy pracują od lat w Lublinie, z tymi filozofami, którzy w 1986 roku wybrali Liechtenstein na siedzibę swych przedsięwzięć akademickich (uprzednio niektórzy spośród nich byli aktywni także w USA). Unia intelektualna tych dwu szkół poprzez wiele wykładów, dialogów i zajęć stała się tak głęboka, że profesorowie i niektórzy studenci KUL-u czują się w Liechtensteinie jak w domu, a my – profesorowie i studenci IAP – także odczuwamy, że Lublin jest naszym duchowym domem.

---

[1] Por. J. Seifert, *Karol Cardinal Wojtyla (Pope Johm Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, „Aletheia" 2(1981) s. 133-194; G. Kalinowski, *La Pensée Philosophique de Karol Wojtyła et la Faculté de l'Université Catholique de Lublin*, „Aletheia" 4(1988) s. 198-216; T. Styczeń, *Reply to Kalinowski: By Way of an Addendum to the Addenda*, tamże, s. 217-225.

Poprzez realność szkoły L-L takie zebranie jak obecne okazuje się wielce znaczące i nabiera rozmiarów niemalże historycznych spotkania między przedstawicielami tutejszej wielkiej siedziby tomizmu egzystencjalnego, philosophiae perennis oraz nowego personalizmu etycznego ze szkołą realizmu fenomenologicznego w Liechtensteinie. I nic lepiej nie ilustruje znaczenia związku między naszymi instytucjami niż słowa diligere veritatem omnem et in omnibus, które uznać można za dewizę obu szkół i zarazem zasadę, która doprowadziła do tego zebrania oraz wzrastającej jedności Lublina i Liechtensteinu. W obu szkołach całkowita otwartość na rzeczy same, na to, co dane, jest uważana za nadrzędną zasadę filozofii. Epochè zaś (wzięcie w nawias egzystencjalnej autonomii lub autonomii istot będących vis-à-vis świadomości) może okazać się adekwatną metodą, tylko jeśli faktycznie sam byt wymaga koncentracji czynników czysto istotowych.

Jest prawie niemożliwością, by mówić tu o wszystkich aspektach posługiwania się hasłem diligere veritatem omnem et in omnibus przez Karola Wojtyłę, a przecież bardziej wytrawni interpretatorzy myśli Papieża zabiorą głos na ten temat. Tak więc poprzestańmy w tej wstępnej mowie na znaczeniu zasady diligere veritatem omnem et in omnibus przede wszystkim w odniesieniu do filozofii. Aby wyjaśnić główne elementy tej zasady, tak jak funkcjonują one w filozofii, musimy rozważyć kilka intelektualnych składników, warunków i celów.

1. Zadanie nauki i poszukiwań, jakim obarczona jest uczelnia czy szkoła całkowicie podporządkowana zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus, polega w pierwszym rzędzie na filozofowaniu o samej prawdzie, pierwotnym w stosunku do starań o wiedzę historyczno-filozoficzną.

W centrum tego najbardziej fundamentalnego określenia celu pracy filozoficznej stoi filozofowanie, pytania filozoficzne i poznawanie, a przede wszystkim ich przedmiot – prawda, istota, wartość i bytowość rzeczy samych. Poprzez to należy z wyrażonego po raz pierwszy przez Tomasza z Akwinu przekonania – diligere veritatem omnem et in omnibus – wyciągnąć wniosek, że w filozofii chodzi nie tylko o odmienne opinie o rzeczach, ale także o to, że historia filozofii, która ma swoją niepodważalną wagę, nigdy nie może zastąpić samej filozofii. Właśnie takie określenie celu, dobitnie wyrażone w *Osobie i czynie* Karola Wojtyły, aby badać to, co najważniejsze – samą osobę – odnosi się do pierwotnego filozoficznego poszukiwania prawdy. Chodzi o – wbrew wszystkim filozofiom, które chcą ograniczyć nasze poznanie wyłącznie do analizy języka i hermeneutycznej intepretacji tekstów, w sposób szczególny zaś – ostateczne ugruntowywanie obiektywnego poznania filozoficznego w obrębie teorii poznania, w etyce, antropologii filozoficznej lub w filozofii społecznej i politycznej. Cały trud realizacji naszych celów kumuluje się w zainteresowaniu ontologią i aksjologią jako poszukiwaniu zasad i kategorii bytu, jak też dobra (wartości). Badania w dziedzinie filozofii bytu (ontologii)

osiągają poprzez metafizykę osoby oraz metafizykę absolutnego i pierwotnego źródła wszystkich bytów – swój punkt szczytowy. Ta klasyczna koncepcja filozofii kieruje się ku jasnemu poznaniu prawdy o „rzeczach samych" w sobie oraz ku jak najdalej idącej wolności od wszelkiego typu ograniczeń, nietrafnych uproszczeń czy wypaczania poznania filozoficznego. Ma to wyjątkowe znaczenie także na polu etyki, takiej jak ta uprawiana w szkole lubelskiej – zapoczątkowanej m.in. przez Karola Wojtyłę, a rozwijanej przez Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka – w której chodzi o wartości najwyższe i ludzką na nie odpowiedź, i w której dostrzega się, że każda intelektualna aberracja niszcząco oddziałuje na konkretne istnienie i życie jednostki. Europa dnia dzisiejszego i czasów minionych jest szczególnie zagrożona przez relatywizm oraz arbitralne teorie i ideologie, leżące – zamiast zasady prawdy o człowieku i świecie – u podstaw ludzkiego działania.

Właśnie wobec ogromu nowych problemów ekologicznych, medycznych i innych, etyka, jako ujaśnianie fundamentów zarówno istoty, jak i treści moralności, nie była nigdy tak bezprecedensowo aktualna i ważna. W tym względzie więc ustawiczny nawrót naszego myślenia ku doświadczeniu staje się decydujący.

Wiedza historycznofilozoficzna powinna zawsze służyć poznawaniu „rzeczy samych". Zadanie filozofa w dzisiejszej Europie jest nieoddzielalne od wysiłku utrzymywania się z dala od wszelkich redukcji filozofii do jej historii. Ciągłe, świadome zgłębianie tekstów i wiedza na polu historii filozofii, stanowiące podstawę odpowiedzialnego filozofowania, nie mogą nigdy zastąpić prawdziwie filozoficznego poznawania „rzeczy samych". W żadnym razie nie znaczy to, że myśliciel czy student filozofii ma chronić się przed trudem wstępnej, hermeneutycznej pracy z tekstem. Intensywne studia historycznofilozoficzne nad Platonem i Arystotelesem, Augustynem, Anzelmem z Canterbury, Tomaszem z Akwinu, Bonawenturą, Dunsem Szkotem, Kartezjuszem, Machiavellim, Kantem, Heglem, Bolzanem, Husserlem, jak również nad wieloma innymi filozofami, są konieczne, aby wielką europejską i ogólnoludzką tradycję utrzymać żywą i aby nie popaść w zawężenie sterylnego filozofowania na własną rękę, w którym zaprzepaszczone zostają odkrycia przeszłości. Jednakże studia historycznofilozoficzne podlegają prymatowi wysiłku poznawczego zmierzającego do uchwycenia „rzeczy samych". Jak powiedział Goethe – „starożytnych" nie możemy pojąć, jeśli nie czynimy tego, czym oni się trudzili: „by zrozumieć świat i wypowiedzieć, jaki on jest".

2. Dalsza ogólna uwaga o studiach, które są podporządkowane zasadzie: diligere veritatem omnem et in omnibus, daje się ująć w haśle „z powrotem do rzeczy" (także wspólny punkt realizmu fenomenologicznego i etycznego personalizmu). W poszukiwaniu, które opiera się na klasycznych śródziemnomorskich i współczesnych źródłach, oraz w dostarczaniu nowego wkładu sięga się do tego, co przeszłe, ale zarazem także powraca ku „rzeczom samym".

W szczególny sposób odpowiada temu hasło filozofa oddanego swej służbie ówczesnej Europie Edmunda Husserla: „Z powrotem do rzeczy samych" – w swej źródłowej realistycznej intepretacji. Ta maksyma Husserla zostanie przejęta i szerzej rozwinięta przez myślicieli takich, jak: A. Reinach, M. Scheler, D. von Hildebrand, H. Conrad-Martius, E. Stein, oraz przez zbliżających się ku filozofii analitycznej myślicieli z jednej strony takich, jak R. Chisholm, z drugiej zaś przez polski personalizm etyczny K. Wojtyły, T. Stycznia czy A. Szostka.

W etyce polskiego personalizmu oraz w myśli Karola Wojtyły i w jego wizji Europy, której rozważania obecnego sympozjum poświęcone są w sposób szczególny, odzwierciedla się maksyma Husserla, która przybiera postać hasła powrotu do rzeczy szczególnej – osoby w specyficznym jej wymiarze moralnym. Taki personalizm znajduje po raz pierwszy swój pełny wyraz w fenomenologii M. Schelera, E. Stein oraz D. von Hildebranda. Choć personalizm bez teoriopoznawczych i metafizycznych fundamentów jest oczywiście faktycznie możliwy, jak u wielu francuskich personalistów (np. E. Lévinasa), to jednak merytorycznie wymaga on owego metafizycznego ufundowania, takiego jak to, które charakteryzuje dążenia obecne w myśli Karola Wojtyły i szkoły L-L.

Także Augusto Del Noce, którego filozofia zainspirowała profesora Rocco Buttiglionego, odpowiada tej linii myślenia, która dąży do powrotu, także w aspekcie wizji Europy i człowieka na tle historii Europy, do wielkiej ugruntowanej metafizycznie i epistemologicznie wizji społeczeństwa oraz polityki – wizji opartej na prawdzie o człowieku i poszukiwaniu tej prawdy.

3. Trzecim celem każdej filozofii podporządkowanej zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus jest nowe, krytyczne ugruntowanie realizmu filozoficznego, który opisać można także jako „powrót do «noumenów»", poznawalnych „rzeczy w sobie". Chociaż czysto językowo termin „noumena" oznacza „przedmioty poznawalne", to jednak Kant rozumiał przez ten termin przedmioty całkowicie niepoznawalne, które w jego ujęciu opisać można tylko za pomocą pojęcia granicznego – „rzeczy samej w sobie". Po Kancie i w trakcie rozwoju brytyjskiego empiryzmu wielkim filozofom XVIII stulecia wydawało się niemożliwe ugruntowanie filozofii jako dziedziny wiedzy o rzeczach bytujących w sobie. Jeszcze w 1901 roku Husserl nie dostrzegał niemalże żadnych filozofów, którzy uchroniliby się przed relatywizmem, sam zaś po 1905 roku popadł w „transcendentalny relatywizm", co doprowadziło do tego, że źródłowy obiektywizm i realizm w obrębie samego ruchu fenomenologicznego – z wielce znaczącymi wyjątkami – upadł niemalże całkowicie.

Żywiąc mocne przekonanie o tym, że autentyczny realizm filozoficzny jest krytyczny i daje się racjonalnie uzasadnić także po Kantowskim „przewrocie kopernikańskim" w kierunku podmiotu i po zwrocie Husserla ku subiektywnemu idealizmowi, oraz o tym, że fenomenologia realistyczna i personalizm w XX wieku doszły do przeformułowania metafizyki klasycznej, Karol Wojtyła

oraz szkoła założona przezeń w Polsce, a także kierunki pokrewne, jak realistyczna fenomenologia w Liechtensteinie, są gotowe do otwartego, ale zarazem krytycznego dialogu z każdą filozofią przeszłości i współczesności, która od czasu starożytnych sceptyków, a w szczególności od czasu Hume'a i Kanta generalnie kwestionuje możliwość metafizyki i obiektywnego poznania bytu oraz wartości.

Nie bez wpływu prac takich, jak M. Schelera *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* czy teoriopoznawczych dzieł D. von Hildebranda kierunek myśli wyznaczony przez Karola Wojtyłę pozwolił opracować i zasymilować nowe sformułowanie metody fenomenologicznej. Właśnie filozofia prawdziwie zwrócona ku „rzeczom samym" i osobie pozostaje także i dziś aktualna. Prowadzi ona do poznania i odkrycia istotowych struktur oraz istnienia świata i bytów, które są całkowicie niezależne od ludzkiego myślenia i bytujące w sobie, jak też wydobywa wartości oraz podstawy moralności, które w żaden sposób nie wyrastają z ludzkich ustaleń, lecz są przez ludzi odkrywane.

Ta zasada, którą św. Augustyn formułuje powiadając, że prawda o człowieku non facitur, sed invenitur, stoi w centrum myśli o człowieku, która wedle obecnego Papieża może pomóc odnowić kulturę współczesnej Europy. Ta zasada wielkiego intelektualnego ojca Europy – św. Augustyna – przyjmuje receptywny charakter wiedzy tkwiący w tym, że początek wiedzy niezawodnie pochodzi od bytu, a inteligibilna natura rzeczy zmierza w kierunku ludzkiego intelektu.

To zakłada odrzucenie wszystkich prometejskich tendencji myślenia konstrukcjonistycznego i redukcjonizmów, które nie oddają sprawiedliwości bytowi oraz duchowi otwartości i penetrowania struktury samej rzeczywistości.

To zakłada odrzucenie wszelkiego intelektualnego tchórzostwa, które nakazuje ucieczkę od wytrwałej pracy nad otwarciem umysłu na byt, a które polega wyłącznie na relacjonowaniu opinii filozofów.

To angażuje przezwyciężenie sceptycznej bezsilności wobec prawdy oraz odkrycie, że we wszystkich błędach zawarte jest wiele prawdziwych wglądów i że żaden człowiek nie jest zdolny uniknąć szukania prawdy, z której uprzednio wiele już zakłada i rozumie.

4. Czwarty cel myśli prawdziwie odzwierciedlającej hasło diligere veritatem omnem et in omnibus zwraca się ku całościowemu poznaniu człowieka i świata, przeciwstawiając się fragmentaryzacji oraz rozszczepianiu filozofii i myślenia w ogólności. W okresie, który nastąpił po Platonie i Arystotelesie, w filozofii panowała tendencja do poznawania całości prawdy i filozofię traktowano jako uporządkowaną mozaikę dyscyplin cząstkowych, które od teorii poznania i ontologii ogólnej, poprzez filozofię przyrody, filozofię życia, estetykę, antropologię, etykę i filozofię państwa sięgają do poszukiwania pierwszego i najwyższego bytu, najwyższego przedmiotu metafizyki. Wewnątrz tego dążenia filozofii do całościowego poznania, którego pojęcie w niemieckim

idealizmie urosło do rozmiarów rzekomej „wiedzy absolutnej", teoria poznania zmierza ku ostatecznemu ugruntowaniu całej wiedzy i poznania w ogóle: logiki jako najogólniejszej nauki oraz filozoficznej i ogólnonaukowej metody, a metafizyki jako poszukiwania najbardziej uniwersalnych zasad bytowości i analizy szczególnej pozycji bytu absolutnego. Nieodłączne od klasycznej idei filozofii wymaganie systematycznie uporządkowanej wiedzy pojawiało się w trzech głównych postaciach:

a) w postaci filozofii starożytnej, która mimo swych dążeń do całościowego ujęcia, włączając w to byt absolutny i dobro (Platon, Arystoteles), i mimo podjętych w tym okresie poszukiwań, aby zaprezentować czysto filozoficzną religię i objawienie w miejsce wątłej religii greckiej, uświadamiała sobie swoje granice w sokratejskim haśle „wiedza niewiedzy" – w każdym razie u Platona, a bardziej jeszcze u Sokratesa – i w ten sposób otwierała się na najwyższą wiedzę niedostępną dla samego intelektu;

b) w postaci średniowiecznej summy, gdzie przyjmowano, że całościowa wiedza jest możliwa jedynie w symbiozie filozofii (rozumu) i teologii Objawienia (wiary);

c) w postaci systemu myślowego nowożytnej filozofii – od Kartezjusza do Hegla, a w mniej już dominującej postaci aż do współczesności – który ma być autonomiczną dziedziną „wiedzy absolutnej", wewnątrz którego to systemu o innych dyscyplinach naukowych i religii mówi się tylko jako momentach, które mają zostać przezwyciężone i zrealizowane wyłącznie za pomocą narzędzi czysto intelektualnych; kulminacyjnym wyrazem takiego systemu myślowego jest filozofia Hegla.

Po historycznym zawaleniu się systemu Hegla, a bardziej jeszcze po podejrzeniach świata zachodniego wyrosłych wobec „ujęć całościowych" marksizmu i innych ideologii, upadła też i wiara w systemy absolutne, filozofia zaś bardziej niż kiedykolwiek rozdrobniła się na szereg wyspecjalizowanych, ale odseparowanych badań, zarzucając w ten sposób zupełnie swe dążenie do wiedzy całościowej, tak że często nauki szczegółowe podejmowały porzucone przez niemalże wszystkie filozofie systematyczne zadanie filozofii, przybierając postać rozmaitych ideologicznych ekstrapolacji poznania naukowego na całościowe wyjaśnianie świata poprzez ewolucję, przypadek, konieczność, itp.

Szczególnym zadaniem zainspirowanej przez Karola Wojtyłę szkoły myślenia o człowieku i duchowych fundamentach Europy jest rehabilitacja ostatecznie w sposób nieunikniony, systematycznego charakteru filozofii, a przede wszystkim jej apsiracji do głoszenia uniwersalnej prawdy o człowieku, pozostającej w zgodzie z Objawieniem, wiarą i nauką Kościoła.

Jak jest to jednak możliwe z punktu widzenia stanowiska zwróconego ku rzeczom?

Prawomocny sceptycyzm skierowany przeciw ludzkiemu dążeniu ku wszechobejmującej wiedzy absolutnej nie odrzuca jednakowoż ani systematyczne-

go, możliwie pełnego zrozumienia każdego odrębnego pytania ani nie oznacza odrzucenia prawomocności poznania dążącego do pierwszych zasad, najgłębszych podstaw i najwyższego przedmiotu. A przecież tym właśnie charakteryzuje się poznanie rekonstruowane w filozofii tomistycznej w Lublinie, dopełnianej przez etyczny personalizm Karola Wojtyły ustawicznie nawracający ku doświadczeniu. Poznanie to jest kierowane żywym zainteresowaniem poznaniem ostatecznym i metafizyką jako nauką o „całości bytu" i „bycie jako bycie", tak jak rozumieli ją Arystoteles i Tomasz z Akwinu.

Karol Wojtyła łączy nakierowanie ku całościowemu, opartemu na miłości do prawdy poznaniu z pokorą uznania jego granic. Jeśliby nie zaakceptować tych ostatnich, to przy wysiłku systematycznego filozoficznego oglądu całości prawdy pozostaje ryzyko niedojrzałego i zaciemniającego niepowtarzalność „rzeczy samych" usystematyzowania, tak jak ma to miejsce w wielu filozofiach i redukcjonizmach przeszłości oraz współczesności. Jednak wizja człowieka Jana Pawła II jest tego przeciwieństwem, w sensie sokratejskiej wiedzy o swej niewiedzy. Zawsze obecna jest w niej, podobnie jak u wielkich myślicieli: B. Pascala, S. Kierkegaarda, J. H. Newmana i G. Marcela, świadomość otchłani ludzkiego cierpienia, aporii i „tajemnic bytu". Obecność ta w żaden sposób nie ogranicza się tylko do zamkniętego w sobie, całkowicie racjonalnego wyjaśniania ani nie dopuszcza logicznej wywodliwości wszystkich prawd, wzbraniając przy tym człowiekowi przyjęcia etyki prometejskiej i przecząc istnieniu granic wiedzy – przed czym szczególnie ostrzegał Hans Jonas.

Złożona relacja między filozofią a religią w myśli Karola Wojtyły daje początek ich szczególnie pozytywnej więzi. Fundamentalne, a dziś prawie powszechnie zaakceptowane zasady filozoficzne (jak równouprawnienie kobiet, wolność czy prawa ogólnoludzkie, które łamie się zniewalając człowieka, a które w Polsce w czasach „Solidarności" i przed oswobodzeniem od komunizmu oraz w wielu krajach europejskich nabrały szczególnego politycznego znaczenia) objawiły się faktycznie pod trwającym stulecia wpływem chrześcijańskiego obrazu człowieka i wyrażały się w relacji między tym, co filozoficzne, a tym, co religijne. Swój wyraz znalazły one także w dziejach Polski – proteście króla Zygmunta Augusta przeciw zasadzie: cuius regio, eius et religio – i ukazane zostały oczom Europy przez Papieża podczas jego pierwszej pielgrzymki do Polski: wolność poznania, wolność wyznania, ale wolność podporządkowana prawdzie.

Nawet ateista nie mógłby nie postrzegać tego stanu rzeczy jako faktycznie pozytywnego wpływu chrześcijaństwa i zaczerpniętej z wiary oraz z poglądów filozoficznych wizji Europy Jana Pawła II.

Jana Pawła II wizja Europy i człowieka jest więc głęboko zakorzeniona w zachodniej tradycji filozoficznej oraz we współczesności, otwierając się równocześnie na bieżącą problematykę filozoficzną.

Lecz wizja, którą zakłada dewiza IAP, a którą ośmieliłbym się uznać także za „motto" wizji Europy Jana Pawła II, nie może ograniczać się wyłącznie do intelektualnej wizji Europy. Jeśli rozważymy dewizę akademicką: diligere veritatem omnem et in omnibus, po pierwsze możemy być zaskoczeni faktem, że zaczyna się ona od słowa „diligere". Jak uczelnia, której przeznaczeniem jest nauczanie, studia, wiedza, może wymagać od swych członków, by udzielili odpowiedzi w swych sercach? Gdzie liczy się wiedza, czemu może służyć miłość?

Być może natychmiast dostrzegamy, że podporządkowanie woli jest szczególnie ważne w sferze praktyki związanej z ludzkim działaniem, na przykład w medycynie, ponieważ jest dość jasne, iż medycyna nie zajmuje się tylko studiowaniem i drobiazgową wiedzą teoretyczną na temat ludzkiego ciała, przyczyn i środków zaradczych na choroby, ale posiada także kluczowy wymiar praktyczny i etyczny, i dlatego też wymaga się od lekarzy wykorzystywania wiedzy według celów i potrzeb medycyny, które tak wspaniale wyraża *Przysięga* Hipokratesa.

Nawet w odniesieniu do nauki o takim wymiarze praktycznym jak medycyna nie jest powszechnie uznawany fakt, że wymaga ona podporządkowania woli celowi ostatecznemu tejże nauki. Na przykład Arystoteles powiada, że cel medycyny, czyli promocja zdrowia, jest z konieczności pożądany przez medyka, tak jak – według niego – szczęśliwość jest pożądana przez każdego człowieka. Ponieważ jednak Arystoteles sądził, że ostateczny cel ludzkiego działania jest pożądany z konieczności, nie mógł on utrzymywać, że ostateczny cel medycyny czy działania ludzkiego może być przedmiotem wolnego wyboru. Dlatego też lekarz – jak stwierdza Arystoteles – może tylko deliberować rozważając środki do osiągnięcia ustalonego już celu: zdrowia pacjentów. Lecz jeśli wziąć pod uwagę praktykę eutanazji czy aborcji, czy też współczesną jeszcze historię obozu koncentracyjnego w Ravensbrück, gdzie pośród innych Wanda Półtawska jako młoda dziewczyna była poddana okrutnym eksperymentom, i gdzie lekarze nazistowscy zniszczyli zdrowie wielu ludzi, czy też gdy pomyślimy o lekarzach wszystkich czasów, którzy niewoleni przez systemy i siły polityczne szkodzili zdrowiu swych pacjentów lub więźniów bądź posyłali zdrowych ludzi do szpitali dla umysłowo chorych, gdy rozważymy wszystkie zbrodnie popełnione przez lekarzy w Chile i innych reżimach totalitarnych, w których byli oni zmuszani bądź zwodzeni, by stać się narzędziem tortur niewinnych osób, wówczas możemy łatwo spostrzec, że cele medycyny, wartości, dla realizacji których medycyna została powołana, mogą być radykalnie wypaczone przez samych pracowników służby zdrowia. Rozumiemy jednak, że gdy medycy stają się ofiarą takiej pokusy, ich działalność nie zasługuje już na miano medycyny, gdyż miast służyć życiu – niszczy je, miast ratować życie ludzi, którzy umierają – oddaje ich śmierci czy torturom. Wobec powyższego jasnym staje się, że wartości, którym służy medycyna, etyka i ethos medycyny muszą być wybierane w sposób wolny.

Na tym tle rozumiemy znaczenie jednego z największych tekstów ludzkości: *Przysięgi* Hipokratesa. Wolne podporządkowanie się wartościom, które ona głosi, jest dziś szczególnie palące i może bardziej aktualne niż kiedykolwiek. Sądzić można, że w czasach Arystotelesa ci, którzy praktykowali medycynę, z konieczności dążyli do swych szlachetnych celów – choć i w czasach Arystotelesa to oczywiście regułą być nie mogło. W rzeczywistości Hipokrates wprowadził tekst tej *Przysięgi* jako uroczysty warunek przyznawania lekarzom prawa praktyki ze względu na wielką pokusę nadużywania sztuki medycznej. Tylko z tego powodu kazał on lekarzom przysięgać uroczyście, że nigdy nie wykorzystają swych pacjentów, nigdy nie okażą większego zainteresowania zapłatą niż dobrym samopoczuciem pacjentów, nigdy świadomie nie będą szkodzić zdrowiu, nigdy nie podadzą ciężarnej kobiecie trucizny, która zabiłaby jej dziecko, nigdy nie będą odmawiać opieki medycznej ze względu na ubóstwo, nigdy nie będą kierować się innym celem niż dobro pacjenta itd. Jednym słowem, *Przysięga* Hipokratesowa nakłada na wszystkich lekarzy obowiązek odrzucenia intrinsece malum, ku któremu skłaniać by się mogli w życiu zawodowym. W ten więc sposób ta *Przysięga* jest jednym z prekursorów encykliki *Veritatis splendor* poświęcającej wiele uwagi czynom wewnętrznie złym, które nie mogą zostać usprawiedliwione przez konsekwencje czy rachubę dobrych skutków. Z tego uroczystego i wspaniałego tekstu *Przysięgi* jasno wynika, że także w czasach Hipokratesa i Arystotelesa lekarze mogli w sposób wolny wybierać swe cele, niekoniecznie te, którym służyć miała medycyna. Dziś jest to wyraźniejsze niż kiedykolwiek. Jest jednak równie jasne, że w przeciwieństwie do zorganizowanej przy użyciu środków medycznych zbrodni, medycyna zawiera jako swą część istotną wymiar moralny i zaangażowanie samych lekarzy.

W filozofii – choć sama jej nazwa oznacza miłość mądrości – czy w innych czysto teoretycznych naukach, trudniej jest zrozumieć, dlaczego zaangażowanie przez miłość powinno odgrywać rolę decydującą. Jednakże w pewien sposób w filozofii, a z pewnością także i w teologii oraz innych spokrewnionych dyscyplinach, miłość w znaczeniu wolnego moralnego oddania się jest może nawet bardziej istotna niż w medycynie, a w rzeczywistości konstytuuje istotę autentycznej filozofii. Lekarz medycyny, który dopuścił się nadużycia wobec swej sztuki, popełnił przestępstwo, a jednak wciąż może zachować umiejętność rozwiązywania problemów medycznych i dla pewnej grupy pacjentów może być świetnym lekarzem. Jego praca może być częściowo doskonała, mimo jego złego wyboru w stosunku do właściwego celu medycyny. Filozofia polega jednak na poszukiwaniu wyższej prawdy i mądrości, wobec czego fundamentalne moralne zobowiązanie się zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus jest dla filozofa bardziej istotne i absolutnie konieczne, niż dla lekarza spełnienie przysięgi medycznej. Jeśli filozof nadużywa swych technicznych umiejętności, swych władz intelektualnych, swojej wie-

dzy, sprawności w myśleniu i dokonywaniu rozróżnień, swego obeznania z wielkimi dziełami, swej zdolności do ich interpretacji, swej umiejętności odsłaniania i stosowania pojęć oraz dedukowania pewnych konsekwencji z przesłanek czy obrony pewnych stanowisk filozoficznych – zamienia się w sofistę i nie dosięga ostatecznego celu filozofii, który – jak znajdujemy to w tekstach św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu – nie jest zadaniem studiowania samych tylko poglądów filozofów, lecz tkwi w poznawaniu prawdy o rzeczach.

Jeśli filozof nadużywa swej wiedzy i intelektualnych zdolności dla własnej chwały czy pieniędzy, natychmiast przeistacza się w jednego z sofistów, których Platon w swych dialogach przedstawia jako antypodę, antytezę filozofa. Powinniśmy więc zdać sobie sprawę z faktu, że całe nasze poznawanie, cała nasza wiedza, którą poddać można sprawdzeniu w czasie egzaminu, nie jest najistotniejszą częścią bycia filozofem, lecz samą istotą i duchem filozofa jest poznanie „samych rzeczy" oraz zobowiązanie się do podążania ku najwyższemu celowi filozofii: poszukiwaniu mądrości, wiedzy i całości prawdy, którą powinien miłować zarówno w jej najwyższych, jak i najbardziej skromnych częściach – jak powiada Platon. Oczywiście, nie umniejsza to, lecz zwiększa wagę i znaczenie nabywania właściwego intelektualnego i akademickiego wykształcenia w filozofii.

Od filozofa wymaga się wolnego zaangażowania woli w imię autentycznych wartości i dóbr, którym filozofia powinna służyć, oraz wolnej akceptacji odpowiedzialności i obowiązków. To zaś zaangażowanie woli jest w pewien sposób bardziej istotne dla filozofa niż jego osiągnięcia czysto intelektualne. Najsubtelniejszy nawet umysł, który porusza się z daleka od prawdy i nawet jej nie poszukuje, jest antytezą filozofa. Najbystrzejszy diabelski umysł stoi bardziej w opozycji do tego, czym jest istota filozofa, niż prosty rolnik czy dziecko, którzy czują się moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy. Z pewnego punktu widzenia więc, wybrane w sposób wolny poszukiwanie prawdy – co jednak nie jest filozofią w sensie akademickim – jest ważniejszym czynnikiem konstytuującym istotę filozofa niż intelektualna umiejętność poznawania, rozróżniania czy analizowania istoty rzeczy. Najlepszym przykładem, który to ilustruje, jest umysł diabelski.

Warto zauważyć, że u Platona, który zawsze kładł nacisk na miłość prawdy jako fundamentalnej cnoty w filozofii (dewiza IAP jest właśnie fragmentem jednego z tekstów Platona katalogujących cnoty filozofa, a pochodzących z VI księgi *Państwa*), znaleźć można dwie koncepcje filozofii oraz filozofa. Pierwsza jest całkowicie akademicka i jest rzeczywistym celem tylko wybrańców – bystrych, akademicko zorientowanych ludzi pochodzących z wyższych sfer. Tylko nieliczni mogą być filozofami w tym sensie, ale przede wszystkim te najbardziej filozoficznie uzdolnione natury zobowiązane są do używania kryteriów moralnych w miłości prawdy we wszystkim i w nienawiści fałszu;

w przeciwnym razie stają się zarzewiem korupcji i sofistyki, i – jak pisze Platon – „nie ma w nich nic zdrowego".

W dziełach tego samego autora znajdujemy jednak ustępy, w których nie tylko sławi on miłość prawdy i inne cnoty, jako cnoty filozoficzne, ale w których wychwala prostego człowieka, jako tego, kto poszukuje prawdy i sprawiedliwości. Na przykład w *Krytiaszu* Sokrates wychwala bardzo prostego więźnia, który służył mu przed samą śmiercią, i powiada o nim, że jest wspaniałym człowiekiem, który faktycznie we wszystkim poszukiwał sprawiedliwości i prawdy. W pewien więc sposób Sokrates otaczającym go studentom filozofii ukazuje tego prostego i skromnego człowieka jako przykład kogoś, kto kocha prawdę. Trochę przypomina to rolę dziecka w Ewangelii. Wnosić więc należy, że znajdujemy też u Platona inną ideę filozofii: powszechnie dostępnej każdemu człowiekowi, a w prosty sposób konstytuowanej przez wolne i sięgające głębi człowieka zaangażowanie się w poszukiwanie mądrości, prawdy oraz cnoty.

W pewnym aspekcie wolne zobowiązanie się do realizacji szlachetnych celów jest trudniejsze do realizacji w filozofii niż w medycynie, a ponadto bardziej doniosłe. Jak długo dana społeczność będzie karać lekarza, który w miejsce troski o zdrowie stawia niszczenie zdrowia, tak długo będzie on łatwo powstrzymywał się od przepisywania trucizny. Po przepisaniu śmiertelnych medykamentów zostanie niezwłocznie umieszczony w więzieniu, gdzie pozostanie prawdopodobnie przez dwie lub trzy dekady. W filozofii jednakowoż, jeśli ktoś sprzedaje śmiercionośne „medykamenty" i zarabia krocie, jeśli pisze książki pełne niszczących błędów, które w rzeczywistości wiodą naród w otchłań ruiny, to wciąż ma doskonałe szanse do chwały i zostania supergwiazdą telewizji oraz do wzmianek we wszystkich gazetach, a także zdobycia majątku i sławy większych, niż gdyby praktykował filozofię w sposób bardziej szlachetny. Już w Atenach filozof Sokrates był biedny, podczas gdy sofiści byli tak bogaci, że mogli wznosić sobie złote pomniki. Dla filozofów bardzo wielka jest pokusa aspirowania do sławy bardziej niż do prawdy.

Ostatnimi czasy prof. H. Lübbe z Uniwersytetu w Zürichu, który w swej filozofii religii broni funkcjonalistycznej koncepcji prawdy, przyznał w obecności Zgromadzenia Ogólnego Europejskiej Akademii Nauk w Salzburgu, że odpowiedzialność humanisty (Geisteswissenschaftler) i nauk humanistycznych jest ogromna. Sądzi on, że w przyszłości najczęściej wzmiankowaną rzeczą dotyczącą tego stulecia będzie to, iż począwszy od systemu stalinowskiego, przez nazizm i wiele innych, więcej ludzi zostało zamordowanych przez systemy polityczne niż w jakiejkolwiek poprzedniej erze. Lübbe dodał, że mogłoby się dziś wydawać, iż to zapowiada nawrót wieku dwudziestego do barbarzyńskiego, prymitywnego sposobu myślenia. Wyraził on jednak przekonanie, że podczas gdy rzeczywiście pewien stan umysłów w byłej Jugosławii, Chorwacji, Serbii, Gruzji, Sudanie oraz w innych państwach jest po prostu powrotem do stanu barbarzyństwa, to jednak największe zbrodnie naszego stulecia zostały

na zimno zaplanowane i były owocem filozoficznych, bardzo wyrafinowanych intelektualnie idei Marksa oraz wielu innych. Te właśnie idee doprowadziły do intelektualnej obrony milionów morderstw popełnionych w imię ideologii czy idei. Dlatego też – jak argumentował Lübbe – odpowiedzialność humanistów okazuje się być znacznie większa niż innych naukowców. Mimo że filozofia nie kształtuje społeczeństwa tak bezpośrednio, jak technologia czy medycyna, czyni to jednak pośrednio i najsilniej. Społeczeństwo bowiem jest zdominowane ideologicznym podłożem wielkich systemów politycznych. W taki więc sposób filozofia odgrywa kluczową rolę w życiu publicznym i politycznym jako tło i źródło, z którego wypływają rewolucje i reformy. Nawet jeśli rewolucje i reformy, zwłaszcza te religijne i duchowe, by zaistnieć, nie wymagają niczego ponad ideologie i idee filozoficzne, i nawet jeśli wystarczą wielkie osobowości, by je rozpocząć, to jednak koncepcje filozoficzne wraz z atmosferą czasu i kraju będą musiały odcisnąć swoje głębokie piętno na zwykłych ludziach. W rzeczywistości to idee filozoficzne pociągnęły śmierć większej liczby ludzi niż błędy medycyny. Jeśli zapytać, czy każdy byt ludzki ma właściwą sobie godność osobową czy też nie, wówczas odpowiedź na to filozoficzne pytanie jest bardziej decydująca dla milionów ludzi żywych czy umierających niż pytanie dotyczące złej praktyki czy błędów obecnych w medycynie. W swojej rasistowskiej i fałszywej filozofii człowieka Hitler mógł systematycznie wykreślać z listy ludzi miliony zasługujących na ochronę. I dokonywał tego mocą wypaczonych idei filozoficznych. Karol Marks dokonał tego samego z ludźmi przynależącymi do pewnych klas.

Szalonym niebezpieczeństwem jest uprawianie filozofii dla próżnej sławy, zwłaszcza w przypadku filozofów, którzy nie tak łatwo zdobywają pieniądze, ale być może zdobywają akceptację społeczności akademickiej, znajdują się „na fali", w głównym nurcie, są znani, publikują w renomowanych czasopismach, są w dobrych kontaktach z kolegami itd. Uznanie ludzkie, telewizja, sława, akceptacja są szalenie nęcące. Bardzo trafnie zauważył Lübbe w swej mowie w Salzburgu, że słodka trucizna sławy uwiodła wielu akademików. Ja też sądzę, że jest to prawdziwa trucizna, która jest bardzo atrakcyjna i bardzo niebezpieczna. By temu się oprzeć, by poszukiwać prawdy nawet wtedy, kiedy to nie jest popularne, nawet jeśli to dzieje się wbrew trendom, nawet jeśli oznacza narażanie własnego życia – to bardzo trudne zadanie. Osoby, które otrzymały honorowe doktoraty Akademii, dzieliły wspólnie to ryzyko utraty życia dla prawdy. Viktor Frankl odmówił ucieczki wraz z żoną, ponieważ nie chciał okazać nieuszanowania dla swych rodziców i pozostawić ich w rękach nazistów. Był świadkiem śmierci swej żony, rodziców i krewnych. Radim Palouš, któremu także przyznaliśmy doktorat honorowy, ponosząc wielkie ryzyko osobiste bronił *Karty 77*. Prezydent Francesco Cossiga wziął na siebie odpowiedzialność polityczną wtedy, gdy mógł za to łatwo zostać zamordowany. To także a fortiori stosuje się do Aleksandra Sołżenicyna.

Pierwszym więc zobowiązaniem się filozofa jest prawda: diligere veritatem omnem et in omnibus. W zachwycającym tekście z *Obrony* Sokrates uzasadnia, że cnota nie pochodzi z pieniędzy, lecz że to w poszukiwaniu prawdy dąży się także do dobra ludzkości.

W pierwotnym tekście zawierającym ślubowanie absolwenta IAP zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus czytamy: „Pamiętny godności i granic mego osobistego powołania w filozofii [...] ślubuję i obiecuję kochać prawdę całą i we wszystkim". Jest to wielce wymagające ślubowanie. Zawsze pamiętać będę uroczą studentkę pierwszego roku college'u na Uniwersytecie w Dallas. Kiedy mówiłem o cnotach filozofa, odnosząc się przy tym do VI księgi *Państwa*, wyliczyłem długą listę cnót filozofa, jaką podaje Platon: w poszukiwaniu prawdy nie wolno mu bać się śmierci, musi być odważny, musi kochać całą prawdę i nienawidzić wszystkich zafałszowań i kłamstw, musi kochać szczerość i szlachetność, nie być małoduszny, ciasno myślący itd. Na te słowa dziewczyna poderwała się zapalczywie i z furią mówiąc: „Profesorze Seifert, czy Pan jest filozofem? Nikt nie był nigdy filozofem, jeśli to na tym ma polegać". Odpowiedziałem jej: „Owszem, tak, to prawda. Cnoty, jakich żąda się od filozofa, dotyczą idealnego powołania i prawie żaden profesor filozofii nie jest w pełnym sensie tego słowa filozofem".

Miłość prawdy we wszystkim jest bez wątpienia trudna, lecz powinniśmy zobowiązywać się do realizowania tego celu, dążąc ku autentycznej filozofii. Wzmiankowany już tekst z uroczystego ślubowania dla filozofów IAP brzmi dalej tak: „Ślubuję mową i prawym działaniem wieczny szacunek dla filozofii, by nigdy nie narazić na niesławę tej instytucji ani dobrego imienia filozofii. Nigdy dobrowolnie nie przystanę na błąd lub fałsz".

Stosowanie się do tego ślubowania jest szczególnie trudne w warunkach reżimów totalitarnych, w czasach opresji. Jest trudne także, gdy ktoś jest zbyt zależny od opinii publicznej bądź gdy jest tchórzem, bądź gdy w piśmie lub mowie używa sofizmatów czy osobistych nacisków w pewnych warunkach politycznych. Dietrich von Hildebrand, któremu przypisać należy inspirację tej Akademii, ryzykował życie ogłaszając rezultaty swych wglądów filozoficznych. Zmuszony był opuścić nazistowskie Niemcy, później Austrię, następnie Francję i zawsze znajdował się w pierwszym szeregu na liście przeznaczonych do likwidacji przez nazistów. Wszyscy moglibyśmy się znaleźć w takim reżimie, gdzie nieprzystanie na błędy byłoby trudne i równałoby się faktycznie męczeństwu.

W pierwotnej, pełnej wersji tekstu, w którym Akademia wyraziła to moralne zobowiązanie się filozofa, wymaga się od niego, by był zawsze konsekwentny, wierzył oczywistościom, których źródłem są „rzeczy same", by nie konstruował ani nie wypaczał tego, co dane, by respektował stawiane mu zarzuty.

Rzeczą wielce popularną wśród profesorów, a także wśród studentów i innych ludzi, jest usztywnienie własnego poglądu w reakcji na krytycyzm

czy nawet kierowanie zarzutów osobistych w stronę innych. W rzeczy samej, Sokrates powiada w pięknym ustępie z *Gorgiasza*, że normalnie, gdy wyrzuca komuś błędy czy pokazuje mu, że jego filozofia jest sprzeczna, wówczas osoba ta czuje się zawstydzona i wpada w złość. Osoby, którym błędy wytyka, poczynają używać wulgarnego języka i obrzucać takimi zniewagami tego, kto wyprowadza ich z błędu, że nawet ludzie z marginesu społecznego czuliby się zawstydzeni używając tych słów publicznie. Sokrates uważa taką reakcję bynajmniej nie za nadzwyczaj rzadką, lecz powszechną postawę, jaką ludzie przyjmują wobec prawdy.

Zauważa on także, że na uzasadniony krytycyzm ludzie reagują tak, jakby największym złem było zarzucanie im popełnianych błędów. Jednakże filozof powinien uważać za najwyższe dobro to, że stawia mu się zarzuty (a nie, że on stawia zarzuty komuś innemu), i winien coraz bardziej kochać to, że trafia na zarzuty i że wytyka mu się jego błąd. Stawianie zarzutów jest wielką usługą, gdyż jest błogosławieństwem oczyszczenia z błędu i naprowadzenia na prawdziwą wiedzę, podczas gdy w stawianiu zarzutów innym użycza się im tego, z czego samemu się nie korzysta.

Wszystkie te cnoty, związane z miłością prawdy aż do końca, należą do owego nieskazitelnego, świętego filozofa, o którym studentka powiedziała, że ani ja, ani żaden przygodny byt ludzki nigdy nim nie zostanie. W tym właśnie kontekście odczytać należy wielkiej wagi mowę kardynała J. Ratzingera o Chrystusie jako archetypie i modelu dla filozofów. Żaden bowiem skończony podmiot nie może ucieleśniać czystej miłości prawdy w sposób doskonały. Może to tylko Chrystus.

Tłum. *[Dominik Jawor]*

Jacek SALIJ OP

„CZŁOWIEKA NIE MOŻNA DO KOŃCA ZROZUMIEĆ BEZ CHRYSTUSA"

Św. Ignacy [...] napisałby raczej, że „dopiero w Chrystusie człowiek może naprawdę i coraz więcej rozumieć samego siebie".
Osobiście nie wątpię, że o to właśnie chodziło i Pascalowi, i Soborowi Watykańskiemu II, i Janowi Pawłowi II.

Wydarzenie, które chcę przypomnieć, było najgłębszą ekspresją ducha zbiorowego, w jakiej kiedykolwiek uczestniczyłem. Mam na myśli entuzjastyczne, niewiarygodnie długie, ponad pięciominutowe oklaski, którymi ludzie zgromadzeni w dniu 2 czerwca 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie zareagowali na następujące słowa Jana Pawła II: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia 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".

Pamiętam jak dziś (bo wspomnienia przeżyć tak głębokich prawie się nie starzeją), że w słowach tych usłyszałem o wiele więcej niż to, co jest w nich jednoznacznie zawarte. Usłyszałem w nich głośne upomnienie się o prawa tego społeczeństwa do Chrystusa. Bo przez lata rządów komunistycznych Chrystus był w życiu publicznym traktowany per non est, usiłowano zamknąć Go szczelnie w naszych prywatnych wierzeniach. Słowa Papieża uświadomiły nienormalność tej sytuacji. Ludzie dostrzegli w nich ukryte oskarżenie porządku społecznego, z którego Chrystus miał być z całym rozmysłem wykluczony. Niepowtarzalny entuzjazm, jakim zareagowano na tę wypowiedź, świadczy o tym, że wszyscy intuicyjnie zrozumieli, że sponiewieranie naszej ludzkiej godności pod rządami komunistów ma swoją przyczynę w wyrzuceniu Chrystusa z naszego życia publicznego.

Biorąc od strony samego tekstu, Papież nie powiedział nic nowego. Powtórzył tylko myśl B. Pascala, która odnowiona została przez Sobór Watykański II, a której on sam, Jan Paweł II, stał się wielkim popularyzatorem. Spróbujmy zatem przypatrzeć się tej myśli, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa", zanim została ona wypowiedziana na placu Zwycięstwa w Warszawie.

Pascal jest pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który w sposób świadomy próbował budować tamy przeciwko procesom dechrystianizacji, w jego

czasach jeszcze prawie przez nikogo nie dostrzeganych. Zrozumiał, jak istotnym źródłem dechrystianizacji jest redukowanie wiary do poziomu światopoglądu (choć samego terminu „światopogląd" Pascal nie znał). Toteż w dziele apologetycznym, które zdążył napisać jedynie w formie wstępnych notatek (pośmiertnie wydanych jako *Myśli*), zamierzał przedstawić wiarę chrześcijańską jako prawdę mającą moc ogarniać całego człowieka i realnie przemieniać jego życie.

Interesujące nas spostrzeżenie Pascala na temat człowieka stanowi jakby dopisek do słów Chrystusa Pana z Mt 11, 27 (Łk 10, 22): „Nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedynie przez Chrystusa. Jedynie przez Chrystusa znamy życie i śmierć. Poza Chrystusem nie wiemy, ani co to nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami" (*Myśli*, nr 729)[1].

Rzecz jasna, nie geniusz filozoficzny Chrystusa Pana odsłania przed nami prawdę o nas samych, ale Jego moc odkupicielska. Pascal nie ma wątpliwości co do tego, że jeśli nie znamy samych siebie, to wynika to nie tyle z niedostatków naszej inteligencji czy zmysłu obserwacyjnego, ile raczej z naszej grzeszności: „Skoro człowiek stracił prawdziwą naturę, wszystko staje się jego naturą; tak samo, skoro prawdziwe dobro stracił, wszystko staje się jego dobrem" (*Myśli*, nr 368). Toteż w epoce przedchrześcijańskiej człowiek mógł się co najwyżej domyślać prawdy o sobie, poznać jej nie mógł (*Myśli*, nr 384). Dopiero dzięki Chrystusowi możemy naprawdę poznać swój grzech i naprawdę zostać z niego wyzwoleni (nr 689-690) – i w ten sposób dowiedzieć się, kim naprawdę jest człowiek, czyli my sami.

Pascal dostrzegał niebezpieczeństwo dechrystianizacji, ale społeczeństwa zdechrystianizowanego na własne oczy nie oglądał. Zapewne nie zdawał sobie sprawy z tego, że społeczeństwo, które odrzuci Chrystusa, będzie się istotnie różnić w swoim pojmowaniu Boga i człowieka od społeczeństwa, które Chrystusa nie zna. Dzisiaj już wiemy, że ateizm, jaki się ukształtował na gruzach wiary chrześcijańskiej, nie ma swoich odpowiedników poza chrześcijańskim kręgiem kulturowym. Z pewnym opóźnieniem, ale zaczynamy rozumieć i to, że w ślad za zwątpieniem w Boga idzie w sposób nieuchronny zwątpienie w człowieka. Epoka przedchrześcijańska mogła nie widzieć tego, kim jest człowiek; w epoce postchrześcijańskiej – odrzucającej Ewangelię, czyli obietnicę zbawienia, obietnicę przywrócenia człowiekowi utraconej godności – pojawia się zwątpienie w człowieka.

Niekiedy nawet sama forma wypowiedzi ogłaszającej to zwątpienie w człowieka zawiera sugestię, że wynika ono z apostazji od wiary chrześcijańskiej. Słynne zdanie Maxa Schelera z jego pośmiertnie wydanego artykułu pt. *Czło-*

---

[1] B. P a s c a l, *Myśli*, Warszawa 1983.

wiek i historia nawiązuje przecież w sposób ewidentny do cytowanej przed chwilą wypowiedzi Pascala. Scheler jakby chciał powiedzieć: okazało się w końcu, że nawet Chrystus nie pomógł nam zrozumieć, kim jesteśmy! Zresztą oceńmy sami tę bezapelacyjnie pesymistyczną diagnozę świadomości antropologicznej w epoce postchrześcijańskiej: „W historii trwającej około 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny», w której już n i e w i e, czym jest, a zarazem też w i e, że tego nie wie"[2]. Dwie wojny światowe i dwa straszliwe totalitaryzmy, jakie oglądał wiek XX, stanowią najbardziej spektakularne potwierdzenie tego kryzysu tożsamości u współczesnego człowieka.

A zaczęło się od haseł dowartościowania człowieka i od wezwania do tego, żeby człowiek głębiej zakorzeniał się w tym świecie, gdyż wiara w życie wieczne odwraca go rzekomo od tak zwanego życia realnego. Wielu ludziom najlepszej woli wydawało się ponadto, że zgodę społeczną i wzajemną tolerancję łatwiej będzie osiągnąć i umocnić, jeżeli życie publiczne zostanie uwolnione od wszelkich związków z religią.

Kiedy zaś postulat światopoglądowej neutralności życia publicznego zaczęto realizować w praktyce, można było przemiany te oceniać wyłącznie pozytywnie: jako uwalnianie się od uciążliwego balastu wymogów religijnych, co dawało szansę urządzania życia publicznego wyłącznie według zasad zdrowego rozsądku. Wówczas nie zdawano sobie jeszcze sprawy z tego, że „neutralny światopoglądowo zdrowy rozsądek" zupełnie co innego postuluje, gdy obyczajowość społeczna wciąż jeszcze ukształtowana jest przez zasady religijne, a co innego w sytuacji, gdy nawet moralne przykazania Dekalogu podawane są w wątpliwość. Dopiero dzisiaj zaczynamy rozumieć, że agnostycyzm nie jest bynajmniej postawą ponadświatopoglądową, ale jest takim samym światopoglądem, jak wszystkie pozostałe, wymuszanie zaś wynikających z niego bezreligijnych zachowań stanowi, tak jak każde inne wymuszanie postaw światopoglądowych, ograniczanie wolności religijnej (i jest szczególnie godne pożałowania i napiętnowania, gdy dokonuje się w majestacie prawa).

W niektórych państwach pod sztandarem neutralności światopoglądowej usunięto niemal całkowicie religię z życia publicznego. Większe jeszcze spustoszenia zwycięski agnostycyzm poczynił w naszych pojęciach moralnych. To nie przypadek, że począwszy od czasów Oświecenia, najbardziej popularnymi kierunkami myśli etycznej były w Europie utylitaryzm i hedonizm. Kiedy się nie wie nawet tego, czy istnieje Bóg, nie można w sposób poważny postawić sobie pytania o cel ostateczny ludzkiego istnienia. Zatem „bonum honestum", dobro realizujące cel naszego człowieczeństwa, musiało znaleźć się poza ho-

---

[2] M. S c h e l e r, *Człowiek i historia*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 151.

ryzontem myśli moralnej uprawianej przez agnostyków. Etycy ograniczyli swoje ambicje do porządkowania problemów związanych z naszym stosunkiem do „bonum utile" (dobra w zasadzie relatywnego, gdyż zawsze dającego się pomyśleć jako środek do jakichś celów następnych) oraz do „bonum delectabile" (które w sytuacji niedostrzegania „bonum honestum" z łatwością mogło być uznane za coś w rodzaju celu ludzkiego istnienia).

To, co się zaczęło od agnostycyzmu teologicznego, swoją nieubłaganą logiką doprowadziło do agnostycyzmu antropologicznego. Wydaje się, że próby dowartościowania człowieka poprzez zamknięcie go wyłącznie w tym, co dostępne poznaniu empirycznemu, nie mogły się skończyć inaczej. Kiedy bowiem jedynym dobrem, jakie człowiek potrafi rozpoznać, jest to, co przyjemne i pożyteczne, człowiek taki zaiste nie wie ani tego, kim naprawdę jest, ani po co żyje.

Krótko mówiąc, procesy dechrystianizacyjne doprowadziły do tego, że to, co Pascal jedynie przeczuwał, Sobór Watykański II już opisał jako rzeczywistość zagubienia się współczesnego człowieka: „przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz" (KDK, nr 21).

Nie zawsze zresztą swoją rozpacz człowiek współczesny sobie do końca uświadamia: „Bardzo wielu ludzi, których życie skażone jest praktycznym materializmem, odwraca się od jasnego ujęcia tego dramatycznego stanu rzeczy, natomiast uciskani nędzą doznają przeszkody w zastanowieniu się nad nim. Wielu spodziewa się znaleźć spokój w różnorakim tłumaczeniu świata, jakie im się podaje. Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. Nie brak i takich, którzy zwątpiwszy w sens życia, chwalą śmiałość tych, którzy uważając egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia, usiłują je nadać swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu" (KDK, nr 10).

Jednak ani niezauważenie tego, że sytuacja jest rozpaczliwa, ani maskowanie jej takimi czy innymi aktywnościami lub nadziejami, nie zmienia obiektywnego stanu rzeczy, iż sytuacja ta jest naprawdę rozpaczliwa. Zarazem pytania, kim jestem i po co żyję, nie da się usunąć z ludzkiej świadomości; nie udają się nam nawet próby zrelatywizowania tego pytania.

Kościół może sobie pozwolić na mówienie bez obsłonek o głębokim zagubieniu się współczesnego człowieka, gdyż zna drogę wyjścia. Kościół bowiem zna i głosi Chrystusa, w którym „wyjaśnia się naprawdę tajemnica człowieka. [...] Przez Chrystusa więc i w Chrystusie rozjaśnia się [nawet] zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią" (KDK, nr 22).

Z pewnością dałoby się bez trudu wskazać na pokrewieństwo niektórych sformułowań z numeru 22 KDK (podobnie jak z encykliki *Redemptor hominis*, nr 10) z *Myślami* Pascala. Ale przecież to nie Pascal odkrył tę prawdę, że „bez Chrystusa człowiek nie zrozumie do końca samego siebie"; jest ona głęboko obecna zarówno w Nowym Testamencie, jak w całej chrześcijańskiej Tradycji. Spróbujmy zatem uświadomić sobie jej konkretną zawartość.

Zwróciłbym szczególnie uwagę na trzy wymiary tej prawdy. Po pierwsze, Chrystus – zwłaszcza Jego wcielenie oraz krzyż – jest żywym dowodem niewiarygodnej wręcz w a r t o ś c i, jaką w oczach samego Boga przedstawia człowiek. „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu" (1 J 4, 9; por. J 3, 16). „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa" (Ef 1, 4 n). „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał" (Rz 8, 32).

„Niechże wzbudzi nadzieję swą rodzaj ludzki i niechaj pozna swoją naturę; niech ujrzy, jak ważne miejsce zajmuje w dziełach Bożych"[3].

Chrystus jest nie tylko dowodem tej zdumiewającej wartości człowieka dla Boga, ale również jej źródłem. W przedwiecznym zamyśle swojej miłości Bóg bowiem postanowił ukształtować nas „na wzór obrazu swego Syna" (Rz 8, 29; por. Rdz 1, 26). To właśnie dlatego człowiek nie przestał być kimś bardzo drogim dla kochającego Ojca nawet wtedy, gdy ten obraz, jaki nosi w sobie, znalazł się w opłakanym stanie. Mimo swojej grzeszności jest człowiek dla Przedwiecznego Ojca aż do tego stopnia kimś drogim, że nie zawahał się On – jak śpiewamy w orędziu paschalnym z Wielkiej Soboty – „aby wykupić niewolnika, wydać swego Syna". Zresztą nie jest to zbyt szczęśliwe sformułowanie, że w Chrystusie Bóg nas kocha mimo naszej grzeszności. Raczej należałoby powiedzieć, że w Chrystusie Bóg nas kocha przeciwko naszej grzeszności, aby nas z naszych grzechów wyzwolić. Tak czy inaczej, ta Boża miłość wobec nas grzeszników jest wystarczająco niepojęta, żeby niekiedy budzić w nas lęk. „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny!" (Łk 5, 8) – wyrwało się kiedyś Szymonowi Piotrowi.

Po wtóre: Chrystus w tym także sensie pomaga nam zrozumieć samych siebie, nasze własne człowieczeństwo, że jako Człowiek przeszedł przez swoje doczesne życie w sposób i d e a l n i e d o s k o n a ł y. Toteż wpatrując się w Niego możemy coraz więcej rozumieć, na czym polega prawdziwe bycie człowiekiem.

Przypatrzmy się zatem Chrystusowi jako Człowiekowi Doskonałemu. Był On, również w swojej ludzkiej naturze, całkowicie i bez reszty złączony ze

---

[3] Św. A u g u s t y n, *Chrześcijańska walka*, w: *Pisma katechetyczne*, Poznań 1929, s. 299.

swoim Przedwiecznym Ojcem. „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu" (J 10, 38) – mówił sam o sobie. „Moim pokarmem jest wypełnić wolę tego, który Mnie posłał" (J 4, 34; por. Mt 26, 39; Flp 2, 8). Nie tylko w swoich czynach był On w pełni zjednoczony z Ojcem, również w swojej nauce: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał" (J 7, 16; por. 8, 28; 12, 49). Co więcej, ten Człowiek Doskonały mógł kiedyś prawdziwie powiedzieć, „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14, 9; por. 12, 45).

W ten sposób Chrystus – że użyjemy sformułowania ostatniego Soboru – „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi" (KDK, nr 22). Objawia, że źródłem prawdy naszego człowieczeństwa jest to, iż Bóg pierwszy nas umiłował – i że tym pełniej realizujemy się jako ludzie, im głębsze i bardziej wszechstronne będą nasze odniesienia do Boga, do którego On, jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi, ma moc nas przybliżyć.

Jako Człowiek Doskonały Chrystus również konkretnie jest dla nas wzorem tego, co należy czynić, aby być coraz bardziej człowiekiem. Przede wszystkim uczy nas, że również w obecnym świecie, tak bardzo zniekształconym przez grzech, można z Bożą pomocą trwać w wypełnianiu woli Bożej – tyle że może to nie być łatwe: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16, 24). W ostatecznym wymiarze dźwiganie krzyża zawsze polega na tym, że miłość – ta miłość, która płynie z Boga – jest dla człowieka najwyższą wytyczną jego życia (por. J 15, 13; Ef 5, 1 n.; 1 J 4, 18-21).

W świetle Chrystusa-Człowieka Doskonałego ujawnia się również cała nieprawda i nędza tego, w jaki sposób my realizujemy swoje człowieczeństwo. Miarą tej nieprawdy jest nasz grzech. Niestety, o nikim z nas nie można powiedzieć tak, jak o Chrystusie (por. J 8, 46; Hbr 4, 15; 1 P 1, 22), że nie ma w nim grzechu. Stąd zrozumiały, choć godny ubolewania, jest odruch ucieczki przed Chrystusem, jaki pojawia się w nas grzesznikach: „światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków" (J 3, 19-20).

Na światło, którym jest Chrystus, na szczęście możemy również zareagować prawidłowo, możemy przyjąć Go jako Zbawiciela i pozwolić Mu, aby nas przemieniał: „Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności" (J 12, 46). Chrystus zatem jest dla nas nie tylko wzorem. Nawet nie tylko ludzka doskonałość Chrystusa Pana tak niewyobrażalnie nas przerasta, że gdyby On był dla nas tylko wzorem, gdyby nie był zarazem naszym Zbawicielem, musielibyśmy chyba popaść w rozpacz.

Trzeci wymiar prawdy, że człowieka nie można do końca pojąć bez Chrystusa, proponowałbym zobaczyć w świetle Ef 4, 13: że wiara w Chrystusa prowadzi nas „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa". Inaczej mówiąc: Chrystus w tym przede wszystkim sensie pomaga

nam zrozumieć samych siebie, że swoją łaską uzdrawia nasze człowieczeństwo i daje nam moc realizować je coraz prawdziwiej.

Ten wymiar odkrywania tego, co to znaczy być człowiekiem, Nowy Testament przedstawia m.in. jako niszczenie w sobie człowieka starego, nieautentycznego, aby mógł nas ogarnąć „człowiek nowy, stworzony według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4, 24). Otóż Chrystus jest nowym Adamem, poprzez którego dokonuje się w nas odnowa naszego człowieczeństwa (por. Rz 5, 15-19). Kresem tego zbawczego procesu będzie powszechne zmartwychwstanie, kiedy uwielbione człowieczeństwo Chrystusa objawi się jako źródło ostatecznej i pełnej odnowy człowieczeństwa wszystkich zbawionych (por. 1 Kor 15, 20-23).

Czyżby więc z tego wynikało, że dopóki jestem grzesznikiem, nie jestem jeszcze w pełni człowiekiem? Faktem jest, że tak właśnie napisał o sobie bezpośredni uczeń Jana Apostoła, św. Ignacy z Antiochii. Oto w jaki sposób błagał chrześcijan rzymskich, aby nie przeszkadzali mu wejść przez męczeństwo do życia wiecznego: „Nie zagradzajcie mi drogi do życia, nie chciejcie mojej śmierci! Mnie, który chcę należeć do Boga, nie wydawajcie światu, ani zwódźcie mnie ciałem. Dajcie mi czyste wchłonąć światło; Gdy go dostąpię, tedy będę człowiekiem" (*List do Rzymian*, 6, 2)[4].

„Jestem wprawdzie okuty w kajdany dla imienia Chrystusowego – pisał bardzo już sędziwy Ignacy w innym liście – ale jeszcze nie doszedłem do doskonałości w Jezusie Chrystusie. Teraz właśnie naukę rozpoczynam i odzywam się do Was jak do moich współuczniów" (*List do Efezów*, 3, 1)[5]. Jak widzimy św. Ignacy prawdopodobnie nie napisałby, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa". Napisałby raczej, że „dopiero w Chrystusie człowiek może naprawdę i coraz więcej rozumieć samego siebie".

Osobiście nie wątpię, że o to właśnie chodziło i Pascalowi, i Soborowi Watykańskiemu II, i Janowi Pawłowi II.

---

[4] Św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, w: *Pisma ojców apostolskich*, Poznań 1924, s. 229-230.

[5] Tamże, s. 207.

DYSKUSJA[1]

Tadeusz Styczeń SDS

Na początek chcę zatrzymać uwagę Państwa przy referacie prof. Seiferta poświęconym odpowiedzialności filozofów za duchową sytuację współczesnego świata. Konkretnie mówiąc, chcę zatrzymać uwagę nas wszystkich jako filozofów przy owej dziewczynie, która zjawiła się w Międzynarodowej Akademii Filozofii w Dallas (USA), chlubiącej się wspomnianą wyżej dewizą Akademii Platona – diligere veritatem omnem et in omnibus, by powiedzieć bez ogródek jej rektorowi: nie ma dziś na świecie filozofów, wy przecież nimi wcale nie jesteście!

Dziewczyna ta, jak wyraźnie widać, nie reprezentuje tylko postawy neutralnego obserwatora, który stwierdza, że dziś nie ma na świecie filozofów, lecz stawia zarzut, że nimi nie są ci, którzy się za nich podają. Możemy na razie zostawić na boku to, czy jej oskarżenie jest, czy też nie jest uzasadnione. Sądzę jednak, że nie może i nie powinno ani na moment umknąć nam coś istotnie ważnego, co w jej oskarżeniu dochodzi do głosu. Oto bowiem już sam fakt, że ktoś w imieniu nie tylko własnym, ale w imieniu całego świata w ogóle oskarża filozofów o zdradę filozofii, dowodzi co najmniej dwu niesłychanie ważnych rzeczy: że ideał filozofii zdradzony przez filozofów pozostaje nie tylko dla stawiającego ten zarzut, ale dla świata, czymś bezspornie ważnym, oraz że zdrada tego ideału przez filozofa jest odbierana nie tylko jako sprzeniewierzenie się filozofa swemu powołaniu, jako zdrada filozofa przez filozofa, lecz także jako zdrada świata. Filozof zostaje tu oskarżony po prostu o to, że krzywdzi świat zabierając mu – w swej własnej osobie – filozofa, oraz o to, że przy tej okazji jeszcze świat okłamuje. Zabierając bowiem w swojej osobie światu filozofa, kokietuje go udając nadal wobec niego filozofa. Oferuje mu na poczet filozofa sofistę, kogoś, kto schlebia jego gustom, zamiast czynić to, co

---

[1] Dyskusję opracowali Patrycja Mikulska i Wojciech Chudy. Przyp. red.

jest rzeczą filozofa: pogłębiać w nim i zaspokajać głód prawdy. W oskarżeniu tym wyraża się więc w pierwszym rzędzie postulat, by ideał filozofii wkroczył znowu na gościńce świata i był na nich obecny, by innymi słowy, „ideał" – wcielony w filozofów – „sięgnął bruku"... Sumując: świat, ustami tej dziewczyny, mówi: pełno jest sofistów dokoła, nie widać filozofów; czekamy na ich powrót...

Z tego, że dziewczyna ta nie widzi filozofów, nie wynika jeszcze, że ich rzeczywiście nie ma. Ale oskarżenie zawarte w jej konstatacji skłania nas do refleksji i wyciągania wniosków. Wyciągam dwa wnioski i przedkładam je nam wszystkim tu obecnym pod krytyczną rozwagę. Sam fakt, że się nas oskarża o zdradę filozofii, może nas smucić. Wszak to dramat – nie zdać egzaminu z własnego powołania. Ale głębsze wejrzenie w powód postawienia filozofów w stan oskarżenia budzi nadzieję, a nawet może cieszyć... Wszak świat, oskarżając filozofa o zdradę filozofii, jest wciąż jeszcze światem głodnym jej przesłania, wciąż jeszcze na nie czeka, a nawet widzi w nim drogę powrotu do samego siebie. I jeśli nawet tenże sam świat raz po raz oklaskiwać będzie sofistów, a więc tych, którzy mu oferują na poczet filozofii imitacje wolności po zaniżonych cenach i obietnice nadziei w opakowaniu imitacji prawdy, filozofów zaś jako piewców prawd trudnych i trudnego dobra będzie skazywać na śmierć, jak to uczynił Sokratesowi w Atenach za burzenie mu spokojnego trwania w niewoli własnej nijakości, to jednak tenże sam świat z czasem odkryje, że dał się uwieść pozorom prawdy i wolności i że w imię tych pozorów zabijał swych proroków. Zacznie znów odróżniać między sofistą a filozofem. Przestanie wierzyć sofiście, a zacznie znowu czekać na powrót filozofa. Co dla nas jednak może, a nawet musi oznaczać, że świat czeka na nasze nawrócenie...

Od filozofa oczekuje się bowiem najczęściej, ażeby stał się świadkiem tego, czego skądinąd może wcale nieźle naucza. Można nawet przypuszczać, że dziewczyna, która postawiła tam w Dallas w stan oskarżenia filozofów jako filozofów, uczynić to mogła tylko dlatego, że przedtem dzięki ich wykładom dostrzegła doniosłość dla wszystkich ludzi tego, co stanowi sedno filozoficznego przesłania. U filozofów zabrakło jej może tylko owego „jeszcze więcej", świadectwa, filozoficznego argumentu par excellence, stanowiącego ostateczne niejako uwierzytelnienie wszystkich przedłożonych – i skądinąd w sobie walentnych – racji tego, co oni jako filozofowie głoszą.

Może więc jeszcze słowo na temat owego argumentu świadectwa. Załóżmy optymalną sytucję, że mamy jako filozofowie talent dydaktyczny mistrza, jakim był Sokrates. Załóżmy dalej, że w gronie naszych słuchaczy mamy wyłącznie ludzi o takim geniuszu, jakim w gronie słuchaczy Sokratesa błyszczał Platon. Otóż nawet gdyby to założenie zostało spełnione – co przecież jest warunkiem mało realistycznym – nie wolno nam o jednym zapomnieć. Oto nawet sam Platon, mając takiego mistrza, zdołał zobaczyć to, co poprzez całe swe życie Sokrates usiłował mu jako nauczyciel filozofii przekazać, dopiero

w chwili, gdy Sokrates nie przyjął propozycji skorzystania z oferowanej mu przez Platona możliwości ucieczki z więzienia na wolność. Istotę wolności Platon dostrzega dopiero wtedy, gdy Sokrates mu ją objawia poprzez decyzję pozostania w więzieniu w sytuacji, gdy może je nieskrępowanie opuścić wybierając swobodę poza więzieniem. Wolnym pozostanie tylko, gdy dochowa wierności prawdzie z miłości do prawdy, ale i z miłości do wszystkich ludzi, którym ma obowiązek o niej świadczyć, włączając w nich także tych, którzy go za to wtrącili do więzienia i zabiją. Ceną wolności, która okazuje się owocem wiernej miłości prawdy i miłości ludzi w prawdzie, jest więc nie tylko gotowość oddania życia za prawdę, lecz również gotowość bycia odrzuconym ze strony tych, którym się prawdę – z miłości do niej i do nich – głosi. Filozof ceni sobie popularność u ludzi, wszak uczy po to, by było przyjęte to, co głosi, i by on sam był przyjęty wraz z tym, co głosi. Lecz gotów jest zawsze zrezygnować z popularności, gdy staje ona w opozycji do miłości prawdy i do miłości ludzi w prawdzie. Gotowość na śmierć fizyczną zadaną przez ludzi i gotowość na śmierć w oczach ich opinii – śmierć zgotowaną mu przez nich – z miłości do prawdy i do ludzi, to cechy, bez których nie ma filozofa. To one znamionują go jako filozofa.

Platon, genialny uczeń Sokratesa, zobaczył to wszystko dopiero wówczas, gdy wracał po ostatnim z nim spotkaniu owej pamiętnej nocy do domu, zostawiając w więzieniu Sokratesa oczekującego tam samotnie – właśnie z miłości do prawdy i do ludzi – na wykonanie wyroku śmierci. Nie mielibyśmy dziś ani Platona, ani jego Akademii z dewizą diligere veritatem omnem et in omnibus bez tego świadectwa Filozofa. A Sokrates, genialny mistrz Platona, najprawdopodobniej nie byłby w stanie – pomimo całego geniuszu swego ucznia i własnego talentu dydaktycznego – stać się akuszerem narodzin Platona jako człowieka, nie byłby w stanie nauczyć go tego wszystkiego, co stanowi unum necessarium, w inny sposób aniżeli poprzez świadectwo, nauczyć tego wszystkiego, co stanowi samo sedno etyki i antropologii: człowiek spełnia siebie i swą wolność zawsze i tylko poprzez miłość prawdy i człowieka jako tego, kto sam siebie odnajduje i spełnia tylko poprzez utożsamienie się aktem wolnego wyboru z poznaną przez siebie prawdą, krótko – poprzez miłość prawdy.

Czy więc filozofowie współcześni, jeśli nawet nie mają tak inteligentnych uczniów, jak Platon, i sami nie są tak doskonałymi mistrzami w nauczaniu filozofii, jak Sokrates, nie mogą być mimo wszystko – filozofami? Wydaje mi się, że mogą nimi być, jeśli tylko odważą się sięgnąć po argument najważniejszy z możliwych dla filozofa, po argument świadectwa. I chyba na ten ich argument przede wszystkim czeka – w takich swych przedstawicielach, jak choćby tamto dziewczę z Dallas – współczesny świat. Może więc trzeba i warto nam potraktować jej oskarżenie jako apel skierowany do nas wszystkich w imieniu świata o przeprowadzenie rzetelnego rachunku sumienia. Niepopularność, skazanie

na banicję, na śmierć nieobecności wśród żywych za życia – to chyba stały punkt do rachunku sumienia filozofa. „Czy stałem się sofistą, skoro świat mnie chwali przyznając mi już za życia doktorat honoris causa, czy zdradziłem w sobie filozofa?" – powiedział żartobliwie Robert Spaemann na Uniwersytecie w Pamplonie w czasie nadawania mu tytułu doktora honoris causa przez tamtejszy Wydział Filozofii. „Przecież filozof winien kończyć życie jak Sokrates i owocować poprzez swą śmierć" – dodał. Mówi o tym nasz Norwid w niezrównanej strofie: „Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,/ Że ci ze złota statuę lud niesie,/ Otruwszy pierwej?..."

Jan Sieg SJ

Jest dla mnie wielką niespodzianką, że tutaj na sympozjum filozoficznym mamy u o. Salija również temat wiążący się z osobą Chrystusa. Jeśli utrzymamy rozdział między filozofią i teologią, wówczas nie ujmiemy całej prawdy. Jestem przekonany, że właśnie dlatego jesteśmy słabi w konfrontacji ze światem. Zawsze bowiem kiedy występujemy tylko jako filozofowie, można nas na wiele sposobów pokonać. Jednak gdy występujemy jako filozofowie chrześcijańscy, wówczas przychodzimy nie tylko z nową ideą, ale także z perspektywą łaski. Dlatego cieszy mnie ten związek filozofii i teologii.

Chciałbym teraz zrobić uwagę odnośnie do pierwszego referatu. Prawda – to adequatio mentis et rei – zgodność myśli i rzeczywistości. Muszę jednak powiedzieć, że nie wystarczy tutaj mówić o ludzkiej myśli, ponieważ prawda jest najpierw w Bogu. Chrystus jest prawdą jako myśl Ojca, jako Verbum jest pierwszą prawdą, którą jest Bóg. Wszystko jest stworzone w Chrystusie, natura ludzka najpierw została pomyślana przez Boga. Pierwszym problemem związanym z adequatio jest adequatio natury ludzkiej i myśli Bożej. Kiedy przyglądamy się dzisiejszemu światu, musimy zadać sobie pytanie, czy dzisiaj ludzkość jest in adequatione z myślą Bożą – nie z moją ludzką myślą, lecz z myślą Boga skonkretyzowaną w Jezusie Chrystusie? Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* jest skierowana do dzisiejszego świata, ale każdy jej rozdział kończy się wizją chrystologiczną. Sobór mówi do tego świata w perspektywie chrystologicznej. I dlatego, jeśli mówimy dzisiaj o prawdzie, musimy pytać o adequatio między światem dzisiejszego człowieka i myślą Bożą, którą widzimy w Jezusie Chrystusie. Bardzo cieszy mnie program tej sesji – zarazem filozoficzny i teologiczny.

Wolfgang Waldstein

W związku z tym, co usłyszeliśmy, sądzę, że jest bardzo ważne i pożyteczne rozróżnić dwie historyczne fazy, które były decydujące dla powstania Europy. Pierwsza z nich to czasy przedchrześcijańskie, w których człowiek żył w po-

stawie adwentu: otwarty na Boga i na prawdę, na to, co człowiek własnymi siłami jest w stanie poznać. Mówi o tym również Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, że człowiek został przez Boga hojnie obdarowany władzą poznania i za pomocą rozumu może bez błędu poznać Boga z rzeczy stworzonych. I na pewno dotyczy to wysiłków poznawczych z czasów przed Objawieniem chrześcijańskim, mianowicie filozofii greckiej lub jej kontynuacji w filozofii rzymskiej, a przede wszystkim w prawie rzymskim. Sytuacja zmienia się całkowicie po Objawieniu. Można powiedzieć, że ludzie nie mają już żadnego usprawiedliwienia, aby nie przyjąć prawdy, którą objawił sam Bóg. Ale prawdy poznane wcześniej pozostają prawdami. Podczas lektury encykliki *Veritatis splendor* wynotowałem sobie wiele myśli, które znajdujemy już u Cycerona. Prawda bowiem jest niezależna od czasu i zawsze pozostaje prawdą. Moim zdaniem, dla przyszłości Europy decydujące jest ponowne ożywienie całego bogactwa poznanych prawd i sądzę, że encyklika *Veritatis splendor* jest dokumentem, który dwudziesty wiek wydał dla przyszłości. Dlaczego? Ponieważ dzisiaj prawda napotyka opór, ludzie stali się ślepi na prawdę i duża część dzisiejszych nauczycieli, teologów nie jest już w stanie zrozumieć tej encykliki. Sytuacja musi się z Bożą pomocą radykalnie zmienić, a ludzie na nowo otworzyć na prawdę, wtedy będą również mogli zrozumieć encyklikę.

Alphons Horten

Chciałem zająć stanowisko w innej sprawie. Zupełnie przeciwnie niż ks. prof. Styczeń jestem zdania, że sędziowie z Karlsruhe w warunkach, w jakich działali, podjęli odważną decyzję. Nie było to żadne „jein", żadne „tak, ale...". Skoro przez całe dziesięciolecia nie egzekwuje się w kraju istniejących praw, to możemy tylko ogłosić, że dany czyn jest sprzeczny z prawem, ale nie możemy nakazać, aby sąd uznał go za podlegający karze. Taka jest praktyka polityczna w czasach „postchrześcijańskich".

Przeczytajmy *De regimine principium* św. Tomasza – daje on księciu swobodę wyboru mniejszego zła. Ten, kto działa tak jak książę, któremu doradza św. Tomasz, musi przecież w swym postępowaniu brać pod uwagę inne uwarunkowania niż ten, kto tylko teoretycznie sprawę rozważa i ustanawia zasady.

Naprawdę uważam wyrok Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe, który ogłasza aborcję jako sprzeczną z prawem, za niezwykle odważną decyzję. Stwierdzamy przecież, że aborcja jest bezprawiem, lecz ogólny stan życia publicznego jest taki, że nie możemy zalecić sądowi nałożenia kary. Czy czyn ten ma podlegać karze, czy nie – to każdy musi rozstrzygnąć w sumieniu dla siebie.

Interesujące jest, że – jak podała prasa – w nowych landach niemieckich to orzeczenie „sprzeczności z prawem" wywarło duży wpływ na opinię publiczną.

Tadeusz Styczeń SDS

Chciałbym odpowiedzieć na krytykę mego głosu w sprawie orzeczenia sądu z Karlsruhe dokonaną przed chwilą przez pana Alphonsa Hortena. Powinienem rozwinąć to, co zostało przeze mnie zwięźle wyrażone przez propozycję zaproszenia Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe do złożenia wizyty pierwszemu adresatowi jego orzeczenia. Wyraziłem tam wątpliwość, czy nie narodzony wyrazi autorom orzeczenia swą wdzięczność, czy powie im: „Dziękuję". Wsłuchując się w wypowiedź pana Hortena jakoś już z perspektywy tej wizyty czekałem, czy do niej nawiąże, i jakie on ewentualnie zaproponuje wizyty. Kogo i u kogo? Czekałem na tę, moim zdaniem, istotną wypowiedź. Nie doczekałem się. A szkoda. Bo tylko w rozmowie z samym nie narodzonym na tak istotnie dotyczący go temat można wyczytać to, co dla prawno-etycznej regulacji jego przypadku jest nieodzowne, aby prawo pozostało prawem, by nie stało się corruptio legis.

Pan Horten mówił o różnych kręgach adresatów zainteresowanych tym orzeczeniem, nie ustosunkowując się do mojej propozycji, zawartej już we wprowadzeniu, złożenia wizyty w pierwszym rzędzie nie narodzonemu i rozmawiania z nim samym na jego par excellence życiowy temat. Rzecz idzie o niego przecież. Co on by więc sędziom z Karlsruhe powiedział? Dziękuję?

Pan Horten mówił na przykład o konieczności wzięcia pod uwagę zupełnie odwykłej od respektowania życia nie narodzonych współczesnej opinii publicznej w RFN, z którą – jego zdaniem – Trybunał nie może się nie liczyć. Ale dlaczego ma sędzia czynić się zawisłym od kogokolwiek innego, skoro jego rola na tym polega, by być od nikogo ani od niczego niezawisłym, jak tylko od tego, co w imię prawdy o człowieku należne jest człowiekowi od człowieka, prawdy o suum cuique, suum vel ius sive iustum. Dlaczego więc aż tak bardzo musieli sędziowie brać pod uwagę „postchrześcijańską" mentalność opinii publicznej, skoro rzecz dotyczy człowieka jako człowieka każdej epoki i każdego czasu i o tyle jest ponad czasem i, w tym sensie, zawsze na czasie? Czy „przedchrześcijańskie" adagium Sokratesa: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy" straciło cokolwiek ze swej prawdziwości dziś? Dlaczego musieli liczyć się tak bardzo z opinią, skoro chodzi o to, by właśnie oni ją kształtowali, nie zaś żeby się jej niewolniczo kłaniali, skoro zadaniem sądu nie jest liczenie się z opinią publiczną, lecz wydawanie orzeczeń słusznych, absolutnie respektujących zasady sprawiedliwości.

Na czym wobec tego polegać ma – pytam – w rozumieniu samych sędziów, i pana Hortena także, zasada niezawisłości sędziów w całym kontekście przypadku orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe? Czy Trybunał rzeczywiście nie może wydać orzeczenia respektującego równość wszystkich wobec prawa tylko dlatego, że zostanie odrzucony przez lud, lud o mentalności „postchrześcijańskiej", jeśli pozostanie wiernym rzecznikiem tego, co spra-

wiedliwe? To po co w ogóle Trybunał? Czy kłaniając się naciskowi opinii i okoliczności, „unter Umständen", jak to wyraża pan Horten, jest jeszcze sobą i w ogóle na cokolwiek przydatny? Czy rzeczywiście tak istotna jest wartość argumentu liczenia się z opinią, którym pan Horten chciałby bronić sędziów, skoro ich zadaniem jest bronić człowieka dlatego, że jest człowiekiem, niezależnie od historyczno-kulturowych uwarunkowań? Jaki ma zatem w ogóle sens akcentowanie tutaj owego „unter diesen Umständen", skoro chodzi o sprawę, która absolutnie wyklucza jakikolwiek przetarg, jakiekolwiek „w danych okolicznościach", gdyż chodzi o ludzi, a nie o rzeczy; skoro sprawa człowieka i jego życia to sprawa, którą się już zdradza, gdy w ogóle się dopuszcza myśl o jakimkolwiek co do niej kompromisie, o jakiejkolwiek licytacji?

Już teraz zatem pytam, czy to dostateczny powód, by nie wydać orzeczenia odpowiadającego zasadzie sprawiedliwości, ponieważ zostanie ono wraz z Trybunałem odrzucone przez społeczeństwo? Czy to odrzucenie nie byłoby wielkim tytułem do chwały dla działalności Trybunału? Czyż wydanie orzeczenia po myśli skorumpowanego moralnie społeczeństwa to nie rezygnacja z jedynej w swoim rodzaju szansy dla przeprowadzenia jego szokowej kuracji? Cóż by na taką „ostrożnościową" argumentację powiedział dziś przedchrześcijański Sokrates, gdyby zasiadł w Trybunale Konstytucyjnym? Czy kokietowałby on opinię publiczną i gusty przyszłych wyborców kosztem życia bezbronnego człowieka?

Była wreszcie propozycja złożenia wizyty św. Tomaszowi jako autorowi dziełka *De regimine principium*. Pomijam, że w tej dokładnie sprawie jest ona u Tomasza zupełnie nie na miejscu. Gdyby jednak nawet – dato non concesso – św. Tomasz dopuszczał jakikolwiek kompromis w sprawie zabijania nie narodzonych, to co by na to powiedział Nauczyciel, który skarcił nie tylko faryzeuszy, ale i Mojżesza za to, że się ugiął przed ludźmi twardego karku w sprawie rozwodów? Są sprawy, które wykluczają dopuszczalność kompromisu, nawet gdy jest on przez wieki całe praktykowany. Ochrona życia bezbronnego człowieka przed zamachem ze strony prawodawcy, który – zamiast go bronić – kolaboruje z samym zamachowcem, do takich spraw należy.

To sprawa pierwsza na liście spraw, które nigdy nie mogą podlegać żadnemu kompromisowi. Jej poddanie oznacza ruinę wszystkiego innego. Wszystko to, co pan Horten mówi, to zapewne ważne parametry sprawy, ale parametry, które nie są w stanie zmienić istoty zawartego w niej zła zabójstwa niewinnego człowieka z przyzwoleniem prawa. Stąd doceniając wagę wszystkich pozostałych, trzeba na nie wszystkie spojrzeć z pozycji tego, kto jest głównym, więcej, absolutnie pierwszym adresatem orzeczenia Trybunału, bo pierwszym zainteresowanym istotną jego treścią. To on zginie bez żadnego wsparcia go prawem, wskutek uznania przez Trybunał Konstytucyjny aktu jego zabójstwa za czyn bezkarny. To Trybunał weźmie na siebie odpowiedzialność za tę śmierć. Zostanie rozliczony z funkcji, które do niego należą, nie ze słów, których głoszenie

jest rzeczą nie Trybunału, lecz kaznodziejów-moralistów. To on, nie narodzony, jest tym, kto umrze, zabity przez zamachowca, pozostawiony całkowicie samemu sobie w sytuacji zamachu na jego życie. To on nim jest, nasciturus-moriturus. Przeto tylko i wyłącznie jego zdanie ma walor rozstrzygającej instancji w sprawie kwalifikacji orzeczenia wydanego dla niego i z jego powodu. Czy jest on nim jako prawem chroniony, czy nie? Niech zatem on sam odpowie. I niech tej odpowiedzi posłuchają sędziowie sądzący, czy prawo jest prawem czy pozorem prawa. Caveant consules...

Oto dlaczego ponawiam zaproszenie do PT Autorów orzeczenia „rechtswidrig/straffrei", może wraz z panem Hortenem, na spotkanie z tym, kto na skutek tego orzeczenia umrze bezbronny, bez żadnej obrony z naszej strony. Notabene musimy mieć teraz czucie wagi obecnej chwili, czucie wagi godziny i osobistej za nią odpowiedzialności. To my sami przecież opowiadając się tu i teraz za tą oto formułą z Karlsruhe: „rechtswidrig/straffrei", już na mocy samego posługiwania się w tym oto momencie narzędziem, jakim jest performatywna funkcja języka, dokonujemy niniejszym – w tym publicznym oto miejscu i czasie, jakim jest to oto sympozjum w KUL-u na temat „Być albo nie być Europy Europą" – aktu skazania nie narodzonego tu w Europie, czyli pozbawienia jego życia wszelkiej ochrony ze strony prawa. Stajemy się teraz współwinni jego śmierci, stając się współwinnymi uczestniczenia w konkretnej czynności europejskiego Prawodawcy i Najwyższego Niezawisłego Sędziego (Bundestag oraz Trybunał Konstytucyjny w Karlsruhe), który korumpuje prawo przez kolaborację z zamachowcem; chroni go bowiem przed wszelkimi następstwami czynu zabicia bezbronnej ofiary, nie dając jej eo ipso żadnej osłony poza usiłowaniem wmówienia tejże ofierze, że akt zamachowca, z którym on, prawodawca, sam kolaboruje, jest sprzeczny z prawem.

Próbujemy tu w Lublinie bronić ofiary i bronić imienia prawa środkami perswazji. Apelujemy do Trybunału w Karlsruhe, by złożył wizytę nie narodzonemu. Wierzymy w diagnostyczną moc tego rodzaju wizyty u człowieka, na którym ciąży wyrok śmierci. Może ona przynieść błysk światła. Przypominamy dlatego tutaj tamtą nocną wizytę – Platona u Sokratesa – o której wyżej była mowa. Żywię nadzieję, że i na autorów orzeczenia z Karlsruhe czeka w czasie wizyty u skazanego na śmierć nie narodzonego niespodzianka podobnego olśnienia. Apeluję dlatego o odrobinę odwagi i wyobraźni dla złożenia tej wizyty. Spróbujmy ją sobie już teraz wyobrazić od strony samego nasciturusa-moriturusa, który w tym momencie w łonie swej matki oczekuje na wykonanie na nim zdecydowanego już wyroku śmierci. Oto otrzymuje on, ten nasz nasciturus-moriturus, niezwykle radosną wiadomość. Za moment będzie miał niezwykłe odwiedziny. Przychodzą do niego ludzie, którym została zawierzona w państwie najwyższa o niego troska. Rzecz dotyczy jego fundamentalnego dobra, dotyczy życia. Wszak każdy jest tym, kim jest, o ile w ogóle jest, jeśli żyje. Targnąć się na czyjeś życie to targnąć się na niego samego. Wiedzą o tym

w Karlsruhe. Jest odpowiedni zapis w Konstytucji. Gwarantuje on nienaruszalność życia każdemu wraz z równością wszystkich wobec prawa. To oni, niezawiśli sędziowie, sądzący w świetle prawdy o godności należnej każdemu z osobna człowiekowi, nie kierujący się żadną opinią, a tylko tą prawdą, przychodzą teraz doń ze specjalnie dla niego przez długi czas w imię troski o niego przygotowywanym przesłaniem. Przyjdą do niego wszyscy, we własnej osobie, jako przedstawiciele Najwyższego Organu Sprawiedliwości w RFN, przyjdą we własnej osobie znakomitości Trybunału Konstytucyjnego z Karlsruhe, by mu teraz zakomunikować rezultat ich pracy nad oceną zaskarżonego przez parlamentarną mniejszość prawa uchwalonego większością głosów Bundestagu, które zezwalało na jego bezkarne zabicie. I oto teraz zostanie mu zakomunikowana treść specjalnie dla niego przygotowanego orzeczenia. Oto ono: „rechtswidrig/straffrei".

Pozwolę sobie wyobrazić jeden z wariantów odpowiedzi nie narodzonego: „Panowie! Wam nie można postawić zarzutu moralnego, nie można wam zarzucić winy. Nie można wam zarzucić aktu zdrady, zdrady mej osoby i zdrady instytucji prawa. Albowiem ktoś, kto w ogóle nie dostrzega tego, co stanowi warunek konieczny wszelkiego racjonalnego dyskursu między ludźmi, to człowiek, który nie wie, co czyni. To wszystko, co mam wam do powiedzenia, zanim umrę. W darze na resztę życia, które wam jeszcze do przeżycia pozostało".

Uważam za swój obowiązek, nie jako filozofa, lecz po prostu człowieka, stanąć – w imię międzyludzkiej solidarności – obok nie narodzonego jako ofiary największej krzywdy, jaką wyrządzić może człowiek silny człowiekowi zupełnie bezsilnemu i zupełnie niewinnemu, czyniąc to w dodatku z powoływaniem się na majestat prawa i państwa i zakłamując przez to istotny ich sens. Muszę stanąć obok niego po to tylko, by światu całemu to właśnie powiedzieć, by próbować nagłośnić „niemy krzyk" człowieka, nasciturusa-moriturusa, człowieka, któremu kazano – z piedestału najwyższej instancji orzekającej o prawomocności praw – umrzeć nie udzielając mu jakiejkolwiek pomocy. Nie narodzony przeczyłby samemu sobie, swej godności ludzkiej i równocześnie człowieczej godności tych, którzy przyszli zakomunikować mu treść orzeczenia w jego sprawie, gdyby powiedział im: dziękuję wam za pomoc. Nie może przecież dziękować za coś, co jest mu bezwzględnie ze strony organów sprawiedliwości należne, a czego mu się nie tylko nie udziela, lecz w dodatku przemawia do niego językiem, który uwłacza jako istotom racjonalnym tym, którzy się ważą go w ogóle w ten sposób używać. Albowiem ten, kto jest w stanie uznać za prawidło zdanie zawierające „tak" i „nie", nie może być poważnie traktowany jako partner racjonalnego dyskursu. To bowiem zakłada jako warunek konieczny respektowanie zasady niesprzeczności. Gdyby Trybunał nadal mimo tej wizyty twierdził, iż uczynił wszystko, co w danych okolicznościach można było – ze względu na stan świadomości opinii publicznej –

dla ratowania życia nasciturusa-moriturusa uczynić, to niech sobie wróci do domu i tam teraz po tej wizycie spokojnie rozpamiętywa o zasługach położonych dla ratowania życia nie narodzonego. Jego samego pomoc ta w każdym razie przestała – jako żadna ze strony organów prawa – interesować. Wśród moralistów i kaznodziejów ma lepszych rzeczników niż niezawiśli sędziowie w Karlsruhe.

Czy mógłby być jakiś inny jeszcze cel wizyty osób przedstawiających się jako rzecznicy Trybunału Konstytucyjnego, skoro nie mogło dojść w ogóle do rozmowy między partnerami z racji niedostatku natury logicznej jednej ze stron?

Próbując się wsłuchać w bezsłowny krzyk nie narodzonego i nie mogąc się dosłuchać w jego głosie słowa „Dziękuję" (czy formuła: „Dziękuję wam za pospieszenie mi z pomocą w momencie zamachu na me życie z orzeczeniem: «rechtswidrig/straffrei»" – nie byłaby ironią?), uznałem za swój obowiązek podjąć działanie na własną odpowiedzialność w imieniu tego, któremu poza dostrzegalnym już dziś okiem kamery „niemym krzykiem", pozostała wciąż jeszcze broń prawdy, że jest człowiekiem. Kto tę prawdę za niego wypowie, skoro Niezawisły Trybunał sam uczynił zawisłym swój głos od głosu opinii, zamiast gruntować ją wyłącznie na prawdzie, że człowiek jest człowiekiem i jako taki ma niezbywalne uprawnienie do chronienia jego życia przez prawo we wszelkich okolicznościach?

Dochodzi mnie przy tej okazji głos sprzed niemal wieku. Głos, który przypomniała Hanna Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*. „J'accuse!" Oskarżam! Był to głos kogoś spoza gremiów odpowiedzialnych wprost z piedestału państwa francuskiego za krzywdę jej obywatela Dreyfussa, krzywdę, jaka działa się na poczet najwyższych państwowych instancji, kokietujących chore na nienawiść rasową społeczeństwo ówczesnej Francji. Z odsieczą honorowi Republiki Francuskiej pospieszył wówczas samotnie pisarz Emil Zola, rzucając przeżartej antysemityzmem opinii społeczeństwa Francuzów i organom sprawiedliwości Francji wyzwanie: „J'accuse!".

Czy nie przekraczamy wszelkich możliwych szczytów pohańbienia samych siebie i profanowania najszczytniejszych tworów kultury politycznej, jakimi są dla ludzkiej społeczności prawo i państwo – pojęte jako rzeczpospolita, jako wspólnota wszystkich ludzi zatroskanych o dobro ich wszystkich bez jakiegokolwiek wyjątku – gdy z piedestału tych instytucji pada w tym momencie pod adresem bezbronnego człowieka postawionego wobec zamachu na jego życie „rechtswidrig/straffrei" jako wszystko, co dziś dla niego kultura moralno-polityczna najwyższych instancji sprawiedliwości jest w stanie uczynić?

Oto dlaczego staję przy nie narodzonym i w jego imieniu wołam stąd, z Lublina, pod adresem Trybunału Konstytucjnego w Karlsruhe: „Oskarżam!".

Tyle że dziś przypada nam wszystkim – zwłaszcza filozofom – w udziale zabrać głos w sprawie ustrzeżenia ludzkości przed hańbą, jaka nie miała pre-

cedensu, oraz przed próbą ukrycia jej przed samymi sobą, jaka też nie miała precedensu, czyli przed hańbą, która ulega spiętrzeniu przez to, że jej autorzy usiłują przyodziać ją w pozór cnoty.

Rocco Buttiglione

Stawiam sobie najpierw pytanie o wzajemny stosunek obydwu referatów. O. Salij wskazał na Pascala. Pascal mówi nam, że nasz Bóg nie jest Bogiem filozofów. Tego Boga filozofowie nigdy nie będą w stanie poznać. I przez to rodzi się wielkie napięcie między filozofią i teologią. Bardziej w duchu Malebranche'a prof. Seifert skłonny był twierdzić, że Bóg filozofów jest jednocześnie – lub może być – Bogiem chrześcijan, że między Bogiem Platona i Bogiem Jezusa Chrystusa nie ma absolutnej sprzeczności.

Jestem Włochem, zacząłem moją akademicką karierę od historii filozofii greckiej i proszę pozwolić, że zadam historyczne pytanie: w jaki sposób – z historycznego punktu widzenia – zaczyna się to przeciwstawienie? Co właściwie miał na myśli Pascal, gdy rozróżniał i przeciwstawiał sobie Boga filozofów i Boga chrześcijan?

Mam wrażenie, że Pascal miał przed oczami Boga filozofii Kartezjusza w swej własnej interpretacji. Wedle tej interpretacji filozofia Kartezjusza jest filozofią, która zajmuje się wyłącznie pojęciami rozciągłości i czystej myśli – z jednej strony czysta myśl (res cogitans), z drugiej – czysta rozciągłość (res extensa). Czego więc brakuje tej filozofii? Brakuje jej egzystencjalnej syntezy, brakuje osoby. Sądzę, że gdy mówi on o Bogu filozofów, ma na myśli Boga, który jest przedmiotem samego tylko esprit de géométrie. Esprit de géométrie jest władzą ścisłego łączenia przesłanek i wniosków. Jednak jeśli chcemy zrozumieć świat ludzki, wówczas esprit de géométrie okazuje się nieprzydatny. Dlaczego? Bo problem tego, co ludzkie, nie wyczerpuje się w tym, że potrafimy ściśle logicznie powiązać przesłanki i wnioski. Logika wprawdzie wystarczyłaby, aby te powiązania ustalić, lecz przesłanek jest zbyt wiele, abyśmy mogli je opanować. Mamy zbyt wiele informacji. Świat geometrii jest prosty, świat ludzki jest światem o wiele bogatszym. Już Pascal miał teorię nadmiaru informacji, który niszczy informację. Gdy mamy zbyt wiele informacji, nie mamy żadnej informacji. I tutaj pojawia się esprit de finesse. Rola esprit de finesse polega właśnie na tym, aby rozróżniać zasady i dostarczyć nam odpowiednich przesłanek. Bo wiele jest rzeczy, które wydają się tym samym, a są czymś zupełnie różnym. Lecz to, wedle Pascala, nie jest filozofia. Filozofia pozostaje ograniczona dziedziną esprit de géométrie. Gdy Josef Seifert mówi o filozofii, filozofia ta jest właśnie filozofią fenomenologiczną, która zaczyna od tego, że dokonuje trafnych rozróżnień. Polega ona na tym, że dokonuje trafnych rozróżnień, tak że władza filozofii rozciąga się także na tę drugą dziedzinę, na dziedzinę tego, co ludzkie, tak że możemy w końcu stworzyć

filozofię osoby. Pascal sądził, że taką filozofię można stworzyć tylko w ścisłym związku z teologią i rozumiał ją jako część teologii. Dlatego rozpatrując związek między teologią i filozofią musimy pamiętać o różnicy między tymi dwiema filozofiami: filozofią, która nie pojmuje i nie może pojąć osoby, a filozofią, która ostatecznie rozumie siebie jako personologię. Czy taka filozofia jest możliwa bez osoby Chrystusa? Istnieją próby budowania takiej filozofii, które wydają się niezależne od osoby Chrystusa, a które przecież zależą od niej jakoś, przynajmniej jako semina verbi. Jednak w wymiarze egzystencjalnym ta filozofia osoby została odkryta w teologii.

Związek ten został później zrozumiany lepiej niż u Pascala. My wychodzimy od filozofii, która pozostaje filozofią i jednocześnie pozostaje w egzystencjalnym związku z wiarą chrześcijańską.

Jarosław Merecki SDS

Moja wypowiedź dotyczyć będzie wykładu o. prof. J. Salija. W swoim wykładzie ojciec Profesor scharakteryzował nowożytność jako okres stopniowego odchodzenia od Chrystusa, tak iż dziś moglibyśmy powiedzieć, że żyjemy – w pewnym sensie – w czasie postchrześcijańskim. Istotną cechą nowożytności byłoby zatem hasło „oddalmy się od Chrystusa". Twierdzenie to oddaje z pewnością pewien aspekt tego złożonego procesu duchowego, jakim jest pojawienie się i rozwój fenomenu, który nazywamy nowożytnością (czy może lepiej – moderną). Warto tu chyba jednak wskazać na inny – w pewnym sensie przeciwny – aspekt tego fenomenu. Wielki włoski filozof Augusto Del Noce powiedział kiedyś, że w centrum problemu nowożytności stoi postać Chrystusa. Człowiek nowożytny odrzuca nieraz Chrystusa w wymiarze jego boskości, mówiąc ogólniej – zaprzecza istnieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, pozostaje w nim jednak pragnienie zbawienia, pozostaje w nim pragnienie – mówiąc słowami Horkheimera – „czegoś zupełnie innego" („Die Sehnsucht nach dem ganz anderen"). Wielkie filozofie nowożytności, w szczególności marksizm, próbowały zastąpić zbawienie rozumiane transcendentnie zbawieniem dokonującym się w ramach tego świata, zbawieniem immanentnym. Dziś – po upadku marksizmu – wiemy, że próba zastąpienia „królestwa Bożego" „królestwem człowieka" nie powiodła się. Stoimy zatem dzisiaj na progu nowej epoki. Być może człowiek współczesny zrezygnuje całkowicie z tęsknoty „za czymś zupełnie innym", wymaże pragnienie zbawienia ze swego serca (fenomen tzw. postmoderny zdawałby się wskazywać na możliwość takiego rozwoju). Być może jednak nieudana próba urzeczywistnienia zbawienia w wymiarach ziemskich uczyniła współczesnego człowieka bardziej otwartym na propozycję chrześcijaństwa (zwłaszcza że w kulturze nowożytnej oprócz wątku areligijnego obecny był przecież zawsze również wątek religijny). Być może więc właśnie dzisiaj chrześcijaństwo stoi wobec szczególnego wyzwania. Stąd

moje pytanie: jak scharakteryzowałby Ojciec Profesor duchową sytuację dzisiejszej Europy w tym względzie? Czy można mówić – a jeśli tak, to w jakim sensie – że jest to Europa „postchrześcijańska"?

Josef Seifert

Najpierw chciałbym nawiązać do uwag o związku między wykładem o. Salija i moim i ogólnie między wiarą, chrześcijaństwem i filozofią, również w nawiązaniu do słów Pascala. Chciałbym tutaj bardzo mocno podkreślić trzy sprawy.

Po pierwsze, powiedziałbym, że sama filozofia, czy też filozoficzne poznanie prawdy jest niezależne w tym sensie, że posiada ono swą własną racjonalność i że każdy człowiek jest zdolny poznać pewne prawdy, a także nawet w tym znaczeniu, że filozofia, czy też naturalne, preteoretyczne poznanie jest warunkiem wiary. Tak samo jak gratia supponit naturam ważna jest tutaj zasada: fides presupponit rationem. Można powiedzieć, że podstawowych pojęć, takich jak Bóg, człowiek, zbawienie, grzech, wina, sumienie, sąd, sprawiedliwość, pokora – wszystkich tych podstawowych pojęć człowiek nie mógłby zrozumieć ani przyjąć ich objawienia, gdyby nie posiadał już światła rozumu, poznania, które pozwala mu je pojąć. W tym sensie uważam fideizm, który upatruje w filozofii jedynie przedłużenia wiary, za nieuzasadniony, również z historycznego punktu widzenia, ponieważ moim zdaniem cytowany już przez prof. Waldsteina Cycero znał prawo naturalne, czy też Hipokrates – etykę medyczną, i gdyby nasze społeczeństwo chciało kształtować swe prawa, czy też pojęcia etyczne wedle tej wiedzy, chrześcijanie musieliby być tym zachwyceni.

Po drugie, jestem przekonany, wraz z o. Salijem, a także z Pascalem, że chrześcijanie zyskują dzięki wierze nie tylko zupełnie nowe zrozumienie tego, co już zostało poznane za pomocą rozumu, lecz także zupełnie nową prawdę i poznanie nowego wymiaru Boga i człowieka. Wówczas – są to słowa Pascala oraz Jana Pawła II – jest naprawdę możliwe zrozumieć całkowicie nowy wymiar człowieka. I sądzę, że to, co o. Salij przedstawił w swoim wykładzie jako nowe centrum bytowania, jest blisko spokrewnione z tym, co bardzo głęboko ujął także Scheler: że nowość Objawienia chrześcijańskiego polega na odwróceniu kierunku miłości. Cała starożytność uważała Boga za najwyższy obiekt miłości, ale niemożliwe było, jak mówi Platon, aby ta najdoskonalsza Istota kochała nie siebie samą, lecz ludzi. To że Bóg jako pierwszy kocha człowieka, że Święty nie tylko kocha grzeszników, lecz kocha ich tak bardzo, że posyła na świat swego Syna, a potem wydaje Go na ukrzyżowanie, jest tym wymiarem prawdy o Bogu i o człowieku, który filozof mógłby co najwyżej przeczuwać. I również w tym sensie – podkreśla Scheler w swej filozofii religii – ze swej istoty prawdy te nie mogłyby zostać poznane przez samego człowieka, ponie-

waż zakładają one wolne działanie Osoby Boskiej. Człowiek nie może tych prawd wydedukować z oczywistych danych filozoficznych, są one wolną wolą Zbawiciela, a nie koniecznym, geometrycznym wnioskiem. I sądzę, że jest rzeczą niebezpieczną, gdy filozofia – tak jak u Hegla – próbuje niemal geometrycznie, czysto filozoficznie interpretować prawdy wiary.

I po trzecie, chciałbym podkreślić, że z historycznego punktu widzenia Objawienie wywarło bardzo pozytywny wpływ na filozofię. Również prawdy, które w zasadzie mogą zostać poznane przez rozum, stały się bardziej przystępne dzięki temu, że znajdują się w Objawieniu. Myślę, że najpiękniejsze wyjaśnienie, dlaczego prawdy te zostały również objawione, skoro rozum może je poznać, daje św. Tomasz. Podkreśla on po pierwsze, że w ten sposób wszyscy, a nie tylko nieliczni, będą je mogli poznać, a po drugie, że zostaną one poznane bez błędu i szybko, a nie po latach filozoficznego trudu. Sądzę, że również filozofia osoby, filozofia człowieka, równość wszystkich, niesprawiedliwość niewolnictwa, równouprawnienie kobiet i wiele innych rzeczy, które dzisiaj poznajemy jako prawdy oczywiste, w praktyce zostały odkryte dopiero pod pozytywnym wpływem Objawienia.

W sprawie wyroku z Karlsruhe: ja również uważam, że wyrok wydany przez Trybunał Konstytucyjny był dużym krokiem naprzód, inaczej niż w Stanach Zjednoczonych, gdzie powołując się na prawo do wolności sumienia ogłoszono, że człowiek ma prawo dokonywać aborcji. Przeciwnie w Karlsruhe – każdy człowiek, również nie narodzony, ma prawo do życia i według Konstytucji aborcja jest sprzeczna z prawem. I wydaje mi się, że jest to bardzo ważny krok, którego nie można porównywać do wyroku, który by oficjalnie ogłaszał, że prawo do życia nie przysługuje wszystkim.

A jednak – i tutaj zgodziłbym się z ks. Styczniem – wydaje mi się, że teza, która uznaje, że również nie narodzony posiada podstawowe prawo człowieka, które znajduje się w Konstytucji, i jednocześnie głosi, że przekroczenie tego prawa nie będzie karane, zawiera wewnętrzną sprzeczność. Albowiem powiedzieć, że gdy ktoś to prawo łamie, nie może zostać ukarany i należy tylko skierować go na konsultacje, wówczas – jak mi się zdaje – ogłasza się, że nie jest to przestępstwo. Jeśli zgwałcenie kobiety jest przestępstwem, jeśli państwo uznaje jej prawo do integralności seksualnej, a ktoś dopuści się gwałtu i nie zostanie ukarany, lecz tylko skierowany na konsultacje, to wyrok taki implicite sankcjonuje atak na to podstawowe prawo. Wyrok ten jest głęboko nielogiczny, bo jeśli coś jest podstawowym prawem człowieka, to pierwszym obowiązkiem państwa jest je chronić.

Alphons Horten

Nadal nie jestem o tym przekonany. Św. Tomasz nie pochwala nieobyczajności. Lecz w danych warunkach odpowiednie prawo nie daje się zastosować.

O to chodzi. Sędzia z Karlsruhe musi przecież wiedzieć, że niemożliwe jest przywrócenie karalności za przestępstwa przeciw prawu, które przez tyle lat nie było egzekwowane. Co więcej, w Trybunale zasiada pięciu sędziów i katolicki sędzia nie decyduje sam, a większość w głosowaniu uzyskano, rzec można, właśnie dzięki temu kompromisowi. W dzisiejszych okolicznościach mogliśmy tego w ogóle nie osiągnąć. Dokładnie tak samo jak książę, o którym pisze św. Tomasz, książę, który również nie może zapobiec nieobyczajności: w danych warunkach ma on nie rezygnować z respektowania zasady, lecz właśnie wybrać mniejsze zło (minus malum). Ta różnica jest decydująca. Czy zatem katolicki sędzia powinien trwać przy swoim i sprawić, że nie dojdzie do podjęcia żadnej decyzji, czy też powinien powiedzieć: nie, pójdźmy z innymi na ten kompromis (który zresztą stał się wielkim osiągnięciem, po ogłoszeniu zaś wyroku podniosły się liczne protesty). Tak czy inaczej, niczego poza tym nie można było zmienić. Właśnie to mówi św. Tomasz księciu – tutaj nic nie możesz zmienić. Moim zdaniem to jest prawdziwy problem, nie tylko prawniczy, ale problem sędziego, który musi rozstrzygać zgodnie ze swoim sumieniem, tak jak musiał rozstrzygać książę – obydwaj stoją w obliczu prawa.

Tadeusz Styczeń SDS

Trzeba nam tu wciąż o jednym pamiętać i precyzyjnie rozróżniać: orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego kwalifikuje wprost ustawę, czyli akt prawodawczy Parlamentu. Ustawę tę zaskarżyła mniejszość parlamentarna jako akt legalizacji bezprawia, polegającego na tym, że ustawodawca wyjmuje spod wszelkiej ochrony prawa tego, kto jest zabijany, chroniąc przed jakimikolwiek konsekwencjami prawnymi tego, kto jest jego zabójcą. Chodzi przy tym o ustawowoprawną (lex) ochronę niezbywalnego fundamentalnego uprawnienia człowieka (ius). Trybunał dokonuje kwalifikacji wprost tego aktu, aktu stanowienia prawa przez Parlament, nie aktu sprawcy zabójstwa, a w każdym razie tylko nie wprost w tym przypadku samego aktu zabójstwa. Dopiero i tylko pośrednio więc kwalifikuje akt samego sprawcy, który zabija nie narodzonego. Należy funkcję sędziego w Trybunale Konstytucyjnym odróżniać od funkcji sędziego, który orzeka winę i wymierza karę za przestępstwo w oparciu o stanowione prawo w praworządnym państwie. Nie mam nic przeciwko wielkoduszności i wyrozumiałości sędziego w stosowaniu prawa, czyli w orzekaniu poczytalności sprawcy i stopnia winy, a następnie w wymierzaniu kary. Sędzia może więc, a nawet winien, w konkretnych okolicznościach odstąpić od wymierzenia kary za czyn zabójstwa nie narodzonego, który to czyn jest jednak na mocy ustawy czynem karalnym. Kwestią sporną jest proklamacja przez prawodawcę czynu zabijania nie narodzonych jako czynu niekaralnego, czyli... bezkarnego. Nie ulega kwestii, że sędzia może odstąpić od wymierzenia kary za czyn prawnie karalny. Jeśli natomiast pra-

wodawca promulgując bezkarność czynu zabójstwa nie narodzonego równocześnie głosi, że jest to czyn sprzeczny z prawem, to w tym przypadku uwalnia się samowolnie od wywiązania się z obowiązku, którego pełnienie stanowi o jego tożsamości jako prawodawcy w praworządnym państwie. Podszywa się pod rolę, która przysługuje moraliście czy kaznodziei, wprowadzając w błąd opinię społeczną co do sedna swej misji i odpowiedzialności w praworządnym państwie. Wywołuje kłamliwe wrażenie, że rzeczywiście się troszczy o dobro wspólne, gdy tymczasem kolaboruje z przestępcą w podkopywaniu tego dobra.

Proponuję w tym kontekście zrezygnować ze zbyt obciążonego wieloznacznością terminu „mniejsze zło", „minus malum", i mówić raczej o nieprzekraczalnych granicach dla wszelkiego kompromisu. Jest rzeczą jasną, iż należy przystać na odcięcie palca, gdy jest to jedynie możliwy sposób ocalenia dłoni. Tu można mówić, że należy dopuścić mniejsze zło dla uniknięcia większego. Należy bowiem ratować całość poświęcając część. Nie wolno jednak myślenia w kategoriach: część całości a całość – przenosić na osoby, ponieważ osoba nie jest w taki sposób częścią społeczeństwa, w jaki sposób ręka jest częścią ciała lub nawet drzewo częścią lasu. Osoba jest dobrem samym w sobie absolutnie, nie zaś jako część całości. Zredukowanie jej do części pewnej całości oznacza przejście od personalistycznego, czyli autentycznie etyczno-prawnego, jej traktowania do poziomu traktowania jej jako części kolektywu, czyli do poziomu utylitaryzmu. Pojęcie zła mniejszego, minus malum, na gruncie utylitaryzmu oznacza, że dopuszcza się z góry rachowanie osób – ile za ile – tak jak rachuje się rzeczy. Zabijemy tego oto, jeśli nawet jest niewinny, ponieważ przystając na zabicie go ocalimy resztę. Opuszczamy tym samym poziom etyki (non sunt facienda mala ut eveniant bona) i zajmujemy pozycję określaną współcześnie mianem proporcjonalizmu. Planowana konferencja ONZ w Kairze na temat „Zaludnienia i rozwoju" staje się już teraz areną zderzenia tych dwu orientacji, tendencji, z których jedna wyraża się dewizą: trzeba zabijać życie ludzi, by ochronić życie ludzi (których za których?), druga zaś ma autentycznie etyczny charakter i głosi: nie wolno nikogo w żadnych okolicznościach zabić, by ochronić życie ludzi (wszystkich przez wszystkich). Kategoria „minus malum" nie ma zastosowania tam, gdzie do głosu dochodzi z istoty swej zło konieczne, malum necessarium, a więc zło, którego próba równoważenia porównywaniem go z innym złem w celu jego moralnego usprawiedliwienia czy uprawomocnienia jest nieporozumieniem (ignorantia elenchi). Kajfasza argument byłby etycznie nieprawomocny, nawet gdyby w rzeczywistości poprzez wydanie na śmierć Niewinnego ocalono cały naród od zguby.

Alphons Horten

Minus malum to konstatacja, że w praktyce nic lepszego nie da się zrobić.

Tadeusz Styczeń SDS

Trzeba znać obszar, w jakim regułę minus malum wolno, a nawet należy stosować, a gdzie próba jej stosowania jest etycznym absurdem. Chirurgowi nie tylko wolno, ale powinien odciąć palec, o ile jest to jedyny sposób ocalenia dłoni pacjentowi. Raskolnikowowi nie wolno zabić starej kobiety, która już jutro może i tak umrzeć na swym worku ze złotem, nawet jeśli Raskolnikow przez zabicie tej kobiety uratuje dla dobra społeczeństwa niezwykły talent w osobie studenta Raskolnikowa od śmierci głodowej. Byłoby tak nawet wówczas, gdyby poprzez to zabójstwo ocalił całą Rosję przed niechybną katastrofą.

Alphons Horten

Ksiądz Styczeń pogodził się z tym, że ma pojawić się gorsze prawo, w którym sprzeczność nie byłaby stwierdzana otwarcie. A przecież właśnie takiemu prawu sprzeciwiał się chrześcijański sędzia.

Tadeusz Styczeń SDS

Obowiązkiem prawodawcy jest rzucić ofierze zamachu na jej życie tarczę ochronną w postaci odpowiedniej ustawy, która ją zabezpieczy przed śmiercionośnym ciosem zamachowca i zabezpieczy zarazem zamachowca przed moralnie samobójczym w stosunku do samego siebie ciosem. Jeśli prawodawca nie wywiąże się z tego elementarnego obowiązku, jedynie kpiną z ofiary staje się cała jego dalsza retoryka. Tym gorzej więc dla niego, jeśli osłania nią tylko swój niespełniony, elementarny wobec ofiary obowiązek. Jeszcze gorzej dla niego, jeśli dla tego celu posługuje się retoryką parenezy chrześcijańskiej. Zakrawa to nawet na kpinę z chrześcijaństwa, o ile pamięta się słowa: „Mnieście nie uczynili, czegoście nie uczynili jednemu z Moich najmniejszych. Idźcie precz ode Mnie, nie znam was!" i zważy, że przestroga ta płynie z ust najmiłosierniejszego Boga w ludzkim ciele, z ust Jezusa Chrystusa. Obowiązkiem prawodawcy jest czynnie stanąć w obronie ofiary zamachu na jej życie, nie głosić, że zamach na jej życie jest krzywdą. Prawodawca nie podejmując żadnych działań prawnych zmierzających do udaremnienia aktu zamachu na życie, a jedynie głosząc, że zamach jest krzywdą dla ofiary zamachu, sam kręci na siebie bicz potępienia z racji swej bezczynności. Wydaje sam na siebie wyrok, w oparciu o który będzie sądzony: sam wskazuje, że nic nie robi tam, gdzie nieodzowne są działania ochronne, skoro chodzi o bezprawie i krzywdę wobec ofiary napaści. Prawodawca sam ujawnia, że wchodzi na śliską ścieżkę kolaboracji z zamachowcem. Nie radziłbym się aż tak bardzo wysilać, by go bronić, bo zresztą nie ma żadnych szans wybronienia.

Tak, ma Pan rację, biorę na siebie w zupełności to, co Pan sugeruje: byłoby naprawdę lepiej, wcale nie gorzej, i dla prawa, i dla prawodawcy, gdyby tenże nie osłaniał welonem słownej retoryki tego, że nic nie czyni dla ofiary, co czynić – jako prawodawca – powinien. Nie powinien zasłaniać arsenałem środków wziętych od kaznodziei tego, że się nie wywiązał z obowiązku obrony ofiary przed skrajną krzywdą. Tu wcale nie mamy do czynienia z prawem gorszym, lecz z brakiem jakiegokolwiek prawa, a więc z trudnym do wytłumaczenia i usprawiedliwienia peccatum omissionis – zaniechaniem bezwzględnie należnego ze strony prawodawcy działania.

Skoro bowiem prawodawcy nawet przez myśl nie przejdzie, aby wolno mu było nie stosować prawnokarnej ochrony przed aktem kradzieży takiego dobra, jakim jest samochód, bez którego każdy może żyć, to jak może on konsekwentnie usprawiedliwić rezygnację z prawnokarnej ochrony takiego dobra, bez którego nikt absolutnie nie może żyć, jakim jest dobro życia? Stąd jeśli prawodawca nie zechce sam uderzyć w rację swego być albo nie być prawodawcą, musi wybierać: albo objąć całkowitą ochroną prawnokarną życie nie narodzonego jako fundamentalne dobro każdego człowieka, albo zrezygnować z prawnokarnej ochrony jakiegokolwiek innego dobra człowieka, czyli skreślić w ogóle kodeks prawa karnego. Tertium non datur nisi tertium confusionis. Z tą konfuzją mamy tu dokładnie do czynienia. Można ją scharakteryzować bądź za pomocą wyżej przytaczanego prawa Dunsa Szkota, bądź za pomocą słynnego niemieckiego „jein". Wybór między tymi dwoma w tym miejscu jest już sprawą gustu.

I teraz wróćmy raz jeszcze do naszej wizyty w wyobraźni do owej więziennej celi, w której skazaniec oczekuje na wyrok śmierci. Skazańcem jest nasciturus. Celą jest miejsce, które dotąd było miejscem najbezpieczniejszego schronienia dla człowieka: łono matki. Pomimo wszystko nasciturus to teraz nasciturus-moriturus. Prawodawca o tym wie. I oto wszystko, co ma teraz do zaoferowania śmiertelnie zagrożonemu, sprowadza się do tego, że nic w ogóle dla niego nie czyni, będąc prawodawcą przecież, a tylko mówi mu tam w tej celi, że ten, kto dokona zamachu na jego życie, dokona wobec niego aktu krzywdy, aktu bezprawia. Czy nie słyszymy reakcji: „Panowie się przedstawili jako rzecznicy Trybunału? Czy ja się nie przesłyszałem? A możeście wy dzieci, które się przebrały za panów-prawodawców czy sędziów z Trybunału? To idźcie czym prędzej do szkoły, żeby was nauczono waszej roli. Roli prawodawcy w praworządnym państwie. Roli sędziego z Trybunału. Potem przyjdziecie do mnie z wizytą. Ja bardzo na nią czekam. Moje życie od tego zależy, czy rola ta zostanie zrozumiana i wzięta pod uwagę. Ja czekam. Wyrok już zdecydowany przecież. Więc spieszcie się, by zdążyć na czas. Czas nagli. Dla was to ważniejsze niż dla mnie. To wy gracie rolę obrońców. Moja rola jest tylko rolą ofiary. Czekam. Siebie uratujecie, jeśli mnie uratujecie. Czekam! Czasu niewiele. Spieszcie się, byście zdążyli, nim mnie zabiją. I nim wy umrzecie. Czekam".

Wolfgang Waldstein

Nie mogę teraz wnikać w szczegóły wyroku z Karlsruhe, potrzeba by na to więcej czasu. Całkowicie podzielam punkt widzenia ks. Stycznia: oczywiście jest to dzisiaj jeden z najważniejszych problemów. Nielogiczność wyroku z Karlsruhe jest oczywiście uwarunkowana stanem faktycznym; nie doszłoby do wydania wyroku w sensie uchylenia zapisu o granicy czasowej dopuszczalności aborcji, gdyby nie zawarto tego kompromisu. Wyrok ten nie tylko głosi, że zabijanie nie narodzonych dzieci jest sprzeczne z prawem, lecz mówi wyraźnie, że państwo również może zaniechać wymierzania kary w obronie tego prawa. Kompromis taki był jedyną możliwością doprowadzenia do jakiejkolwiek decyzji. Niemniej jednak muszę powiedzieć, że otwarcie tej ostatniej możliwości stoi w sprzeczności z własnymi orzeczeniami sądu. I myślę, iż w tym sensie można słusznie powiedzieć, że na końcu wypadło „jein".

To, że nic więcej nie byłoby dziś możliwe, jest obiektywną rzeczywistością. Sądzę jednak, że tym bardziej godna uwagi jest inicjatywa podniesiona w Bundestagu (nie wiem, jakie ma szanse przejścia), aby jeszcze raz wprowadzić tu poprawkę, skoro sąd tego nie wykluczył. Sąd jedynie, by tak rzec, zaproponował inną możliwość, lecz widać od razu, co z tą możliwością zrobiono. Projekt koalicji podaje czasową granicę dopuszczalności przerywania ciąży pod pozorem obowiązku konsultacji. Widać więc, do czego prowadzi taki kompromis. Chciałbym jednak na koniec położyć szczególny nacisk na to, że musimy modlić się za tych dwóch posłów, którzy wnieśli nowy projekt, aby ich inicjatywa zakończyła się powodzeniem.

Jacek Salij OP

Chciałbym odpowiedzieć na pytania: jak się ma Bóg wiary chrześcijańskiej, Bóg Abrahama, Izaaka, do Boga filozofów, a po wtóre, czy jest sens rozróżniania myślenia przedchrześcijańskiego i postchrześcijańskiego?

Bardzo się zgadzam z tym, co prof. Buttiglione powiedział, że pascalowska idea Boga filozofów w gruncie rzeczy dotyczyła Boga Kartezjusza. Natomiast generalnie rzecz biorąc chciałbym zwrócić uwagę na to, że zbyt radykalne rozróżnianie Boga rozumu i Boga Objawienia jest bezpośrednio niezgodne z wiarą katolicką, co jest zapisane w Konstytucji dogmatycznej *De fide cattolica* Soboru Watykańskiego I. Myślę, że cały sens rozróżnienia Boga Abrahama i Boga filozofów leży w dwóch punktach. Po pierwsze jest to sprzeciw wobec Boga nieprawdziwego, ale kreowanego przez rozum. Chodzi o to, że rozum, który nie chce rozpoznać Boga prawdziwego, ale go po swojemu kreuje, rzecz jasna mówi o Bogu fałszywym. A po wtóre rozróżnienie to wskazuje na to, że dzięki Objawieniu Bożemu Boga poznajemy niewyobrażalnie pełniej, w dodatku w sposób, który nas do Niego przybliża. Formuła wiary

katolickiej powiada, że Bóg, który stworzył świat i którego rozum ludzki jest w stanie w pewien sposób poznać, jest tym samym Bogiem, który się objawił w Jezusie Chrystusie. Jest to formuła właśnie z owej Konstytucji *De fide cattolica*, powtórzona w Konstytucji *Gaudium et spes*. I rzecz jasna, że ta perspektywa dotyczy również prawa moralnego. To, co w dyskusji mówiono o Cyceronie i innych wielkich mędrcach, Hipokratesie itd., rozpoznających prawo moralne, głęboko harmonizuje z formułami tych dwóch soborów.

Co do drugiego problemu, to znaczy: czy jest sens rozróżniać myślenie przedchrześcijańskie i postchrześcijańskie? – to mnie się wydaje, że tym, co najbardziej charakteryzuje myślenie postchrześcijańskie, jest to, że człowiek zaczyna udawać, że nie jest człowiekiem, tylko demiurgiem – stojącym nie wobec rzeczywistości, lecz wobec chaosu – który tę rzeczywistość może kształtować stosownie do swoich pomysłów. Natomiast jeśli idzie o myślenie przedchrześcijańskie, to wtedy miało miejsce – jak to Sobór Watykański II powiada „i nie bez błędów, i nie z całą jasnością" – poszukiwanie prawdy, zarówno prawdy o Bogu, jak o człowieku i moralności.

Jeszcze chciałbym wrócić do pierwszego pytania, mianowicie bardzo serdecznie zgadzam się z ks. Styczniem, który w Sokratesie widzi wielkiego proroka przedchrześcijańskiego. Zwrócę uwagę na to, że św. Justyn już w roku 160 właśnie w ten sposób o Sokratesie pisał. W końcu nie jest przypadkiem, że chrześcijanie wykorzystali stoickie pojęcie „logoi spermatikoi", ażeby właśnie mówić o semina verbi, jakie tu w dyskusji zostały przypomniane, semina verbi rozsiane w myśli pogańskiej.

TEOLOGICZNE PODSTAWY WIZJI CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA

Alphons HORTEN

SPOŁECZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRZEDSIĘBIORCY

Społeczeństwo jest zainteresowane nie tylko tym, by konkretne przedsiębiorstwo osiągnęło duży sukces ekonomiczny i aby wypłacanie sprawiedliwej zapłaty przebiegało bezkonfliktowo. Jeszcze bardziej społeczeństwo zainteresowane jest tym, by pracownicy w swych zakładach byli traktowani z całą troską i równocześnie uczyli się troskliwej i odpowiedzialnej pracy.

Zamierzając udzielić właściwej odpowiedzi na pytanie o społeczną odpowiedzialność przedsiębiorcy, wydaje się konieczne zacząć od rozważenia trzech aspektów tego zagadnienia. Podejmując się tego zadania, czynię to z pozycji chrześcijańskiego pracodawcy i zasadniczo temat powyższy przedstawiam na podstawie moich doświadczeń w Republice Federalnej Niemiec.

1. Przede wszystkim musimy bardziej precyzyjnie zdefiniować pojęcie pracodawcy. Pojęcie to bowiem obejmuje wiele kategorii pracodawców z bardzo różnych dziedzin produkcji i handlu, poczynając od rzemieślnika pracującego wraz ze swym uczniem-terminatorem w swym własnym warsztacie. Następnie może to być właściciel przedsiębiorstwa średniej wielkości, który ma możliwość osobistych kontaktów ze swoimi pracownikami. Po trzecie, jest to także szef wielkiego koncernu z tysiącami robotników pracujących w różnych miejscach, także za granicą.

Istotnym wspólnym mianownikiem łączącym wszystkich tych przedsiębiorców nie jest rodzaj pracy, lecz fakt odpowiedzialności za organizację i zarządzanie pracą pracowników najemnych, czy to jako właściciel przedsiębiorca, czy też jako pracodawca.

2. Jedną z konsekwencji sloganów marksistowskich jest wrażenie, iż wszelkie zagadnienia związane z produkcyjną działalnością gospodarczą można wyjaśnić w kategoriach kapitału i pracy. Pracodawca jest wówczas kojarzony – świadomie lub nie – z pojęciem kapitału. Nawet Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* używał tych niejasnych pojęć w odniesieniu do zagadnień życia gospodarczego.

Według słynnego stwierdzenia Oswalda von Nell-Breuninga funkcja przedsiębiorcy była ujmowana w sposób tak nieadekwatny, ponieważ nie poświęcono jej dostatecznej uwagi i stąd została zdefiniowana mniej szczęśliwie niż w encyklice *Quadragesimo anno* Piusa XI. Jasną koncepcję pracy po raz pierwszy sformułował Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*. Papież mówi tam mianowicie, że „praca w znaczeniu podmiotowym", jako wyraz osoby ludzkiej, posiada tę samą wartość dla wszystkich ludzi. Jak dalej mówi Papież: „źródeł godności pracy

należy szukać nade wszystko nie w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym". Wilhelm Weber, duchowy doradca Związku Pracodawców Katolickich w Münster, następująco podsumowuje powyższe stwierdzenie: „W ten oto sposób Papież odchodzi od wąskiego rozumienia idei pracy obecnego w tradycji katolicyzmu niemieckiego, gdzie doprowadzono niemal do stworzenia opozycji między przedsiębiorcą i finansistą z jednej strony – a «robotnikiem» z drugiej. Odwołując się do lapidarnej definicji zawartej w *Mater et Magistra*, praca – we wspomnianym wąskim znaczeniu – była ograniczana do funkcji ludzkich mięśni, podczas gdy właściciel-przedsiębiorca, menedżer czy finansista zostali wszyscy razem przyporządkowani abstrakcyjnej kategorii z *Kapitału*".

Takie ujęcie nie jest już dziś możliwe. Mówiąc słowami Papieża, „nie można oddzielać «kapitału» od pracy – i w żaden też sposób nie można przeciwstawić pracy kapitałowi ani kapitału pracy, ani tym bardziej przeciwstawiać sobie konkretnych ludzi stojących za tymi pojęciami" (LE, nr 13).

Tym samym działanie przedsiębiorcy jest wyraźnie zawarte w koncepcji pracy. Tak samo jak nie do pomyślenia jest orkiestra bez dyrygenta, który sam nie gra na żadnym instrumencie, albo budowa bez architekta, który osobiście nie układa na niej cegieł, tak i przedsiębiorstwo potrzebuje prowadzenia ze strony przedsiębiorcy czy menedżera. Podczas gdy Karol Marks opisywał kapitał jako „zakrzepłą" pracę, to znaczy jako rezultat tej części pracy proletariatu, za którą kapitalista nie płaci wynagrodzenia, lecz którą zatrzymuje dla siebie jako wartość dodatkową bądź zysk z eksploatacji, Papież definiuje kapitał jako „owoc i znak pracy ludzkiej". W ten sposób przezwycięża ograniczenia marksistowskiej koncepcji pracy i odwraca wynikające z niej niewłaściwe marksistowsko-socjalistyczne żądania.

Podczas zebrania inauguracyjnego Stowarzyszenia Przedsiębiorców Katolickich w 1949 roku mój duchowy przewodnik Joseph Höffner, późniejszy kardynał Kolonii, stwierdził: „Istotą zatem ekonomii nie jest kapitał, lecz osoba ludzka. Celem działań gospodarczych nie jest kumulacja kapitału ani technokracja, ale troska o potrzeby osoby ludzkiej. I nie ulega wątpliwości, że główną odpowiedzialność za wypełnienie tego celu ponosi przedsiębiorca". Niewiele lat później *Mater et Magistra* stwierdza: „Trzeba na samym początku postawić zasadę, że w dziedzinie życia gospodarczego należy uznać pierwszeństwo prywatnej inicjatywy poszczególnych ludzi, działających bądź jednostkowo, bądź też w ramach różnego rodzaju zrzeszeń tworzonych dla osiągnięcia wspólnych korzyści" (nr 51). I dalej: „Wydarzenia bowiem, które miały gdzieniegdzie miejsce, nauczyły nas, że tam, gdzie brak prywatnej inicjatywy jednostek, władza państwowa przekształca się w tyranię; ponadto zamiera tam aktywność w dziedzinie życia gospodarczego oraz dostrzega się braki w zakresie dóbr konsumpcyjnych oraz tych, które służą zaspokojeniu nie tyle materialnych, co duchowych potrzeb. Inicjatywa i zapobiegliwość jednostek sprzyja bowiem w szczególny sposób wytworzeniu tych dóbr i usług" (nr 57).

3. Pracodawca pośredni. Obserwator patrzący z zewnątrz, nie obznajomiony ponadto z praktyką, zwykle nie jest w stanie zdać sobie sprawy, jak wielkim przemianom uległ w ciągu ostatnich dziesięcioleci wymiar fiskalny, społeczny i ekonomiczny przedsiębiorczości. Ochrona przed krzywdzącymi zwolnieniami szeroko praktykowanymi w Niemczech, przymusowe tworzenie programów socjalnych dla bezrobotnych, często jednostronne interpretowanie praw społecznych przez trybunały pracy, umowy o zapłatę nie uwzględniające konkretnej indywidualnej sytuacji pracownika, wszystko to wywiera znaczący wpływ na warunki i stosunki pracy i wymaga regulacji prawnych na linii pracodawca – pracownik. W kontekście tych rozległych regulacji prawnych i ich rezultatów *Laborem exercens* często mówi o „pracodawcy pośrednim". Ponadto należy zauważyć, iż toczącą się społeczną dyskusję na tematy ekonomiczne, która wpływa na legislację, charakteryzuje często alarmująca wprost ignorancja, na co jeszcze wpływa obecna legislacja.

Na przykład tylko nieliczni, nawet wśród tych zdawałoby się dobrze zorientowanych, dokładnie wiedzą, co oznacza „zysk" lub „sprawiedliwa płaca". Któż z nich tak naprawdę wie, kto na przykład korzysta z zysku netto największej niemieckiej firmy, jaką jest „Siemens"? Kto z nich wie, że produkt netto to wartość dodana, uzyskana wspólnym wysiłkiem po potrąceniu kosztów surowców i w jednej trzeciej obsługi, z czego 61,2% przeznaczone jest na wypłaty dla pracowników (po potrąceniu podatku), 25,2% – dla państwa w formie podatków, 8% na obniżanie kosztów i doskonalenie produkcji, 4% na wierzycieli firmy i 1,6% na inne cele. Oznacza to, że właściciel otrzymuje dla siebie trzydziestą ósmą część tego, co otrzymują pracownicy. Jest to tylko jeden przykład przytoczony dla zobrazowania, jak odległe od rzeczywistości bywają uproszczenia różnych współczesnych teoretyków, a także dla ukazania, jak wolność działania przedsiębiorcy bywa ograniczana przez wąskie limity i sytuacje, które musi przewidzieć.

Po tych wszystkich uwagach wstępnych przechodzę do problemu zasadniczego. Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorcy może być rozpatrywana w trzech aspektach:

1. Odpowiedzialność za ciągłość istnienia i konkurencyjność przedsiębiorstwa.
2. Odpowiedzialność wobec pracowników.
3. Odpowiedzialność wobec społeczeństwa i państwa.

1. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA CIĄGŁOŚĆ ISTNIENIA I KONKURENCYJNOŚĆ PRZEDSIĘBIORSTWA

Gospodarkę Niemiec, a także Austrii i Szwajcarii charakteryzuje system społecznej gospodarki rynkowej rozwinięty przez Erharda, Müller-Armacka i Euckena. System ten łączy konkurencyjność w dziedzinie produkcji ze społecznym wynagrodzeniem, udowadniając, że jest systemem daleko lepszym od

pozostałych, choćby w porównaniu z ostatnimi przemianami w Chinach czy Rosji, gdzie podjęto wysiłki, by ograniczyć żałosne rezultaty prowadzonej przez państwo gospodarki planowanej centralnie, co doprowadziło ostatecznie do niebezpiecznie niskiego poziomu wydajności. Niezależnie od wielu wad i niedoskonałości (właściwych wszystkim ludzkim poczynaniom) społeczna gospodarka rynkowa nadal jest prężna i wydajna. Jej podstawa prawna oraz konkurencyjność uniemożliwia stagnację, promując wydajność i rozwój, choć często wymaga bolesnych ofiar i wiele trudu. Poza tym społeczna gospodarka rynkowa jest twórcza, przedsiębiorcza. Daje przedsiębiorcy daleko idącą swobodę działania – niezbędną dla twórczego i coraz bardziej owocnego rozwoju. W tym kontekście jawi się istotna funkcja przedsiębiorcy względem społeczeństwa: chroni on sam siebie wewnątrz danego ładu społecznego, to znaczy ochrania istnienie swego przedsiębiorstwa, a wraz nim zależące od niego stanowiska pracy. Głównym zatem zadaniem przedsiębiorcy względem społeczeństwa jest przestrzeganie i promowanie zasady wolnej i społecznej gospodarki w swym własnym przedsiębiorstwie.

2. ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC PRACOWNIKÓW

Szeroko nakreślony przez zasady katolickiej nauki społecznej, a zarazem oparty na sukcesach gospodarki rynkowej wysoki poziom bezpieczeństwa socjalnego znalazł w Niemczech swe wypełnienie. Ogólnie wysoki poziom płac gwarantuje sprawiedliwą płacę. Jednakże poziom ten bywa przekraczany, gdy dodatkowe środki są wypłacane kosztem zaniechania inwestycji planowanych z myślą o przyszłym rozwoju. Może to w konsekwencji doprowadzić z konieczności do skrajnych ograniczeń lub nawet zmusić dane przedsiębiorstwo do przeniesienia swej aktywności za granicę.

Pracownik zatrudniony w przedsiębiorstwie ma zagwarantowane różne prawa. W ciągu ostatnich sześćdziesięciu lat reprezentowali je konsultanci pracowniczy. Od ponad trzydziestu lat rządowe regulacje dotyczące stosunków w przemyśle były często nowelizowane, tak iż obecnie we wszystkich ważnych kwestiach wiele mają do powiedzenia komitety robocze. Komitet gospodarczy prowadzi szeroką akcję informacyjną. Stała praca gromadzenia tych informacji daje każdemu pracownikowi możliwość czynienia sugestii i wnoszenia zażaleń.

Jednakże te rozmaite udogodnienia i ochrona prawna nie jest wystarczająca w przypadku zwolnienia. Decyduje tu bowiem sposób, w jaki jest to czynione. Możemy przytoczyć odnośny fragment z *Laborem exercens* mówiący, w kontekście walki związków zawodowych, o relacji między pracodawcą a pracownikiem: „Jednakże «walka» ta winna być traktowana jako normalne staranie o właściwe dobro: w tym wypadku dobro odpowiadające potrzebom i zasługom ludzi pracy zrzeszonych wedle zawodów – nie jest to walka «prze-

ciwko» innym. Jeśli w sprawach spornych przybiera również taki charakter, to dzieje się to z uwagi na dobro społecznej sprawiedliwości, a nie «dla walki» albo też dla wyeliminowania przeciwnika" (nr 20).

W praktyce oznacza to coś o wiele większego niż tylko troskę o dobry klimat pracy czy pielęgnowanie międzyludzkich relacji. Oznacza to, że patrzy się na pracownika jak na bliźniego i – by powtórzyć za kardynałem Höffnerem – „współ-osobę, z którą i dla której się jest".

Przedsiębiorca realizuje to najwyższe i największe zadanie każdego dnia w natłoku pracy, różnych trudności, nagłych sytuacji, z jakimi boryka się jego przedsiębiorstwo, by zapewnić mu funkcjonowanie, a tym samym gwarancję miejsca pracy dla innych.

W przedsiębiorstwach większych jest mniejsza możliwość osobistego kontaktu z poszczególnymi pracownikami. Nie jest to jednak zupełnie niemożliwe. Pewien szef wielkiego koncernu, którego znam osobiście, pomimo natłoku różnych zajęć jest w stanie poświęcić dwie godziny każdego tygodnia na rozmowę z pracującymi u niego ludźmi. Znam także pewien duży zakład, w którym każdy pracownik, a jest ich kilkuset, może raz w roku odbyć osobistą rozmowę z jednym z właścicieli celem przedyskutowania jego propozycji czy zażaleń. Podobnie dzieje się na niższych poziomach: każdy pracownik może raz w roku odbyć rozmowę z szefem wydziału. Gdzie indziej pracodawca spędza co dwa tygodnie całe popołudnie na dyskusji z majstrem na temat postępowania z pracownikami czy sposobu kontrolowania ich pracy.

Już tych kilka przykładów pokazuje wielość sposobów nawiązywania przez kierownictwo osobistych kontaktów z pracownikami, szczególnie że dwie trzecie wszystkich pracowników pracuje w zakładach zatrudniających niewiele ponad tysiąc pracowników, gdzie kontakt jest stosunkowo łatwy, nie mówiąc już o zakładach typu rękodzielniczego czy usługowego, w których z zasady pracuje niewielu. Nie musi to rodzić rozprzężenia w pracy. Dyscyplina i porządek nie muszą na tym ucierpieć, ale pracownicy muszą mieć poczucie, że ich szefowie są względem nich nastawieni pozytywnie, że sukces materialny przedsiębiorstwa nie jest jedynym celem, że chodzi im też o to, aby pracownicy znajdowali satysfakcję z wykonywanej pracy i że mogą – poprzez swe reprezentacje i określenie zakresu ich pracy – współdziałać na tyle niezależnie i odpowiedzialnie, jak tylko jest to możliwe.

Pracodawca musi zawsze pamiętać, że wielki przywilej kierowania ludźmi musi iść w parze z daleko idącą odpowiedzialnością. Musi on się wykazywać wielką cierpliwością i dobrą wolą i nie może go tu odstręczać brak specjalistycznej wiedzy, brak wdzięczności, błędne wyjaśnienia czy zwykła zawiść, co jest na porządku dziennym, gdy ma się do czynienia z ludźmi.

Jan Paweł II stwierdza: „Praca w jakimś sensie jest nierozłączna od kapitału i nie przyjmuje w żadnej postaci owej antynomii, czyli rozłączenia i przeciwstawienia w stosunku do środków produkcji [...]. Jeżeli człowiek pracuje

przy pomocy zespołu środków produkcji, to równocześnie pragnie, aby owoce tej pracy służyły jemu i drugim, oraz ażeby w samym procesie pracy mógł występować jako współodpowiedzialny i współtwórca warsztatu, przy którym pracuje" (LE, nr 15).

Widzimy tu zatem, jak ważne jest właściwe i mądre kierowanie ludźmi. Rozpoznanie i uznanie ludzkiej godności pobudza naturalne poczucie odpowiedzialności indywidualnej, a wraz z nią jej twórczej mocy.

Zdolność przedsiębiorcy do kierowania musi opierać się przede wszystkim na jego sile przekonywania – musi on być wiarygodny. W obecnych czasach każdy rozsądny pracownik wie, że przedsiębiorstwo nie może funkcjonować samo dla siebie, ale że uczestniczy w procesie rozwoju technologicznego, przemian strukturalnych, konkurencji na rynku krajowym i zagranicznym. Wie także, iż nie może być mowy o pracy nieproduktywnej, ponieważ taka praca nie przynosi zapłaty i często zagraża innym pracowników. Kiedy od przedsiębiorcy wymaga się wysiłków na rzecz właściwego pojmowania relacji z pracownikami, to nie może to być rozumiane jedynie jako przesadny entuzjazm społecznikowski, ale jako właściwe, realistyczne zarządzanie biznesem.

Kilka lat temu mój przyjaciel przejął średniej wielkości przedsiębiorstwo w sąsiednim regionie, w którym szczególnie często dochodziło do strajków. Poprzez poważny i konsekwentny wysiłek na rzecz przywrócenia pełnego zaufania i wiarygodności współpracy w nadspodziewanie krótkim czasie osiągnął poziom wydajności zbliżony do jego rodzimej firmy. Atmosfera pracy zmieniła się niemal z dnia na dzień po tym, jak uścisnęli sobie dłonie z majstrem i kierownikiem zmiany oraz gdy otworzył pokoje rekreacyjne. A oto jeszcze inny przypadek: nabywca pewnej ważnej firmy, bezpośrednio po jej przyjęciu, zlecił przedstawicielom wyższego personelu, aby kładli szczególny nacisk na osobiste relacje z poszczególnymi pracownikami, jego zachowanie było czymś niebywałym w tym zakładzie. I tak do sukcesu ekonomicznego doszła poprawność relacji. I nic w tym dziwnego. Zgodnie ze słowami św. Tomasza z Akwinu „to co realne jest podstawą dobra. Dobre jest to, co jest zgodne z faktami. Dobro to coś, co zgadza się z rzeczywistością".

Jeśli zatem przedsiębiorca posiada zdrowe, bezproblemowe podejście do rzeczywistości i właściwy stosunek do osób pracujących w jego przedsiębiorstwie, jeśli szanuje ludzką godność i duchowy wymiar pracy, wówczas nie tylko wypełnia swój obowiązek jako chrześcijanin, ale jego działanie jest po prostu godne biznesmena.

Opisałem tak drobiazgowo właściwą relację między pracodawcą i jego pracownikami, albowiem w niej wyraża się szczególne zadanie pracodawcy względem społeczeństwa. Społeczeństwo jest zainteresowane nie tylko tym, by konkretne przedsiębiorstwo osiągnęło duży sukces ekonomiczny i aby wypłacanie sprawiedliwej zapłaty przebiegało bezkonfliktowo. Jeszcze bardziej społeczeństwo zainteresowane jest tym, by pracownicy w swych zakładach byli

traktowani z całą troską i równocześnie uczyli się troskliwej i odpowiedzialnej pracy. Istota tego punktu widzenia jest widoczna szczególnie przy porównaniu z Anglią, gdzie dopiero teraz zaczyna się brać pod uwagę to, iż rozwój gospodarczy danego hrabstwa zależy w dużym stopniu od starannego zawodowego wyszkolenia młodych ludzi. W konsekwencji rząd pani Tatcher wprowadził bardziej intensywne metody kształcenia uczniów w fabrykach i szkołach – metody, które my przyjęliśmy już dość dawno odnosząc spory sukces.

3. ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC SPOŁECZEŃSTWA I PAŃSTWA

Przedsiębiorca jako obywatel ma dodatkowe zobowiązania względem społeczeństwa i państwa. Na mocy swej uprzywilejowanej pozycji jest on nie tylko wezwany, by swoimi możliwościami służyć wspólnocie; stoi przed nim zadanie wypełnienia rzeczywistej funkcji pracodawcy oraz wyjaśnienia społeczeństwu jej prawdziwego znaczenia. W potocznej świadomości obraz przedsiębiorcy bywa błędny, a czasem całkowicie zafałszowany. Tylko wówczas, gdy społeczeństwo rozumie, co jest ekonomicznie niezbędne i nieuniknione, to znaczy, kiedy muszą być przeprowadzone radykalne i często bolesne zmiany strukturalne, tylko wówczas kroki te mogą okazać się efektywne. Dla takiego lepszego rozumienia stosunków gospodarczych wydaje się być niezwykle ważne wykazanie, iż wzrastające płace oraz inflacja mają – zmniejszając konkurencyjność firmy na rynku – ogromne konsekwencje, a tym samym mają charakter antyspołeczny. W tym przypadku trzeba ponadto rozważyć, czy pomoc udzielana tego rodzaju koniecznym przemianom strukturalnym ochrania stanowiska pracy, które mogłyby zostać utracone.

Uświadamianie tej problematyki społeczństwu może dokonywać się na różne sposoby, na przykład przez zapraszanie dzieci szkolnych i młodzieży do zakładów i dyskutowanie o zasadach kierowania pracą. Może się to jednak odbywać także na większą skalę, na przykład przez kampanie reklamowe przy różnych okazjach, przez foldery i broszury poświęcone różnym aktualnym kwestiom z zakresu tej problematki. Czasami taka działalność powoduje osobiste zaangażowanie po stronie przedsiębiorcy, a w ostateczności nawet jego materialne wspieranie.

Innym zadaniem przedsiębiorcy – z uwagi na jego kontakty zawodowe lub nawet możliwości osobistej interwencji w kołach parlamentarnych – jest zapewnienie szerokiego dostępu do rzetelnej wiedzy, wówczas gdy powstają projekty nowych ustaw. Oto istota nie tyle poszukiwania jakichś specjalnych interesów, ile działania na rzecz dobra wspólnego, które tak często jest zniekształcane i źle interpretowane. Politykom, urzędnikom, a w końcu i teologom trudno jest zwykle poprawnie określić warunki gospodarcze bądź konsekwencje niektórych kroków prawnych. Właściwa, korzystna dla zainteresowanych, polityka społeczna musi brać pod uwagę twardą rzeczywistość gospodarczą.

Mówiąc słowami św. Tomasza z Akwinu: „miłosierdzie bez sprawiedliwości jest matką rozkładu". W ramach polityki społecznej nie jest łatwo rozpoznać, co jest sprawiedliwe w każdym konkretnym przypadku. W Niemczech doświadczyliśmy, że przerost świadczeń społecznych – nawet w dobrej intencji (na przykład program ochrony bezrobotnych) – może również prowadzić do utraty wielu miejsc pracy, a w ostateczności nawet do upadku przedsiębiorstw. Zatem przerost świadczeń społecznych, będący w zasadzie zaprzeczeniem sensu pomocy społecznej, jest z istoty swojej aspołeczny.

Jeżeli – cytując Abrahama Lincolna – w demokracji „nic nie może dokonać się wbrew opinii społecznej", to publiczna działalność przedsiębiorcy nabiera szczególnego znaczenia. Stanowiąc filar społecznej gospodarki rynkowej musi on czynić wszystko, aby ten najlepszy z obecnie istniejących system gospodarczy i społeczny przetrwał i dynamicznie się rozwijał.

PODSUMOWANIE

Jak dotąd postęp techniczny nas nie zniszczył i nie możemy do tego dopuścić w przyszłości. Zmienił jednak życiowe warunki wielu obywateli, głównie jednak zmienił zasady korzystania z niego samego. Postępujące bezrobocie nie jest jeszcze rzeczą tak groźną i poważną, jak na przykład wchłonięcie trzynastu milionów uchodźców po wielkim kryzysie.

Przyspieszony postęp techniczny nie będzie w stanie nas zniewolić, jeśli wraz z fundamentalnymi wartościami, takimi jak wolność, solidarność i sprawiedliwość, w centrum wszystkich działań umieścimy osobę ludzką i jeśli ideę panowania nad ziemią potraktujemy z całą świadomością jej ograniczeń, pamiętając o naszej odpowiedzialności względem bliźnich.

Chory organizm może odzyskać zdrowie, jeśli mu się dostarczy odpowiednich ku temu środków. Podobnie dziś w świecie postchrześcijańskim ów środek, jakim jest katolicka nauka społeczna, której zasady zawiera cytowana tu często encyklika *Laborem exercens*, może być decydującym wkładem w działania na rzecz uzdrowienia społeczeństwa i gospodarki.

Wszystko to nakłada na chrześcijańskiego przedsiębiorcę szczególne zadanie nie tylko bycia przykładem we własnej firmie czy w dziedzinie jego aktywności zawodowej, ale również w miarę możliwości w życiu publicznym. Podobnie jak w latach odbudowy po straszliwym kryzysie, tak i teraz katoliccy pracodawcy i pracownicy są wezwani, by razem pracować i aby ten przykład oraz ich propozycje stanowiły pomoc w przełamywaniu obecnych trudności i różnorakich kryzysów, przyczyniając się tym samym do wypełniania wielkich zadań z chrześcijańską odwagą, do jakiej Jan Paweł II zawsze wzywa tych, którzy są aktywni w dziedzinie życia społecznego i gospodarczego.

Tłum. *Cezary Ritter*

Robert A. SIRICO

LOGIKA BIUROKRATYCZNA
Duchowe koszty gospodarki mieszanej

„Logika biurokratyczna" kontrastuje bezpośrednio ze „społeczeństwem wolności pracy, przedsiębiorczości i uczestnictwa". Pierwsza z tych rzeczywistości odnosi się bowiem do instytucji politycznych kreujących z kolei inne instytucje skoncentrowane na swym własnym funkcjonowaniu, a nie na realnych potrzebach społeczeństwa.

I

Gospodarka rynkowa podobnie jak system wolnej przedsiębiorczości długo napotykały na krytykę tak ze strony społeczeństwa, jak i środowisk akademickich. Ten stan nieoczekiwanie utrzymuje się nawet po wydarzeniach 1989 roku, które wykazały, że centralnie planowany socjalizm jest niepożądany ekonomicznie a politycznie na dłuższą metę nie do utrzymania. Z czysto empirycznego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że zalety rynku jednak wzięły górę w tej batalii, aczkolwiek wolna przedsiębiorczość w dalszym ciągu wymaga nieustannej apologii.

W Niemczech, Szwecji, Wielkiej Brytanii, Włoszech i USA daje się zauważyć tendencję spadkową rozmiarów i zakresu redystrybucji środków na opiekę społeczną, jak również zmniejszanie się kosztów ponoszonych z tego tytułu przez społeczeństwo. Dotychczas jednak działania tego rodzaju miały raczej marginalny charakter, a większość polityków i naukowców reformę systemu opieki społecznej traktuje jako ostatnią deskę ratunku w obliczu ogromu zjawiska stagnacji klas. Nie widać w tym zamiaru, by państwowy system obdzielania dobrami zastąpić spontaniczną dobroczynnością; nie oznacza to też ponownie obudzonej wiary w samorzutną inicjatywę jako skuteczniejszą od centralnie sterowanych i wymuszonych form dobroczynności.

Upadek socjalizmu nie spowodował również istotnych zmian w polityce gospodarczej na Zachodzie. Rządy państw zachodnich w swych programach ekonomicznych nigdy nie usunęły struktur socjalistycznych. Choć np. Niemcy Zachodnie znajdowały się w idealnej wprost sytuacji, by dostrzec katastrofalne skutki centralnego planowania w Niemczech Wschodnich, to jednak zjednoczenie obu tych państw doprowadziło do podniesienia poziomu opodatkowania i wydatków rządowych w nowych zjednoczonych Niemczech. Chociaż rządy zachodnie uznały w pewnym stopniu konieczność reform rynkowych to jednak uzasadniają to zazwyczaj względami finansowymi, a nie nieskutecznością interwencjonizmu, a już na pewno nie moralnym postulatem respektowania wolności posiadania, kontroli i obrotu własnością prywatną.

W Stanach Zjednoczonych, odkąd upadł system radziecki a sprzymierzone z nim rządy państw socjalistycznych zostały obalone, mniej więcej co pół roku Kongres wydawał ustawy dotyczące rozstrzgnięć problemów społecznych i gospodarczych, zbliżone do wersji zaproponowanych przez demokratów idących w kierunku centralnego planowania. Ustawodawstwo to obejmuje uprawnienia Amerykanów związane z niezdolnością do pracy, prawo rodzinne, program służb publicznych, zasady wynagradzania, a – więcej jeszcze – kwestie dotyczące podatku dochodowego. Jest to jednak zaledwie początek owych poczynań prawnych. Ekipa Clintona bowiem rozpoczęła właśnie kampanię na rzecz zwiększenia środków przyznawanych przez rząd federalny na system opieki medycznej.

W samej rzeczy, skłonność do kontrolowania i krępowania wolnej przedsiębiorczości w USA nie zna granic. Poziom różnych regulacji, opodatkowania oraz wydatków zwiększył się w okresie rządów obu wielkich partii politycznych. Rezultatem jest stopniowe odchodzenie od prywatnego zarządzania, prywatnej własności i prywatnego handlu na rzecz zarządzania, własności i wymiany uspołecznionej (kolektywnej lub państwowej). Nie ulega wątpliwości, że częściową przyczyną tej tendencji jest fakt, iż interwencjonizm daje stanowiska i wpływy tym, którzy kontrolują biurokrację centralnego planowania, jak również jest na rękę grupom nacisku zainteresowanym w utrzymywaniu takiego systemu. Jednak ponieważ w systemie demokratycznym rząd opiera się na przyzwoleniu udzielonym mu przez rządzonych, winne temu jest również samo społeczeństwo. Nastawienie antykapitalistyczne to nie tylko ideologia utrzymująca się na akademickich wydziałach literatury, socjologii i religii; jest to również filozofia dominująca wśród znacznej części elektoratu.

Jakież zatem istnieją obiekcje względem gospodarki rynkowej czy kapitalizmu, obiekcje stanowiące zaporę dla szerokich reform? Ekonomiści, teologowie czy dziennikarze na ogół przedstawiają gospodarkę rynkową jako coś rozrzutnego, anarchistycznego, bezładnego i szkodliwego dla otoczenia. Nade wszystko zaś gospodarka rynkowa, w większym jeszcze stopniu niż socjalistyczna, traktowana jest jako źródło degradacji kultury i źródło ludzkiej chciwości, a więc wojny wypowiedzianej duchowości, wszelkiemu rozwojowi o charakterze duchowym. To między innymi z tego powodu w większości krajów minister rządu pobierający pensje z publicznych pieniędzy, wciąż jeszcze cieszy się większym autorytetem moralnym niż na przykład jakiś biznesmen czy osoba duchowna. Jest to nieformalny, lecz wiarygodny wskaźnik społecznej sympatii bądź wrogiego nastawienia wobec gospodarki rynkowej.

Nasze obecne założenie jest następujące: nie możemy już dłużej trwać przy naiwnym przekonaniu, że socjalizm i centralne planowanie są w stanie rozwiązać nasze problemy społeczne; równocześnie nie jesteśmy na tyle przekonani do zalet kapitalizmu, by powierzyć rynkowi nasze problemy społeczne w większym stopniu niż to ma miejsce. Stwierdzenie, że preferujemy gospo-

darkę mieszaną nie oznacza, iż jesteśmy w stanie określić jej części składowe, szczególnie jeśli przepis na nią zmienia się zależnie od kaprysów polityków. Gospodarka mieszana jako politycznie niestabilny system zarządzania gospodarczego, zawsze ma tendencję, aby zmierzać albo w kierunku bardziej rynkowym albo większej kontroli centralnej.

II

W całej tej debacie niewiele należnej uwagi poświęca się duchowym i moralnym aspektom alternatywnych porządków gospodarczych. Otóż tym właśnie dwom wymiarom życia gospodarczego – duchowemu i moralnemu – została poświęcona wspaniała encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, ogłoszona w setną rocznicę *Rerum novarum*. *Centesimus annus* nie podaje żadnych cudownych przepisów na reformy gospodarcze. Nie byłoby to zgodne ani z kompetencjami Stolicy Apostolskiej, ani też z jej wcześniejszymi oświadczeniami na temat życia gospodarczego poszczególnych narodów. „Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji" (*CA*, nr 43). Jednakże w procesie rozwoju katolickiej nauki społecznej Papież przedstawia konkretne moralne a czasem i praktyczne wskazania dotyczące ładu gospodarczego. Dlatego jego wypowiedź godna jest naszej szczególnej uwagi.

Przedmiotem wypowiedzi papieża są właściwie wybory, z jakimi stykamy się we współczesnym świecie – wybory w dziedzinie gospodarki i jej oddziaływania na ład społeczny. *Centesimus annus* jest próbą przedstawienia nauki społecznej Kościoła w świetle historycznych wydarzeń, które doprowadziły do upadku komunizmu w Europie Wschodniej. Papież uważa ich upadek, między innymi, za konieczne „następstwo pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej (*CA*, nr 24). Oto dlaczego papież stwierdza w innym miejscu: „Pragnę zwłaszcza, by upowszechniano ją [chrześcijańską naukę społeczną] i realizowano w Krajach, które po załamaniu się socjalizmu realnego napotykają na wielkie trudności w dziele odbudowy" (*CA*, nr 56).

Papież jest tutaj jednoznacznie przeciwny upadłemu w 1989 roku etatystycznemu ładowi politycznemu i gospodarczemu, przypominając że Kościół kontynuuje linię nauczania zawartego w *Rerum novarum*, sprzeciwijającego się „upaństwowieniu środków produkcji, które uczyniłoby z każdego obywatela jeden z trybów machiny Państwa". Ponadto potwierdza on słuszność zasady pomocniczości, jasno stwierdzając, że skutecznie obronić najsłabszych członków społeczeństwa, takich jak bezrobotni, ludzie starzy, chorzy oraz dzieci, może jedynie ten, kto z bliska styka się z ich problemami.

Niektóre cechy pracy w ramach gospodarki rynkowej gwarantują większe instytucjonalne zabezpieczenie praw w systemach tak zdecydowanie odrzuco-

nych w nauczaniu społecznym Papieża. Po pierwsze zatem, wolność pracy, jak i sama praca stanowi podstawowy element twórczego społecznego współdziałania, bowiem „praca jednego człowieka splata się w sposób naturalny z pracą innych ludzi". Po drugie, aby się rozwijać wspólnota pracy potrzebuje znacznej niezależności od wytycznych państwa, ponieważ „to właśnie poprzez pracę człowiek, korzystając ze swej inteligencji i wolności, zdolny jest panować nad ziemią i czyni z niej swe mieszkanie". Po trzecie, wolność pracy jest niezbędna dla wypełnienia moralnego obowiązku służenia innym, albowiem „pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych: znaczy robić coś dla kogoś" (*CA*, nr 31).

Te trzy elementy – współpraca, wolność i służba – z których żaden nie występuje w systemie etatystycznym – jawią się w nauczaniu moralnym Papieża jako fundament pracy oraz podstawa ładu gospodarczego. „Obowiązek zarabiania na chleb w pocie czoła zakłada równocześnie prawo do tego. Społeczeństwo, które byłoby tego prawa systematycznie pozbawiane, w którym środki polityki gospodarczej nie pozwalałyby pracownikom osiągać zadowalającego poziomu zatrudnienia, nie może znaleźć odpowiedniego uzasadnienia etycznego, ani też dojść do pokoju społecznego" (*CA*, nr 43). Z tego względu „współczesna e k o n o m i a p r z e d s i ę b i o r t w a zawiera aspekty pozytywne, których korzeniem jest wolność osoby, wyrażająca się w wielu dziedzinach, między innymi w dziedzinie gospodarczej. Ekonomia bowiem jest jedną z dziedzin wielorakiej ludzkiej działalności i podobnie jak w każdej z nich obowiązuje w niej prawo do wolności oraz obowiązek odpowiedzialnego z niej korzystania" (*CA*, nr 32).

Współcześnie Kościół w oczywisty sposób bardziej entuzjastycznie spogląda na gospodarkę wolnorynkową niż można to było zauważyć w oficjalnych wystąpieniach na przestrzeni ostatnich stu lat. Stało się tak, ponieważ istnieją „specyficzne różnice pomiędzy tymi tendencjami współczesnego społeczeństwa a tendencjami występującymi w społeczeństwie przeszłości nawet niedawnej. Niegdyś decydującym czynnikiem produkcji była z i e m i a, a później k a p i t a ł, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzia, dziś zaś czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest s a m c z ł o w i e k, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi" (*CA*, nr 32).

Papież uznaje fakt, iż „w o l n y r y n e k jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb" (*CA*, nr 34). Jako przeciwwagę dla mocno rozpowszechnionego zjawiska ucisku gospodarczego Papież proponuje „społeczeństwo, w którym istnieją w o l n o ś ć p r a c y, p r z e d s i ę b i o r c z o ś ć i u c z e s t n i c t w o" (*CA*, nr 35). Kościół „uznaje pozytywną r o l ę z y s k u jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produk-

cyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone" (*CA*, nr 35). Tym samym więc, w miejsce socjalizmu Kościół proponuje „system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej..." (*CA*, nr 42).

Papież nie może popierać pewnego rodzaju rozumienia terminu kapitalizm. Odrzuca on każdy system, w którym „wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny..." (*CA*, nr 42). W szczególności zaś Papież potępia konsumizm, doktrynę głoszącą, że dążenia materialne nie muszą być podporządkowane „integralnej wizji człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym" (*CA*, nr 36).

Jednak materializm i konsumizm nie musi być związany z instytucjami kapitalistycznymi. Papież pragnie, byśmy zrozumieli sposoby, jakimi polityka rządowa może przyczynić się do ograniczenia wolności oraz wolnego rozwoju życia duchowego. Przestrzega mianowicie przed „nadmiernym poszerzaniem zakresu interwencji Państwa ze szkodą dla wolności tak gospodarczej jak i obywatelskiej" (*CA*, nr 48). Nie jest to bynajmniej niebezpieczeństwo urojone, lecz raczej jedno z tych, które realnie zagrażają współczesnemu światu. „W ostatnich latach byliśmy świadkami znacznego poszerzenia zakresu tego rodzaju interwencji, co doprowadziło do powstania w pewnym sensie nowego typu państwa – «państwa dobrobytu»". Jego „niesprawności i niedostatki" wynikają z „nieodpowiedniego rozumienia właściwych Państwu zadań" (*CA*, nr 48).

Papież występuje wprost przeciwko interwencjonizmowi dominującemu we wszystkich niemal zachodnich gospodarkach jednym tchem określanych wspólnym mianem kapitalistycznych. „Interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwa odpowiedzialności – stwierdza Papież – Państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur, w których – przy ogromnych kosztach – raczej dominuje logika biurokratyczna aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom" (*CA*, nr 48).

Termin „logika biurokratyczna" jest przeciwstawiony bezpośrednio „społeczeństwu wolności pracy, przedsiębiorczości i uczestnictwa". Pierwsza z tych rzeczywistości odnosi się bowiem do instytucji politycznych kreujących z kolei inne instytucje skoncentrowane na swym własnym funkcjonowaniu, a nie na realnych potrzebach społeczeństwa. Z kolei druga, związana jest z instytucjami właściwie zorganizowanego wolnego społeczeństwa, które usiłuje w ramach podziału pracy znaleźć miejsce dla każdego i włączyć jego szczególne talenty w służbę innym.

Prezentując ten styl myślenia Papież w sposób wręcz niezwykły przyczynił się do nowego sposobu pojmowania terminów homo economicus czy „człowiek ekonomiczny", zachęcając nas do rewizji dotychczasowego pojmowania istoty polityki. Inspiruje nas, byśmy myśleli bardziej realistycznie o tym, w jaki sposób funkcjonuje współcześnie ekonomia przedsiębiorstwa oraz byśmy następnie przeciwstawili to funkcjonującemu obecnie interwencjonizmowi politycznemu. Ten nowy styl myślenia domaga się podjęcia i zrewidowania używanych przez nas terminów pojawiających się w kontekście reform ekonomicznych tak na Wschodzie jak i Zachodzie.

III

W Stanach Zjednoczonych obecnie trwa debata nad programami, które wymagają nowych i wyższych wydatków państwa i wyższego stopnia regulacji. W debacie tej przeciwnicy większego interwencjonizmu znaleźli się w defensywie z powodu języka używanego przez tych, którzy pragną poszerzenia zakresu władzy rządu. Wszelkie nowe wydatki, niezależnie od tego, ilu będzie z nich korzystało, zostały sklasyfikowane jako „lokata kapitału". Stawia się nam pytanie: czy chcemy więcej „inwestycji" czy też mniej? Równocześnie ten nowy redystrybucjonistyczny program sprzedaje się jako swego rodzaju „asekurację". Ponownie pyta się nas: chcemy większej czy mniejszej „asekuracji"? Przy takim postawieniu sprawy chodzi o to, aby wybór był oczywisty.

Podstawienie terminów „lokata kapitału" i „asekuracja" w miejsce bardziej tradycyjnych „wydawanie" i „dobrobyt" jest konsekwencją politycznej kalkulacji. Posiada to swą genezę w pewnym powszechnie przyjmowanym założeniu dotyczącym relacji między polityką państwa a rynkiem, założeniu, które *Centesimus annus* proponuje skorygować. Inwestowanie, na przykład, zakłada że długoterminowy zysk z jakiegoś szczególnego przedsięwzięcia przekroczy jego koszty realne. Dzieje się tak dlatego, że kiedy wydajemy, nasze środki są dla nas stracone. Gdy jednak inwestujemy z myślą o przyszłości, pomnożony kapitał powróci do nas. Kiedy politycy zamiast tradycyjnego pojęcia „wydatek" stosują termin „lokata kapitału", to tym samym sugerują nam, że to właśnie rząd w większym stopniu niż rynek wie, co jest na dłuższą metę korzystne dla społeczeństwa. W przeciwnym bowiem razie pieniądze powinny pozostać w rękach prywatnych i być inwestowane w prywatne przedsięwzięcia.

Do podobnego wniosku – że sektor publiczny najlepiej nadaje się do zabezpieczania zasobów i prognozowania na przyszłość – prowadzi sposób, w jaki politycy posługują się pojęciem „ubezpieczenie". Na rynku prywatnych podmiotów ubezpieczenie ma zawsze prowadzić do przezwyciężania ryzyka i niepewnej przyszłości. Posłużmy się przykładem: ktoś może być kierowcą przez całe życie i nigdy nie doprowadzić do wypadku drogowego. Ponieważ jednak nikt i nigdy nie może być pewien swej przyszłości, osoba ta płaci

składki ubezpieczeniowe, nie wiedząc ostatecznie, czy kiedykolwiek ulegnie tragicznemu wypadkowi na drodze czy też nie. Opłacanie składek ubezpieczeniowych stanowi więc z naszej strony akt zabezpieczenia przed nieznaną przyszłością.

Kiedy mówimy, iż rząd powinien wprowadzić w życie program ubezpieczeń społecznych, wówczas niepewną przyszłość powierzamy jego trosce. Więcej, czynimy przy tym milczące założenie, że rząd jest lepiej przygotowany do ochrony przed ryzykiem – nieodłącznym w końcu czynnikiem życia gospodarczego – niż prywatne towarzystwa ubezpieczeniowe. Zauważmy, że ubezpieczenia państwowe działają na innej zasadzie niż ubezpieczenia prywatne (w przypadku tych pierwszych nie w pełni bierze się pod uwagę ryzyko). Operacje rządu nie polegają na bilansie strat i zysków; wystarcza mu skoncentrowanie się na operowaniu stałymi przychodami i wydatkami. Mówiąc o emeryturach i państwowych ubezpieczeniach zdrowotnych politycy ulegają pokusie wygrywania na powszechnym lęku przed niepewną przyszłością i równie powszechnym pragnieniu posiadania poczucia bezpieczeństwa. Z tego między innymi powodu zmuszeni jesteśmy poważnie wziąć pod uwagę te słowa Papieża, które mówią, że jeśli państwo przejmuje na siebie funkcje właściwe rynkowi, to powinno to być „ograniczone w czasie, by nie odbierać na stałe wspomnianym sektorom i organizacjom przedsiębiorstw właściwych im kompetencji" (*CA*, nr 48).

Gdy weźmie się pod uwagę, czego nauczyliśmy się na temat socjalizmu od czasu wydarzeń 1989 roku oraz to, co wiemy o naszej coraz bardziej skoncentrowanej na osobie gospodarce, czyż nie zdumiewa fakt, dlaczego nadal patrzymy na państwo jako na instytucję zdolną w większym niż rynek stopniu pokonać niepewność jutra? Dlaczego tak rzadko głośno przyznajemy, że rynek i prywatna przedsiębiorczość są bardziej dalekowzroczne i zorientowane na przyszłość niż państwo z całą swą „logiką biurokratyczną"? Rynek posądzany jest często o doraźną chciwość. A jak często rząd bywa krytykowany z tego właśnie powodu? Więcej jeszcze, jak często słyszymy wprost o chciwości rządu, co pozostaje w kontraście do szeroko rozumianego długofalowego nastawienia wielkich korporacji czy drobnych przedsiębiorców.

Trzeba tutaj powiedzieć wprost, że obietnica bezpieczeństwa i długofalowego nastawienia stanowi podstawową obietnicę rządów uprawiających gospodarkę mieszaną. Niewątpliwie, ta obietnica bezpieczeństwa jest mniej ambitna od tych, jakich udzielali socjaliści. Ci ostatni twierdzili mianowicie, że chcą zapewnić naukową organizację społecznych środków produkcji (co oczywiście wymaga prawie całkowitej własności państwowej); poza tym głosili oni, że chcą zapewnić sprawiedliwy podział rocznego dochodu. Pierwsza z ich obietnic była łamana wiele razy. Druga zaś nie może być spełniona, ponieważ pokusa odgórnego równego podziału dóbr doprowadziła do zniszczenia wszelkiej motywacji do pracy i prywatnej przedsiębiorczości.

Współczesna gospodarka mieszana nie składa tak daleko posuniętych obietnic. Obiecuje w zamian, że będzie lepsza w przezwyciężaniu niepewności odkrywając zawartość owej czarnej skrzynki, którą zwiemy czasem – i będąc bardziej dalekowzroczna niż wolny rynek. Według tej teorii rynek jest tak zaślepiony przez żądzę natychmiastowego zysku, że nie jest w stanie dostrzec perspektywicznego, długofalowego interesu narodu. Twierdzi się, że rząd jest w stanie pokonać, lub przynajmniej próbował odmienić, niepowodzenia „człowieka ekonomicznego".

Obietnica bezpieczeństwa, inwestowania i ubezpieczeń w ramach wydatków publicznych stanowi podstawową zasadę przymierza, którą społeczeństwo ma zawrzeć z gospodarką mieszaną. Państwo utrzymuje, że jest w stanie pokonać czas i niepewność, więc ludzie nie muszą być zakładnikami ryzyka towarzyszącego jego wpływowi; oto główne korzenie interwencjonizmu państwowego i jego wysokiej pozycji we współczesnym świecie.

Tej wielkiej obietnicy gospodarki mieszanej i biurokratycznego państwa dobrobytu odrzuconej wprost przez *Centesimus annus* – nie da się odnaleźć w dziełach Marksa, Lenina, Stalina czy Mao. Jest to bowiem wymysł zachodnich specjalistów od planowania. W szczególności zaś, była to wiodąca teza Johna Maynarda Keynesa, upowszechniona przez jego prace z zakresu ekonomii politycznej. Keynes, jak wiadomo, nigdy nie wzywał wprost do obalenia kapitalizmu. Jak się często mówi, szukał on tylko sposobu, by go ocalić przed jego wewnętrznymi wadami. Jakież były owe wady? W jego mniemaniu było ich wiele: system cen nie funkcjonuje właściwie, oszczędzanie zwalnia wzrost gospodarczy, robotnicy nie dopuszczający, aby płace osiągnęły poziom równowagi rynkowej i wiele innych. Wszystkie te dostrzeżone przez niego czynniki[1] są po dzień dzisiejszy przedmiotem zainteresowania ekonomistów.

Dla nas bardziej fundamentalne znaczenie ma jednak fakt zauważenia przez Keynesa, iż „człowiek ekonomiczny", jednostka samodzielnie działająca w warunkach wolnego rynku, popełni prawdopodobnie więcej błędów prognozując na przyszłość niż służby publiczne i pracujący na zlecenie rządu ekonomiści. Nigdzie nie napisał tego Keynes jaśniej niż w ostatnim rozdziale swego klasycznego dzieła *The General Theory of Employment, Interest and Money*[2]:

„Powyższa teoria – pisał – ma w swych założeniach charakter umiarkowanie konserwatywny. Najpierw wskazuje ona na żywotne znaczenie wprowadzenia pewnego typu centralnej kontroli w tych dziedzinach, które obecnie są pozostawione inicjatywie prywatnej, a w których całe pola aktywności pozo-

---

[1] Por. H. Hazlitt, *The Failure of the „New Economics*, New Rochelle: Arlington House 1959, tenże, *The Critics of Keynesian Economics*, Lanhm, MA: University Press of America 1983.

[2] Wyd. pol.: *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, Warszawa 1956.

stają bezowocne. Państwo będzie wówczas miało praktycznie pierwszoplanowy wpływ na tendencje w konsumpcji poprzez proponowane schematy podatkowe, utrwalanie proporcji interesów, itp.

Poza tym wydaje się mało prawdopodobne, aby wpływ polityki monetarnej na stopę procentową był wystarczający dla określenia optymalnego poziomu inwestycji. Jestem przekonany zatem, że coś takiego, jak szerokie uspołecznienie przedsiębiorczości będzie próbą znalezienia sposobu maksymalnego zatrudnienia, choć trzeba liczyć się z różnymi kompromisami i zabiegami, dzięki którym władze publiczne będą współpracowały z inicjatywą prywatną" [podkr. J.M.K.][3].

Oto mamy podstawową konkluzję klasycznego dzieła Keynesa, a także najbardziej w całej książce uderzający swą klarownością wniosek. Rząd musi realizować „pierwszoplanowy wpływ" poprzez tzw. „szerokie uspołecznienie inwestycji". Rynek zatem nie jest w stanie podjąć właściwych kroków w celu zapanowania nad niepewną przyszłością nie prowadząc do zachwiania równowagi i do kryzysów. Tego rodzaju praca musi być wykonywana przez mniej samolubnych a bardziej dalokowzrocznych urzędników służb publicznych.

Główną siłą Keynesa był jego konserwatyzm; terminu tego zresztą sam użył na określenie istoty swojego programu. Nie chciał on wyeliminować ani rynku ani samego kapitalizmu. Nie pragnął również wykluczyć własności prywatnej, w tym również własności prywatnej środków produkcji. Chciał jedynie zapanować nad gorszą stroną „człowieka ekonomicznego" i zastąpić ją władzą polityczną zdolną naprawić wszelkie błędy rynku. Na tym polega podstawowe przesłanie teorii ekonomicznej Keynesa.

Założenie Keynesa, że rynek prywatny nie jest zdolny do funkcjonowania w interesie wszystkich wywarło głęboki wpływ na politykę społeczną. Opowiadając się za tym, by rząd „lokował" środki społeczne i prowadził politykę „ubezpieczeń" w obliczu niepewnej przyszłości, opinia publiczna akceptuje tezę Keynesa bez większych wątpliwości. I aczkolwiek Keynes był najbardziej znanym obrońcą poglądu, że „człowiek polityczny" jest bardziej zorientowany na przyszłość niż „człowiek ekonomiczny", to jednak w owym czasie należał on do głównego nurtu myśli.

Rok po tym, jak ukazała się książka Keynesa, wydawnictwo Prentice Hall opublikowało obszerne dzieło zatytułowane *The Planned Society: Yesterday, Today, and Tomorrow*, wydane przez profesora ekonomii Brooklyn College Findlaya MacKenzie. W dziele tym, Lewis Mumford, popularny wówczas autor i krytyk społeczny, pisał że ekonomia rynkowa jest „teologią", „przesądem" a „jej praktyczne rezultaty ~ zgubne... Obecnie nie stoimy wobec problemu, czy będziemy planować, ale jak będziemy planować" (V-VI).

---

[3] *The General Theory*, s. 377-378.

Lewis G. Gray, czołowy ekonomista ówczesnego Departamentu Rolnictwa napisał, że „planowanie stanowi próbę, którą Amerykanie podjęli, by znaleźć rozwiązanie pośrednie pomiędzy laissez-faire, kapitalizmem a socjalizmem" (s. 160 n.).

Rudolf K. Michelis z kolei, profesor ekonomii na Hunter College, wyraża wprost swą pogardę dla inicjatywy prywatnej, przypisując jej krótkofalowość myślenia. „Na dłuższą metę – pisze – wszystkie owe cele, które prowadzą do najwyższego z możliwych materialnego i duchowego standardu życia, mogą być realizowane jedynie jako efekt długofalowego planowania i odpowiedniego prowadzenia polityki, co będzie wymagało przemian w naszym systemie gospodarczym... Jest to niezbędne, aby zapoczątkować system, w którym polityka gospodarcza jest prowadzona w interesie dobrobytu społecznego, a nie dla prywatnego zysku. Z całym prawdopodobieństwem, tego typu wysiłki będą wymagać bardziej przemyślanej kontroli ekonomicznej i planowania" (s. 387-388).

Również Benito Mussolini, będąc w latach trzydziestych szanowanym planistą, jest jednym z autorów wspomnianego dzieła. Pisał on mianowicie, że „państwo funkcjonuje jako rzeczywistość nie tylko w teraźniejszości, ale jest organicznie związane z przeszłością, a nade wszystko z przyszłością, wykraczając tym samym poza krótkie życie jednostki wyraża wewnętrznego ducha narodu" (s. 811).

To ostatnie stwierdzenie stanowi jedynie najbardziej skrajne oświadczenie o wyższości „człowieka politycznego" nad „człowiekiem ekonomicznym", a faszyzm w wydaniu Mussoliniego jest dziś, w przeciwnieństwie do lat trzydziestych, powszechnie niepopularny. Lecz czy zawarte w nim tezy dotyczące krótkowzrocznej orientacji rynku inicjatywy prywatnej, rzekomej chciwości człowieka ekonomicznego i nakierowania państwa na przyszłość zostały odrzucone? Wydaje się, że nie. Nie ma dnia, żebyśmy nie słyszeli o korporacjach, które przedkładają doraźny zysk nad długoterminowe inwestycje czy o konsumentach beztrosko planujących na dziś, lecz już nie na jutro.

Państwo nadal jest powszechnie uważane za czynnik korygujący krótkowzroczną orientację rynku. Jest ono stale zaangażowane w kierowanie zysków rynku prywatnego ku innym celom, które rzekomo mają służyć interesowi ogółu. Który polityk nie twierdzi, że chociaż dzisiaj jego program jest kosztowny, to na dłuższą metę przyniesie on oszczędności? Ujawnia się tutaj założenie, że prywatna przedsiębiorczość może wprawdzie przynosić doraźne efekty, lecz jedynie państwo naprawdę wie, co okaże się dobre w dłuższej perspektywie.

We wszystkich cytowanych wyżej tekstach znajdujemy przekonanie o upływie czasu i niepewności jutra. Twierdzę, że ten aspekt „planującej mentalności" obecny jest w powszechnej świadomości. Tolerujemy przedsiębiorczość prywatną tak długo, jak długo poprawnie przewiduje ona przyszłość. Jednak w przypadku niepowodzenia, gdy zyski nie płyną już w pożądanym kierunku

zwracamy się o pomoc do państwa. I kiedy myślimy o niepewnej starości, zwracamy się do państwa, by troszczyło się o nas. Bojąc się nagłych chorób czy dolegliwości – żądamy systemu opieki medycznej, który wynosi państwo do rangi narodowego „uzdrowiciela". Sądzimy, że rynek zainteresowany jest jedynie doraźną maksymalizacją zysku i uważamy to za znośne, dopóki wszystko idzie dobrze. Lecz kiedy pragniemy rzeczywiście pokonać obezwładniający lęk mający swe źródło w niepewnej przyszłości, spoglądamy na rząd, który – mamy nadzieję – jest skuteczniejszy w pokonywaniu zagrożeń życia społecznego i przedsiębiorczości.

Nawet dziś współczesny człowiek jest przekonany, że prywatni przedsiębiorcy i konsumenci prowadzą swe interesy mając klapki na oczach, podczas gdy rząd z pewnością posiada coś na kształt sekretnego salonu z kryształową kulą, co umożliwia mu poznanie, dokąd wiedzie nas przyszłość i jakie obmyśleć środki, aby nam wszystkim zagwarantować bardziej pewną przyszłość. Ten typ myślenia jest wszechobecny. Jest to błąd o poważnych konsekwencjach. Nie pozwala bowiem wykorzystać tej prawdy, że wolność, ekonomia przedsiębiorczości i odpowiedzialność za przyszłość mogą być połączone bez pomocy Urzędu Planowania lub Opieki Społecznej.

IV

Powszechne przeświadczenie o zdolności rządu do pokonania niepewności oraz o tendencji rynku do jej powiększania, są nie tylko błędne – założenia tego typu są wręcz odwróceniem wszystkiego do góry nogami. Rozważmy pierwsze z nich: czy rząd w istniejących typach państwa interwencjonistycznego, jest w istocie zorientowany na przyszłość? Pragnę zauważyć, iż mamy tu na uwadze instytucje funkcjonujące w ramach nowoczesnej demokracji. (Zupełnie bowiem odmienne kryteria należałoby zastosować w przypadku monarchii.)

Cóż zatem stanowi interwencjonizm państwowy w ustroju demokratycznym? Używamy tu tego pojęcia dla określenia wspólnego przeświadczenia tych, którzy dzień po dniu administrują tym ustrojem zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa. Najważniejszymi aktorami są tu politycy. W jakim zatem sensie ich codzienne troski mogą być traktowane jako zorientowane na przyszłość? Wszak nazbyt często ich podstawowym pragnieniem jest zdobycie i utrzymanie stanowiska. Oznacza to już od samego początku zdanie się na stałe poparcie wyborców.

Politycy nie muszą troszczyć się o interes ogólny czy przyszłość wykraczającą poza następne wybory. Politycy muszą tylko dać wyborcom swego regionu to, czego oni chcą i tak, aby wyborcy głosowali na nich w następnych wyborach. Może to nawet prowadzić do „korupcji władz publicznych i mnożenia się niewłaściwych źródeł wzbogacenia" (*CA*, nr 48). Ekonomista scholastyczny Juan de Mariana stwierdził: „Jakże jest to przykre dla republiki

i jakże znienawidzone w imię dobra ludu oglądać tych, którzy podejmując pracę w administracji państwowej będąc bez grosza, w trakcie służby bogacą się nad miarę"[4].

Nie twierdzimy, by politycy nigdy nie podejmowali działań na rzecz dobra wspólnego, lecz tylko, że struktura motywacji związana z ich stanowiskiem sprawia, że są oni mniej skłonni służyć dobru wspólnemu niż prywatnym interesom. Wokół tej intuicji powstała cała szkoła ekonomiczna: Virginia Public Choice School Gordona Tullocka i Jamesa Buchanana.

Urzędnicy państwowi, których praca nie wymaga poparcia wyborców, działają z zupełnie innych pobudek, które jednak również nie zmuszają ich do dalekowzrocznego myślenia. W swym własnym interesie nie są oni zainteresowani angażowaniem się w działalność na rzecz ogólnego interesu, lecz mogącą mieć wpływ na ich pozycję zawodową. Jeżeli na przykład, każdy pracownik Departamentu Energii dojdzie do wniosku, że korzystniej dla kraju byłoby, gdyby produkcja energii była regulowana przez firmy prywatne a nie przez rząd, to struktura motywacyjna ich urzędu nie skłoni ich do masowej rezygnacji. W sprzyjających warunkach kulturowych byłoby to w zasadzie możliwe, ale daleko bardziej w ich interesie jest podtrzymywanie fikcji jakoby przedsiębiorstwa prywatne i społeczeństwo nie mogły się obyć bez ich wysiłków.

Wybory, przed którymi stają na codzień nie skłaniają ich do myślenia o przyszłości. Ich troski są w o wiele bardziej konkretny sposób powiązane z ich osobistą karierą: zgoda ze zwierzchnikiem, zmieszczenie się w urzędowym budżecie i ewentualne jego powiększenie, otrzymanie większego i lepszego pomieszczenia na biuro, skończenie zaplanowanych prac, czasem nudnych. Wszystko to w przeciągu tygodnia, a potem od nowa to samo. Z istoty swej nie ma to nic wspólnego z przedsiębiorczością i wydawaniem dyspozycji zgodnych z potrzebami przyszłych pokoleń. Typowy biurokrata więcej myśli o wolnym czasie niż o maksymalizacji społecznego dobrobytu. Urzędnicy ci po prostu kierują się logiką biurokratyczną.

Trudno ustalić, z jakimi bodźcami i ograniczeniami spotykają się sędziowie, gdy próbują myśleć perspektywicznie. Ale byłoby czymś naiwnym sądzić, że sędziowie są koniecznie lepszymi prognostykami przyszłości niż, dajmy na to, obracający towarem kupcy. Sędziowie są po to, by interpretować prawo i zgodnie z nim oceniać postępowanie innych, a nie po to, by tworzyć rządowe plany przyszłych inwestycji. Spośród wszystkich urzędników państwowych, sędziowie są być może grupą myślącą najmniej doraźnie. Równocześnie jednak sędziowie stanowią integralną część tych struktur, które ze swej natury bazują właśnie na krótkoterminowym sposobie myślenia.

---

[4] Por. Alejandro A. Chaufen, *Christian for Freedom: Late Scholastic Economics*, San Francisco: Ignatius Press 1986, s. 65.

Już ten pospieszny ogląd pozwala na dostrzec, iż państwo nie jest jakimś bezkształtnym duchowym tworem zdolnym rozpoznać przyszłość lepiej niż ci, którzy pozostają poza aparatem państwowym. Składa się on bowiem z konkretnych ludzi z krwi i ciała, ludzi działających i oddziałujących na porządek instytucjonalny w jakim przyszło im funkcjonować. Trzon owego porządku instytucjonalnego zajęty jest głównie swymi sprawami wewnętrzynmi, a nie publicznymi, czego mogą doświadczyć choćby wszyscy ci, którzy korzystają z usług Urzędu Pocztowego. Założenie zatem jakoby rząd potrafił i powinien zaplanować naszą przyszłość musi natychmiast być skonfrontowane z konkretną rzeczywistością, która uczy, że pracownicy sektora państwowego bynajmniej nie są zainteresowaniu wysiłkami na rzecz przyszłości oraz zaspokojenie potrzeb społeczeństwa; interesują ich raczej sfery społeczne mające wpływ na ich budżet, chodzi im mianowicie o polityków i urzędników najwyższego szczebla.

W efekcie państwo stosujące metodę interwencjonizmu staje się państwem krótkowzrocznej orientacji, co krytykuje z całą mocą encyklika *Centesimus annus*. W rzeczywistości bowiem większość stosowanych potocznie względem przedsiębiorcy czy inwestora z sektora prywatnego przymiotników, może być w tym samym, a czasem nawet większym, stopniu zastosowana wobec pracowników sektora państwowego. Zresztą wystarczy przejrzeć tę litanię – zawierającą takie określenia, jak: chciwy, egoistyczny, krótkowzroczny, rozrzutny czy ograniczony – by odpowiedzieć sobie, jak często to samo można powiedzieć o pracownikach państwowych. Ponieważ rząd nie posiada skutecznych środków do zapobiegania tym wypaczeniom i złym nawykom wśród swych pracowników, zjawiska te w sektorze publicznym wykazywały tendencję zwyżkową. Naszym zadaniem zatem staje się właściwa ocena względnych zasług zbyt aktywnego rządu w relacji do uczestników gry wolnorynkowej, którzy zmuszeni naturą ekonomii przedsiębiorstwa pracują wraz z innymi na rzecz większego dobra społecznego.

Tłum. *Cezary Ritter*
Jarosław Merecki SDS

Damian P. FEDORYKA

POWTÓRNE NARODZINY CZY ŚMIERĆ EUROPY?

My także zostaliśmy wezwani, by ofiarować coś „naszego" w tym porządku wykupywania tych, których życie jest przywłaszczane i konsumowane przez nasz zeświecczony wiek.

W różnych częściach Europy i w różnym kontekście słyszy się prawie codziennie słowo „nasz". Słowo to na pierwszy rzut oka wskazuje na istnienie czegoś wspólnego, ale też wydzielonej części, czegoś, co wiąże elementy w jedną całość. Jednak słowo to może kryć w sobie gorzką ironię, ponieważ nawet w afirmacji więzi łączącej nas w jakąś jedność można zanegować jednostkę poprzez działania, które oddzielają ją od tego, co jest „nasze", a nawet „jej". Może najlepszym tego przykładem jest dziwna cisza wokół „naszych" dzieci i stąd także wokół naszego własnego człowieczeństwa, cisza dziwna pośród całej tej retoryki mówiącej o wspólnym życiu i wspólnej przyszłości. Z powodu tej ciszy kategoria „nasze" formalnie coraz bardziej przypomina indywidualne, etniczne czy wręcz nacjonalistyczne domaganie się tego, co „moje" i „nasze". Konsekwencje tego obserwujemy na przykładzie bośniackiego dramatu.

Aborcja jest przestępstwem nie tylko przeciw pojedynczemu człowiekowi: jest przestępstwem przeciw ludzkości. Oddziela przestępcę nie tylko od jego ofiary, lecz także od samej ludzkości. Przez swą prawdziwą naturę zmusza każdego wrażliwego człowieka do solidarności z ofiarą i czyni każdego człowieka, a zarazem wszystkich ludzi, kimś jednym z ofiarą. Aborcja jest symptomem szczególnej negacji i systematycznego ataku kierowanego przeciwko godności człowieka. Nie będzie odbudowy, reform ani odrodzenia w Europie Wschodniej i Środkowej, niemożliwe też jest zatrzymanie procesu umierania Europy Zachodniej, jeśli nie nastąpi odrodzenie godności osoby ludzkiej. Ale również – paradoksalnie – nie nastąpi ocalenie Europy, jeśli afirmacja godności ludzkiej stanie się jedynie środkiem, drogą jej ratowania. Właśnie wtedy ludzka godność będzie nadużywana, bo traktowana instrumentalnie. Celem nie może być nasze własne zbawienie. Ostatecznie musi być ono konsekwencją afirmowania ludzkiej godności jako obrazu Boga, tzn. afirmowania Boga z powodu Niego samego – nie dla nas samych. Reszta będzie nam przydana.

Oto elementy, które składają się na podstawy oraz afirmację godności człowieka. Wszystkie one są konieczne i nieoddzielne od siebie. Jednakże

jeden aspekt tej godności w sposób wyraźny odsłania jedyne i szczególne zło naszego czasu, jak również wskazuje drogę do afirmacji tej godności.

W myśli i nauczaniu Jana Pawła II, który bywa nazywany „Papieżem godności człowieka", ten centralny aspekt, echo *Gaudium et spes* (nr 24), jest nieodmiennie ukazywany jako antyteza dzisiejszego ducha czasu. Jest to prosta, a zarazem głęboka prawda, iż człowiek jest osobą powołaną do tego, by dawać samego siebie innym, a ostatecznie – Bogu. Jedynie osoba jest zdolna uczynić dar z samej siebie.

W ostatniej encyklice, *Veritatis splendor*, znajdujemy myśl, że istotą moralności jest „odpowiedź miłości" (nr 10), w której poszczególny człowiek, naśladując Chrystusa, czyni „całkowity dar z samego siebie" (nr 15n.). Zostaje tu powtórzona centralna prawda encykliki *Dives in misericordia*, w której Jan Paweł II mówiąc o miłości Bożej dodaje: „Ten kto miłuje, pragnie obdarzyć sobą" (nr 7). Decydującym kryterium rozumienia społecznego wymiaru miłości jest zasadnicze ukierunkowanie i powołanie każdego człowieka do afirmacji „bliźniego". Stąd też kluczem do właściwego zrozumienia encykliki *Centesimus annus* jest tyle krótkie, co pełne znaczenia zdanie: praca jest „pracą z innymi i dla innych".

Właściwie pojęte powyższe prawdy są skandalem i obrazą dla czasów współczesnych, ponieważ potwierdzają one powołanie człowieka do „bycia dla drugich". Jednakże gubią ów charakter, jeżeli zostanie im nadana interpretacja „humanitarna". Ludzie „humanitarni" i humaniści chętnie bywają altruistami w tym sensie, że zgadzają się, aby ich własny interes miał także swe dobroczynne konsekwencje dla drugich.

Prawda o powołaniu człowieka musi być umieszczona w perspektywie wprost odnoszącej się do naszego wieku i wyrażona w taki sposób, by obnażyć wszelkie udawanie dobroczynności „humanizmu", którego pozory przybrał. Możemy tego dokonać za pomocą prostego stwierdzenia, że po pierwsze, tylko osoba może dać samą siebie oraz, po drugie, że tylko osoba jest zdolna, by samą siebie przywłaszczyć.

Pierwsze stwierdzenie to wyraz doświadczenia powołania do samo-oddania. Drugie natomiast stanowi straszliwą ewentualność odwrócenia tego powołania.

Pierwsze z nich – jak zauważył Wojtyła, późniejszy Jan Paweł II[1] – jest doświadczeniem sytuacji człowieka: jego istnienie jest darem, który przynagla go do pełnego wdzięczności samo-oddania względem Dawcy, którym jest sam Bóg. A to wskazuje – jeśli się właściwie doświadczenie to pojmie – na istnienie trzech powiązanych z sobą oczywistych i istotnych momentów. Człowiek jest powołany, by przyjąć dar z samego siebie; jest powołany, by posiadać

[1] Zob. T. Styczeń, E. Balawajder, *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Rzym 1987, s. 37.

samego siebie; i ostatecznie jest wezwany, by w postawie wdzięczności „wymienić" dary z Bogiem przez oddanie samego siebie.

Drugie stwierdzenie prowadzi do zaprzepaszczenia ludzkiego powołania, odrzuca bowiem możliwość odwzajemnienia daru – daru z samego siebie. W konsekwencji taki akt samo-przywłaszczenia staje się czymś centralnym i ostatecznym, a priori odrzucając tym samym zdolność ofiarowania daru jako coś niemożliwego. Odrzucając zaś możliwość ofiarowania, człowiek odrzuca również możliwość przyjęcia daru. A zatem, zamiast przyjęcia daru, stworzenie przywłaszcza go sobie, tracąc tym samym władanie nad samym sobą. Więcej, gest przywłaszczenia nie jest tu jedynie wyrazem bezsilności – ta władza może nieść z sobą zniszczenie i śmierć dla wszystkiego, czego tylko się dotknie.

I tu dochodzimy do podstawowej różnicy, wręcz paradoksu, o którym Chrystus mówi słowami: „Kto chce zachować swoje życie" – to znaczy: zachować je dla siebie – „straci je; kto straci swe życie z mego powodu" – to znaczy: bezwarunkowo ofiaruje je Bogu – „znajdzie je" (por. Mt 10, 39).

Przewrotny zeświecczony wiek obiecuje nam swoją „dobrą wolę", jeśli tylko odrzucimy boskość i nadprzyrodzoność w naszym dyskursie o człowieku – jedyne, co posiada „wspólna", to znaczy „nasza", ludzka natura. Oto warunek tego świata stawiany chrześcijaństwu, jeśli chce ono brać udział we wspólnych staraniach na rzecz „dobra" ludzkości.

Jednak ani ekumenizm, ani kurtuazja nie wymagają i w istocie nie dopuszczają milczenia o tzw. „błędach", które niekiedy wprost nazywa się niezbędnymi „kosztami" ponoszonymi w imię postępu ludzkości. A przecież przerażający ogrom i głębia ludzkiej nędzy i cierpienia nie są bynajmniej rezultatami niewinnego błędu. W rzeczywistości są one dokładnie skalkulowaną ceną za postęp ludzkości – ceną zapowiadaną dla wszystkich, ale ponoszoną przez niektórych. Nikt nie może milczeć wobec zafałszowanego humanizmu, który spodziewa się, że okruchy pomyślności rzucane tym, których godność ludzka jest deptana, w pełni ich nasycą. Milczenie o złu naszego wieku nie doprowadzi do jedności czy solidarności, a jedynie do zmowy zła.

Podstawowym słowem tego zeświecczonego wieku jest słowo „moje", jak zauważył to Wojtyła w poemacie *Promieniowanie ojcostwa*. Używając języka bardziej technicznego, chodzi tu o konsekwencję „własności prywatnej". Wiąże się z tym kwestia ogromnej wagi: czyj jest człowiek? Zarówno Chrystus, jak i Marks są zgodni w tym, że jest to problem kluczowy. Jest to pierwsze, a zarazem ostateczne pytanie. Odpowiedź na nie rozstrzyga bowiem o jego, człowieka, początku i końcu. Ale jest tylko jedna odpowiedź, która stanowi o rzeczywistym początku człowieka, jego odrodzeniu i życiu; wszystkie inne prowadzą ku końcowi i śmierci. Obie jednak odpowiedzi zawierają w sobie to samo słowo: „moje"!

Czyj jest człowiek? Odpowiedź Chrystusa brzmi: „Mój". Człowiek należy do Chrystusa, ponieważ On wykupił go za wielką cenę: jest nią ofiara,

w której Chrystus oddał swoje ludzkie życie w zamian za życie Boga dla człowieka. Chrystus dokonał tej wymiany jednym liturgicznym słowem wypowiedzianym do Ojca: „Twój".

Czyj jest człowiek? Marks, w imieniu człowieka, powtarza to samo słowo: „Mój!". W ten oto sposób człowiek przywłaszcza siebie samemu sobie, staje się „swój własny. „Swój własny", ale poprzez kradzież tego, co należy do Chrystusa i bliźniego. Szczególnie pouczające tu jest to, że ponownie przywłaszczając człowieka samemu sobie Marks zburzył samą istotę indywidualności człowieka – jego wolność. I tu już nie chodzi o jednostkę, lecz o uratowanie całej ludzkości.

W tym dialogu chrześcijaństwa ze światem nikt – tłumacząc się, że jest akademikiem, ekumenistą czy człowiekiem otwartym – nie może nie dostrzegać, że odrzucenie faktu przyjęcia istnienia od Boga i gotowości do oddania go z powrotem Bogu jako daru, a w konsekwencji decyzja przywłaszczenia lub zatrzymania go dla siebie jest bezpośrednim i jedynym powodem wszechogarniającej nędzy i cierpień doświadczanych przez współczesnego człowieka.

W *Centesimus annus* Jan Paweł II przywołuje tę myśl mówiąc, że sama ziemia jest darem od Boga (nr 37). Dla wieku sekularyzacji natomiast jest to jedynie pewien stan i tym samym – jedynie środek do przeżycia. W tej samej encyklice Papież przypomina, że również człowiek jest darem dla samego siebie. Ale oto nasz wiek proklamuje w tym miejscu suwerenność i wolność, a także prawa człowieka, odrzucając fakt przyjęcia daru przez człowieka, czyniąc go niezdolnym do obdarowywania. Pozostaje jedynie przywłaszczanie wyrażające się słowem „moje" – kluczowym słowem dla tej nowej „liturgii konsumpcji".

Ta realna i budząca drżenie władza człowieka wypływająca z faktu posiadania samego siebie znajduje swoje jedyne wytłumaczenie wówczas, gdy umieści się ją pomiędzy dwoma „biegunami": zdolnością przyjęcia daru i samo-oddaniem. Fakt, że człowiek jest zdolny do przyjęcia daru, tkwi w samym jego początku. Nie jest on bowiem jedynie stworzony – jest on sam sobie dany jako dar od Boga. Warunek zaś samooddania ma swoje źródło w celu i kresie ziemskiego życia Boga, który „ofiarował samego siebie", ponieważ bardzo ukochał człowieka (por. J 3, 16). Dlatego też w odpowiedzi na pytanie: „Czyj jest człowiek?" nie możemy po prostu powtórzyć słowa Chrystusa, jakbyśmy sami byli bogami. Musimy raczej odpowiedzieć Słowu Boga, który jako jedyny może powiedzieć „moje" o tym, co rzeczywiście do Niego należy. „Właściwa odpowiedź na bezinteresowne działania, które miłość Boża wielokrotnie podejmuje wobec człowieka" – jak możemy przeczytać w jednym z kluczowych fragmentów *Veritatis splendor* – otóż właściwa odpowiedź to słowo „twój" i akt całowitego daru z samego siebie.

Nasuwają się tu dwie refleksje. Dotyczą one prawdziwej natury społeczeństwa, a w dalszej perspektywie mają istotne implikacje dla porządku politycznego i istniejącego dziś kryzysu. Obie odsyłają do kluczowego i decydującego pojęcia t r a n s c e n d e n c j i. W swej ostatniej encyklice Jan Paweł II pisze, że wszyscy ludzie mają t o s a m o źródło i t e n s a m cel.

Inaczej niż zwierzęta tego samego gatunku, które mają w każdym przypadku jedynie podobne do siebie korzenie i cele, ludzie mają dokładnie t e s a m e korzenie i cel. W świecie zwierząt jest tyle celów, ile pojedynczych zwierzęcych istnień. W przypadku ludzi zaś istnieje jeden identyczny cel wspólny wszystkim ludziom. Fakt ten ma kolosalne znaczenie dla zrozumienia społecznego charakteru człowieka.

Życie dla innych czy dawanie samego siebie innym nie miałoby sensu, więcej, byłoby absurdem, gdyby każdy z osobna miał swój niepodobny do innych cel, swoją własną drogę rozwoju i swoje własne zaspokojenie. Byłoby wręcz niemożliwe znalezienie jakiejś racji, dla której ktoś nakierowuje się na drugiego z e w z g l ę d u n a n i e g o s a m e g o, podczas gdy ten drugi jest wyłącznie i nieodwołalnie nastawiony na swój własny rozwój i własne zadowolenie lub też – często współcześnie przywoływaną – realizację swoich możliwości. Spośród wielu stworzeń jedynie człowiek, którego Bóg stworzył dla niego samego, jest w stanie ofiarować samego siebie „drugiemu" dla niego samego (por. *Gaudium et spes*, nr 24). Dwie s k o n c e n t r o w a n e n a s o b i e jednostki mogą siebie nawzajem wspomagać w dążeniu do poszczególnych czy wręcz podobnych celów, ale n i g d y n i e m o g ą dzielić się życiem, u c z e s t n i c z y ć w k a ż d y m d ą ż e n i u d r u g i e g o. Ich dążenie nigdy nie stanie się jednym dążeniem, nie mają bowiem wspólnego celu.

Dokonane przez Papieża w *Liście do Rodzin* rozróżnienie pomiędzy komunią a wspólnotą ma tu znaczenie kluczowe. Jeśli bowiem zastanowimy się nad tym głębiej, to dostrzeżemy, że komunia – ów kierunek „ja – ty", relacja, w której jeden człowiek jednoczy się z drugim, by dzielić z nim życie – byłaby niemożliwa, gdyby każdy z nich nie przewyższał sam sobą tego wymiaru. Owo „bycie z" drugim zależy właśnie od ich – przewyższającej każdego – relacji wertykalnej. Drugi będzie kochany, czego domaga się k o m u n i a, jedynie wówczas, gdy ona lub on o d p o w i e na przewyższającą każdego z osobna rzeczywistość prawdy, dobra i piękna. Drugi stanie się „kandydatem" do komunii tylko w tym sensie – by posłużyć się tu inną centralną ideą zawartą w *Veritatis splendor* i w *Pastores dabo vobis* – że p r z y p o r z ą d k u j e samego siebie do rzeczywistości transcendentnej, a ostatecznie do samego Chrystusa. Takie wyrażenie zgody na transcendencję czyni drugiego kochanym i czytelnym w najgłębszej istocie jego tajemnicy osobowej. Ta sama odpowiedź na transcendencję czyni także realną wspólnotę – w s p ó l n o t ę, w której „m y w s p ó l n i e" uczestniczymy w odpowiedzi udzielanej przez każdego z osobna i dążymy do tego samego transcendentnego celu. Jedynie wówczas możliwe

jest działanie w s o l i d a r n o ś c i: wspólne działanie, dzielenie się życiem, bycie jednym ciałem.

Świecki porządek, tak wszechpanujący w naszej zsekularyzowanej kulturze, odrzucił zarówno wertykalną transcendentną relację między człowiekiem a Bogiem, jak i opartą na niej relację horyzontalną między człowiekiem a człowiekiem[2]. Tak polityczna, jak i społeczna struktura wyraża się implicite, a nawet w większym stopniu explicite, w przesłance, że człowiek żyje d l a s a m e g o s i e b i e, wraz z nieuchronną jej konsekwencją, że jedynie posiadając władzę jest się zdolnym do jakiegokolwiek satysfakcjonującego działania. Każdą współpracę definiuje się terminem ekonomicznym: „w y m i a n a". Te same struktury wraz z kulturą konsumpcyjną, którą one kreują, w coraz większym stopniu utrudniają życie aktywne innych, a także wychowywanie dzieci w tym duchu. Stąd wszechogarniająca idea „praw", godząca się na bezwarunkowe „moje" w przywłaszczaniu i konsumowaniu, utrudnia lub czyni niemożliwym realizację idei „twój" jako samo-oddania.

Państwo, w przeciwieństwie do Kościoła, nie jest ani ukierunkowane, ani kompetentne w ukazywaniu istoty pojęcia „twój", które jest właśnie nierozerwalnie związane z aktem samo-oddania. Domeną państwa jest sprawiedliwość, obrona i ochrona tego, co jest prawnie „moje". Ale te ograniczone kompetencje nie prowadzą – i nie powinny prowadzić – d o z n i e s i e n i a transcendentnego wymiaru człowieka, stanowiącego klucz do zrozumienia ludzkiej natury. Inaczej mówiąc: chociaż państwo nie posiada ani mocy, ani kompetencji do zmuszenia człowieka, by ten przyjął to, co ofiarowano mu jako dar, i by przekazał to jako dar innym, to nieznaczy, że państwo może wyrzucić tę rzeczywistość na margines i udawać, że w ogóle nie istnieje. Kiedy świecki ład odrzuci to dwubiegunowe założenie oraz podstawę samo-posiadania, wówczas doprowadzi do afirmacji prostego i b e z w a r u n k o w e g o „p r a w a" d o p r z y w ł a s z c z a n i a. Polityczną tego konsekwencją są struktury, które człowieka pozbawiają, wręcz wywłaszczają go z tego, co zostało mu autentycznie dane i stało się jego autentyczną własnością[3]. Praktyczną konsekwencją

---

[2] Por. *Centesimus annus*, nr 13, gdzie Jan Paweł II wykazuje, iż ateizm jest pierwszym źródłem błędnej koncepcji natury osoby i „podmiotowości" społeczeństwa. Papież twierdzi dalej, że człowiek odpowiadając na wezwanie Boga realizuje swą transcendentną godność. Tym samym negacja Boga prowadzi do stworzenia porządku społecznego ignorującego tę godność.

[3] Por. *Centesimus annus*, nr 41, gdzie Jan Paweł II wyraźnie łączy powołanie do czynienia daru z samego siebie ze strukturami społecznymi: „Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności".

takiego marginalizowania zdolności przyjęcia daru i samo-oddania, jako integralnego aspektu ludzkiej egzystencji i fundamentu społeczeństwa, jest całkowite wykluczenie źródła i celu ludzkiego istnienia z życia publicznego.

I tu już można mówić o zbrodni. Każde takie pomniejszanie jest ponadto całkowitym i formalnym odrzuceniem jeszcze czegoś innego niż tylko źródła i celu ludzkiego życia. Mianowicie, niszczy rodzicielstwo, które jest źródłem wspólnoty i wspólnego życia; niszczy małżeństwo będące przecież „uosobieniem" najwyższego wzajemnego daru z samego siebie. To także jest zbrodnią.

Staje się coraz bardziej oczywiste, że radykalne rozbieżności w rozumieniu ludzkiego powołania i przeznaczenia czynią dialog między chrześcijaństwem a zeświecczonym wiekiem coraz trudniejszym. Zbrodnicza działalność naszego stulecia skrywa się za maską „ludzkiej twarzy" i umiłowania „ludzkości", maską, która jednak nie jest w stanie ukryć nienawiści do Boga.

Wobec takiej niemożności prowadzenia dialogu czy jakiejkolwiek perswazji jedna droga jest oczywista. Musi nią być droga odpowiedzi godnej Boga i bliźniego, i to nie tylko droga wewnętrznej zgody, ale również zewnętrznej postawy opartej na samo-oddaniu. A to powinno i może się dokonać wyłącznie na płaszczyźnie indywidualnej. Na niej musi nastąpić upodobnienie się do Chrystusa, który wykupił tego, który był Jego własny, wymieniając swoje życie na nasze. My także zostaliśmy wezwani, by ofiarować coś „naszego" w tym porządku wykupywania tych, których życie jest przywłaszczane i konsumowane przez nasz zeświecczony wiek. Tylko w ten sposób zostaną położone fundamenty pod nową wspólnotę, której członkowie mogą być powiązani więzami prawdziwej komunii, albowiem nie używają siebie, ale raczej obdarowują siebie sobą nawzajem.

Tłum. *Mirosława Ritter*

DYSKUSJA

Jan Sieg SJ

Jestem bardzo zbudowany tymi dwoma referatami. Po pierwsze: w czasach komunizmu mieliśmy zdeformowany przez propagandę obraz kapitalistycznego przedsiębiorcy. Pan Horten przedstawił bardzo optymistyczny model przedsiębiorcy. Dla mnie jest to odkrycie. U nas zaczyna dzisiaj funkcjonować wolny rynek, wolna konkurencja i sądziłem, że musi tu rządzić mentalność indywidualizmu, że jedynymi motywami są pragnienie zysku, egoizm i własny interes. Ten referat bardzo mnie poruszył, ponieważ przedstawił humanitarny i optymistyczny model przedsiębiorcy. Po drugie prof. Damian Fedoryka przedstawił filozofię miłości realizującej się poprzez oddanie siebie drugiemu; to też jest sprawa, o której niewiele się mówi na Zachodzie, a przecież jest to filozofia dla cywilizacji miłości. Papież Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* znów podniósł temat cywilizacji miłości. Widzę teraz, że obydwa wystąpienia uzupełniają się: w pierwszym zobaczyliśmy idealny wzór chrześcijańskiego przedsiębiorcy, humanisty w gospodarce; w drugim otrzymaliśmy wyjaśnienie fundamentalnej zasady cywilizacji miłości. Bardzo się cieszę z tych wykładów.

Josef Seifert

Słuchając wykładu pana Hortena przeżywałem lekki szok, ponieważ wiele z tego, co prelegent tak pięknie powiedział o ideale chrześcijańskiego ducha przedsiębiorstwa, odnosi się także do wielu innych sfer. Nie tylko do relacji między przedsiębiorcą i jego pracownikami, lecz także na przykład do Akademii i stosunku jej kierowników do studentów i współpracowników. Sądzę, że można by przeprowadzić bardzo interesującą dyskusję o tym, które elementy są swoiste dla przedsiębiorstwa i przedsiębiorcy, a które są istotne dla każdej wspólnoty.

Ks. Alfred Wierzbicki

Chciałbym przedstawić dwie uwagi. Jedna odnosi się do wykładu pana Hortena, a druga do wykładu pana Fedoryki. Wydaje mi się, że można by

oddać sedno wykładu pana Hortena za pomocą dwu kluczowych pojęć: rynek i solidarność. Sądzę, że łączne traktowanie rynku i solidarności, czyli widzenie rynku w perspektywie solidarności, jest niezmiernie ważne szczególnie dla takich krajów, jak Polska i inne kraje, które wyzwoliły się już z centralistycznej gospodarki okresu totalitaryzmu, ale wciąż nie są zdolne korzystać z mechanizmów gospodarki rynkowej dla celów materialnej i społecznej promocji warstw najuboższych. Można się obawiać, że ekonomiczne rozwarstwienie społeczeństwa, które owszem, jest smutnym dziedzictwem komunizmu, niesie ze sobą groźbę powrotu do tak zwanego dzikiego kapitalizmu, jaki był znany w czasach Marksa. Trzeba, niestety, stwierdzić, że wszystkie rządy solidarnościowe po 1989 roku popełniły wspólny błąd, udzielając jednostronnego poparcia „człowiekowi biznesu", bez przejawiania troski o „człowieka pracy", który w tym czasie stawał się często bezrobotnym. Za bardzo cenną w tym wykładzie uważam zasadę równowagi pomiędzy pracą a kapitałem. Wśród przyczyn zwycięstwa postkomunistów w ostatnich wyborach parlamentarnych w Polsce należy wymienić także rozczarowanie świata pracy do rządów skupiających całą uwagę na rozwoju kapitału. Jeśli dobrze zrozumiałem wykład pana Alphonsa Hortena, to zawiera się w nim ważna praktyczna wskazówka utrzymywania równowagi zasady rynku i zasady solidarności.

I uwaga dotycząca wykładu prof. Fedoryki. Przede wszystkim pragnę Panu podziękować za słowa nadziei dla Europy, a szczególnie dla Ukrainy, która jest Pańską ojczyzną. Zauważyłem, że Pana wykład został napisany we Lwowie, co ma określone znaczenie symboliczne, niesie bowiem przesłanie dla Europy z kraju straszliwie spustoszonego duchowo.

Mam jednak też pewne krytyczne uwagi do tego wykładu. Dotyczą one znaczenia słowa „mój". Myślę, że w wykładzie tym pojawił się nazbyt silny nacisk na przynależność człowieka do Boga, który obdarza człowieka bytem powołując go stwórczo do istnienia. Ale należy zauważyć, że byt, który jest dla mnie darem, zostaje dany mnie i w tym sensie jest „mój". Ponieważ człowiek otrzymuje nie tylko swą asystencję, ale również godność (z Objawienia wiemy, że jest to godność stworzenia na obraz i podobieństwo Boga), można mówić o pewnej autonomii człowieka. Człowiek może spełnić siebie w darze dla innych tylko dlatego, że istotnie posiada siebie. Może będzie tutaj właściwym przytoczyć zdanie Cypriana Norwida: „Ty jesteś, ale i ja jestem, choć jestem przez Ciebie".

Alphons Horten

Od 1948 roku powstaje w Niemczech gospodarka rynkowa dająca gwarancje socjalne. Złożyły się na to dwie sprawy. Po pierwsze stworzenie odpowiednich praw, które gwarantują współpracę między pracownikami i przedsiębiorcą. W innych krajach nie dokonano takiego kroku naprzód, jak wprowadzenie

posiedzeń rady zakładu i sprawozdań o stanie zakładu, które co cztery lata składa komisja gospodarcza. W ten sposób prawnie zadbano o to, aby dokonywała się ciągła wymiana poglądów i opinii i dzięki niej wzrastało porozumienie. Jest bardzo ważne, żeby pracownicy wiedzieli, że są traktowani poważnie i że przedsiębiorca jest zmuszony to robić. To nadal się u nas rozbudowuje. Oczywiście nie powinno się tu przesadzać: na przykład powstała w Niemczech wielka kwestia współdecydowania; proponowano, żeby decyzje gospodarcze były podejmowane przez obie strony. Jest to postulat z gruntu fałszywy: w ten sposób hamowano by aktywność przedsiębiorcy. Po wielu trudnościach znaleźliśmy kompromis: przy jednakowej liczbie głosów przewodniczący, który reprezentuje stronę przedsiębiorcy, ma dwa głosy, i to on ostatecznie decyduje.

Drugą decydującą tutaj sprawą jest sprawa własności. Brałem udział w rozmowach pod przewodnictwem premiera Nadrenii-Westfalii. Zaproponował on, aby pracownik, który zaoszczędzi jednego feniga na godzinę pracy, dostawał od przedsiębiorcy drugiego jako premię. Było to bardzo niewiele, dwadzieścia marek miesięcznie. Działanie takich praw dostrzegamy jednak dopiero wtedy, gdy widzimy, ile własnych domów postawiono dzięki przywilejom podatkowym.

Wcale nie chcę wychwalać Niemiec. Jeśli jednak w ogóle pojawia się pytanie, jaki jest sprawiedliwy rozdział dochodów, muszę powiedzieć, że znam tylko jedną odpowiedź. Mianowicie siedem wieków przed Chrystusem Konfucjusz powiedział, że mądry władca powinien troszczyć się o to, aby możliwie jak najmniej ludzi miało za dużo i możliwie jak najmniej – za mało. Jeśli porównamy europejski rozdział dochodów, to stwierdzimy, że różnice między dochodami w Niemczech są najmniejsze. Nie ma wcale tak wielu bogatych ludzi, jak na przykład we Francji czy we Włoszech, lecz nie ma też tak wielu ludzi biednych. A pochodzi to stąd, że ludzie mają własność prywatną i pracują na rzecz swojej własności.

Trzeba to brać pod uwagę. Dzięki tym dobrym prawom umożliwiono nawiązanie ściślejszej współpracy osób zatrudnionych w zakładach. Tego nie da się zrobić w pojedynkę i oczywiście potrzeba na to czasu. Nie mogę oceniać stosunków w Polsce, lecz w nowych landach w Niemczech już zaczęło się to na ogromną skalę. Trzeba czasu, ale to bardzo dobrze, że pracownicy zostali skłonieni do oszczędzania i inwestowania w swój własny majątek. Jest to zatem wielkie osiągnięcie, również prawodawcze, że takie układy, jakie Państwu przedstawiłem, są w ogóle możliwe.

Damian Fedoryka

Kilka słów do ks. Alfreda Wierzbickiego. Zgadzam się z Księdzem całkowicie. Sądzę jednak, że powinienem wyjaśnić, że w dzisiejszym wykładzie chciałem położyć nacisk na fakt, że współczesny świat uznaje „moje", lecz

nie chce dawać. I z tego powodu przywłaszczenie jest destrukcyjne. Starałem się podkreślić, że samo-posiadanie, które jest tak istotne, musi znaleźć się pomiędzy przyjmowaniem i dawaniem. Nowoczesny świat nie chce przyjmować i nie chce dawać, lecz tylko przywłaszcza i dlatego spełniają się słowa Chrystusa: ten świat traci samo-posiadanie. Zgadzam się więc z Księdzem całkowicie: samo-posiadanie, jak często mówi Ojciec święty, jest bardzo ważnym tematem. Chciałbym wykorzystać ten punkt w moim odniesieniu się do uwag pana Hortena i prof. Seiferta. Sądzę, że właśnie to pojęcie samo-posiadania zmusza nas do radykalnego przewartościowania nie tylko ekonomii, lecz także kapitalizmu w formie, w jakiej jest on nam jeszcze dzisiaj proponowany. I sądzę, że w tym miejscu zgadzam się z panem Hortenem, ale żeby zrobić następny krok, przedstawię kilka zastrzeżeń. W klasycznej ekonomii należy rozróżnić między kapitałem i pracą. Bardzo słusznie pan Horten wskazuje, że jest w to zaangażowana osoba ludzka. Dodajmy, że podstawową powinnością każdej osoby ludzkiej jest samo-posiadanie, tak aby mogła ona oddać siebie. Z tego punktu widzenia podejmijmy wyzwanie prof. Seiferta – w jaki sposób odnosi się to specyficznie do Akademii?

Dodałbym, choć może pan Horten nie zrobiłby tego kroku, że kwestia własności środków produkcji potwierdza coś w nowy sposób. Nie jest tylko tak, że ważne jest przezwyciężenie napięcia między kapitałem i pracą, ale na bazie tego, co powiedział pan Horten, być może udałoby się ustalić tożsamość kapitału i pracy przez umożliwienie pracownikowi uczestnictwa we własności. W wieku techniki pracownik, który jest również właścicielem środków produkcji, nie będzie się obawiał mechanizacji, zaawansowanej technologii, robotów itd. To jest pytanie, sugestia, żeby dostrzec wagę tego pojęcia samo-posiadania, co potwierdza Ojciec święty mówiąc, że każda jednostka ma prawo do inicjatywy i uczestnictwa, a najwyższą formą tego jest własność lub uczestnictwo we własności środków produkcji jako podstawa pewnej sprawiedliwości.

Alphons Horten

Jedna uwaga – to jest bardzo słuszne. Bardzo się o to staraliśmy, ale pracownicy nie chcą w tym uczestniczyć ze względu na ryzyko. Ryzyko – mówią – to przedsiębiorca, właściciel ponosi ryzyko. Istnieje tutaj trudność psychologiczna, która sprawia, że pracownicy wykorzystują tę możliwość tylko w ograniczonym zakresie. Taka możliwość istnieje, istnieje nawet zachęta w postaci ulg podatkowych, ale powszechna mentalność nie jest taka, jak w przypadku oszczędzania, budowania domów czy innych inwestycji.

Jarosław Merecki SDS

W swoim wykładzie pan Horten przedstawił nam ideał przedsiębiorcy, który – jak się wydaje – jest nie tylko godny polecenia z punktu widzenia moralnego, lecz również byłby godny propagowania z punktu widzenia spraw-

nego funkcjonowania poszczególnych przedsiębiorstw i całej gospodarki. Tymczasem wydaje się, że ideał ten zanika właśnie w krajach gospodarczo wysoko rozwiniętych. Słowo „kryzys" pojawia się coraz częściej również w odniesieniu do tych gospodarek. Amerykańska autorka Susan Strange pisała, iż w latach 80. weszliśmy w fazę „kapitalizmu kasynowego", tj. przedsiębiorczości opartej nie na własnym kapitale, lecz na pożyczonych pieniądzach, przedsiębiorczości, w której sukces jest raczej wynikiem szczęśliwego trafu niż przezorności i ciężkiej pracy. Na ile zatem obecny kryzys gospodarczy związany jest z kryzysem pewnego moralnego ideału przedsiębiorcy?

Alphons Horten

Oczywiście kryzys ten ma również inne przyczyny. Po pierwsze przeżywamy obecnie bardzo szybkie zmiany (np. komputeryzacja) – tak szybkich transformacji techniki i organizacji do tej pory nie było. Bardzo wiele przedsięwzięć, które funkcjonowały w oparciu o starą bazę, musi się gruntownie zmienić. Dodatkowym czynnikiem jest jednoczenie się Europy, co dla wielu gałęzi gospodarki oznacza naturalnie olbrzymie zmiany. Ukształtował się olbrzymi rynek, który w idealnych warunkach przynosi korzyści, ale w indywidualnych przypadkach może również przynosić straty. Do tego dochodzą wielkie błędy, jakie popełniliśmy. Mamy zbyt wysoki poziom płac, zbyt dużo urlopu, zbyt wiele świąt. Na przykład obecnie robotnik w Czechach dostaje jedną dziesiątą niemieckiej płacy. Nawet jeśli płace w Czechach wzrosną dwu lub trzykrotnie, różnica pozostaje i tak bardzo duża. Stworzyliśmy też system, w którym coraz mniej zależy od indywidualnych osiągnięć, od wiedzy pracownika, a coraz więcej od urządzeń technicznych. W takiej sytuacji te same maszyny, roboty czy komputery mogą być importowane z różnych krajów. Firma taka jak „Siemens" sprowadza dużą część swojego sprzętu z Azji, ponieważ Azja po prostu produkuje dużo taniej. Niemiecki przemysł tekstylny już zupełnie przestał być konkurencyjny, ponieważ inne kraje produkują o wiele taniej. Proces ten jest bardzo bolesny.

Jednak największym obciążeniem jest nadmiernie rozbudowana sfera socjalna. Musimy to wyrównać, ponieważ przebraliśmy miarę w dobrym. Jest to kwestia caritas. Caritas bez sprawiedliwości prowadzi do rozkładu – jak powiedział św. Tomasz z Akwinu. Twarde współzawodnictwo, twardy rynek mają bardzo nieprzyjemne konsekwencje: trzeba się dostosować, a jest to oczywiście trudne.

Leon Dyczewski OFMConv

Podziwiam niemiecką gospodarkę i postęp w sferze socjalnej w Niemczech. Zrozumiałem, że zdaniem pana Hortena napięcie między kapitałem a pracą

stało się w ostatnich latach w Niemczech łagodniejsze. I stąd moje pytanie: czy jest to tylko model, czy już rzeczywistość? Widzimy, że napięcie między kapitałem a pracą w Niemczech ma ciągle wiele negatywnych następstw: na przykład wciąż rosnące bezrobocie, nie tylko we wschodnich landach, lecz także w zachodnich. Wśród bezrobotnych jest coraz więcej absolwentów wyższych uczelni. Świadczenia socjalne kosztują coraz więcej. A zatem ta dobra relacja między kapitałem i pracą jest wciąż tylko modelem.

Drugie pytanie, bardzo krótkie, być może naiwne: jaki procent dochodów jest przeznaczany w Niemczech na ubezpieczenia społeczne i zdrowotne? I jaką kwotę otrzymuje się od państwa na dziecko? Jeśli jestem dobrze poinformowany, to w Niemczech jest to suma niższa niż w innych krajach, np. we Francji, Holandii czy w Austrii. Obecnie jest ona wyższa niż dawniej w Niemczech, ale nadal niższa niż gdzie indziej. Mówi się w Niemczech o tzw. społeczeństwie „dwóch trzecich" – nie tylko zresztą w Niemczech, lecz także we Francji, Danii i Austrii. Społeczeństwo „dwóch trzecich" – to znaczy, że dwie trzecie ludności utrzymuje całe państwo, a jedna trzecia żyje na koszt tych dwóch trzecich i ma się całkiem dobrze. Co Pan o tym myśli? Czy istnieją takie różnice w społeczeństwie? Moje podejście jest podejściem socjologa, nie filozofia. Z filozoficznego punktu widzenia wszystko idzie dobrze, ale co do rzeczywistości nadal jestem trochę sceptyczny. Podziwiam niemiecki dobrobyt, być może największy w Europie, ale jeśli mówimy o rzeczywistości... Wciąż widzę wielkie napięcia między kapitałem a pracą, obojętnie czy to w Niemczech, czy w Polsce. Oczywiście, istnieją różne mechanizmy przezwyciężania tego napięcia. Być może w Niemczech jest ich więcej niż u nas, może są lepsze...?

Rocco Buttiglione

Jako polityk chciałbym powiedzieć, że filozofowie i teologowie myślą czasami, że życie powinno lub mogłoby być łatwe. Jest zaś przeciwnie. Przetrwanie człowieka zawsze stoi pod znakiem zapytania i zawsze społeczeństwa stawały przed wyzwaniem zapewnienia sobie wystarczających środków do życia i nie zawsze się to udawało. Wówczas wojna, w której jedno społeczeństwo odbierało innym ich mienie, stawała się jednym z podstawowych środków umożliwiających przetrwanie.

Również dzisiaj problem przeżycia pozostaje trudnym problemem. I jeśli nawet gospodarka rynkowa jest lepszą od innych formą organizacji, to ona również nie może usunąć ze świata tragiczności. W gospodarce rynkowej istnieje szczególna forma tragiczności. Skutecznie działający przedsiębiorca jednocześnie tworzy miejsca pracy dla jednych i powoduje bezrobocie innych. Dlaczego gospodarka rynkowa jest tak wydajna? Ponieważ nieustannie dąży do tego, aby produkować coraz więcej i lepiej, za pomocą pracy coraz

mniejszej liczby ludzi i coraz mniejszych środków. W ten sposób rośnie wydajność, ale jednocześnie wzrasta bezrobocie: jest to w zasadzie istota gospodarki rynkowej.

Ekonomista ze starej szkoły mógłby powiedzieć: tak, ale z czasem ludzie, którzy zostali zwolnieni, znajdą sobie jakieś zajęcie i dobrobyt społeczeństwa jako całości będzie się powiększać właśnie dlatego, że ludzie ci będą produkować coś nowego. Samo w sobie jest to bardzo słuszne, ale milczy o tym, co dzieje się między chwilą zwolnienia a chwilą znalezienia nowego zatrudnienia. Wielkim problemem naszej polityki społecznej jest pomoc ludziom w takiej sytuacji.

Przeczytałem kiedyś książeczkę Kardynała Wyszyńskiego, w której przedstawił on całe zło bezrobocia – moralne i ekonomiczne. I powiedziałbym, że jest to problem polityki społecznej we wszystkich krajach, chociaż wydaje mi się, że nie należy on do sfery bezpośredniej odpowiedzialności przedsiębiorcy, lecz dotyczy pośredniego pracodawcy: prawodawcy, polityka. Co możemy zrobić? Mamy różne możliwości. Jedna polega na tym, aby dawać ludziom miejsca pracy, które naprawdę nie są miejscami pracy, ponieważ płaci za nie państwo. Robili to komuniści, ale taka subwencjonowana gospodarka długo się nie utrzyma. Wydaje mi się, że właściwe rozwiązanie zmierza w innym kierunku. Po pierwsze, musimy dać bezrobotnym pieniądze na przetrwanie, w jakiś sposób postarać się dla nich o dochody. Po drugie, musimy przewidywać rozwój rynku pracy. Mamy możliwość przewidywania, w jakich gałęziach gospodarki mogą pojawić się w krótkim czasie nowe miejsca pracy i musimy przygotować bezrobotnych do podjęcia tam pracy. Łatwo powiedzieć, trudno zrobić, ale sądzę, że jest to jedyna możliwość, jaką nam daje dzisiejsza polityka społeczna.

Alphons Horten

Churchill powiedział kiedyś, że demokracja jest najgorszą formą rządów, jeśli nie liczyć wszystkich pozostałych. To znaczy: wszystkie rządy, wszystkie rozwiązania są niedoskonałe, ponieważ ludzie są niedoskonali. Przewaga demokracji polega na tym, że jest ona z zasady poddawana krytyce. W Anglii lider the Most Loyal Opposition of Her Majesty otrzymuje pensję. Jego zadaniem jest krytykować rząd i w ten sposób unika się zastoju. Widzieliśmy przecież, że w krajach, w których nie ma takiej krytyki, następuje całkowita stagnacja.

Tak samo dzieje się w gospodarce. Jedyną zaletą wolnego rynku jest to, że ciągle pozostaje on w ruchu dzięki konkurencji. Jest to oczywiście trudna rzecz, lecz stanowi ona rozstrzygający warunek wolności rynku. Oczywiście istnieją także nadużycia rynku, jak spekulacja itp. – ponieważ robią to ludzie, nie da się tego całkowicie wyeliminować. Jest to problem moralny. Pra-

wodawcy mogą tylko stwarzać możliwości dobra, nie mogą jednak spowodować, aby ludzie byli dobrzy. W Niemczech w wielu dziedzinach brakuje siły roboczej (np. w szpitalach). Wszędzie spotykamy nadużywanie bezrobocia (np. w Ameryce dotyczy to jednej trzeciej bezrobotnych). Ale czy istnieje w świecie system o skuteczności wyższej niż 60-70%? Trzeba widzieć, że mamy tutaj do czynienia z ludźmi, a nie maszynami, i wszystko od tego zależy. Bezrobocie w Niemczech jest również w dużej części sztuczne, ponieważ bardzo wielu ludzi pracuje „na czarno". Trzeba zatem liczyć się z rzeczywistością: każda dobra ustawa może zostać nadużyta. A więc w końcu znów dochodzimy do moralności.

Wolfgang Waldstein

Właściwie pan Horten powiedział już wszystko, co ja chciałem powiedzieć. Głównym problemem jest charakter człowieka wytwarzającego rzeczy. Weźmy pod uwagę całkiem inną dziedzinę – rozwój prawa procesowego. Prawo procesowe jest tworzone ciągle na nowo, aby uniknąć nadużyć, lecz ludzie zawsze znajdują nowe możliwości, aby nadużycia popełniać. W ogóle nie istnieje nic takiego, czego by nie można nadużyć, jeśli człowiek sam nie stara się o to, aby żyć odpowiedzialnie. Dlatego sądzę, że tworzenie porządku gospodarczego czy innego, który nie starałby się moralnie umocnić ludzi w ich odpowiedzialności, jest czystą utopią. Wskutek tego w Austrii bezrobotni dostają, można powiedzieć, za darmo swoją pensję i nie podejmują żadnej niewygodnej dla nich pracy, a jednocześnie pracują „na czarno", zarabiając o wiele więcej niż zarabialiby mając posadę. Oczywiście istnieją także inni, którzy naprawdę popadli w trudną sytuację.

Podczas mojej wizyty w Rosji miałem wygłosić wykład w Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie o własności prywatnej. Było to akurat w tym samym czasie, gdy Komisja Konstytucyjna Rosji dyskutowała, czy prywatna własność ziemi znów ma być dozwolona. Było to czyste doświadczenie historyczne tego, co pisze Arystoteles w *Polityce*, że tam, gdzie nie istnieje własność prywatna, inicjatywa jednostek po prostu wygasa. Własność prywatna jest zatem konieczna, lecz tam, gdzie istnieje, można jej również w straszliwy sposób nadużywać. Tak się za każdym razem dzieje i prowadzi to z kolei do reakcji przeciwko nadużyciom. Niesłychanie dramatycznym przykładem jest tutaj edykt Diokle-cjana z 301 roku, który groził karą śmierci za nadużycie własności poprzez windowanie cen towarów. Efektem nie była jednak wcale obniżka cen, lecz zniknięcie z rynku towarów, które można było nadal kupować na czarnym rynku – zdarzyło się dokładnie to samo, co przeżyliśmy po wojnie. Za pomocą środków prawnych nie uporamy się więc do końca z ludzkim łamaniem moralności. Trzeba skoncentrować siły, aby przeprowadzić odnowę moralną, lecz to jest oczywiście o wiele trudniejsze.

Rocco Buttiglione

Zgadzam się całkowicie z Damianem Fedoryką i także jestem za szerszym uczestnictwem pracowników we własności ich firm. Sądzę, że jest to dobre z moralnego punktu widzenia, dobre z ekonomicznego punktu widzenia, pociąga za sobą przygotowanie pracowników do podejmowania ryzyka przedsiębiorcy. Jest to dobre, lecz nie rozwiąże problemu bezrobocia. Wyobraźmy sobie bowiem społeczeństwo, w którym firmy miałyby taką strukturę, jak proponował prof. Fedoryka: wszystkie firmy są własnością pracowników. Jedna z tych firm wprowadza nową technologię, racjonalizuje produkcję, udaje się jej produkować taniej i lepiej. Co się dzieje? Przedsiębiorstwo to rozrasta się, zatrudnia więcej ludzi, produkuje więcej i wiele innych firm traci rynek dla swoich produktów i zostaje zmuszonych do wprowadzenia tej samej technologii. Dla pierwszej firmy wprowadzenie nowej technologii oznacza wzrost siły, bo jeśli zdobywa się większą część rynku, to można zatrudnić więcej ludzi. Druga i trzecia firma byłyby zmuszone do wprowadzenia tego samego systemu i aby się utrzymać, musiałyby zredukować liczbę swoich pracowników. Nie można tego uniknąć, chyba że zatrzyma się mechanizm, który wywołał postęp techniczny. Z tego powodu zgadzam się z prof. Fedoryką: powinniśmy zrobić to, co proponuje. Nie sądzę, aby się to udało w stu procentach, ale im większy udział we własności przedsiębiorstwa uda się oddać pracownikom, tym lepiej. Jednak jeśli chcemy walczyć z bezrobociem, musimy mieć jeszcze inne strategie, które biorą pod uwagę możliwość mobilności. Pracownik musi zmieniać sektory gospodarki, i jedynym sposobem zredukowania bezrobocia, zredukowania czasu, w którym ludzie są bezrobotni, jest przewidywanie potrzeb i przenoszenie ludzi z jednego sektora do drugiego.

DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO A TROSKA O CZŁOWIEKA

Wolfgang WALDSTEIN

PRAWODAWSTWO (LEX) JAKO WYRAZ JURYSPRUDENCJI (IUS)

Istnieje obiektywna miara tego, co dobre i złe, która nie może być zmieniona przez polityczną wolę, nawet jeśli jest to wola większości. [...] To, co powiedział św. Augustyn o skutkach braku sprawiedliwości, było wnioskiem z ogólnego i prawdziwego poznania. Dlatego to, co powiedział, jest nadal ważne, mianowicie: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?".

Poproszono mnie, abym mówił o prawodawstwie (lex) jako wyrazie jurysprudencji (ius). Wymaga to wyjaśnień. Przede wszystkim rodzi się pytanie, w jaki sposób prawodawstwo może być wyrazem jurysprudencji? Czy nie jest odwrotnie, czy zadaniem jurysprudencji nie jest zajmowanie się prawami ustanawianymi przez prawodawstwo? I czy jurysprudencja nie jest w swoim działaniu zobowiązana do brania praw takimi, jakie są, nie kwestionując ich treści? Jeśli prawodawcy demokratycznego państwa, na przykład Holandii, decydują nieznaczną większością głosów, że w pewnych przypadkach wolno zabić chorego człowieka, czy przedstawiciel jurysprudencji, jak każdy inny, nie jest zobowiązany do akceptacji tego jako suwerennej woli demokratycznego prawodawcy? Nasza austriacka konstytucja stwierdza wyraźnie w artykule pierwszym: „Austria jest republiką demokratyczną. Jej prawo pochodzi od ludu". Czy jest coś, co może determinować prawodawstwo poza wolą ludu lub wbrew niej? Przeważającą dzisiaj odpowiedzią jest: nie[1]. Jakie zatem może być znaczenie mojego tematu?

Aby znaleźć odpowiedź, musimy najpierw przyjrzeć się klasycznej definicji jurysprudencji podanej przez słynnego rzymskiego prawnika Ulpiana, który zginął podczas buntu gwardii pretoriańskiej w 223 roku po Chrystusie. Nie tylko jego pojęcie jurysprudencji jest niezwykle ważne dla całego rozwoju jurysprudencji europejskiej: o doniosłości rzymskiej jurysprudencji świadczy również fakt, że przez około 400 lat udało się jej wypracować porządek prawny (ius), który w sposób fundamentalny ukształtował i do dziś

---

[1] Nie jest tutaj konieczne wyliczanie wszystkich świadectw takich poglądów. „Czysta teoria prawa" („the pure theory of law"), jak sam Hans Kelsen nazywa ją po angielsku, lub „teoria czystego prawa" („the theory of pure law"), jak mówi H. Aufricht w: *Law, State and International Legal Order. Essays in Honor of Hans Kelsen*, Knoxville 1964, s. 29, mogą być przytaczane jako najbardziej wpływowe wśród nich. Wszystkie eseje z tej książki dostarczają dobrej informacji o wspomnianych poglądach.

dnia kształtuje wszystkie porządki prawne Europy i wielu krajów poza nią. Podczas mojego pobytu w Moskwie, w charakterze gościa Rosyjskiej Akademii Nauk, dowiedziałem się, że rosyjscy koledzy stoją przed zadaniem sporządzenia projektu nowego kodeksu cywilnego. Katastrofa systemu komunistycznego nie pozostawiła niczego, z czego porządek prawny mógłby skorzystać w jakikolwiek znaczący sposób. Teraz jedyną możliwą podwalinę, na której można zbudować sprawiedliwy i ludzki porządek prawny, widzą oni w prawie rzymskim.

Następnie będziemy musieli prześledzić rozumienie pojęcia prawodawstwa od czasów starożytnych. Pozwoli nam to na koniec zobaczyć, w jakim sensie prawodawstwo powinno być faktycznie wyrazem jurysprudencji, czy dokładniej – wyrazem obiektywnej sprawiedliwości w zgodzie z ius jako ars boni et aequi, sztuki (stosowania) tego, co dobre i słuszne, jak definiuje ją inny wielki prawnik rzymski, Celsus. Znaczy to również, że całe prawodawstwo, aby mogło wydać prawo, a nie dowolne reguły mające na celu jakiś rodzaj użyteczności, powinno być zgodne z prawami człowieka, a ostatecznie z prawem naturalnym. Wówczas będziemy mogli także zobaczyć, jakie skutki pociąga za sobą pogwałcenie sprawiedliwości przez prawodawcę.

I. ULPIANA DEFINICJA JURYSPRUDENCJI

Najbardziej znanym źródłem wiedzy o pismach rzymskich prawników są *Digesta* skompilowane pod rządami cesarza rzymskiego Justyniana i opublikowane w 533 roku po Chrystusie. W Średniowieczu kodeks ten stał się podstawowym źródłem do nauczania prawa w szkołach prawa w Bolonii i stopniowo w całej Europie. W dziele tym dominującą rolę odgrywają pisma Ulpiana. Fragmenty jego prac stanowią jedną trzecią *Digestów*. Dlatego Tony Honoré mógł powiedzieć w swojej pracy o Ulpianie: „Jego znaczenie polega na roli, jaką odegrał w przekazywaniu rzymskiego dziedzictwa prawnego”[2].

Ulpiana definicja jurysprudencji została umieszczona przez kompilatorów na samym początku *Digestów*, pierwszego tytułu pierwszej księgi dotyczącej sprawiedliwości i prawa. Tytuł ten zawiera słynne teksty o prawie naturalnym i sprawiedliwości, a także jedyną definicję prawa przekazaną nam przez prawnika ze starożytności, definicję podaną przez Celsusa i cytowaną przez Ulpiana: „prawo jest sztuką poznania tego, co jest dobre i sprawiedliwe”[3]. Sama definicja jurysprudencji zawarta jest we fragmencie rozpoczynającym słynną defini-

---

[2] T. Honoré, *Ulpian*, Oxford 1982, s. 247.

[3] „Law is the art of knowing what is good and just.” D. 1, 1, 1 pr., przekład angielski S. P. Scott, *The Civil Law*, New York 1973, t. 1, s. 209.

cję sprawiedliwości[4], po której następuje stwierdzenie: „Nakazy prawa (iuris praecepta) są następujące: żyć godziwie („honeste", co oznacza godziwość moralną), nikogo nie krzywdzić, każdemu oddawać, co mu się należy"[5]. Wspominam o tym wszystkim, aby uczynić również zrozumiałym kontekst i znaczenie definicji jurysprudencji umieszczonej w tym miejscu przez samych kompilatorów. Następuje ona bezpośrednio po „nakazach prawa". Zacytuję najpierw tekst łaciński: „Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia". Scott oddaje tę definicję słowami: „The science of the law is the acquaintance with the Divine and human affairs, the knowledge of what is just and what is unjust". („Jurysprudencja jest znajomością spraw Boskich i ludzkich, wiedzą o tym, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe".)

Zanim zajmę się interpretacją tego tekstu, chciałbym wspomnieć, że cały pierwszy tytuł, wraz z dwudziestoma sześcioma z pięćdziesięciu ksiąg *Digestów*, został opublikowany w tłumaczeniu rosyjskim autorstwa członków Rosyjskiej Akademii Nauk w 1984, to znaczy zanim jeszcze rozpoczęła się pierestrojka. Mówiono mi, że nakład został bardzo szybko wyczerpany i że zwłaszcza idee dotyczące sprawiedliwości i prawa, obecnie po raz pierwszy od rewolucji rosyjskiej dostępne dla szerszej publiczności, odegrały ważną rolę w promowaniu pierestrojki. Pokazuje to, że to, co odkryli i wypowiedzieli rzymscy prawnicy, nie ma znaczenia tylko historycznego. Jest to wciąż fundament każdego humanitarnego porządku prawnego. A zasady te mogą również pomóc rozpoznać niesprawiedliwość w obrębie danego porządku prawnego. Domagają się one przestrzegania, ilekroć podstawowe prawa człowieka lub sprawiedliwość w ogóle zostają naruszone. Dlatego mogą one występować w roli katalizatora, który porusza sumienia. Mogą być one zachętą do wytrwania i znoszenia prześladowań, gdy sprawiedliwość zostaje pogwałcona.

Przejdźmy teraz do samej definicji. Scott tłumaczy „divinarum atque humanarum rerum notitia" przez „the acquaintance with the Divine and human affairs" („znajomość spraw Boskich i ludzkich"). Oczywiście jest to poprawny przekład. Występuje tu jednak wyraźnie problem każdego przekładu. Łacińskie słowo „res" ma szerszy zakres niż „affair" (sprawa). Obejmuje ono cały świat boski i świat natury oraz jego porządek. Można to pokazać za pomocą paralelnego tekstu, w którym Seneka mówi, że mądrość jest przez niektórych definiowana jako „divinorum et humanorum scientia", nauka lub wiedza o tym, co Boskie i ludzkie, bez żadnej specyfikacji[6]. Inni dodają: „et horum

---

[4] D. 1, 1, 1 pr.: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi". Szczegółowe omówienie tej definicji, zob. W. Waldstein, *Ist das „suum cuique" eine Leerformel?*, w: *Ius humanitatis. Festschrift zum 90. Geburtstag von Alfred Verdross*, red. H. Miehsler, Berlin 1980, s. 285-320 z dalszymi przypisami.

[5] D. 1, 1, 10 pr.- 2, angielski przekład Scotta (zob. przypis 3), s. 211.

[6] Sen., *Epist.* 89, 5. (Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961, s. 411.)

causas" – „tudzież ich przyczyn". Seneka jednak uważa ten dodatek za zbędny, ponieważ przyczyny są tak czy owak częścią tego, co Boskie i ludzkie. W każdym razie obejmuje to wszelką możliwą ludzką wiedzę. Ulpian wydaje się żywić podobny pogląd. Aby móc wiedzieć, „co jest sprawiedliwe, a co jest niesprawiedliwe", trzeba znać Boski oraz naturalny i ludzki porządek w świecie. Izolowana wiedza o niektórych regułach czy prawach oczywiście nie jest wystarczająca. I rzeczywiście Ulpian podkreśla w pierwszym tekście *Digestów*, że prawnicy mają za zadanie „kultywować sprawiedliwość" i nauczać wiedzy o tym, co dobre i sprawiedliwe[7]. Na końcu tego paragrafu Ulpian dodaje, że w pracy swej prawnicy dążą (jeśli się nie mylę) „do prawdziwej, a nie pozornej filozofii"[8], co dowodzi, że miał on świadomość filozoficznych implikacji pracy prawników. W związku z definicją prawa, którą Ulpian przytacza w poprzednim zdaniu, oznacza to, że prawnicy czyniąc to nauczają ius, to znaczy prawa. Faktycznie jest to treścią całej ich pracy udokumentowanej w *Digestach*. Dlatego też *Digesta* były nazywane *Iustitiae Romanae templum*. W konstytucji *Tanta*, wydanej przez cesarza i prawodawcę Justyniana, sam prawodawca wyznaje, że owa twierdza sprawiedliwości rzymskiej została zbudowana pracą rzymskich prawników. I wówczas rodzi się zaskakująca sytuacja, gdzie sami prawnicy, to znaczy przedstawiciele rzymskiej jurysprudencji, zostają nazwani przez cesarza legislatores[9]. Wszystko to pozwala zrozumieć, że prawodawstwo było faktycznie wyrazem jurysprudencji (ius). I dokładnie to prawodawstwo jest bez wątpienia najważniejsze dla całego rozwoju prawa w Europie aż do dzisiaj. Zmusza nas to do nieco bliższego przyjrzenia się pojęciu prawodawstwa. Muszę jednak już teraz wspomnieć, że sama jurysprudencja pod wpływem idei pozytywistycznych i relatywistycznych odeszła od podstaw jasno wyłożonych przez Ulpiana. Zobaczymy jeszcze, co się dzieje, gdy prawodawstwo staje się wyrazem takich idei.

II. POJĘCIE PRAWODAWSTWA

Jak już wspomniano, prawodawstwo jest dzisiaj rozumiane jako akt woli konstytucyjnie kompetentnego organu jakiegoś państwa. Zwłaszcza jeśli tym organem jest sam demokratycznie zorganizowany lud lub jego demokratycznie

---

[7] D. 1, 1, 1, 1; wydaje mi się, że tutaj przekład Scotta zawodzi. Tekst łaciński głosi: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur. Łacińskie *profiteri* oznacza w tym kontekście nauczanie publiczne; por. E. Heumann, E. Seckel, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Graz 1958, s. 466.

[8] W. Waldstein, *Index*, „International Survey of Roman Law" 22(1994) nr 31, zwłaszcza s. 33-37.

[9] Zob. Const. *Tanta* 20 i 20a; por. także T. Honoré, *Tribonian*, London 1978, s. 139-186: *Temple of Justice: the Digest.*

wybrana reprezentacja, jak na przykład parlament, wówczas dominuje pogląd, że wszystko, co demokratyczna większość uważa za słuszne, ma zostać przyjęte jako prawo. Póki demokratyczna większość przestrzega obiektywnej sprawiedliwości, praw człowieka, prawa naturalnego w ogóle, nie pojawia się żaden prawdziwy problem. Gdy jednak większość wszystko to lekceważy – ponieważ chce zrobić coś, co uważa za korzystne dla siebie, ale co jest sprzeczne z prawami innych lub ze sprawiedliwością – pojawia się pytanie, czy prawodawstwo zachowuje swoją legitymację. Odpowiedź na to pytanie była jasno dostrzegana już w starożytności. Nawet demokracja zmienia się w takim przypadku w formę tyranii, którą nazywamy ochlokracją. Demokracja, jak każda inna prawowita konstytucyjna forma państwa, może istnieć tylko wtedy, gdy podstawowe prawa są respektowane bez zastrzeżeń. Niedawna wypowiedź Ojca świętego Jana Pawła II, mianowicie: „Nikt nie może ogłaszać swej własnej suwerenności lub egzekwować swoich praw kosztem suwerenności i praw swych braci", jest z pewnością „fundamentalnym imperatywem moralnym w odniesieniu do polityki i życia społecznego we współczesnym świecie" – jak powiedział mój drogi przyjaciel, Tadeusz Styczeń. Niemniej można również wykazać, że jest ona oparta na wszystkich zasadach sprawiedliwości i prawa znanych od starożytności.

Co do starożytnego pojęcia „lex", chciałbym najpierw przytoczyć jeden ważny passus z *Digestów*, gdzie rzymski prawnik Marcjan cytuje stoickiego filozofa Chryzypa, który powiedział: „Prawo (nomos, lex) jest królową wszystkich rzeczy, Boskich i ludzkich. Powinno być także rządcą zarówno dobra, jak i zła, i przywódcą, i władcą, i w ten sposób sprawdzianem wszystkiego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe dla tych zwierząt (człowieka), które z natury żyją we wspólnocie, nakazując, co należy czynić, i zabraniając, czego czynić nie wolno"[10].

Zwłaszcza Cycero bardzo jasno pokazał w swoim dziele o prawach, co jest istotne, gdy chodzi o samo prawodawstwo. Mogę tylko zacytować kilka najważniejszych fragmentów. Zaczyna on mówiąc: „Co się tyczy jednak prawa stanowionego, to ustalmy, że wzięło ono swój początek z owego prawa najwyższego, które zrodziło się o całą wieczność wcześniej, niż wprowadzono w życie jakiekolwiek prawo pisane, i w ogóle wcześniej, niż założono jakieś państwo"[11].

---

[10] H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1961, s. 1435. Istotny passus u Arystotelesa, *Pol.* 1, 9; 1253 a 3, został przełożony przez H. Rackhama w *The Loeb Classical Library* (1959) następująco: „man is by nature a political animal" („człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym"). Scott całkowicie błędnie zrozumiał passus z *Digestów*, pisząc: „as well as those things which are civil by Nature" („jak również te rzeczy, które z natury są związane z państwem").

[11] „But in determining what Justice is, let us begin with that supreme Law which had its origin ages before any written law existed or any state had been established." Cic., *Leg.* 1, 19; przekład angielski C. W. Keyes, *The Loeb Classical Library* (1966) przekład polski: Marcus Tullius Cicero, *O prawach*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, t. 2, s. 208.

Podczas swoich dalszych dociekań pokazuje on, dlaczego prawa tyranów nie mogą być w ogóle uważane za prawa. Nawet jeśli cały lud byłby „zachwycony prawami tyrana, nie dawałoby im to tytułu do uchodzenia za sprawiedliwe". Jednym z przykładów wymienianych przez Cycerona jest prawo pozwalające dyktatorowi „bezkarnie skazać na śmierć każdego obywatela, wedle swej woli". Dalej Cycero mówi: „Bo Sprawiedliwość jest jedna; wiąże ona całą społeczność ludzką i opiera się na jednym Prawie". To prawo (lex) jest nazywane przez Cycerona „recta ratio imperandi atque prohibendi". Jak w wielu innych passusach niemożliwe jest przełożenie „ratio" po prostu przez „rozum". Nie mogę szczegółowo omawiać tutaj tego problemu. Jestem przekonany, że w wielu innych fragmentach staje się jasne, iż „ratio" oznacza porządek i jest bliższe temu, co św. Tomasz określa jako „participatio legis aeternae in rationali creatura"[12], niż po prostu rozumowi. Dlatego Cycero może dodać: „I wszystko jedno, czy to prawo zostało gdzieś spisane, czy też nie: kto go nie zna, nie jest sprawiedliwy"[13]. Mówi on dalej: „Jeśliby tedy zasady Sprawiedliwości [widnieje tu słowo: „iura", co również znaczy prawo – przyp. W.W.] ustanowione były tylko przez nakazy ludu, rozporządzenia władców albo wyroki sędziów"[14], wówczas słusznie byłoby dokonać „rozboju, cudzołóstwa, fałszerstwa testamentu, gdyby jakieś głosowanie lub wyrok pospólstwa uznały za stosowne. [...] A więc do rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu, jak naturę"[15]. Natura jest tutaj oczywiście rozumiana w znaczeniu prawa naturalnego.

Bardzo znany wyjątek ze św. Augustyna może pomóc w dalszym wyjaśnieniu sprawy. Odwołuje się on do dobrze znanego incydentu dotyczącego króla macedońskiego, Aleksandra Wielkiego, który pojmał pewnego pirata. „Kiedy król zapytał go, czym się powodował uprawiając rozbój na morzu, tamten z nieukrywaną zuchwałością odrzekł: Tym samym, co i ty uprawiając rozbój po całym świecie. Ponieważ ja jednak posługuję się przy tym małym okręcikiem, nazywają mnie rozbójnikiem, a że ty używasz do tego wielkiej floty, przeto zwą cię wodzem". Św. Augustyn posługuje się tym przykładem jako argumentem na rzecz swojego stwierdzenia: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czym innym niż małymi państwami? Wszak i banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego przywódcy, związaną przez ugodę (w sensie umowy, transakcji) o wspólności i rozdającą zdobycz wedle przyjętego

---

[12] *Summa theol.* I-II q. 91, a. 2 resp.; w tym sensie również *Veritatis splendor*, nr 43-44 i 50; por. też Cic., *Off.* 1, 11.

[13] Cic., *Leg.* 1, 42; przekład polski: dz. cyt., s. 222.

[14] Od tego miejsca nie mogę iść za przekładem Keyesa, ponieważ utożsamia on po prostu ius ze sprawiedliwością (justice), co jest sprzeczne ze znaczeniem tekstu.

[15] Cic., *Leg.* 1, 43 i 44; przekład polski: dz. cyt., s. 222-223 (poprawiony zgodnie z intencjami autora – przyp. tłum. P. M.).

przez się prawa. Gdy plaga ta [...] rozrasta się tak dalece, iż opanowuje niektóre okolice, zakłada swoje placówki, zagarnia miasta, ujarzmia narody, wówczas jawnie przyjmuje nazwę państwa, do czego się już całkiem wyraźnie przyczynia bynajmniej nie wyrzeczenie się chciwości, ale przydanie do niej bezkarności"[16].

Te ostatnie słowa „przydanie bezkarności" są, można rzec, prorocze dla naszych czasów. „Ugoda o wspólności", w większości wypadków, uznała prawo kobiet do unikania kłopotów osobistych przez zabijanie nie chcianych dzieci, a prawodawca przyznaje im za to bezkarność. W Holandii większość uzgodniła dalej następny logicznie krok, mianowicie zabijanie w pewnych okolicznościach osób sędziwych i chorych. Już jednak w 1920 roku słynny niemiecki profesor prawa kryminalnego, Karl Binding, który był po prostu przedstawicielem teorii pozytywistycznych, a nie nazistą, wysunął myśl, że osoby nieuleczalnie chore i niedorozwinięte umysłowo powinny być zabijane, aby uniknąć odprowadzenia majątku narodowego i nakładu pracy od celów produkcyjnych do pielęgnowania takiego „balastu"[17]. Nie może być wątpliwości co do tego, że idee sformułowane przez Bindinga i innych pomogły tyranii nazistowskiej w przeprowadzeniu jej zamierzeń. Robert M. Byrn nazwał nową etykę „ludobójczą magią etyki jakości życia", w którą pogrążyła się amerykańska jurysprudencja przez dopuszczenie aborcji. Następnie mówi on: „Magik wie najlepiej. Będzie on nam dawał la dolce vita, nawet jeśli nas to zabije, a w każdym razie zabije tych, którzy są od nas tak niewygodnie zależni i tak nas obciążają, że stają nam na drodze do dobrego życia"[18]. W 1975 roku myśli te zostały przedstawione na sympozjum zorganizowanym przez Albina Esera, innego profesora prawa kryminalnego w Uniwersytecie w Bielefeld. Argumentowano, że powinno się utworzyć nowe gremia decyzyjne podobne do ław przysięgłych, które miałyby decydować o życiu i śmierci. Miałoby to pomóc w ożywieniu demokratycznego podejmowania decyzji i w podziale nowej odpowiedzialności, jaką nakłada na nas współczesna nauka, odpowiedzialności za „odgrywanie roli dobrego Boga"[19]. To „odgrywanie roli dobrego Boga" zakłada prawo do decydowania o życiu drugich, na podobieństwo Boga. Staje się

---

[16] Aug., *Civ.* 4, 4; przekład angielski: W. M. Green, w: *The Loeb Classical Library* (1963); przekład polski: *Państwo Boże*, Warszawa 1977, s. 223.

[17] Zob. L. Gruchmann, *Justiz im Dritten Reich 1933 -1940*, München 1988, s. 497.

[18] „America" 1973, s. 511; por. też. W. Waldstein, *Das Menschenrecht zum Leben*, Berlin 1982, s. 94, przyp. 287.

[19] Zob. *Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem*, red. A. Eser, Stuttgart 1976, s. 390; Waldstein, *Das Menschenrecht*, dz. cyt., s. 106. W oryginalnej wersji niemieckiej Kittrie proponuje „die Schaffung von völlig neuen Körperschaften zur Entscheidungsfindung", które powinny decydować „ähnlich wie Geschworenengerichte... über Leben und Tod". Jest to uważane za sposób „zur Wiederbelebung demokratischer Entscheidungsfindung", które „dazu helfen könnte, die neuen gesellschaftlichen Verantwortungsbereiche zu verteilen, die uns die moderne Wissenschaft aufzwingt: die Verantwortung dafür, daß wir den «Lieben Gott» spielen".

tutaj jasne, że założenie tego rodzaju osiąga punkt, w którym demokracja zmieniłaby się w swoje totalitarne przeciwieństwo, mianowicie w ochlokrację, gdyby większość zaakceptowała te poglądy.

Nie może być wątpliwości, że jurysprudencja pozytywistyczna i relatywistyczna, która przeczy istnieniu lub poznawalności jakichkolwiek obiektywnych wzorców sprawiedliwości, będzie również pomagać prawodawstwu w lekceważeniu tych wzorców. Najczęściej i z największym naciskiem zaprzeczają temu ci, którzy propagują teorie pozytywistyczne. Nikt nie czuje się odpowiedzialny za żadną zbrodnię popełnioną przez jakikolwiek system, który przyjął takie teorie dla swoich celów[20]. Tak czy owak, każde prawodawstwo będące wyrazem takiej jurysprudencji, obojętnie czy będzie ono formalnie demokratyczne czy dyktatorskie, skończy na pogwałceniu fundamentalnych praw człowieka, prawa naturalnego i sprawiedliwości.

Aby uchronić poszczególne państwa przed popadnięciem w ten rodzaj barbarzyństwa, opracowano po drugiej wojnie światowej deklaracje międzynarodowe a nawet konwencje praw człowieka. Od tego czasu nawet te międzynarodowe środki ochrony praw człowieka zawiodły w najbardziej kluczowych kwestiach. W organizacjach międzynarodowych przedstawiciele demokratycznych państw, które podjęły działania przeciwko ochronie praw człowieka, zwłaszcza w kwestii ochrony życia nie narodzonych, w większości uznali prawodawstwo swoich krajów za słuszne. Jedną z najbardziej haniebnych spraw jest debata wokół definicji słowa „dziecko" w artykule 1. *Konwencji* Narodów Zjednoczonych *O prawach dziecka* z 1989 r. Fakt, że „aborcja jest legalna w wielu krajach był argumentem za niejasnym słownictwem w artykule 1"[21].

---

[20] Ta ucieczka od odpowiedzialności za własne teorie jest słusznie krytykowana przez M. Krielego w: *Recht, Vernunft, Wirklichkeit*, Berlin 1990, który w *Przedmowie*, s. V, mówi, że szukając odpowiedzi na pytanie, jak możliwe były te wszystkie straszne rzeczy, które działy się pod rządami nazistów, wciąż na nowo trafiał „na fenomen «środowiska sofistycznego»: na skłonność intelektualistów do ulegania ich zwodniczej, niemal nieograniczonej zdolności do tworzenia sobie teorii, które rozpowszechniają, sami w nie wierzą, a w końcu za nic nie są odpowiedzialni", oraz że: „O rozumie można mówić tylko tam, gdzie myśl przerywa pasmo kłamliwych teorii i przyjmuje na siebie odpowiedzialność za prawdę".

[21] C. Price Cohen, *Nota wprowadzająca*, „International Legal Materials" 28(1989) nr 6, s. 1450. Odnośny fragment wart jest zacytowania w całości: „podczas drugiego czytania wyłoniły się cztery obszary, które możemy nazwać «gorącymi tematami» lub zagadnieniami wysoce kontrowersyjnymi. Były to prawa dziecka nie narodzonego, [...]. Prawa dziecka nie narodzonego stanowiły problem od chwili, gdy rozpoczęto prace nad definicją słowa „dziecko" w artykule 1. aż do końca drugiego czytania. Byli delegaci NGO [Nongovernmental Organization], którzy uważali, że prawa nie narodzonego winny być w pewnym stopniu chronione przez prawo każdego państwa, niezależnie od praw odnoszących się do aborcji, i lekceważenie tej ochrony przez ich pominięcie w Konwencji byłoby oczywistą obłudą. Starannie zredagowany język kompromisu w artykule 1., który definiuje dziecko po prostu jako „każdą istotę ludzką...", i pozostawia grupom z poszczególnych państw sprawę nadania ich własnego znaczenia słowom „istota ludzka", zgodnie z ich prawodawstwem państwowym, nie był dostatecznie precyzyjny, aby zadowolić niektóre delegacje".

Sumienie ludzkości, żywe jeszcze wtedy, gdy ogłaszano deklaracje i konwencje, zgasło pod wpływem egoistycznej woli na całym świecie, gotowej promować swą własną „jakość życia" za wszelką cenę, nawet za cenę lekceważenia nie chcianego ludzkiego życia. Nie da się uniknąć skutków, jakie wywoła prawodawstwo służące takim celom, skutków, na których musimy się teraz skupić.

III. SKUTKI PRAWODAWSTWA LEKCEWAŻĄCEGO PRAWA CZŁOWIEKA

Niezależnie od tego, jak bardzo ci, którzy uważają za pożądane lub roztropne dopuszczenie w pewnych okolicznościach zabijania niewinnych istot ludzkich ze względu na „jakość życia" innych, byliby przekonani, że postępowanie takie mogłoby zostać słusznie dozwolone przez sprawiedliwe prawodawstwo, nie mogą oni uniknąć zarzutu, że prawodawca poddający się takim żądaniom całkowicie odchodzi od fundamentów państwa prawa. Nie trzeba być szczególnie dobrze poinformowanym o historii i prawach człowieka, żeby to wiedzieć. Ludzkość jeszcze czterdzieści lat temu jasno rozumiala, że pewne akty popełnione przez systemy totalitarne były zbrodnią przeciwko ludzkości. Hitler na przykład nie był w stanie otwarcie pozwolić na zabijanie nie narodzonych dzieci lub osób nieuleczalnie chorych i upośledzonych, ponieważ sumienie narodu było jeszcze wystarczająco silne, i to wbrew wspomnianym wyżej teoriom. Zbrodnie, które te działania za sobą pociągają, nie stały się lepsze przez to, że są teraz jawnie dopuszczone przez demokratycznych prawodawców zgodnie z życzeniem większości. Istnieje obiektywna miara tego, co dobre i złe, która nie może być zmieniona przez polityczną wolę, nawet jeśli jest to wola większości. Miarę tę widziano jasno jeszcze bez światła chrześcijańskiego Objawienia. Jak powiedział na przykład Cycero, „wiąże ona wszelką ludzką społeczność" i „opiera się na jednym Prawie", a dalej: „kto go [tego prawa] nie zna, nie jest sprawiedliwy"[22]. To, co powiedział św. Augustyn o skutkach braku sprawiedliwości, było wnioskiem z ogólnego i prawdziwego poznania. Dlatego to, co powiedział, jest nadal ważne, mianowicie: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?". Wola większości nie jest w stanie zmienić tej prawdy. Nie może jej zmienić również pozytywistyczna teoria sceptyczna, jak na przykład pogląd Alfa Rossa wyrażony słowami: „Odwoływanie się do sprawiedliwości jest tym samym, co walenie w stół: ekspresja emocji, która zmienia czyjeś żądanie w absolutny postulat"[23]. Gdyby to była prawda, to cały wysiłek ludzkości, aby

---

[22] Cic., *Leg.* 1, 42; por. wyżej po przypisie 12.

[23] A. Ross, *On Law and Justice*, London 1958, s. 274; por. też Waldstein, *Ist das „suum cuique"*, dz. cyt., s. 285, przyp. 2.

rozpowszechniać wiedzę o sprawiedliwości, łącznie z osiągnięciami rzymskiej jurysprudencji, byłby daremny. Co oznaczałoby podtrzymywanie takiego poglądu, wytłumaczył już Cycero, który bez ogródek wypowiada się w sprawie podstaw sprawiedliwości: „tylko szaleniec mógłby wywnioskować, że sądy te są rzeczą mniemania, a nie sprawami ustalonymi przez Naturę"[24]. Dlatego obowiązują one nie tylko „królestwa" (w przekładzie angielskim tekstu św. Augustyna jest: „kingdoms" tam, gdzie polski tłumacz wybrał „państwa" – przyp. tłum. P. M.), lecz także demokratycznie zorganizowane państwa.

Demokratyczna organizacja nie daje sama przez się gwarancji, że dane państwo jest faktycznie prawdziwą demokracją. Dostrzegano to już w starożytności. Demokratycznie zorganizowane państwo ulega zniekształceniu w ochlokrację, gdy podstawowe prawa, prawa człowieka, a przez to sprawiedliwość, zostają pogwałcone, nawet głosami większości. Jak nasz Ojciec święty ponownie wskazał w encyklice *Veritatis splendor* (nr 50), „źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby"[25]. Sobór Watykański II powiedział to jasno: „Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego poczęcia; spędzanie płodu, jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami" (KDK, nr 51). (W przekładzie angielskim czytamy tutaj: „unspeakable crimes" – przyp. tłum. P.M.; w tekście łacińskim jest: nefanda crimina, co tłumaczy się lepiej przez „okropne" i jego odpowiedniki, takie jak „nikczemne", „skandaliczne", „wstrętne" zbrodnie). W każdym razie jest dostatecznie jasne, że żadne głosowanie, nawet większości, nie zmieni tych zbrodni w czyny sprawiedliwe. Jak pokazał Robert Spaemann, przekonanie, że społeczeństwo może to uczynić, byłoby totalitarnym niezrozumieniem tego społeczeństwa, co pociąga za sobą koniec społeczeństwa wolnego[26].

Najbardziej kompetentni przedstawiciele niemieckiej jurysprudencji przez wiele lat wyjaśniali, że prawne przyzwolenie na zabijanie nie narodzonych

---

[24] Cic., *Leg.* 1, 44-45, przekład polski: P.M.

[25] Tekst łaciński głosi: „origo et fundamentum officii humanae vitae prorsus observandae in germana dignitate propriae personae sunt reperienda". Przekład niemiecki pomija „germana" i, jak w wielu innych przypadkach, niestety, nie jest adekwatny. Ale także tłumaczenie angielskie je pomija. Słowo to mogłoby być przetłumaczone jako „inborn" („wrodzony"). W tym samym sensie co tekst łaciński austriacki kodeks cywilny (ABGB) głosi w paragrafie 16.: „Jeder Mensch hat angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte" („Każdy człowiek ma przyrodzone, lecz wyjaśniane za pomocą rozumu, prawa").

[26] Zob. R. Spaemann, *Verantwortung für die Ungeborenen*, „Schriftenreihe der Juristen Vereinigung Lebensrecht e. V. zu Köln" 5(1988) nr 30. Por. też o wiele bardziej szczegółową argumentację J. Dejten, *Neopluralismus und Naturrecht*, Paderborn 1988, s. 270-279 i 639-649; także Kriele, *Recht, Vernunft, Wirklichkeit*, dz. cyt., zwłaszcza s. 204-235; tenże, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg 1986^2, oraz tenże, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Opladen 1994^5, zwłaszcza s. 121-126 i 235-272.

dzieci na życzenie matki, jest wbrew konstytucji[27]. Wbrew wszelkim argumentom wysuwanym przez jurysprudencję, Bundestag wydał nowe prawo aborcyjne w 1992 roku, nie jako wyraz jurysprudencji, lecz politycznej woli większości. W 1993 roku Niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny podjął decyzję dotyczącą tego prawa aborcyjnego. Zasady przewodnie (Leitsätze), które formułuje Trybunał, mieszczą w sobie wszystko, co można powiedzieć w związku z ochroną życia, a zwłaszcza życia nie narodzonych. Wśród tych zasad znajduje się nawet taka, która mówi, że państwo nie może swobodnie odmówić zastosowania prawa karnego dla ochrony ludzkiego życia[28]. Jednak presja społeczna zmusiła Trybunał do akceptacji śmiercionośnego kompromisu. Chociaż Trybunał uznaje aborcję po konsultacji (Beratungslösung) za nielegalną, pozwala się prawodawcy na wycofanie ochrony nie narodzonego dziecka, ochrony w postaci groźby kary. To wydane w dobrej wierze orzeczenie Trybunału, zamiast zachęcić i pomóc kobiecie donosić swoje dziecko do końca, będzie miało w praktyce taki skutek, iż ludzie zaczną myśleć, że jeśli coś nie jest karalne, to jest legalne. W każdym razie prawodawcy wolno teraz swobodnie odmówić jedynej możliwej ochrony, jaką państwo może skutecznie dać każdemu nie narodzonemu dziecku. Ponieważ ludzie po prostu chcą się pozbyć nie chcianych dzieci, trzeba znaleźć jakiś sposób, żeby na to pozwolić, nawet kosztem życia drugich. Dlaczego więc nie mielibyśmy pozwolić na zabijanie innych, którzy często mogą być bardziej uciążliwi niż dziecko? Widać już dość jasno, że pewnego dnia ci, którzy dopuścili zabijanie niewinnych ludzi, mogą stać się i prawdopodobnie staną się ofiarami swych własnych zasad, a my wszyscy razem z nimi, jeśli ... tak, jeśli ludzkie sumienie nie będzie potrafiło się znów przebudzić z powszechnego egoizmu ku pełnemu uznaniu wymogów sprawiedliwości.

---

[27] Pytanie to stało się jeszcze bardziej palące po upadku muru berlińskiego i Układzie Zjednoczeniowym, który został zatwierdzony przez artykuł 143. Ustawy Zasadniczej. Nawiązując do jednego z artykułów tego układu Axel v. Campenhausen w swoim komentarzu do artykułu 143 pisze w: v. Mangoldt – Klein – v. Campenhausen, GG, Art. 143 Rdnr 23: „Artykuł 9, ustęp 2 Układu Zjednoczeniowego głosi, że przytoczone w Załączniku 2 prawo byłej NRD pozostaje w mocy, o ile [...] jest możliwe do pogodzenia z Ustawą Zasadniczą. Jednak wykluczone jest dalsze obowiązywanie tego prawa, chociaż zostało przytoczone w Załączniku 2 do Układu Zjednoczeniowego, również wtedy gdyby okazało się ono niezgodne z jedną tylko podstawową zasadą wymienioną w artykule 79, ustęp 3 Ustawy Zasadniczej. Jest tak w przypadku paragrafu 1, ustępy 2 do 4 obowiązującego dotychczas w NRD prawa o przerywaniu ciąży, które zawiera regulację podającą konkretną czasową granicę jego dopuszczalności: według zasad, ustanowionych wyrokiem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 25.2.1975 r., regulacja ta jest nie do pogodzenia bądź z zasadą nienaruszalności godności ludzkiej wyłożoną w artykule 1, ustęp 1 Ustawy Zasadniczej, bądź też z zagwarantowanym w artykule 2, ustęp 2, zdanie 1 Ustawy Zasadniczej prawem do życia".

[28] „Entscheidungen des Bundesverfassungsgericht" 88(1993) nr 21, s. 203 nn.; zasady dotyczące zastosowania prawa karnego znajdują się w nr. 8-11 na s. 204.

W tej sytuacji prawdziwą nadzieję budzi fakt, że dwaj członkowie niemieckiego Bundestagu, Norbert Geis i Manfred Carstens, przedstawili projekt ustawy zawierający nieograniczoną ochronę dzieci nie narodzonych[29]. Wydaje się, że znalazła ona nieoczekiwane poparcie wśród członków Bundestagu i w społeczeństwie. Jeśli propozycja ta zostałaby przyjęta, mogłaby rozpocząć prawdziwie nową erę powrotu do praw człowieka, prawa naturalnego i sprawiedliwości, i w ten sposób do fundamentów prawdziwie ludzkiej przyszłości w ludzkiej solidarności. Wizja naszego Ojca świętego dotycząca takiej przyszłości Europy jest wyrazem prawdziwego ducha Europy i została wspaniale wypowiedziana w Jego encyklikach i innych dokumentach, lecz najważniejsze są – jak sądzę – sformułowania w encyklice *Veritatis splendor*. Niech to światło, ten blask prawdy dotrze do wszystkich dusz i serc ludzkich. W nim zawierają się prawdziwe fundamenty ludzkiej przyszłości. W każdym razie musimy nad tym pracować, ile tylko możemy. Co do reszty, możemy tylko mieć nadzieję i modlić się.

Tłum. *Patrycja Mikulska*

[29] Znalazłem tę propozycję opublikowaną w „Kirche Heute" 1994, nr 3, s. 6.

Andrzej SZOSTEK MIC

UNIWERSYTET (KATOLICKI) W PAŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Uniwersytet był od początku przede wszystkim miejscem szukania prawdy i próbuje do dziś nim pozostać [...]. Jeśli w społeczeństwie zaniknie ethos prawdy; jeśli zaniknie przeświadczenie o obowiązku szukania jej dla niej samej, a jednocześnie wiernego jej zachowywania, wówczas zabraknie podstawowego warunku prawidłowego funkcjonowania demokracji.

Tytuł niniejszego wykładu wydaje się nieco mylący. Gdyby próbować wyrazić go pytaniem, to narzucałoby się następujące: „Jaką rolę ma do odegrania w państwie demokratycznym uniwersytet (zwłaszcza katolicki)?". Otóż spieszę wyjaśnić, że moim zdaniem celem uniwersytetu nie jest wspomaganie państwa. Owszem, uniwersytet (w tym katolicki) może odgrywać bardzo pożyteczną rolę w państwie (także demokratycznym) – ale jedynie przy założeniu, że dobrze spełnia inne, właściwe sobie zadania. Wypada więc najpierw przypomnieć krótko te zadania wynikające z pierwotnej idei uniwersytetu (1), a także racje, które usprawiedliwiają powołanie do życia uniwersytetów katolickich (2). Na tym tle dopiero będzie można przypomnieć niektóre elementy istotne dla demokratycznego państwa (3) i wskazać na szczególną rolę, jaką w nich odgrywa uniwersytet, zwłaszcza katolicki (4).

1. UNIWERSYTET: WSPÓLNOTA POSZUKUJĄCYCH PRAWDY

Nikomu na tej sesji nie trzeba przypominać, że pierwsze uniwersytety powstały z inicjatywy Kościoła w XII i w XIII wieku, a więc w erze rozkwitu Średniowiecza. Od tego czasu znacznie się zmieniły, mimo to jednak nie tylko do dziś istnieją, ale – pomimo wielorakich różnic między poszczególnymi uniwersytetami – odznaczają się pewną specyfiką, która wyróżnia je wśród innych szkół wyższych. Chciałbym zwrócić uwagę na trzy takie cechy.

Po pierwsze, podstawową racją istnienia uniwersytetu było i jest s z u k a n i e p r a w d y: o Bogu, o człowieku, o świecie. W tym sensie rzec można, iż uniwersytety od początku miały charakter teoretyczny[1]. W swym klasycznym układzie czterech wydziałów: artes liberales (wraz z filozofią), medycyny, prawa i teologii, podejmowały wprawdzie zagadnienia praktyczne (medyczne, moralne, polityczne itp.), ale podporządkowywały je perspektywie teore-

[1] Zob. A. W a w r z y n i a k, *Posłowie. O filozofię uniwersytetu*, w: M. A. K r ą p i e c, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 479-481.

tycznej: głównie filozoficzno-teologicznej. Nie dziwi więc rozwój tych właśnie nauk w Średniowieczu. Od tamtych czasów profil uniwersytetów zmienił się tak bardzo, że – jak o tym jeszcze będzie mowa – trudno dziś mówić o jednolitym i wyraźnie teoretycznym charakterze uniwersyteckich kierunków studiów. Jednakże wiele uniwersytetów stara się nadal zachować podstawowy teoretyczny profil i kształcić przede wszystkim znawców określonych dziedzin wiedzy, podczas gdy w politechnikach, akademiach i innego typu wyższych szkołach zawodowych naukę uprawia się głównie pod kątem przygotowania odpowiednich fachowców: inżynierów, artystów itp.

Oczywiście, każda prawda – nawet najbardziej teoretyczna – ma również znaczenie praktyczne; wzniosłe idee filozoficzne i abstrakcyjne analizy matematyczne wywarły wszak i nadal wywierają ogromny wpływ na bieg kultury i cywilizacji. Rzecz w tym jednak, czy wartość tych idei i analiz mierzy się jedynie ich praktyczną doniosłością, czy też są one cenne już i najpierw jako wyraz właściwej człowiekowi pasji poznawczej. Innymi słowy: czy prawdę warto poznać, ponieważ daje człowiekowi władzę nad światem, czy też dlatego, że prawda sama dla siebie warta jest poszukiwania i odkrywania – a w tym jej szukaniu i odkrywaniu człowiek potwierdza i umacnia to, kim najgłębiej jest: istotą racjonalną. Wydaje się, że średniowieczna struktura studiów bardzo uwydatniała wysoką rangę teoretycznego poznania, z której i dziś uniwersytety nie bardzo chcą zrezygnować.

Po drugie, uniwersytet od początku kultywował j e d n o ś ć n a u k i: universitas omnium scientiarum[2]. Postulat zawarty w tych słowach realizowano – i do dziś usiłuje się realizować – na różne sposoby. Jednym z nich jest układ wydziałów, które kiedyś ściśle się z sobą wiązały, tworzący swoisty gmach wiedzy i pretendujący do ogarnięcia wszelkich nauk; hierarchicznie uporządkowany, z teologią na szczycie. Dziś żadnego uniwersytetu nie stać na to, by pomieścić wszystkie gałęzie nauki, a poszczególne wydziały są znacznie bardziej autonomiczne niż dawniej. Niemniej jednak uniwersytet pozostaje zasadniczo otwarty na wszystkie dyscypliny; jeśli ich nie posiada, to z powodu różnorakich ograniczeń (braku miejsc, kadry itp.), nie zaś z racji zasadniczych, z powodu których na przykład nie studiuje się filologii polskiej na politechnice. Dążenie do objęcia możliwie szerokiego spectrum wiedzy z dziedzin różnych, ale z sobą wzajem powiązanych, znajduje swój wyraz także w tworzeniu wydziałowych lub międzywydziałowych instytutów naukowych. Znakiem jedności poszczególnych nauk jest wreszcie senat akademicki, w którym zasiadają przedstawiciele wszystkich wydziałów i szeregu innych agend uniwersytetu i który ma zazwyczaj niemały wpływ na jego profil i kierunki rozwoju.

---

[2] Zob. M. A. K r ą p i e c, *Katolicki – Uniwersytet – Lubelski*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, dz. cyt., s. 384-386.

Nie wydaje się, by idea jedności nauki była anachronizmem odziedziczonym po czasach, gdy jeden człowiek był w stanie objąć całość współczesnej mu wiedzy. Stanowi ona raczej przedłużenie wspomnianego wcześniej dążenia do prawdy, definiującego niejako uniwersytet w najbardziej podstawowym wymiarze. Poszczególne elementy i aspekty rzeczywistości wzajem się warunkują i dopełniają, nie poznaje więc dobrze prawdy o niej ten, kto tych powiązań nie respektuje. Wprawdzie trudno dziś być ekspertem nawet w jednej wąskiej specjalności naukowej, ale znamienne jest, że dążenie do coraz węższej specjalizacji zabrnęło w ślepą uliczkę i że wzrasta znaczenie tzw. nauk pomocniczych oraz badań interdyscyplinarnych. Pomagają one nie tylko rozwiązać zagadnienia nie mieszczące się w ramach żadnej poszczególnej specjalności, ale nade wszystko pomagają uświadomić sobie, jak dalece rzeczywistość, przy całej swej złożoności, jest jedna i jak wobec tego ważną jest rzeczą, by każdą poszczególną prawdę o niej ujmować w możliwie szerokim i głębokim kontekście. Uniwersytet ów kontekst podkreśla wspomnianą otwartością na wszelkie dziedziny wiedzy, wzajemną wymianą naukowo-dydaktyczną łączącą poszczególne wydziały i instytuty, a wreszcie możliwością dopełniania tzw. głównego kierunku studiów uczestnictwem w innych zajęciach oferowanych przez uczelnię.

Po trzecie wreszcie, uniwersytet jest placówką n a u k o w o - d y d a k t y c z n ą; tym różni się od instytutów badawczych z jednej strony, a od szkół nauczycielskich z drugiej. Głęboki związek obu tych funkcji: badawczej i dydaktycznej, ujawnia szczególnie wyraźnie instytucja tak typowa dla uniwersytetu, jak seminarium naukowe. Kształtuje się w jego ramach specyficzna wspólnota profesorów i studentów, która odciska swe piętno na jej uczestnikach i wpływa na charakter uprawianej nauki. Studenci, zaproszeni do partnerskiego udziału w powstawaniu i dojrzewaniu idei naukowych, otrzymują lekcję myślenia, której nie zastąpią żadne książki ani wykłady. Ze swej strony mobilizują oni profesorów do komunikatywnego przekazu ich dorobku, a także do stałej otwartości na dopływ świeżych pomysłów i krytycznych uwag. A choć wyniki naukowych badań mają ze swej natury charakter obiektywny, rzeczowy, to jednak sama wspólnota seminarium naukowego pomaga dostrzec istotnie humanistyczny wymiar wszelkiej wiedzy: jej znaczenie dla rozumienia człowieka i wpływ na proces jego dojrzewania. W tym sensie seminarium – w całym uniwersyteckim jego kontekście – pomaga ująć wyniki poszczególnych badań w szerszym, właśnie uniwersalnym aspekcie.

Oczywiście, również poza uniwersytetem istnieją instytucje badawczo-dydaktyczne, gdzie poszukuje się prawdy dla niej samej, a także podkreśla organiczną jedność całej ludzkiej wiedzy. Jeśli określiłem wymienione trzy cechy jako znamienne dla uniwersytetu, to miałem na myśli historycznie ukształtowaną jego ideę, która dziś w różny sposób i w różnym stopniu bywa podejmowana także przez inne uczelnie wyższe, co tylko świadczy o stałej jej aktualności.

2. GENEZA I ZAŁOŻENIA UNIWERSYTETÓW KATOLICKICH

Średniowieczny model uniwersytetu nie przeżył okresu Reformacji. Złożyło się na to szereg przyczyn, m.in.: rozwój nauk przyrodniczych, których nie dało się pomieścić w ramach artes liberales; spory pomiędzy scholastykami a humanistami, wskutek których ci ostatni zaczęli opuszczać uniwersytety i tworzyć własne akademie; powstanie protestantyzmu, który rozbił jednolitą dotąd doktrynę teologiczną etc.[3] Uniwersytety nie straciły racji swego bytu, może nawet nabrały większego społecznego znaczenia dzięki silnemu „upraktycznieniu" swego profilu, to jest dzięki dostosowaniu typu studiów i ich programu do potrzeb społeczeństwa. W uniwersytecie znalazły swoje miejsce nie tylko rozwijające się gwałtownie nauki matematyczno-przyrodnicze, ale także ekonomia, administracja, kierunki pedagogiczno-nauczycielskie, a nawet politechniczne. Zaczęto zajmować się w nich przede wszystkim tymi problemami, na które istniało zapotrzebowanie społeczne oraz kształcić szeroką gamę potrzebnych w danym kraju fachowców. Ceną jednak tej tendencji pragmatycznej była m. in. dezintegracja uniwersytetów oraz ich uzależnienie od państwa; uzależnienie nie tylko finansowe, ale w pewnym sensie również naukowe, ponieważ w wielu krajach władze państwowe zachowały sobie prawo nadawania tytułów profesorskich. Proces ten najdobitniej obrazuje reorganizacja szkolnictwa przeprowadzona przez Napoleona we Francji: miejsce „universitas studiorum" zajął szereg szkół specjalistycznych, finansowo zależnych od państwa.

Francuska reforma szkolnictwa, dokonywana w duchu Oświecenia, zaczęła się zresztą wcześniej i wywarła znaczny wpływ na uczelnie w innych krajach. Jednym z jej efektów było przemianowanie szeregu uniwersytetów europejskich, włącznie z krakowskim i wileńskim, na szkoły główne. Cześć dla rozumu ludzkiego Oświecenie było gotowe wyrazić nawet budowaniem świątyń ku jego czci – ale jednocześnie to właśnie ono radykalnie zakwestionowało zdolność rozumu do poznania otaczającej człowieka ziemskiej rzeczywistości (Hume i Kant), a także pozbawiło ów rozum jego odniesienia do Boskiej transcendencji. W rezultacie takie dziedziny, jak metafizyka i teologia znalazły się w niełasce, a rozumowi „pozostawiono" jedynie zagadnienia praktyczne: reorganizację państwa (oczywiście na fundamencie umowy społecznej, nie zaś na nadrzędnej względem niej idei Bożej sprawiedliwości) oraz usprawnianie codziennego życia drogą postępu technicznego. W tym kontekście nie dziwi ani kierunek reform podjętych przez Napoleona, ani fakt, że „upraktycznienie" uniwersyteckiego studium przyjęło się w tak wielu krajach, nie tylko we Francji.

---

[3] W tym paragrafie korzystałem szczególnie wiele z artykułu ks. M. R e c h o w i c z a, *Uniwersytety katolickie*, w: *Księga jubileuszowa na 50-lecie KUL*, Lublin 1969, s. 13-19.

Wtedy to właśnie, w XIX wieku, zaczynają powstawać uniwersytety katolickie, z których najstarszym jest uniwersytet w Louvain, założony w 1833 roku. Ich geneza ma także wyraźne podłoże praktyczne. Nowożytne uniwersytety zlaicyzowały się całkowicie, tak że oczywiście mowy już nie było o ich erygowaniu przez Stolicę Apostolską, o urzędzie kanclerza ani o hierarchicznym układzie kierunków studiów, z teologią u szczytu. Co więcej, zabrakło w nich w ogóle miejsca dla nauk kościelnych, a w związku z tym dla kształcenia przyszłych kapłanów, katechetów, urzędników kurialnych itd. Do 1875 roku w tak katolickim kraju jak Francja nie było ani jednego wydziału teologicznego; podobnie wyglądała sytuacja w Hiszpanii. Samo jednak otwieranie ściśle kościelnych wydziałów nie wystarczało, trzeba było je osadzić w pełniejszym kontekście nauk, zarówno humanistycznych, jak i przyrodniczych. Zaczęto więc zakładać uniwersytety katolickie, w których teologia i inne nauki kościelne sąsiadują z kierunkami świeckimi.

Za tą czysto praktyczną motywacją, jaka skłaniała Kościół do zakładania uniwersytetów katolickich, odnaleźć można także próbę nawiązania do pierwotnej idei uniwersytetu i nadania jej nowego kształtu. Oto nastąpiła daleko idąca partykularyzacja nauki, związana głównie z rozwojem dyscyplin przyrodniczych. Sam ten rozwój jest przy tym wyrazem tendencji naturalistycznych w nauce, która skupiła uwagę na doczesnej rzeczywistości (w tym także: doczesnej kondycji człowieka), odsuwając na dalszy plan, lub wręcz ignorując, refleksję nad jej ostatecznym sensem oraz fundamentalnym odniesieniem do Boga. Coraz więcej wiemy o świecie i coraz mniej go rozumiemy; podobnie ma się rzecz z samowiedzą człowieka. Wedle zamysłów niektórych myślicieli Oświecenia i ich spadkobierców (Marks) człowiek miał zająć miejsce Boga – a oto zagubił się w bezsensownym świecie rzeczy. Przypomina się wiersz A. Robina pod znamiennym tytułem *Program kilku wieków*, gdzie poeta mówi między innymi: „Zniszczy się Wiarę w imię Światła, a potem zniszczy się światło. Zniszczy się Duszę w imię Rozumu, a potem zniszczy się rozum. [...] Bez powodu zniszczy się człowieka; zniszczy się imię Człowieka; nie będzie już więcej imienia. Do tego właśnie doszliśmy”[4].

W tym kontekście przywrócenie w strukturze uniwersyteckiej miejsca filozofii i teologii oraz próba zharmonizowania tych nauk z tzw. dyscyplinami świeckimi (humanistycznymi i przyrodniczymi) ma znaczenie głębsze, nie tłumaczy się tylko doraźnymi potrzebami Kościoła. Chodzi o odzyskanie głębokiej i maksymalistycznej perspektywy poznawczej, której potrzebę rozumieją także niektórzy nowożytni i współcześni filozofowie, poczynając od Hegla. Chodzi koniec końców o to, by bez powodu nie zniszczyć człowieka; by przywrócić mu prawo do poznania prawdy, umacniającej go w jego osobowym

---

[4] A. Robin, *Program kilku wieków*, „Znak” 1979, nr 6, s. 605n.

człowieczeństwie; do poznania prawdy aż po jej odwieczny, teologiczny wymiar. Stąd uniwersytety katolickie mają zwykle dość wyraźny profil humanistyczny: rozwijają możliwie szeroki wachlarz nauk o człowieku, ukazując jego wyjątkową rangę w świecie i ponaddoczesny sens jego życia.

3. DEMOKRACJA – PARLAMENT – WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Jednym z trwałych (jak dotąd) skutków Rewolucji Francuskiej i całej oświeceniowej proklamacji wolności jest kariera demokracji, uznanej dziś dość powszechnie za wprawdzie nie idealny, ale jednak najlepszy z możliwych ustrój społeczny. Charakteryzować go tu dokładniej nie będę; jest to osobny i dość złożony temat. Proponuję zatrzymać się na dwóch istotnych aspektach demokracji, mianowicie na randze, jaką się w niej przypisuje wolności człowieka, oraz na związanej z tym roli parlamentu. W odniesieniu bowiem do tych cech demokracji rysuje się, jak sądzę, szczególna rola uniwersytetu w ogóle, a uniwersytetu katolickiego w szczególności.

Elementy systemu parlamentarnego odnaleźć można już w monarchii (radach królewskich), jego pozory usiłowano zachować także w niektórych odmianach totalitaryzmu (por. tzw. kraje demokracji ludowej). Tym, co realnie odróżnia społeczeństwa demokratyczne od niedemokratycznych, jest nie tyle wola ludu (jakby sugerował źródłosłów „demokracji"), ile ranga głosu większości społeczeństwa, który w innych ustrojach ma znaczenie co najwyżej siły nacisku, w demokracji zaś pełni rolę decydującą. Forum, na którym większość owa może się wypowiedzieć (zazwyczaj przez swych reprezentantów), jest parlament.

U podstaw demokratycznego systemu parlamentarnego leży nie tylko uznanie samego społeczeństwa (nie zaś jakiejkolwiek nadnaturalnej instancji) za jedynego suwerena władzy. Istotnym „motorem" demokracji jest przeświadczenie, iż człowiek jest istotą wolną – i że wolność właśnie stanowi o jego (człowieka) wyjątkowej godności, zobowiązującej innych do jej respektowania. Hasła Rewolucji Francuskiej ułożone są w nieobojętnej kolejności: „Wolność – Równość – Braterstwo": wolność czyni ludzi równymi i jest podstawą ich braterskiej jedności. Wzniosłe owe hasła zostały, co prawda, dość cynicznie złamane jeszcze w czasie trwania tejże Rewolucji, ale idea okazała się trwalsza od jej pierwszej, okrutnie wypaczonej konkretyzacji. Do dziś państwa demokratyczne są szczególnie wrażliwe na wolność człowieka i jej złamanie traktują jako poważne naruszenie jego praw (uprawnień). Prawo stanowione reguluje stosunki pomiędzy obywatelami w taki sposób, by każdemu dać szansę rozwoju, a jednocześnie by nikt nie zagrażał wolności innych. Poza tym nie wkracza ono w prywatne dążenia poszczególnych ludzi, nawet gdyby podejmowali oni działania zmierzające do samozagłady. Dlatego karalne jest zabój-

stwo i handel narkotykami, nie podlega natomiast karze zażywanie narkotyków, nie karze się też nikogo za próby popełnienia samobójstwa.

Łatwo zauważyć, że system większościowy (parlamentarny) sam przez się nie stanowi gwarancji dla wolności jednostki. Nie jest niemożliwe, by społeczeństwo głosem większości swych obywateli uchwaliło drastyczne ograniczenie praw innych obywateli. W takim przypadku posługując się formalnym narzędziem charakterystycznym dla demokracji (głosowaniem) podważa się jej istotny „treściowy" element (poszanowanie wolności człowieka). Czy w takim przypadku demokracja jest respektowana, czy łamana?

Nie jest to tak zwana kwestia akademicka; szereg wydarzeń z ostatnich lat ukazało jej aktualność i praktyczną doniosłość. Nie tak dawno wybory parlamentarne w Algierii wygrali muzułmańscy fundamentaliści, którzy jawnie opowiadają się przeciw „demokratycznemu" równouprawnieniu wszystkich obywateli, bez względu na wyznanie i płeć – co postawiło w trudnej sytuacji światowe demokratyczne potęgi. Nieco później reagowały one z zakłopotaną aprobatą na poczynania Jelcyna, który – dla umocnienia demokracji, a jakże, tyle że z użyciem siły militarnej i dopuszczając do przelewu krwi – rozwiązał parlament, który to mocą swych konstytucyjnych uprawnień pozbawił go władzy. Myśmy z kolei w Polsce uczestniczyli w nie dokończonej do dziś parlamentarnej batalii o ochronę poczętych dzieci, przy czym osiągnięty w zeszłym roku wynik nikogo nie zadowala i z obu stron odzywają się głosy zachęcające do jego zrewidowania. Mógłby ktoś rzec, iż ostatni przykład jest nie à propos, ponieważ poczęte, a nie narodzone dzieci trudno uznać za obywateli państwa. Istotnie, ale nie należy zapominać, że rację przysługujących obywatelom uprawnień – z prawem do wolności na czele – upatrują zwolennicy demokracji w samym fakcie bycia człowiekiem, nie zaś dopiero w nabyciu statusu obywatela danego państwa. Z tych to powodów prawo karne chroni dzieci, a także tych, którzy żadnym obywatelstwem nie mogą się wylegitymować. Dlaczego tylko nie narodzeni wyjęci są spod prawa?

4. WOLNOŚĆ – PRAWDA – UNIWERSYTET (KATOLICKI)

I tu dochodzimy do uniwersytetu i jego roli w demokratycznym państwie. Skąd wiadomo, że człowiek jest istotą wolną; że wolność ta wyróżnia go wśród innych bytów na tej ziemi i stanowi podstawę szeregu jego uprawnień? Jest to jakaś p r a w d a o człowieku, która – dopóki traktowana jest jako oczywistość i podzielana przez większość społeczeństwa – gwarantuje prawidłowe funkcjonowanie demokratycznych struktur prawno-społecznych. Gdy jednak tę prawdę się ignoruje, struktury owe okazują się równie sprawne w legalizowaniu i umacnianiu przemocy jednych nad innymi: większości nad mniejszością. Podane wyżej przykłady pokazują, jak realne jest niebezpieczeństwo pozytywizmu prawnego, który przedkłada „literę" demokracji: formalną procedurę

ustanawiania prawa, nad jej „ducha": rzeczywistą ochronę wolności przysługującej człowiekowi jako człowiekowi.

Wspomniałem już, że uniwersytet był od początku przede wszystkim miejscem szukania prawdy i że próbuje do dziś nim pozostać, pomimo nie zawsze sprzyjających po temu warunków. Dla prawidłowego funkcjonowania demokracji zachowanie tej jego specyfiki nabiera szczególnej, dramatycznej wręcz wagi. Jeśli w społeczeństwie zaniknie ethos prawdy; jeśli zaniknie przeświadczenie o obowiązku szukania jej dla niej samej i jednocześnie wiernego jej zachowywania, wówczas zabraknie podstawowego warunku prawidłowego funkcjonowania demokracji. Podkreślić chciałbym, że warunku tego nie da się zastąpić żadną odmianą „rozsądnego egoizmu", wspomaganego prawem nagradzającym czyny „prospołeczne", a karzącym działania przeciwne. System kar i przywilejów odwołuje się wprawdzie do zakodowanego głęboko w ludzkiej naturze dążenia do przyjemności i obawy przed przykrością, ale sam ten system podlega parlamentarnemu głosowaniu i może zostać łatwo nadużyty na korzyść ekipy, której udało się osiągnąć wystarczającą większość w parlamencie. Nie da się zastąpić ethosu prawdy jakimikolwiek regulacjami prawnymi. Parlament – którego nazwa pochodzi od słowa „parlare", czyli „mówić" – pomyślany jest jako instytucja, w której ustami swych przedstawicieli społeczeństwo chce mówić na swój temat; trafnie rozpoznać swoje potrzeby i wybierać właściwe drogi zaradzenia im. Parlamentarzyści dyskutują z sobą, a więc odwołują się do jakichś argumentów, koniec końców do prawdy, o której sami są przekonani i do której pragną przekonać innych – gotowi zarazem odstąpić od swych przekonań, jeśli inni ich o swojej racji (czyli prawdzie) przekonają. Gdy miejsce takiej dyskusji zajmuje wyłącznie gra sił obliczona na zyskanie głosów wyborców, to jest to znakiem trudnej do naprawienia korupcji całego systemu. Uniwersytety bezpośrednio na to poradzić mogą niewiele. Ale stanowią jedno z nielicznych we współczesnej „cywilizacji demokratycznej" środowisk, w których wysoko ceni się prawdę. Poszukując jej z całą determinacją – na jakimkolwiek odcinku, nie tylko bezpośrednio doniosłym społecznie – spełniają też swą podstawową funkcję wychowawczą i umacniają pośrednio w całym społeczeństwie ethos prawdy. „Kiedy przemawiam do Was, czcigodni Państwo – mówił papież Jan Paweł II w czerwcu 1987 roku w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka"[5].

Uniwersytet od swych początków dążył do poznania całej prawdy o całym bycie. Uniwersytety katolickie, choć powstały stosunkowo niedawno, nawiązują do dawnej idei jedności nauk i usiłują wszechstronnie naświetlić

---

[5] Jan Paweł II, *Do świata nauki*, „Ethos" 1(1988) nr 2/3, s. 11n.

rzeczywistość świata i człowieka w nim, aż do ukazania jego transcendentnej, Bożej perspektywy. Oczywiście, nikt ze śmiertelnych nie ma monopolu na prawdę. Z tego względu ethos prawdy wyraża się gotowością do dialogu z myślącymi inaczej[6]. Katolicki uniwersytet określa swą tożsamość nie tylko przez rozwijanie doktryny Kościoła, ale także przez otwartość na dialog z innymi.

Ten dialog wymaga, jak wspomniałem, wzajemnej otwartości, której istotnym elementem jest przekonanie o własnej ułomności i gotowość skorygowania tego, co w dyskusji okazało się błędne. Wymaga także uczciwości; jej przeciwieństwem jest zarówno brak rzetelności w prezentowaniu własnego stanowiska, jak i wykorzystywanie słabości rozmówcy oraz korzystanie z wszelkich kruczków pozwalających uciec od prawdy, którą się w gruncie rzeczy widzi, ale która jest niewygodna. Wymaga wreszcie cierpliwości, ponieważ – wbrew pozorom – nie mówimy zazwyczaj tym samym językiem i nie od razu umiemy się wczuć w świat znaczeń partnera dialogu. Szkołą takiego właśnie dialogu powinno być seminarium naukowe i wszelkie podobnego typu naukowe dyskusje. I pod tym względem uniwersytet jest „szkołą życia", nawet jeśli temat dysput seminaryjnych zdaje się daleko od życia odbiegać.

Teoretycznego profilu uniwersytetu nie należy, oczywiście, tak rozumieć, jakoby uczonym (profesorom i studentom) obojętne miały być sprawy, którymi żyje społeczeństwo. Profil ten wyraża się w sposobie traktowania poszczególnych tematów, nie zaś w ich doborze. Uniwersytet współczesny winien włączyć się w sprawy, którymi żyje cała społeczność i które są dlań żywotne. O ile jednak przygotowuje on kadry pracowników różnego typu (nauczycieli, wychowawców, urzędników i in.), o tyle nie różni się od szkół zawodowych różnego typu i stopnia. Choć więc przygotowanie owych kadr jest ważne i na co dzień absorbujące wszystkich członków społeczności akademickiej, to jednak tak pojęte kształcenie materialne samo przez się nie uwypukla specyfiki formacji uniwersyteckiej. Szkolnictwo wyższe w ogóle, a uniwersyteckie w szczególności, wyróżniać natomiast powinno kształcenie formalne, polegające na przekazywaniu (lub nabywaniu) zdolności do zorganizowanego myślenia, rozumienia różnych aspektów danego zagadnienia, czy podejmowania decyzji. Dobrze (w sensie formalnym) wykształcony absolwent uniwersytetu powinien okazać się sprawny i pożyteczny także w dziedzinie, do której go uczelnia merytorycznie nie przygotowała. Tu znowu ujawnia się ważny atut teoretycznego profilu kształcenia uniwersyteckiego. Wyuczanie fachowców o wąsko ograniczonym polu specjalizacji jest mało przydatne w społeczeństwie, które z istoty swej jest elastyczne, kształtuje swój charakter w zależności od wielu trudnych do przewidzenia czynników i okoliczności. Teza ta jest ważna dla

---

[6] Zob. A. Szostek, *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*, „Ethos" 5(1992) nr 18/19, s. 17-28.

każdego społeczeństwa, ale zwłaszcza demokratycznego, które od innych odróżnia się znacznie większą mobilnością polityczną i gospodarczą.

Przy całym jednak nacisku na kształcenie formalne uniwersytety katolickie muszą dbać również o przygotowywanie dobrze wykształconej katolickiej elity intelektualnej. Że jest to ważne dla Kościoła, to sprawa oczywista; podkreślić jednak należy, że taka elita jest potrzebna społeczeństwu, w tym także demokratycznemu. Przemawiają za tym najpierw racje kulturowe. Wszystkie współczesne państwa demokratyczne wyrosły w tradycji chrześcijańskiej (co nb. warto podkreślić w kontekście powtarzanych nierzadko sugestii, jakoby chrześcijaństwo było z zasady wrogo nastawione do tej formy rządów). Do tradycji tej należy między innymi przeświadczenie o szczególnej godności przysługującej rozumnej i wolnej ludzkiej osobie – a wspominaliśmy już wcześniej, jak wielką rolę przeświadczenie to odgrywa w umacnianiu „mentalności demokratycznej". Wykształcona elita katolików potrzebna jest jednak demokratycznie rządzonemu państwu także (a może zwłaszcza) z powodu katolickiej nauki społecznej. Nauka ta zachęca wiernych do współpracy z każdą formą sprawowania władzy, pod warunkiem jednak, że nie narusza ona podstawowych praw ludzkiej osoby[7]. Katolicki Uniwersytet Lubelski, który przez półwiecze panowania komunizmu w Polsce był oazą wolnej myśli i symbolem oporu w stosunku do totalitarnych i narzuconych z zewnątrz rządów, dał szczególnie jasny wyraz tej doktrynie społecznej Kościoła: bronił człowieka przed systemem, który okazał się z gruntu i nieuleczalnie chory. Kościół zachowuje zresztą krytyczny dystans wobec wszelkiej władzy ziemskiej, żadna bowiem nie ucieleśnia bez reszty ideału królestwa Bożego. Demokratycznym formom rządów potrzebna jest więc zarówno współpraca katolików, jak i ich krytyka.

Koncentrowaliśmy uwagę na miejscu i roli uniwersytetu (zwłaszcza katolickiego) w państwie demokratycznym. Mówiłem więc raczej o zadaniach, jakie przed tego typu uczelniami stoją, nie mówiłem natomiast o warunkach koniecznych do tego, by mogły one swe zadanie spełnić. Wspomnieć chciałbym chociaż o jednym, ale zasadniczym: o postulacie a u t o n o m i i uniwersytetów. Tylko przy jej zachowaniu możliwe jest osiąganie cennego społecznie poziomu naukowo-dydaktycznego poszczególnych uczelni; tylko wtedy można swobodnie i rzetelnie poszukiwać prawdy dla niej samej i w ten sposób, nie służąc państwu wprost, najlepiej mu się przysłużyć. Autonomia ta różnorako może być i bywa naruszana: przez politykę finansową, ograniczanie limitów przyjęć na studia, zastrzeganie urzędom ministerialnym prawa do nadawania tytułów naukowych itp. Nie chodzi o uwolnienie uczelni spod wszelkiej kontroli ani o spełnianie ich wygórowanych żądań finansowych, na które państwa

---

[7] Zob. KDK, nr 43.

często nie stać. Chodzi o to, by w tego typu kontrolach i decyzjach brali udział fachowcy, czyli w tym przypadku naukowcy, a nie tylko urzędnicy.

Podsumowując powyższe refleksje powiedzmy wyraźnie: ze swej natury uniwersytet nie jest instytucją demokratyczną. Jego dość sztywna hierarchiczna struktura tłumaczy się nie tylko historycznie, ale i merytorycznie: prawda nie podlega głosowaniu. Uniwersytet jest – i powinien być – autonomiczny w tym sensie, że służy temu, czemu (a raczej: komu) ma także, choć inaczej, służyć państwo: służy człowiekowi, ponieważ służy prawdzie, przez szukanie której człowiek – istota racjonalna – odnajduje swą tożsamość i ją umacnia. Demokracja w inny sposób odwołuje się do związku człowieka z prawdą: zakłada mianowicie szczególny ethos prawdy u obywateli; ethos, którego załamanie sprawia, iż cały demokratyczny system sprawowania władzy obraca się przeciw człowiekowi i jego wolności. Dzieje się to w społeczeństwach demokratycznych szybciej i bardziej nieodwołalnie niż w innych ustrojach politycznych, ponieważ poza głosem większości demokracja nie ma innej efektywnej ochrony przed legalizowaniem przemocy.

DYSKUSJA

Damian Fedoryka

Jestem Amerykaninem, a w Ameryce toczy się obecnie wielka debata na temat kompromisu, i zgadzam się, że niekiedy mówimy o śmiercionośnych kompromisach. Chciałbym jednak poprosić prof. Waldsteina o komentarz do następującego fragmentu: „Chociaż Trybunał uznaje aborcję po konsultacji za nielegalną, pozwala się prawodawcy na zaniechanie ochrony nie narodzonego dziecka w postaci groźby kary". Chciałbym podjąć zagadnienie, które było dyskutowane wcześniej: jeśli dobrze pamiętam, orzeczenie przeciwko aborcji dokonuje rozróżnienia, w którym się mówi, że państwo ma pewną swobodę odnośnie do karania za niektóre zbrodnie. Nie może jednak przyznać prawa do aborcji. Wydaje się to wskazywać, że z jednej strony państwo musi uznać każdy akt aborcji za przestępstwo, czyn niesprawiedliwy, z drugiej strony jednak posiada pewną swobodę co do karania. Nie chciałbym sprowadzać tego do kwestii teoretycznej, czy może istnieć prawo karne bez kary, ale wydaje mi się, że jeśli uznaje się możliwość wykorzystania tej swobody przez sędziego, to można dostrzec dobre skutki, jakie dla porządku cywilnego ma ogłoszenie, że aborcja jest przestępstwem. Na przykład w Ameryce: ponieważ w porządku cywilnym istnieje tam prawo do aborcji, można tam wykorzystywać ubezpieczenie zdrowotne na pokrycie kosztów aborcji, na aborcję można też uzyskać fundusze rządowe. Jeśli zaś zostanie ona uznana za przestępstwo, wówczas wszystkie cywilne udogodnienia stają się niemożliwe. Ponadto mogą też istnieć cywilne środki do walki z aborcją. Moje pytanie brzmi: czy twierdzi Pan, że powinna istnieć surowa oraz ściśle wymierzana kara, czy też przyznaje Pan, że w przypadku, powiedzmy, zagrożenia życia matki, kwestia kary może być pozostawiona decyzji sędziego?

Wolfgang Waldstein

Pytanie brzmi: czy państwo we wszystkich przypadkach musi utrzymać groźbę kary? Doświadczenie wszystkich czasów mówi nam, że jedyną ochro-

ną, jaką państwo może zagwarantować dobru prawnemu – jest groźba kary. Nigdy nie było inaczej i do dzisiaj nie da się znaleźć systemu, który chroni dobra prawne innymi środkami. Trzeba zawsze pamiętać, że kara nie jest celem samym w sobie. Nie chodzi o to, aby ludzi karać, lecz aby chronić dobra prawne. Człowiek musi wiedzieć, że jeśli naruszy takie dobro, grozi mu kara – nie dlatego, że jest człowiekiem, lecz dlatego, że naruszył dobro. Inną sprawą jest, czy taka sytuacja ma miejsce w nowym projekcie przedstawionym przez dwóch posłów w Niemczech. Wina, która jest założeniem dla kary, może być w poszczególnych przypadkach bardzo różna. To także było zawsze dostrzegane. Wspomniany projekt przewiduje więc, że jeśli matka znajdowała się w skrajnie trudnym położeniu, sąd może odstąpić od kary. To uwolnienie od kary nie dotyczy jednak osób współdziałających, które nie znajdowały się w trudnej sytuacji i nie działały pod jej wpływem. Jest to problem, który być może trzeba rozważyć osobno, ponieważ całe zagadnienie winy zawsze było ważne dla prawa karnego i nie jest łatwo udzielić tutaj szczegółowej odpowiedzi.

Sądzę jednak, że państwo, które naruszenie takiego dobra prawnego jak ludzkie życie zasadniczo uwalnia od kary, samo narusza podstawy praworządności.

Josef Seifert

Moje pytanie odnosi się do znaczenia kary, na przykład za aborcję lub inne zbrodnie. Prof. Waldstein podkreślił rolę kary w ochronie dóbr prawnych, w tym wypadku życia. Powiedział on, że nie ma żadnych innych skutecznych środków ochrony tego dobra, ponieważ samo stwierdzenie, że dobro to powinno być szanowane, nie wystarcza, jeśli można je bezkarnie zniszczyć. Powstaje jednak pytanie, czy to wystarczy, aby mówić o karze? Wydaje się bowiem, że możemy mieć przypadek szaleńca, który zagraża dobrom prawnym, bo jego szaleństwo popycha go na przykład do zabijania ludzi. I chociaż musimy go uwięzić, aby chronić innych, to zamkniemy go w zakładzie dla psychicznie chorych, a nie w więzieniu. I chociaż będzie on z tego powodu cierpiał, nie będzie to kara. Wydaje się, że w przypadku kary mamy jakiś dodatkowy element.

Wolfgang Waldstein

Jasne jest, że nie możemy tutaj dyskutować teorii kary jako takiej. Chodzi nam teraz tylko o pytanie, czy państwu wolno postąpić w ten sposób, że pozbawia ono dobra prawne tej ochrony, jaką jest kara? Odpowiedź brzmi – oczywiście nie. Jeśli państwo tak czyni, nie może uniknąć skutków takiego postępowania, niezależnie od tego, czym byłoby ono umotywowane. Jest to

chwila, w której państwo przestaje być państwem prawa, w każdym razie w tym fundamentalnym punkcie.

Co do ogólnego celu kary, to zagadnienie to trudno byłoby wyczerpać w czasie całej tej konferencji. Od starożytności za cel kary była zawsze uważana należna odpłata za wolny akt naruszenia prawa. W tej należnej odpłacie widziano również możliwość zadośćuczynienia przez sprawcę, który w ten sposób, przez zadośćuczynienie za to, co zrobił, przywracał porządek sprawiedliwości. Poza tym kara ma jeszcze inne cele: przede wszystkim cel prewencyjny, czyli powstrzymywanie ludzi przed popełnianiem czynów karalnych. Jest to prewencja ogólna. Prewencja indywidualna polega na powstrzymywaniu poszczególnych sprawców od popełnienia takiego samego czynu w przyszłości. Istnieje wiele innych celów kary, lecz charakter odpłaty zakłada oczywiście, że uznaje się u ludzi wolną wolę. Nie jest to powszechne w dzisiejszych teoriach kary. Jeśli nie uznaje się wolnej woli tych, którzy popełniają czyn karalny, można już tylko traktować ich jak szaleńców. Wówczas kara jest uważana jedynie za środek chroniący społeczeństwo, lecz pozbawia się ją charakteru odpłaty, a wraz z nim stwarzanej sprawcy możliwości zadośćuczynienia.

Tadeusz Styczeń SDS

Ujmując ten problem od strony etyki trzeba przede wszystkim zauważyć, że prawo karne bynajmniej nie ma w pierwszym rzędzie funkcji i roli jakiegoś mściciela. Jego zadaniem jest ochrona fundamentalnych dóbr człowieka przed ich naruszeniem ze strony agresora. Broniąc ich w imię obowiązku troski o osobę ofiary, prawodawca broni pośrednio osobę zamachowca. Usiłując udaremnić mu akt krzywdy wobec drugiego, strzeże go tym samym przed wyrządzeniem samemu sobie największej szkody. Cios zabójczy wymierzony w życie fizyczne drugiego jest ciosem nieuchronnie moralnie samobójczym wobec osoby własnej. Oto dlaczego prawodawca chroni także dobro osoby zamachowca uderzającego w życie drugiego, otaczając życie tego ostatniego tarczą prawno-karnej osłony. Jeśli prawo wstrzyma zamachowca przed aktem zabójstwa, zostanie ocalone wraz z życiem niedoszłej ofiary także coś istotnie ważnego dla niedoszłego zabójcy: nie stanie się zabójcą! Nie wolno o tym nie pamiętać. Prawodawcy nie chodzi o to, by karać za zbrodnię, chodzi mu o to, by chronić przed zbrodnią, by chronić przed nią w pierwszym rzędzie oczywiście ofiarę, lecz na drugim zaraz miejscu także zbrodniarza. Aby jednak ochrona przed zbrodnią nie była fikcją, prawodawca nie może zrezygnować ze stosowania kary dla ochrony fundamentalnych dóbr osoby. W przeciwnym razie prawodawca rozminie się z racją swego bytu w praworządnym państwie wikłając się w taki rodzaj gry z samym sobą o swe oblicze, które uczyni zeń postać tragikomiczną.

Wolfgang Waldstein

Mogę tylko powiedzieć, że zgadzam się całkowicie.

Rocco Buttiglione

Zastanawiam się, czy prof. Waldstein naprawdę dostatecznie poważnie traktuje to, co mówi. Wydaje mi się, że porusza się on między dwiema ideami. Twierdzi mianowicie, że zrezygnowaliśmy z praworządności (Rechtsstaatlichkeit). Idea praworządności oznacza wielką tradycję, w której istniał związek między władzą polityczną państwa i sprawiedliwością. Uważano, że państwo uczestniczy w godności samego Boga i ma za zadanie bronić i promować sprawiedliwość w społeczeństwie ludzkim. Chcę przypomnieć tutaj nie tylko Ulpiana, ale również Gaiusa, czy raczej średniowieczną interpretację Gaiusa. Bartolo, zdaje się, mówi, że całe prawo jest zawarte w *Institutiones*, ponieważ wszelkie prawo dotyczy osób, rzeczy i czynów. Jest to próba zrozumienia prawa jako rzeczywistości, której ośrodkiem jest człowiek, jako czegoś, co reguluje czyny osoby i jej relacje z otoczeniem. Mam wrażenie, że prof. Waldstein z jednej strony mówi, że w dzisiejszym państwie porzuciliśmy ideę praworządności, a z drugiej naprawdę nie akceptuje tego, co sam powiedział, ponieważ ma wciąż nadzieję, że to państwo pozostanie państwem prawa.

Jeśli jednak uświadomimy to sobie, wówczas problem staje się problemem politycznym: w jaki sposób możemy na nowo podejść do tego problemu tak, aby państwo znów stało się państwem prawa?

Wydaje mi się, że dziś nie tylko aborcja, lecz także rozwój nowoczesnego prawa w ogóle jest skierowany przeciwko tradycji państwa prawa. Nie jest to już prawo ześrodkowane na osobie. Rzeczywistość prawa nie jest tu uważana za ruch osób, w którym odpowiedzialność osoby jest zawsze obecna. Przeciwnie: wydaje mi się, że nowoczesna jurysprudencja stara się opanować rzeczywistość po to, aby osiągnąć i zmaksymalizować pewne wyniki i nie troszczy się więcej o sprawiedliwość, to znaczy o właściwe obciążenie odpowiedzialnością za czyn. Jeśli nikt nie ponosi odpowiedzialności lub jeśli obciążenie jest dowolne, wówczas nie ma już praworządności. Sądzę, że wielka tradycja wywodząca się od Cycerona została przerwana. Nie jestem pewien gdzie i kiedy się to zaczęło. Chcę przypomnieć tekst, który z pewnością Państwo znają, tekst o prawie: „lex est regula et mensura humanorum actum que servata societatem servat, corrupta corrumpet" („prawo jest regułą i miarą czynów ludzkich, która zachowuje społeczeństwo, jeśli jest zachowywana, i korumpuje je, jeśli ulega korupcji"). Myślę, że w politycznej kontynuacji swego wykładu powinien Pan, Profesorze Waldstein, wskazać, że chociaż możemy sobie dać radę bez zasady sprawiedliwości i kierować jakoś, i nawet z bardzo dobrymi wynikami, rzeczywistością społeczną, to w końcu, jeśli zrezygnujemy z miary sprawiedliwości

i będziemy uważać osobę tylko za wielkość materialną – społeczeństwo musi upaść. Istnieje prawo upadku społeczeństw i nawet jeśli nasze społeczeństwo wydaje się przeżywać apogeum swej siły, dobrobytu itd., to w istocie upadek już się rozpoczął, tak jak wtedy, gdy Ulpian formułował swoje wspaniałe sentencje, upadek Cesarstwa Rzymskiego już się rozpoczął. I może zadaniem kultury, dokładnie tak jak w pierwszym stuleciu, jest przechowanie zasad sprawiedliwości, aby mogła je wykorzystać nowa generacja, która pojawi się, gdy już nastąpi koniec naszego duchowego świata i narodzi się świat nowy...

Wolfgang Waldstein

Uwaga Rocco Buttiglione boli mnie, bo świadczy o całkowitym niezrozumieniu mojego stanowiska. Gdy ktoś zarzuca mi, że nie biorę poważnie tego, co mówię, jest to dla mnie bardzo poważny zarzut. W rzeczywistości ogłosiłem już na ten temat wiele publikacji, w których – na ile tylko mogłem – zdecydowanie wypowiadałem się przeciwko akceptacji stanu rzeczy, o którym mowa. Lecz co ma człowiek zrobić w takim państwie? Wyemigrować? Dokąd? Do kraju, gdzie jest tak samo, czy na Księżyc? Można w końcu, naśladując stoików, popełnić samobójstwo, ale to rozwiązanie też nie jest właściwe. Co robić w takiej sytuacji? Trzeba żyć dalej i próbować robić to, co jest możliwe. Moim zdaniem, jedyne co możemy zrobić, to dokładać starań, aby dokonała się nowa ewangelizacja. Nie ma innej drogi. Jeśli nie zmienią się ludzie, nie zmieni się również sytuacja. Nie zmieni się tak długo, jak długo nasze dzisiejsze społeczeństwo zachowa te podstawowe egoistyczne rysy, które są promowane przez prawie wszystkie instytucje. Gdybyśmy wiedzieli, co dzieje się w szkołach: jak systematycznie młodzież jest zwodzona i psuta! Jak można potem oczekiwać od takich ludzi, żeby w ogóle potrafili zrozumieć cele etyczne i chrześcijańskie? Znajdujemy się w stanie, który jest gorszy niż pogańska starożytność, bo wówczas tam, gdzie sytuacja była katastrofalna, niektórzy ludzie jeszcze nie odeszli od wiary, która niedawno została im przekazana. Dzisiaj znacznie trudniej jest przybliżyć wiarę młodemu człowiekowi, ponieważ jest ona niszczona również w czasie lekcji religii. Na lekcjach religii nie ewangelizuje się dzisiaj młodzieży, lecz przekazuje jej postawy, które prowadzą do ateizacji. Już badania przeprowadzone w 1970 roku wykazały, że aż 80% nauczycieli religii, wyposażonych przez Kościół katolicki w missio canonica, nie uznaje wszystkich prawd wiary. Jak więc lekcja religii ma przekazywać wiarę?

Jest to zatem sytuacja, której katastrofalnych rozmiarów w ogóle nie potrafimy ocenić. Jednak musimy żyć w niej i coś robić. Każdy w swoim środowisku niech robi to, na co pozwala mu jego zrozumienie i możliwości. Sądzę jednak, że należy tu uwypuklić jeszcze jeden punkt. Sobór Watykański II umieścił na pierwszym planie pewien aspekt powołania chrześcijańskiego, którego żaden sobór do tej pory tak nie podkreślał – cały rozdział V. Konsty-

tucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* dotyczy powszechnego powołania do świętości. Owo powszechne powołanie do świętości pokazuje, o co tu naprawdę chodzi. Nie uda nam się tanim kosztem przejść przez życie, musimy być gotowi na wszystko, na totalne poddanie się woli Boga. Zawsze była to jedyna droga prowadząca do odnowy: było tak na przykład w czasach św. Franciszka. Zaczął jeden człowiek, który naprawdę żył swym oddaniem Bogu. Co z tego wynikło? Olbrzymi ruch odnowy. Tak było w czasach reform kluniackich, czy jeszcze wcześniej – w czasach św. Benedykta, kiedy nastąpił praktycznie całkowity upadek kultury rzymskiej. Jeden człowiek utorował drogę odnowie. Sądzę, że dzisiaj musimy uznać naszego Ojca świętego za jednego z ludzi, którzy w pojedynkę nie tylko rzeczywiście mogą spowodować odnowę w świecie, lecz już tego w jakiejś mierze dokonali. Na przykład fakt, że możemy być tutaj razem i że nie siedzi z nami agent SB – jest to moim zdaniem przede wszystkim skutek Jego oddziaływania.

Josef Seifert

Chciałbym znów zadać kilka pytań. Pierwsze nawiązuje do wagi, jaką prof. Buttiglione i ks. prof. Styczeń przywiązują do aspektu ochrony człowieka, na przykład w prawie, gdy chodzi o konieczność kary w przypadku aborcji. Oczywiście w pełni zgadzam się z tym, że konieczna jest obrona dóbr prawnych i człowieka, a zwłaszcza nie narodzonego, a także z tym, że jest to jedna z podstawowych racji wymierzania kary. Chciałem jednak powtórzyć to, co powiedziałem już wcześniej: sądzę, że obrona tych dóbr nigdy nie może być wystarczającą podstawą kary. Musimy ich bronić również przed ludźmi chorymi psychicznie. Dlatego sądzę, że wymierzając karę zakładamy wolność przestępcy – inaczej kara nie ma sensu. Zakładamy, że kara mu się należy, że jest sprawiedliwą odpowiedzią na jego czyn. Myślę, że należałoby jeszcze podkreślić, że kiedy prof. Waldstein mówi o aspekcie odpłaty, to brzmi to tak, jakby mówił o zemście: społeczeństwo mści się za atak na siebie. Sądzę, że idea relacji należności, sprawiedliwej odpowiedzi, której domaga się zbrodnia – jest to całkiem inna idea i trzeba to tutaj zauważyć. Dlatego ja również chciałbym zaakcentować potrzebę ochrony dobra i życia nie narodzonego za pomocą kary, lecz nie sądzę, że jest to związane z istotą kary.

Ma to być może jakiś związek z moją drugą uwagą, która odnosi się do tytułu dzisiejszego posiedzenia: hominum causa omne ius constitutum est. Mam wielkie wątpliwości, czy się zgodzić z tym stanowiskiem. Po pierwsze wydaje mi się, że prawo w zasadzie może stosować się do każdej osoby (poza Bogiem), nie tylko do człowieka. Pomyślmy na przykład o aniołach: one również mogą podlegać prawu. Istnieją też prawa, które odnoszą się do dóbr, które nie są osobami, na przykład prawa zabraniające znęcania się nad zwierzętami. Myślę, że istnieją powody, aby prawo chroniło słuszne interesy zwie-

rząt. Innymi słowy, sądzę, że nigdy nie wyczerpie się porządku sprawiedliwości, który winien być zachowany.

Na koniec kilka słów o praworządności. Chociaż prof. Waldstein tak mocno podkreśla, że utraciliśmy praworządność wskutek legalizacji aborcji i chociaż całkowicie się z nim zgadzam, to sądzę, że trzeba wziąć pod uwagę ideę wielu stopni utraty praworządności. Można powiedzieć, że nie jest nielogiczne nadal działać w państwie, które posiada jakiś fundament w prawie i sprawiedliwości, chociaż pod pewnym względem nie jest już ono praworządne: istnieją bandy złoczyńców, które gwałcą wszelkie prawa, są tacy, którzy gwałcą prawa nie narodzonych, i są tacy – jak w Niemczech – którzy podkreślają, że nie narodzeni mają prawa, nie chronione jednak przez karę. Sądzę, że istnieje tutaj wiele stopni i nie możemy zrównywać na przykład państwa nazistowskiego i państwa, w którym ogłasza się, że aborcja jest nielegalna, chociaż niekaralna. Nie wszystko tutaj należy do jednej płaszczyzny. Dlatego jest być może logiczne rozważyć te aspekty, które świadczą o praworządności Niemiec, Austrii i innych państw, i inne aspekty, które świadczą o czymś przeciwnym.

W końcu zastanawiam się nad potrzebą ewangelizacji, którą tak bardzo akcentował prof. Waldstein jako jedyne rozwiązanie ratujące nas w obecnej sytuacji. Oczywiście, jako chrześcijanin i katolik zgadzam się, że jeśli bierzemy pod uwagę ostateczne dobro ludzkości i ostateczny fundament sprawiedliwości w państwie i w ludzkim życiu – to jest to najgłębszy poziom reform. Lecz wydaje mi się, że w odniesieniu do problemów, które trapią dzisiaj demokrację, np. w odniesieniu do ataków na praworządność, nie możemy ograniczyć reformy i sił odnowy do tych osób, które dążą do świętości w sensie religijnym. Chcę powiedzieć, że na przykład Viktor Frankl, który nie jest chrześcijaninem, jest jednym z wielkich myślicieli duchowej odnowy, która z pewnością nie może opierać się na tej idei ewangelizacji w ścisłym sensie. Istnieją w Szwajcarii grupy, jak sądzę jedne z najlepszych pod względem moralnym i prawnym, które wcale nie składają się tylko z katolików i chrześcijan. Myślę tutaj na przykład o trzech studentach Akademii w Liechtensteinie, którzy pod wieloma względami są najszlachetniejsi ze wszystkich, a nie są chrześcijanami, podczas gdy chrześcijanie, bywa, zachowują się okropnie. Dlatego też myślę, że jeśli jest to sprawa przetrwania państwa, musimy stworzyć bardzo szeroką płaszczyznę ekumeniczną, gdzie na rzecz państwa zbiorą się wszystkie siły dobra i gdzie nie będzie to uważane za sprawę wyłącznie chrześcijańską czy katolicką. Trzeba zgromadzić wszystkie te siły w państwie, które zachowują pewne podstawowe wartości wychowawcze.

Wolfgang Waldstein

Po pierwsze powiedziałem wyraźnie, że faktycznie odpłata bywa mylnie rozumiana jako zemsta. Jednak powiedziałem też, że jest ona sprawiedliwą

odpowiedzią systemu prawnego, czy w ogóle odpowiedzią sprawiedliwości na popełnioną niesprawiedliwość.

Jeśli motto dzisiejszego posiedzenia mówi: hominum causa, to nie sądzę, aby należało je rozumieć w ten sposób, że hominum causa oznacza tylko to, co dotyczy człowieka w tym sensie, że go bezpośrednio dotyka. Wszak znęcanie się nad zwierzętami jest również zabronione hominum causa, ponieważ człowiek, który się tego dopuszcza, staje się nieludzki. Dlatego trzeba ludziom tego zabronić i ścigać to prawem. Wolny człowiek jest adresatem normy. Odnosi się to również do świętokradztwa. Kiedy człowiek zachowuje się świętokradczo, zachowuje się niesprawiedliwie i dlatego norma jest zaadresowana do człowieka. Państwo legalizujące aborcję może w dalszym ciągu – i tego w żadnym wypadku nie neguję – sprawiedliwie prowadzić procesy dotyczące własności, kradzieży itd., to jest jednym z aspektów funkcjonowania praworządności. Jest wiele jej aspektów, które pozostają zachowane również w takim państwie. Były austriacki minister edukacji sformułował to w ten sposób: również w okupowanym kraju mogą nadal funkcjonować niektóre mechanizmy praworządnego państwa, a pomimo to państwo faktycznie nie jest już suwerenne. Tak jest również tutaj: w zasadzie odrzucono praworządność w chwili, w której przekroczono tę granicę. Nie znaczy to jednak, że nie może ona dalej funkcjonować na wielu płaszczyznach. Oczywiście, w krótkim referacie nie można przedstawić wszystkich aspektów naraz.

Zdaję sobie sprawę, że cytując wypowiedź Soboru Watykańskiego II o powszechnym powołaniu do świętości nie zwracałem się do niechrześcijan, niekatolików i do ludzi zamkniętych na sprawy religijne. My jako katolicy otrzymujemy przecież dodatkową pomoc i jeśli to wezwanie zostanie zrealizowane, stanie się źródłem impulsu, dzięki któremu inne najważniejsze wartości znów pojawią się na pierwszym planie. Powiedziałem, że musi nadejść nowa era, w której powrócimy do praw człowieka, prawa naturalnego i sprawiedliwości i na tych fundamentach powstanie prawdziwie ludzka solidarność. Republikanizm polega właśnie na respektowaniu tych praw i wartości, które są podstawowe dla każdego ludzkiego społeczeństwa. Chciałem, żeby to tak zostało zrozumiane i w pełni zgadzam się z tym, co powiedział Josef Seifert: wszystko to odpowiada moim poglądom.

Damian Fedoryka

Nie jest to ani pytanie, ani krytyka prof. Waldsteina, lecz próba rozwinięcia pewnego aspektu jego wykładu. Prof. Waldstein mówił o notitia divinorum et humanorum i ja chciałbym wykorzystać to jako podstawę do mojego komentarza na temat racji afirmowania osoby. Zgadzam się oczywiście z ks. prof. Styczniem, że osoba powinna być afirmowana dla niej samej, lecz chciałbym dodać tutaj następujące rozróżnienie: powinniśmy bronić osoby nie tylko ze

względu na jej wartość, ale dlatego, że osoba należy przede wszystkim do siebie samej i że należy również do Boga. Podstawową i najbardziej fundamentalną racją obrony osoby nie jest jej wartość jako osoby ludzkiej, ani nawet jej prawo do tej wartości, lecz sądzę, że powinniśmy być w pełni świadomi faktu, że jesteśmy zobowiązani bronić osoby jako tej, która należy do Boga. W jednej z moich prac wyraziłem to mówiąc, że psy broniłyby tego, co należy do ich pana. Czyż nie jesteśmy czymś więcej niż psy? To, co tutaj wyraża suwerenność Boga, musi przyjąć właściwe formy.

Dlaczego to mówię? Wielu naszych przeciwników w Ameryce powiedziałoby na przykład: nie wprowadzaj do dyskusji Boga. Sądzę, że sprawa aborcji dotyka najgłębszego fundamentu praw człowieka. Nie jest to po prostu przypadkowe odrzucenie prawa do życia. Ponieważ druga strona odgrywa rolę Boga, nie mogę przyjąć jej zarzutu i pozostawić Boga poza dyskusją. Kto, jeśli nie ja jako chrześcijanin, jest zobowiązany do afirmacji suwerenności Boga? Każda osoba ludzka należy do Boga, który dał jej życie, i dlatego nikomu innemu nie wolno go jej odebrać. Dlatego moim pierwszym obowiązkiem jest bronić tego, co należy do Boga.

Po drugie powinienem bronić osoby, która należy do siebie samej. Dlaczego? – ponieważ jest powołana do tego, aby oddać siebie Bogu.

Na trzecim miejscu powinienem bronić wartości ludzkiego życia. Sądzę, że bardzo ważne jest podkreślanie tego, zwłaszcza w dyskusjach ekumenicznych, ponieważ druga strona zaneguje suwerenność Boga, a następnie prawdopodobnie powie: „ależ ja afirmuję wartość osoby ludzkiej". Wartość zbrodniarza i wartość nie narodzonego dziecka jako osób są równe. Powiedzą wówczas: „Dlaczego jesteś za karą śmierci, a bronisz nie narodzonego życia? To jest niespójne!". Odpowiem w ten sposób: jeśli skupiamy się tylko na wartości ludzkiego życia, wówczas życie zbrodniarza i nie narodzonego jest równorzędne. Lecz tutaj mamy dodatkowy element: nie narodzony bezwarunkowo należy do siebie samego i do Boga, zbrodniarz zaś utracił prawo do posiadania swego życia. Prawdę tę znali już starożytni, mianowicie, że jest to divinorum, że odnosi się do Boga, do jego suwerenności.

Jan Sieg SJ

Nasza argumentacja jest dobrą, mocną argumentacją filozoficzną, ale tylko dla elit. Żyjemy jednak w demokratycznym społeczeństwie i musimy mieć także inną argumentację: dla ogółu. Dzisiaj społeczeństwo odczuwa dużą potrzebę pokoju. Panuje wielki strach przed wojną, przed masowym zabijaniem. Czy jednak społeczeństwo, które dopuszcza się masowego zabijania nie narodzonych dzieci rękami ich ojców, matek i lekarzy, może mieć nadzieję, że będzie wolne od wojny i od masowego zabijania przez swych wrogów? Można by tutaj przytoczyć Biblię: wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną.

I druga analogia: Dawid – był on przyjacielem Boga przed i po grzechu przeciwko Uriaszowi; tak, pozostał przyjacielem także po grzechu, ponieważ żałował za grzech. Lecz konsekwencje grzechu pozostały, pozostała kara i aż po następne pokolenie ród Dawida był doświadczany mieczem. A zatem trzeba się obawiać, że w społeczeństwie demokratycznym, gdzie istnieje wspólna odpowiedzialność i tolerancja, działa ta sama zasada. Takie społeczeństwo nie może mieć nadziei na pokój i wolność od ludobójstwa, jeśli ono samo będzie masowo zabijać nie narodzone dzieci.

Andrzej Szostek MIC

Chciałbym zadać pytanie, które adresuję przede wszystkim do prof. Waldsteina. Chodzi mi o relację pomiędzy moralnością a prawem. Powiada się często, że koniecznym warunkiem wprowadzenia jakichkolwiek sankcji prawnych, chroniących skądinąd uznane wartości, jest skuteczność owych sankcji. Powiadają niektórzy: jestem przeciwny aborcji, ale wprowadzenie ustawy antyaborcyjnej temu złu nie zapobiegnie, lecz wywoła nowe problemy wynikające z faktu społecznego niedostrzegania rangi tego zła. Zamiast więc restrykcyjnych ustaw należy najpierw wychować społeczeństwo tak, by dojrzało do uznania konieczności ich wprowadzenia – i wtedy dopiero prawo to ustanawiać. Warto przy tym pamiętać, że warunek społecznej aprobaty ustawy prawnej nie polega na uzależnieniu jej wprowadzenia od powszechnego jej przestrzegania, ale na powszechnym przekonaniu o potrzebie jej wprowadzenia – nawet (a nawet zwłaszcza) wtedy, gdy dość notorycznie bywa ona naruszana. Złodziei w społeczeństwie nigdy nie brakowało – ale nie zmienia to powszechnego przekonania o tym, że kradzież powinna podlegać sankcji karnej. Z aborcją jest inaczej: wielu ludzi uważa ją za złą, ale nie uważa za niezbędne, by wprowadzać stosowną sankcję prawnokarną. Sam nie podzielam przytoczonego tu stanowiska, ale byłbym wdzięczny, gdyby taki ekspert w tej dziedzinie, jak prof. Waldstein, zechciał je skomentować.

Wolfgang Waldstein

Jest to naprawdę bardzo trudne pytanie, ponieważ skuteczność prawa zależy od wielu czynników i uznanie nieskuteczności jakiegoś prawa za kryterium pozwalające je usunąć oznaczałoby w konsekwencji całkowity rozkład prawa. Na poziomie moralnym znaczyłoby to zacząć postępować tak, jak powiedział pewien profesor uniwersytetu katolickiego w Eichstädt: przeformułować etykę wedle opinii. Jest to koniec każdej etyki. Kształtowanie porządku prawnego według kryterium faktycznej skuteczności jest końcem porządku prawnego. Oczywiście można powiedzieć, i tak się mówi, że jeśli jakiegoś prawa nie można skutecznie egzekwować, wówczas utrzymanie go w mocy

podważa powagę porządku prawnego bardziej niż po prostu faktyczna rezygnacja z tego prawa. Jest to argument, który wydaje się racjonalny, lecz w rzeczywistości, jeśli rozciągniemy go na inne dziedziny, prowadzi do negacji prawa w ogóle. Jeśli rozpatrzymy kradzieże w sklepach i domach towarowych, to nie można powiedzieć: nie możemy już skutecznie egzekwować prawa, które chroni własność i karze kradzież, zatem zrezygnujmy z niego. A przecież nie ma żadnej różnicy, czy postępuje się tak w stosunku do ludzkiego życia czy do dobra prawnego, którym jest własność. Jednak w przypadku własności istnieją pewne zahamowania przed łatwym zawieszeniem prawa, ponieważ wówczas rozpada się wszelkie wspólne życie; jeśli bowiem własność nie jest chroniona, każdy musi obawiać się, że w pewnej chwili może wszystko stracić. Jeśli zaś odbierze się jakieś dobro prawne określonej grupie ludzi, wówczas nie dotyka to od razu bezpośrednio każdego człowieka, chociaż ostatecznie konsekwencje dosięgną wszystkich.

Myślę więc, że argument ten jest fałszywy, choć jest on tak szeroko akceptowany. Obecnie można tylko z nim walczyć i walka ta nie przynosi wielkich owoców, ponieważ racje, na które się powołujemy, nie są już dzisiaj oczywiste. Racjonalizm, który za tym stoi, „pożarł" sam siebie już w XVII wieku. Oświecenie doprowadziło przecież w końcu do ogłoszenia, że człowiek nie jest zdolny do jakiegokolwiek poznania. Zostało to udokumentowane, szczególnie zaś jasno sformułował to Christian Thomasius konkludując, że tylko absolutna władza jest w stanie określić, co ma się wydarzyć. Demokracja zmienia się w totalitarną władzę jednostki. Rozkład demokracji prowadzi do dyktatury. W cyklu różnych form ustrojowych pojawiają się zwyrodnienia demokracji: ochlokracja, tyrania. I dlatego sądzę, że w dzisiejszej sytuacji nie można robić niczego innego, jak tylko stale próbować pokazywać konsekwencje przyjęcia takich zasad i walczyć o to, aby prawo pozostało prawem. Oczywiście, jeśli nawet najwyższe organy powołane do tego, aby strzec prawa, np. Trybunał Konstytucyjny, nie są w stanie powiedzieć, co jest prawem, lecz wydają wyroki kierując się opinią publiczną, wówczas sam Trybunał Konstytucyjny niesktecznie stosuje ważne z punktu widzenia prawa konstytucyjnego normy, i w ten sposób skuteczne działanie prawa zostaje przerwane. Wtedy dochodzi się do stanu, w którym prawa praktycznie nie da się wyegzekwować. Nie powinno to jednak prowadzić do powiedzenia sobie: dobrze, zrezygnujmy z tego prawa. Byłaby to kapitulacja przed bezprawiem, które faktycznie ma miejsce. Jednak kapitulować również teoretycznie – to byłby jeszcze jeden akt bezprawia i dlatego sądzę, że nie wolno tego uczynić.

Andrzej Półtawski

Chciałbym zanegować jeden z mniej ważnych punktów wykładu ks. prof. Szostka po to, aby potwierdzić całość. Powiedział Ksiądz Profesor, że nie

można sobie wyobrazić programu nauczania literatury na politechnice. Nie tylko jest to wyobrażalne, lecz jest to rzeczywistością, nawet w Warszawie. Przyszło mi być członkiem rady Instytutu Studiów Społecznych w Politechnice Warszawskiej. I druga sprawa: mówi Ksiądz Profesor o doniosłości praktycznej i umieszcza to w tym fragmencie tekstu, który mówi o panowaniu nad światem, lecz oczywiście musimy myśleć o wyższej praktyczności – i w całości tej wypowiedzi to istnieje – uzdalniającej ludzi do działania moralnego. To także jest praktyka, nieprawdaż?

Andrzej Szostek MIC

Pytanie tylko po to, aby zrozumieć pierwszy głos: czy to znaczy, że na Politechnice Warszawskiej jest wydział nauk humanistycznych?

Andrzej Półtawski

Nie wydział, lecz programy, które można wybierać. Istnieje obecnie tendencja do tworzenia politechnik w pełni obejmujących nauki humanistyczne.

Ks. Alfred Wierzbicki

Chciałbym się odnieść do początkowych zdań wykładu ks. prof. Szostka. Mówiąc, że temat jego referatu jest nieco marginalny w stosunku do samego tematu sesji, zdaje się on niesłusznie pomniejszać wagę uniwersytetu w wizji Europy. Chyba nawet przeciwnie: temat ten powinien wyznaczać faktyczną ogniskową obecnej konferencji. Przypomnę tylko, że zaczęliśmy od wysłuchania wykładu prof. Seiferta o prawdzie i jej poszukiwaniu, potem był wykład o. Salija poświęcony również prawdzie manifestującej się w osobie Jezusa Chrystusa. Ojciec Salij podjął swoje rozważania o prawdzie dokładnie w tym punkcie, do którego doprowadził nas prof. Seifert wskazując na transcendencję osoby w prawdzie. Kwestia uniwersytetu z wielu powodów przedstawia mi się jako jeden z centralnych tematów sesji poświęconej wizji Europy. Chodzi nie tylko o racje historyczne, w świetle których widzimy, że rozwój duchowy Europy następował wraz z pojawieniem się i rozwojem uniwersytetów. Co więcej, można mówić o rozprzestrzenianiu się uniwersytetu z Europy w świat. Uniwersytet istotnie przynależy do tego bogatego wydarzenia dziejowego, jakim jest Europa. Pojawił się on dopiero w jej chrześcijańskim okresie, ponieważ chrześcijańska wizja człowieka jako istoty racjonalnej uzasadniała w pełni istnienie wolnej instytucji zajmującej się badaniem prawdy i jako alma mater służącej rozwojowi osoby w prawdzie. Trzeba zauważyć, że asymilacja greckiej filozofii i zarazem inkulturacja chrześcijaństwa w tradycję grecko-łacińską przygotowały grunt dla powstania uniwersytetu. Doniosła okazała

się tutaj epistemologia zorientowana na poznanie prawdziwościowe. Myślę, że platońskie rozróżnienie pomiędzy doxa i epistéme przygotowało w zasadniczy sposób ukształtowanie się uniwersytetu. Jest on bowiem taką instytucją, która poprzez wysiłek badawczy i krytyczny podejmuje trud oddzielenia prawdy obiektywnej od zwykłej opinii.

I jeszcze kilka słów o autonomii uniwersytetu. Miałem wrażenie, że w wykładzie jest głównie mowa o autonomii uniwersytetu w sensie autonomii jego organizacji. Czy nie trzeba najpierw wskazać na podstawy tej organizacyjnej autonomii w samej niezależności badań naukowych? Sądzę, że także tutaj bardzo doniosłe okazuje się przywoływane wcześniej przeze mnie rozróżnienie wiedzy jako epistéme od opinii. Uniwersytet jest taką wspólnotą, która pomaga człowiekowi osiągnąć wiedzę, jest on wspólnotą ludzi oddanych prawdzie. Autonomię uniwersytetu rozumiem nie tylko w sensie jego instytucjonalnej niezależności od państwa, lecz przede wszystkim jako autonomię metody poszukiwania prawdy. Organizacyjna niezależność od polityki jest jedynie warunkiem daleko głębszej niezależności metod badania wedle prymatu prawdy nad siłą. Plus ratio quam vis – to przecież dewiza najstarszego z polskich uniwersytetów. Trzeba tu również wspomnieć o niezależności i w jakimś sensie prymacie uniwersytetu w stosunku do mass mediów. Prymat, który jest prymatem epistemicznym – plus ratio quam vis – nie wyklucza płaszczyzn współpracy. Relacja uniwersytetu i mediów okazuje się dziś bardzo ważna, ponieważ to poprzez media rozpowszechnia się dziś przeciwieństwo epistéme, a mianowicie opinia czy wręcz sofistyka z właściwą sobie manipulacją. Do tego jeszcze dochodzi czynnik rozumienia demokracji jako rządów większości opinii. Sam Alexis de Toqueville w regule większościowej (a rule of majority) widział zagrożenie dla demokracji. Otóż właśnie czy współcześnie, gdy wolność osoby jest zagrożona pod naporem presji społecznej artykułowanej za pomocą mass mediów, nie przedstawia się jeszcze wyraziściej rola uniwersytetu jako środowiska życia w prawdzie?

Wolfgang Waldstein

Najpierw drobna uwaga odnośnie do punktu, który chociaż nie wydaje się centralny, jednak dla mnie jest dostatecznie ważny, aby powiedzieć o nim kilka słów. „Nie narodzone dzieci trudno uznać za obywateli państwa". Według prawa rzymskiego człowiekowi od chwili poczęcia przysługuje status prawny – to znaczy prawna pozycja w państwie, łącznie z prawami obywatelskimi. Dziecko nabywało praw obywatelskich w chwili poczęcia w ważnym związku małżeńskim. Ta rzeczywistość prawa dzisiaj zeszła być może na plan dalszy, lecz chciałbym tutaj zwrócić na nią uwagę. Być może warto w naszej dyskusji przypomnieć fakt, że w prawie rzymskim już poczęte dziecko było uważane za podmiot prawa.

Teraz inna zasadnicza uwaga, w której zgadzając się ze wszystkim, co ks. Szostek powiedział, chcę zwrócić uwagę na jedną sprawę. W Austrii, jak i w Niemczech, a także w innych krajach, tzw. reforma uniwersytetu w demokracji zaczęła się od żądania demokratyzacji uniwersytetów, a skutek tego był taki, że uniwersytety nie zostały zdemokratyzowane, lecz zniszczone, a następnie, zamiast służyć społeczeństwu jako źródło obiektywnej informacji i ośrodki głoszenia prawdy oraz zamiast pomagać społeczeństwu znajdować wedle prawdziwych kryteriów właściwe podstawy sprawiedliwych decyzji – szerzą zamęt, działają jak trujący grzyb, jak ognisko zakażenia. Widać tutaj, że przyjęcie przez instytucje ideologii, która wykorzystuje demokrację jako narzędzie manipulacji, prowadzi nie tylko do zniszczenia edukacji, lecz także uniemożliwia funkcjonowanie demokracji. Tutaj znajduje się punkt styczności uniwersytetu i demokracji. Jeśli bowiem nie uznaje się uniwersytetów za instytucje, które służą wyłącznie wolnemu od wpływów poszukiwaniu prawdy, nie mogą one również służyć społeczeństwu demokratycznemu.

Andrzej Szostek MIC

Dziękuję za wszelkie uwagi. Będę się starał odpowiadać na nie zachowując ich porządek chronologiczny.

Po pierwsze więc, co do miejsca filologii polskiej na politechnice: oczywiście świadom jestem tego, że na tego typu uczelniach funkcjonują i mają swoje ważne miejsce niektóre przedmioty humanistyczne (sam nawet prowadziłem takie wykłady na Politechnice Lubelskiej). Ale jest różnica pomiędzy politechniką, która może i powinna znaleźć miejsce także dla dokształcania humanistycznego, a uniwersytetem, który w zasadzie jest otwarty na wszelkie kierunki studiów. Inaczej mówiąc: o ile decyzja o otwarciu nowego kierunku studiów (np. politechnicznego) na uniwersytecie jest normalna, o tyle dziwne by było, gdyby na politechnice zdecydowano się otworzyć na przykład wydział sztuk pięknych i traktować go równorzędnie z innymi wydziałami. Albo gdyby zdecydowano się uruchomić studia techniczne na Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie, którą to uczelnię znam i cenię jako akademię o określonym profilu, właśnie filozoficznym. Gdyby się tak zaczęło dziać – wówczas trzeba by postawić pytanie, czy i w jakim sensie uczelnie te zasługują jeszcze na nazwę politechniki lub filozoficznej akademii. Różnica wydaje mi się ważna: na uniwersytecie wprawdzie także studiuje się zasadniczo jeden kierunek, ale studia te przebiegają w miejscu zasadniczo otwartym na wszelkie kierunki wiedzy – i ta okoliczność istotnie rzutuje na sposób odnoszenia się do wybranej specjalizacji.

Po drugie, w związku z uwagą prof. Półtawskiego: nieraz słyszałem i sam powtarzałem maksymę, że największe praktyczne znaczenie ma dobra teoria. Odnosi się to do poszczególnych dziedzin życia ludzkiego, ale także do praxis

jako takiej: ona także – i szczególnie – wymaga dobrego osadzenia w theora. Jednakże wtedy tylko ta theora będzie rzetelna, gdy będzie wyznaczona szukaniem prawdy dla samej prawdy, gdy będzie się starała możliwie adekwatnie ująć rzeczywistość poniekąd niezależnie od tego, czy i jakie z tego płyną praktyczne korzyści. Pragmatyczne usprawiedliwianie wszelkich prób poznania, zrozumienia świata, zmienia istotny sens takiego wysiłku poznawczego; podważa sens szukania prawdy dla samej prawdy, w konsekwencji zaś fatalnie rzutuje na rozumienie praktycznego wymiaru ludzkiego życia.

Dziękuję ks. dr. Wierzbickiemu za to, że nadaje większą niż ja rangę poruszonej przeze mnie problematyce. Nadal jednak skłonny jestem ją traktować raczej jako marginalną. Oczywiście, szukanie prawdy dla samej prawdy sprawą marginalną nie jest (sam o tym przed chwilą mówiłem), ale z punktu widzenia struktury całej sesji, w której mowa jest o człowieku i jego prawach w całym społeczeństwie, wielorako ustrukturalizowanym, uniwersytet jest instytucją nie jedyną ani nie najważniejszą, żeby przypomnieć choćby znaczenie rodziny, Kościoła itp. Ale wiem, że analiza nie najważniejszych instytucji, takich jak uniwersytet (w tym zwłaszcza: katolicki), jest ważna dla zrozumienia generalnego zagadnienia miejsca człowieka w społeczeństwie, obrony istotnych praw ludzkiej osoby etc.

Co do postulatu autonomii: oczywiście nade wszystko chodzi o autonomię w szukaniu prawdy, by nawet dziedzina badań nie zależała wyłącznie od pozauniwersyteckich instancji, a tym bardziej by nie uzależniać od nich wyników tych badań. A taka autonomia wtedy jest możliwa, gdy sam uniwersytet jako taki jest autonomiczny.

Bardzo dziękuję za uwagi prof. Waldsteina, zwłaszcza za drugą z nich. Nie wiedziałem, że prawo rzymskie przyznawało już nie narodzonemu określone prawa obywatelskie. Powód jednak, dla którego użyłem tego przykładu, pozostaje nadal ważny: nawet gdyby nie narodzony – lub jakikolwiek inny człowiek – był pozbawiony wszelkich obywatelskich praw, nie przestałby jeszcze być człowiekiem, któremu z tytułu jego człowieczeństwa przysługują elementarne uprawnienia, z prawem do życia na czele; prawa, których żadne ustawodawstwo państwowe nie może ignorować.

Wreszcie ostatnia uwaga, także bardzo ważna. Tak zwany proces demokratyzacji uniwersytetu łatwo może prowadzić do zniszczenia samej idei uniwersytetu. Elementem tego procesu jest na przykład przyznanie studentom prawa do współdecydowania o programie studiów. Do istoty szkoły należało jak dotąd to, że nauczyciele lepiej się znają na wykładanej dyscyplinie, niż studenci. Teraz ta zasada bywa w praktyce podważana. Następnym krokiem, w niektórych uczelniach już uczynionym, jest uzależnienie etatu profesora od opinii studentów. Oczywiście, można i trzeba brać pod uwagę postulaty studentów, ich oczekiwania, możliwości itp. (tak samo, jak trzeba brać pod uwagę tego typu czynniki w szkołach niższego szczebla), ale respekt dla słusznych

postulatów i oczekiwań studentów nie może naruszać „od wewnątrz" autonomii uniwersyteckiego procesu szukania prawdy i kształcenia.

Jarosław Merecki SDS

Ks. prof. Szostek mówił w swoim wykładzie o miejscu uniwersytetu katolickiego w demokratycznym społeczeństwie. Otóż wydaje się, że sytuacja katolickiego uniwersytetu w dzisiejszych państwach demokratycznych bywa trudna dlatego, że przez sam fakt bycia katolickim uniwersytet taki oskarżany bywa o to, że nie jest autonomiczny, czy też sam uważa, że jego autonomia zagrożona jest przez autorytet Magisterium Kościoła. Na przykład wkrótce po opublikowaniu encykliki *Veritatis splendor* pojawiły się głosy – i to głosy znanych teologów katolickich – że encyklika ta zagraża autonomii wydziałów teologicznych na uniwersytetach, również na uniwersytetach katolickich. Sytuacja ta ma zapewne związek z opisywaną często cechą „człowieka demokratycznego", który bardzo niechętnie podporządkowuje się jakimkolwiek autorytetom. Jeśli jest to stała cecha tego człowieka, to można sądzić, że w społeczeństwie demokratycznym uniwersytet katolicki znajdował się będzie chyba zawsze w nieco „niezręcznej" sytuacji.

Damian Fedoryka

Chciałbym za pozwoleniem ks. Szostka uwypuklić pewną sprawę, którą poruszył on w swoim wykładzie. Mówi Ksiądz Profesor: „nikt ze śmiertelnych nie ma monopolu na prawdę". I dwa zdania dalej: „Katolicki uniwersytet określa swą tożsamość nie tylko przez rozwijanie doktryny Kościoła, ale także przez otwartość na dialog z innymi". Moim zdaniem sprawia to takie wrażenie, jakby Ksiądz Profesor usilnie starał się przekonać świat: popatrzcie, uniwersytet katolicki jest otwarty na dialog.

Proszę pozwolić, że przypomnę drugą stronę sprawy i powiem, że dzisiaj, w dzisiejszym świecie, w Europie, a sądzę, że również w Ameryce, jedynym prawdziwym uniwersytetem może być uniwersytet katolicki, ponieważ pozostałe, jako instytucje, nie są oddane jedynej prawdzie. Mówi się w nich: „szukamy prawdy", i być może profesorowie jako jednostki mogą tak mówić, lecz instytucje te jako instytucje nie są oddane prawdzie i nie jest to dzisiaj możliwe dla uniwersytetu świeckiego.

Z drugiej strony w katolickiej instytucji możemy powiedzieć, że posiadamy prawdę, czy może nawet monopol na prawdę, w tym sensie instytucja ta może stanąć w służbie szeregu prawd, których my jako nauczyciele nie tylko możemy być absolutnie pewni, lecz których właśnie jako nauczyciele mamy obowiązek bronić. Sądzę, że jest to dla katolickiego uniwersytetu sprawa kluczowa. Ja jednak chciałbym zaakcentować ją jeszcze bardziej i rzucić wyzwanie uniwer-

sytetom europejskim i amerykańskim. Tożsamość uniwersytetu katolickiego wyraża się poprzez fakt, że ma on obowiązek zaangażować się w ten sposób jako instytucja i dlatego jego profesorowie nie mają wolności odrzucenia tej prawdy. Studenci, owszem, oni mogą w wolności nie zaakceptować jej, jeśli jej nie widzą, lecz profesorom nie wolno w imię akademickiej wolności jej odrzucić. W tym sensie mówię, że jest to w jakiś sposób sprawa kluczowa: to właśnie, że uniwersytet musi zaangażować się na rzecz pewnych podstawowych prawd, bez których nie może być uniwersytetem.

Tak samo państwo nie może służyć wolności jako takiej, lecz sprawiedliwości. Mówię to dlatego, że widziałem w Ameryce w ciągu dziesięciu lat 230 podupadających uniwersytetów. Wszystkie one dziś jeszcze istnieją, wszystkie pretendują do akademickiej wolności i prawie żaden nie związał się z nauczaniem Kościoła. Chciałbym podkreślić coś, co według mnie powinno być powiedziane bardziej stanowczo: naszym zadaniem nie jest zapewnianie, że jesteśmy otwarci na dialog. Poza tym manifestowanie pewności nie znaczy, że nie jesteśmy otwarci na dialog. Chodzi o to byśmy nie byli po stronie defensywnej, lecz ofensywnej, i byśmy nie powtarzali tylko, że szukamy prawdy. Generalnie znaleźliśmy prawdę i jesteśmy jej pewni.

Martin Cajthaml

Dyskutowaliśmy o poszukiwaniu prawdy przez uniwersytet jako istotnym rysie uniwersytetu. Z drugiej strony mamy problem społeczeństwa i państwa, które finansuje uniwersytet oraz wykazuje tendencję do wskazywania na określone społeczne potrzeby i żądania, które działalność uniwersytetu powinna zaspokajać. Przyjrzyjmy się w tym kontekście sytuacji w Pradze, na Uniwersytecie Karola, gdzie jest około czterdziestu miejsc dla studentów filozofii i tak wielu zainteresowanych, że można przyjąć tylko co dwudziestą osobę. Rozmawiałem z pewnym profesorem filozofii o tym problemie reprezentując studentów, a on powiedział mi: „Ale społeczeństwo nie potrzebuje tylu filozofów". Z jednej strony widzę, że to prawda, że niemożliwe jest społeczeństwo złożone z samych filozofów. Lecz problem istnieje i nie znam jego rozwiązania. Kto jest w tej sprawie kompetentny? Sądzę, że demokratyczne instytucje są tu niekompetentne, na przykład parlament, aby zdecydować, że uniwersytet dostanie pieniądze na utrzymanie czterdziestu studentów rocznie. Zatem jeśli nie parlament, to kto może być za to odpowiedzialny?

Rocco Buttiglione

Muszę podziękować ks. Szostkowi za to, co powiedział. Kiedy słuchałem, przypomniałem sobie czasy, kiedy sam byłem studentem, i uświadomiłem sobie, jak złym byłem studentem. Jednak wspominając te lata pomyślałem,

że jest sprawa, którą wszyscy powinniśmy podkreślać, a jest nią uniwersytet jako wspólnota. Dlaczego jako wspólnota? A dlaczego mamy interesować się prawdą? Kiedy miałem osiemnaście, dziewiętnaście lat, nie byłem wyraźnie zainteresowany prawdą. Można powiedzieć: bo nie wiedziałem, co to znaczy. Oczywiście, lecz jak zdobywa się świadomość centralnego znaczenia poszukiwania prawdy w ludzkim życiu?

Myślę, że dzieje się to wtedy, gdy spotykamy osobę, która poszukiwanie prawdy uczyniła najważniejszą sprawą swego życia, oraz gdy spotykamy grupę przyjaciół, którzy tak samo, przyciągnięci przez tę osobę, uczynili poszukiwanie prawdy centrum swej ludzkiej egzystencji. Zatem uniwersytet jest tam, gdzie naprawdę jest mistrz i naprawdę są uczniowie. I sądzę, że jest to dusza uniwersytetu. Takie są też historyczne narodziny uniwersytetu: był ktoś, kto sądził, że w końcu znalazł prawdę, albo sądził, że znalazł, i zaproponował ją innym jako hipotezę, która może być prawdziwa również dla ich życia, zapraszając do eksperymentu: chodźcie, studiujcie ze mną, uczestniczcie w moim życiu, a zobaczycie! Dlatego sądzę, że wspólnota studentów i profesorów odgrywa szczególną rolę i że z tego punktu widzenia zachodzi pewna analogia między misją pasterską kapłana i – zwłaszcza w uniwersytecie katolickim – misją profesora, filozofa. Kawiarnia jest dla uniwersytetu równie ważna, jak sala wykładowa. Większość tego, czego się nauczyłem, nauczyłem się od Augusto Del Noce – nie, nie w kawiarni, ponieważ Del Noce nigdy tam nie chodził. Jeździliśmy po mieście, ja jako jego kierowca, i zawsze rozmawialiśmy o filozofii. Pamiętam, jak kiedyś zostaliśmy bez benzyny w samym środku Rzymu, wysiedliśmy z samochodu i zaczęliśmy go pchać do najbliższej stacji benzynowej nie przerywając rozmowy o filozofii. Póki mamy ludzi, którzy czują w ten sposób, mamy uniwersytet. Jeśli nie mamy takich ludzi, możemy mieć najwspanialszą organizację, najlepsze finansowanie, a uniwersytetu nie będzie. I studenci nigdy nie zrozumieją, czym jest poszukiwanie prawdy, jeśli nie zakochają się w prawdzie dzięki świadectwu osób już w niej zakochanych.

Andrzej Szostek MIC

Dziękuję za te dopowiedzenia, wszystkie one zasługują na odpowiedź, choć mogę to uczynić tylko w wielkim skrócie. Chyba ks. dr Wierzbicki miał rację, że powierzony mi w tej sesji temat jest ważniejszy, niż to na początku sądziłem. Do takiej korekty poglądów skłania mnie przebieg dyskusji, za którą wszystkim uczestnikom serdecznie dziękuję. I im dłużej dyskusja trwa, tym ważniejsze tematy się w niej pojawiają.

Prawdą jest, że uniwersytety nie są pierwszymi szkołami, gdzie uczący („uczeni") i studenci szukają wspólnie prawdy. Doktor Klauza zwrócił uwagę, że także na przykład w chińskim systemie edukacyjnym znaleźć można podobne instytucje i tradycje. Zapewne w starożytnym Egipcie można by ich

wyszukać jeszcze więcej. Skoro człowiek jest istotą racjonalną – i jest nią w każdym czasie i miejscu – to trudno się dziwić, że w różnych czasach i kulturach odnaleźć można podobne tej natury znamiona. Ale mówimy tu głównie o tradycji europejskiej, w niej zaś właśnie instytucja średniowiecznych uniwersytetów odegrała szczególną rolę.

Uwaga ks. Mereckiego dotyka tego samego problemu, o którym mówił wcześniej prof. Fedoryka, choć traktuje o nim niejako z przeciwnej strony. Ks. Merecki pyta, jak uniwersytet może być zarazem katolicki i autonomiczny, zaś prof. Fedoryka twierdzi, że dziś jedynymi naprawdę autonomicznymi uniwersytetami pozostają niektóre uniwersytety katolickie. Cenię uwagę prof. Fedoryki i jego niepokój, choć nie byłbym aż takim pesymistą. Zaczynałem swe studia nie od filozofii, lecz od historii, i nie na KUL-u, ale na UMK w Toruniu. I pamiętam tę szczególną atmosferę, o której mówił prof. Buttiglione. Wciąż można znaleźć w wielu uniwersyteckich ośrodkach szczerą i głęboką pasję poznawczą – i dlatego wspomniałem, że pomimo wielorakich przemian i trudności uniwersytety (nie tylko katolickie) wciąż usiłują zrealizować pierwotny ideał uniwersytetu. Katolickość uniwersytetu w osiągnięciu tego ideału bynajmniej nie przeszkadza. Katolik raczej powinien być przekonany, że wszelkie szukanie prawdy jest koniec końców szukaniem Boga; i że nie ma takiej prawdy, która by się sprzeciwiała Temu, który sam o sobie powiedział: „Ja jestem Prawdą". Może być tak, że ktoś w imię prawdy opuszcza katolicki uniwersytet, ponieważ uważa, że Kościół raczej utrudnia dochodzenie do prawdy, niż w tym pomaga. Jeśli szczerze tak właśnie uważa, to jest bardziej katolicki, niż ktoś, kto pozostaje w Kościele (w jego organizacyjnych ramach) nie bacząc na to, czy Kościół głosi prawdę czy nie.

Chciałbym przejść do ostatniej uwagi prof. Buttiglione. Sądzę, że powinienem ją w swym wykładzie uwzględnić. Veritas in caritate – to hasło, które szczególnie dobrze symbolizuje opisaną przez Profesora wspólnotę przyjaźni budowaną na wspólnym szukaniu prawdy. Rzeczywiście, należy ona do istoty uniwersytetu i życia uniwersyteckiego, ale jest nie do pomyślenia bez fundamentu głębokiego przejęcia się prawdą i szukania jej dla niej samej.

Co do liczby studentów filozofii i jej relacji do ewentualnych miejsc pracy, to warto przypomnieć interesujące rozróżnienie pomiędzy kształceniem materialnym i formalnym. Pierwsze przygotowuje studenta merytorycznie do wykonywania określonego zawodu, drugie natomiast uczy go zdolności zorganizowanego myślenia, dalszego kształcenia się, przystosowania do coraz to nowych warunków, umiejętności elastycznego wykorzystania swych zdolności wedle potrzeby itp. Ta „formalna formacja" dokonać się może tylko w oparciu o studiowanie jakiejś dziedziny „materialnej", ale koniec końców formalne wykształcenie jest społecznie bardziej przydatne. Otóż nie każdy absolwent filozofii musi dalej filozofię uprawiać; wielu zajmuje się czymś zgoła innym. Niemniej jednak studia filozoficzne, może bardziej niż wiele innych kierun-

ków, uczą zdolności myślenia, poprawnego formułowania problemu i analizy możliwości rozwiązania go, dają też szerszą erudycję kulturalną, która nieoczekiwanie okazuje się ważna w trudnych do przewidzenia okolicznościach. Oto pierwszy z brzegu przykład: właśnie teraz nasz uniwersytet uczestniczy we francuskim programie kształcenia menedżerów, z którego mogą korzystać – i korzystają – absolwenci bardzo różnych dyscyplin, włącznie z filozofią i teologią. Ważne jest, by jakieś studia już ukończyli i w ten sposób przygotowali się do korzystania z tego specjalnego programu.

Raz jeszcze dziękuję wszystkim uczestnikom dyskusji za udział w niej. Świadom jestem, że swymi odpowiedziami raczej prowokowałem do dalszej rozmowy, niż ją zamykałem, ale taka jest chyba rola referatów i dyskusji.

Rocco BUTTIGLIONE

PODSUMOWANIE SESJI

Panie i Panowie, drodzy Przyjaciele. Myślę, że uczestnictwo w tym spotkaniu było dla nas naprawdę głębokim doświadczeniem, ponieważ od początku czuliśmy, że uczestniczymy w prawdziwej wspólnocie, i myślę, że wszyscy mamy obowiązek to dostrzec i podziękować za to księdzu profesorowi Tadeuszowi Styczniowi. My, którzy przyjechaliśmy do Lublina z różnych krajów, jesteśmy zobowiązani dostrzec to i wyrazić całą naszą wdzięczność członkom Instytutu Jana Pawła II, Rektorowi Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie oraz księdzu Styczniowi – który był duszą tego spotkania – za wszystko, co dla nas zrobili. Udzielili nam oni szczególnego przywileju, którym rzadko można się cieszyć w naszych czasach, przywileju uczestniczenia w tym, czym naprawdę jest uniwersytet: określiłbym to jako przyjaźń ludzi wolnych, wspólnotę ludzi wolnych, która skierowana jest ku ostatecznej prawdzie o człowieku. Doświadczenie to, nawiasem mówiąc, jest moim udziałem zawsze, ilekroć przyjeżdżam tutaj do Lublina lub gdy spotykam lublinian gdzieś w świecie. Głęboko przeżywana ludzka przyjaźń, która rozpoznaje w sobie, w swej największej głębi, wezwanie do dawania świadectwa prawdzie, prawdzie o człowieku i prawdzie o Bogu. Zastanawiam się, czy tak nie mogłaby wyglądać definicja przyjaźni według Arystotelesa: jest taki rodzaj przyjaźni, w której interesują nas nie tylko te dobre rzeczy, jakie otrzymujemy od przyjaciół – na przykład doskonała kuchnia tutaj, w Hotelu „Unia", czy to, że przyjemnie jest spędzać z nimi czas opowiadając wspaniałe dowcipy, lecz interesuje nas to, że z nimi i poprzez nich głębiej wchodzimy w prawdę o człowieku. I sądzę, że myśl ta była obecna we wszystkich wystąpieniach, a także w ogólnej strategii, która kierowała naszym spotkaniem.

Rozpoczęliśmy od homo homini res sacra: człowiek jest świętością dla drugiego człowieka. Nietrudno tu odnaleźć reminiscencję myśli homo homini lupus. Istnieje źródłowe doświadczenie człowieka, które jest punktem wyjścia wszystkiego. Jeżeli ktoś tego nie doświadczył, jeżeli ktoś nie doświadczył drugiego człowieka jako czegoś świętego, jeśli ma tylko doświadczenie drugiego jako wilka, przeciw któremu musi się bronić, to ktoś taki nie może nawet

zacząć uprawiać filozofii. Filozofia – przynajmniej ta filozofia, którą odkryłem z moimi przyjaciółmi tutaj w Lublinie czy z profesorem Seifertem w Liechtensteinie – jest zagłębianiem się w to doświadczenie świętości człowieka, a przyjaźń wprowadza w bezpośrednie doświadczenie tej świętości.

W tym miejscu znajdujemy *Wprowadzenie do sesji* księdza Stycznia. Chciałem posłużyć się cytatem z tego *Wprowadzenia*, ale w innym tekście księdza Stycznia znalazłem trafniejsze zdanie, które mogłoby stanowić streszczenie tego wszystkiego, czego próbowaliśmy dokonać: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?", jest to pytanie wzięte z poematu *Myśląc Ojczyzna* Karola Wojtyły – czy historia może popłynąć przeciw prawom człowieka? Pytanie to stanowi dobre wprowadzenie do tego, co robiliśmy, a szczególnie do wykładu prof. Seiferta – być może nawet do całej filozofii Seiferta, nie tylko do tego wystąpienia. Czyż filozofia ta jest czymś innym niż próbą obrony człowieka przed ideą, jakoby historia mogła determinować to, kim jest człowiek? Czy personologia prof. Seiferta nie jest, przynajmniej w pewnym sensie, intuicją faktu, że istnieje godność człowieka, która nie stawia oporu historii – to zresztą nie jest myśl Wojtyły – ale która może kierować historią? Ta intuicja godności człowieka zakorzeniona jest w fakcie, że człowiek może poznać prawdę samą w sobie, że może się z nią zjednoczyć i jest w stanie uczynić ze swego życia świadectwo dawane samej prawdzie. To wydaje mi się centralną myślą Josefa, która wciąż powraca u niego w różnych formach i która – będąc w pewnym sensie duszą jego filozofii – sprawia, że jest ona tak klasyczna i tak nowoczesna zarazem, tak esencjalna i tak egzystencjalna. Znaczy to właśnie diligere veritatem omnem et in omnibus, miłować prawdę całą i we wszystkim, nie tylko w każdym człowieku, lecz także we wszystkich rzeczach, rozumieć powołanie człowieka do bycia mikrokosmosem, odzwierciedlać całą prawdę rzeczywistości w swej własnej duszy poprzez akty żywej czci dla każdego przedmiotu, odczytując obecną w nim wartość i odpowiednio formując swą duszę.

W tym sensie wkraczamy w nowy szczególny obszar ludzkiej egzystencji: staję się naprawdę sobą przez uznanie drugiego – przede wszystkim przez uznanie drugiego człowieka, drugiej osoby – ale także wszystkich innych wartości obecnych w horyzoncie mego doświadczenia. Staję się naprawdę sobą przez ten akt samo-ofiarowania: uznać wartość drugiego, obdarzyć go należnym mu szacunkiem i miłością, to znaczy odkryć, kim naprawdę jestem, do czego zostałem stworzony. Istnieję po to, aby uczestniczyć w życiu drugiego i jednocześnie uczestniczyć w życiu Boga, uczestniczyć w trosce i miłości Boga do każdej ludzkiej istoty. Spostrzeżenie to prowadzi nas od wykładu profesora Seiferta do wykładu ojca Jacka Salija – z perspektywy Boga-Człowieka. Poruszył mnie szczególnie jeden cytat, który jest, jak sądzę, centrum wykładu: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek". To, o czym w istot-

nych zarysach uczy nas personologia, filozofia osoby i prawdy, stało się ciałem i stało się egzystencjalnie obecne w historii jednego narodu, wszystkich narodów – ale dla każdego poszczególnego narodu w swoisty sposób. W historii każdego narodu natomiast uobecnia się to w historii każdej poszczególnej ludzkiej wspólnoty, w historii każdej ludzkiej przyjaźni i każdej rodziny – nie ma bowiem tak bliskiej i bogatej przyjaźni między ludźmi, jak przyjaźń mężczyzny i kobiety, którzy dzielą ze sobą życie i tworzą rodzinę. „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". Są to słowa Jana Pawła II na placu Zwycięstwa w Warszawie. Sama prawda, logos, stała się ciałem. Oczywiście, nadal możemy poznawać logos przez semina verbi znajdujące się w otaczającym nas świecie, w wartościach, ale funkcją tego poznania jest w pewnym sensie uświadomienie nam ogromu zadania, jakim jest poznawanie i uznawanie wartości jako wartości, Boga jako Boga. Ktokolwiek dostrzega całą skalę tego zadania, nie może utrzymywać, że filozofia go zbawi. Dostrzega on bowiem, że roszczenie to przekracza możliwości człowieka; dostrzega, że prawdziwą odpowiedzią na wartość świata, jeszcze bardziej niż poezja i filozofia, jest modlitwa, modlitwa do Boga, aby przyszedł i uczynił mnie zdolnym do odpowiedzi, do udzielenia odpowiedzi w postaci całkowitego daru z siebie, odpowiedzi niemożliwej dla słabego człowieka. Tutaj można zacytować Platona: w *Fedonie* jest takie miejsce, w którym staje się oczywiste, że nie możemy iść dalej; jak pięknie byłoby, gdyby ktoś z drugiej strony „morza bytu" przyszedł nas oświecić. Mieliśmy wspaniałą dyskusję właśnie o tej sprawie: o relacji między filozofią i objawieniem. Św. Augustyn opisał tę relację jako relację między starym i nowym prawem. Stare prawo mówi, co należy czynić, nowe daje zrozumienie, energię i miłość, aby uczynić to naprawdę.

Drugie posiedzenie było poświęcone człowiekowi i społeczeństwu. Czy następujące zasady: poznanie i uznanie prawdy, odkrycie wartości istoty ludzkiej, egzystencjalna obecność tej wartości we wspólnocie, którą nazywamy Kościołem – czy to wszystko może kształtować nasze codzienne życie? Jaki ma to związek z ludzką zdolnością do pracy, do wydzierania ziemi tego, co potrzebne do przetrwania ludzkiej rodziny? – oto temat referatu Alfonsa Hortena. „Ipse sibi et alii providens ex providentia divina". Kto jest tym „ipse" troszczącym się o siebie i o innych z Bożej opatrzności? Takim kimś jest każdy, każdy, kto jest odpowiedzialny za innych: takim kimś jest na przykład matka i ojciec rodziny, opiekujący się swoimi dziećmi. W bardzo specyficzny sposób jest nim także przedsiębiorca – człowiek, który ma od Boga specjalny dar dostrzegania naturalnych zasobów, ludzkich potrzeb, które można zaspokoić za pomocą tych zasobów, dar gromadzenia tych zasobów –

a najważniejszym z zasobów naturalnych jest zawsze praca człowieka – oraz przyjmowania na siebie ryzyka sprawdzania hipotezy produkcyjnej, to znaczy potwierdzania, że zasoby te naprawdę można wykorzystać, że można nimi zaspokoić te ludzkie potrzeby i że ludzie, którzy te potrzeby mają, mogą zapłacić za wyprodukowane towary. Sprawowanie opieki należy w wykładzie pana Hortena do idei przedsiębiorcy: przedsiębiorca jest tym, kto ma opiekować się innymi ex providentia divina. Żaden jednak człowiek nie może tego robić jednocześnie nie doświadczając, że Bóg opiekuje się nim i że on sam, troszcząc się o innych, uczestniczy w trosce wyższego rzędu, jaką otacza nas Bóg. Być przedsiębiorcą to znaczy podejmować ryzyko – nie można jednak w pełni zaakceptować ryzyka bez ufności w Bożą opatrzność. Daje to również wewnętrzną pełnię serca, która pozwala być sprawiedliwym wobec drugich. Pan Horten pokazał, że również w przypadku przedsiębiorstwa mamy do czynienia z relacją między osobami. Przedsiębiorstwo jest relacją międzyludzką, jest wspólnotą – w pewnym sensie jest wspólnotą kapitałów, lecz jednocześnie jest także wspólnotą osób, sposobem sprawowania opieki jednych nad drugimi. Położył on większy nacisk na zadanie sprawowania opieki, jakie podejmuje przedsiębiorca, ale można powiedzieć, że zachodzi tutaj również wzajemność i że zadaniem pracowników jest opieka nad przedsiębiorcą i przedsiębiorstwem, aby osiągnąć wspólny cel dla wspólnego dobra. Wspólnym dobrem zaś jest... cóż, dotyka to blisko naszych rodzin: chodzi o to, aby ludzie, których kochamy, mogli żyć.

Profesor Fedoryka podaje nam w pewnym sensie egzystencjalne założenie tego, co zilustrował doktor Horten. Chciałbym przytoczyć pewien cytat: „Praktyczną konsekwencją takiego marginalizowania zdolności przyjęcia daru i samo-oddania, jako integralnego aspektu ludzkiej egzystencji i fundamentu społeczeństwa, jest całkowite wykluczenie źródła i celu ludzkiego istnienia z życia publicznego. I tu już można mówić o zbrodni. Każde takie pomniejszenie jest ponadto całkowitym i formalnym odrzuceniem jeszcze czegoś innego niż tylko źródła i celu ludzkiego życia. Mianowicie niszczy rodzicielstwo, które jest źródłem wspólnoty i wspólnego życia; niszczy małżeństwo będące przecież «uosobieniem» najwyższego wzajemnego daru z siebie. To także jest zbrodnią". Dodałbym: niszczy także przedsiębiorstwo. Uczynił to już jednak prof. Fedoryka w swoim przekonującym głosie we wczorajszej dyskusji. Czym jest receptywność i dar z siebie? Osoba afirmuje siebie tylko poprzez uznanie drugiego; a uznanie drugiego zawsze pociąga za sobą uznanie obiektywnej prawdy, która nie zależy ode mnie, albo raczej, może ona zależeć ode mnie, lecz przede wszystkim to ja zależę od niej i tylko wtedy, gdy ta pierwsza zależność zostaje uznana w tej drugiej i pierwszorzędnej, inny człowiek może zależeć ode mnie. Jeśli to uznamy, wówczas możemy wkroczyć w dynamizm ludzkiej wspólnoty. Z jakiego powodu człowiek pracuje? Człowiek pracuje po to, aby ochraniać życie swej rodziny, aby wyżywić swe dzieci: i to jest dyna-

mizm relacji międzyosobowych, który wkracza również w życie gospodarcze. Lecz jeśli to się załamuje, jeśli wartość drugiego nie jest pierwszą i podstawową uznawaną wartością, wówczas niemożliwa staje się jakakolwiek wspólnota między ludźmi. Istnieje tylko rachunek wzajemnej użyteczności, a żadne społeczeństwo oparte jedynie na takim rachunku nie będzie długo istnieć.

Thomas Stearns Eliot napisał kiedyś w Chórach z misterium *Opoka*: „«Czy tłoczycie się tutaj, ponieważ kochacie się wzajem?»/Cóż odpowiecie? «Mieszkamy wszyscy razem,/By zarabiać na sobie» lub «To jest wspólnota»?" Czy współczesne miasto jest miejscem, w którym ludzie tworzą wspólnotę opartą na wzajemnym uznaniu swej wartości, czy też żyją oni obok siebie, aby czerpać z siebie zyski? I jeśli zysk jest jedynym powodem, to czy ta wspólnota może być trwała? Oczywiście nie twierdzę, że zysk nie jest sam w sobie dobry, czy raczej, że jest sam w sobie zły. Twierdzę tylko, że nie jest to wystarczająca racja dla istnienia społeczeństwa. Zysk jest wskaźnikiem dobrej kondycji przedsiębiorstwa, ale ostatecznie ani przedsiębiorca, ani pracownicy nie pracują dla zysku: pracują po to, aby ich rodziny mogły żyć. Mają zaś rodziny wówczas, gdy istnieje uznanie wartości drugiego, w przeciwnym wypadku nie mają rodzin, a społeczeństwo ulega rozbiciu. Znajdujemy tutaj, jak sądzę, personalistyczną podstawę wszelkiej aktywności ludzkiej w sferze społecznej.

Rozpoczęliśmy następny dzień sesji: Hominum causa omne ius constitutum est – wszelkie prawo jest stanowione ze względu na człowieka. Profesor Waldstein wyjaśnił nam podwójne znaczenie wyrażenia: „ze względu na człowieka". Prawo i państwo stanowią formę troski o człowieka. Istnienie prawa i państwa jest możliwe, ponieważ istnieje człowiek. Co więcej: także prawo wieczne, prawo naturalne istnieje ze względu na człowieka. Nie tylko w tym sensie, że jest ono zawsze bezpośrednio użyteczne dla człowieka, lecz również w tym sensie, że od początku Bóg stworzył świat po to, aby wejść w relację miłości z osobą ludzką. Każda osoba ludzka była od początku zamierzona przez Boga. Również wszystkie te wartości, które – chociaż bezpośrednio nie odnoszą się do człowieka, odnoszą się do niego pośrednio – Bóg stworzył po to, aby człowiek mógł włączyć je w siebie aktem uznania i bezinteresownej miłości. Nie znaczy to, że Bóg nie kocha ich niezależnie od człowieka, lecz chce, aby człowiek uczestniczył w tym akcie bezinteresownej miłości. Profesor Waldstein pokazuje, że prawodawstwo powinno być rozumiane jako wyraz jurysprudencji. Jurysprudencja zaś jest ludzkim poszukiwaniem prawdy, prawdy, która wyznacza zasady życia ludzkiej wspólnoty.

W tym sensie prof. Waldstein z ogromną siłą obalił pozytywistyczną zasadę: ius quia ius sum – prawo jest prawem, ponieważ zostało ustanowione, ponieważ ktoś mający władzę ustanowił je (quod principii placuit, legis habet vigorem – co podobało się księciu, ma moc prawa). Dzisiaj zamiast księcia mamy oczywiście demokratyczne społeczeństwo. Nawiasem mówiąc, nie sądzę, aby to było prawdziwe znaczenie tej łacińskiej sentencji, ale przez mniej

więcej siedem stuleci była ona interpretowana w ten sposób. Stanowisko prof. Waldsteina wydaje się prowadzić w zupełnie przeciwnym kierunku: ius quia iustum – coś jest prawem dlatego, że jest samo w sobie sprawiedliwe, że odpowiada naturze rzeczy; wówczas zadaniem prawnika, człowieka prawa, sędziego, jest orzec, co samo w sobie jest sprawiedliwe. Nie może to polegać jedynie na interpretacji istniejącego prawa. Przypomniałem sobie jeszcze coś – proszę mi wybaczyć te łacińskie cytaty, ale studiowałem prawo, jak prof. Waldstein, a prawnicy lubią ten rodzaj cytatów – nulla videtur esse lex que iusta non fuerit. Jest to stare powiedzenie powtórzone również przez św. Tomasza z Akwinu: „Nie może być prawa, które nie jest sprawiedliwe, bo jeśli nie jest sprawiedliwe, nie jest prawem". W tym świetle rozumiemy wielki ciężar, jaki prof. Waldstein kładzie na barki sędziego: nie może on cieszyć się znalezieniem rozwiązania, które każe mu sprzeniewierzyć się prawdzie, nie wchodząc jednocześnie w absolutny konflikt z opinią większości lub z istniejącym prawem – ponieważ to prawo w ogóle nie jest prawem, bo nie jest sprawiedliwe.

I muszę powiedzieć, że w tym miejscu nasza dyskusja osiągnęła jeden ze swoich punktów kulminacyjnych, być może jeden z najpoważniejszych. Sądzę, że powinniśmy go powiązać z *Wprowadzeniem* prof. Stycznia. W tym *Wprowadzeniu* prof. Styczeń mówił o wyroku niemieckiego Sądu Najwyższego: „Cóż powiedziałby na powyższy werdykt najbardziej nim zainteresowany – człowiek nie narodzony – gdyby w sprawie rozstrzygającej o jego życiu lub śmierci, oprócz pozostawionego mu «niemego krzyku», rzeczywiście dopuszczono go do głosu? Czy powiedziałby :«Dziękuję»?" Za to, że znaleźliśmy sposób na uratowanie naszych sumień i może również sposób na pójście o jeden krok do przodu ku możliwości ustanowienia lepszego prawa za 10 czy 15, czy 20 lat? „Czy raczej powie on «Oskarżam!»?" Jako polityk rozumiem, jak trudno jest stworzyć dobre prawo lub nawet zmienić na lepsze prawo dotyczące aborcji; z drugiej strony jednak nie powinniśmy nigdy zapominać, że nie jest to tylko sprawa ilości lub strategii. Każde życie ludzkie jest samo w sobie absolutną wartością, a każdego roku wiele milionów ludzi traci je. I jakikolwiek by był podział odpowiedzialności między różne podmioty, jest ktoś, kto cierpi absolutne zło, i to jest najbardziej polityczna kwestia naszych czasów, która zmusza nas wciąż na nowo do badania naszych sumień. Cokolwiek byśmy zrobili – to zbyt mało. W tym miejscu chrześcijanie znów powinni powrócić do postawy modlitwy wskazanej na początku tego wystąpienia. Kiedy ktoś wie, że powinien zrobić więcej, i wie jednocześnie, że nie może, wtedy powinien prosić Pana, aby zesłał mu pomysły, siłę i energię, których mu brakuje.

Nie będę streszczał wykładu ks. prof. Szostka z dwóch powodów: po pierwsze, ponieważ nie da się streścić prawdziwego piękna, a po drugie, bo jeszcze go wszyscy słyszymy. Mogę dodać trzeci powód: bo jest zbyt późno. Chciałbym

tylko zwrócić uwagę na jedną rzecz: tak długo, jak istnieje uniwersytet, istnieje też szansa dla demokracji; jak długo uniwersytet jest oddany prawdzie, istnieje autorytet prawdy – jest to jedna z podstawowych instytucji, które chronią autorytet wartości, autorytet prawdy jako takiej. Inną jest rodzina. Oczywiście, bez rodzin nie ma uniwersytetów. Ale także bez uniwersytetów nie ma rodzin; ponieważ to, co zaczyna się w rodzinie, zostaje doprowadzone do doskonałości przez uniwersytet: mianowicie tworzenie się osobowości człowieka w służbie prawdzie, miłości i ostatecznie Bogu.

Tłum. ***Patrycja Mikulska***

EUROPA JUTRA
DEBATA OKRĄGŁEGO STOŁU

Abp Kazimierz MAJDAŃSKI

WPROWADZENIE

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

Zwróćmy się do „Ojca Światłości", do Boga miłości i życia we wspólnej modlitwie.

„Ojcze nasz..."

Czcigodni Zgromadzeni!

Drodzy Przyjaciele!

1. Narodzenie człowieka jest chwilą szczególnego porozumienia Stwórcy z matką dziecięcia. Zbawiciel świata mówi o jej bólu i o tym, że ten ból ustępuje szybko i oddaje miejsce radości: „radości, że się człowiek narodził na świat" (J 16, 21).

Radość przeżywana 18 maja 1920 roku rozeszła się z czasem z Wadowic najszerszym kołem, obejmującym cały Kościół i cały świat. Po drodze był Kraków królewski i świętostanisławowy.

Był także ten znakomity Uniwersytet Katolicki. Wtedy, 18 maja 1920 roku – „radość, że się człowiek narodził na świat". Dzisiaj, 18 maja 1994 roku, gdy świętujemy piętnastolecie pontyfikatu, choć zbliża się już szesnastolecie, „radość z tego, że się t a k i człowiek na świat narodził!"

2. Powstało w środowisku tej Wszechnicy, zwłaszcza zaś w środowisku Instytutu Jana Pawła II, pragnienie podzielenia z Papieżem Jego troski o przyszłość Europy. Tak w ciągu całej trzydniowej sesji naukowej i tak dziś, w dniu konkluzyjnym, podejmującym temat: „Europa jutra".

Temat rozwiną dzisiejsi Mówcy: wielcy wybrani ze wszystkich stron Europy. Europa bowiem jest jedna. A jeżeli jeszcze tak nie jest – niech się stanie. O tym za chwilę – Mówcy; i o tym genius loci, tym jakby charyzmacie Lublina, miasta-pomostu pomiędzy Wschodem i Zachodem Europy. Niech się ten pomost rozszerza i umacnia. Niech także poprzez posługę pełnioną w tym mieście, dziś i zawsze, iszczą się słowa Papieża Jana Pawła II, wygłoszone w święto Zesłania Ducha Świętego roku 1979 w innym mieście, także obdarzonym

własnym niezwykłym charyzmatem i także posiadającym własny wybitny genius loci, w Gnieźnie: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu" (3 VI 1979).

3. „Europa jutra" – to wielki temat. Niech kieruje Waszymi słowami, Czcigodni Mówcy, „Duch Prawdy".

Jest w Waszym gronie przyjaciel Was wszystkich: Ks. Profesor Tadeusz Styczeń. Proszę Go, by zechciał sterować Waszym znakomitym panelem.

Szczęść Boże i Jemu, i Wam wszystkim, Znakomici Przedstawiciele całej Europy!

Alicja GRZEŚKOWIAK

EUROPA JUTRA

Trzy pytania postawić trzeba, gdy chce się mówić o Europie jutra. Najpierw pytanie – jaka była, potem – jaka jest, i wreszcie – jaka będzie? Odpowiedzi te określą kształt Europy jutra.

Pytanie pierwsze – jaka była Europa, zanim przyszliśmy my, współcześni? Jest to więc pytanie o przeszłość Europy, o Europę ojców, o Europę stanowiącą depozyt tworzony i przekazywany przez pokolenia, aż przypadł nam, teraz w niej żyjącym. Jest to jednak zawsze pytanie i o korzenie Europy – bo to one określają jej kształt: z czego wyrosła i na czym rosła Europa? Jaka była? – to również pytanie o fundament Europy, na którym budowały ją przez wieki poprzednie pokolenia.

Pytanie drugie – jaka jest Europa? Jest to pytanie o Europę dzisiaj, tę, w której my żyjemy. Pytanie o dziś to także pytanie o to, co zrobiliśmy z dziedzictwem pokoleń – czy zburzyliśmy to, co zbudowali nasi ojcowie, i czy rozpoczęliśmy inne budowanie Europy? Czy odcięliśmy się od jej korzeni i co zrobiliśmy z jej fundamentem? A może dołożyliśmy do Europy przodków swój segment, nie niszcząc depozytu? Europa – jaka jest? To pytanie o to, co po nas pozostanie – co pozostawimy tym, którzy przyjdą po nas. Jakie dziedzictwo zostawimy my i co z nas wezmą w przyszłości nasze dzieci? To także pytanie – na czym budujemy Europę: na fundamencie ze skały czy na piasku? To pytanie o naszą tożsamość.

I wreszcie pytanie trzecie – z nutą przestrogi stawiane – jaka będzie? Jest to pytanie o przyszłość Europy, ale to jeszcze my, tworzący, dziś na nie odpowiadamy, bo to my tworzymy zręby tej przyszłej Europy. Jest to pytanie o wizję Europy, której architektami będą już jednak ci, co przyjdą po nas.

Ale to pytanie – „Jaka Europa?" – jest też dramatyczne w treści, bo wyraża ono naszą odpowiedzialność za Europę jutra. I wyobrażając sobie, programując i kładąc podwaliny pod Europę jutra nie wiemy, czy następne pokolenia nie odrzucą tej wizji, czy nie zaczną budować na gruzach Europy dzisiejszej.

Tak więc Europa jutra – to suma tych „Europ": tej z przeszłości, tej dzisiejszej i tej, którą pragniemy przenieść w przyszłość.

Jaka była Europa?

Przez wieki Europa widziana była jako wielka rodzina narodów i państw, łącząca różne kultury i tradycje Zachodu i Wschodu i niosąca wspólne chrześcijańskie dziedzictwo duchowo-kulturowe, tworzące jej tożsamość.

To z chrześcijaństwem i jego wartościami związane zostały dzieje Europy najściślej. W nim znajdują się korzenie cywilizacji europejskiej. Wartości chrześcijańskie zadecydowały o duchowej i kulturowej jedności Europy, mającej jednak – o czym się nie chce pamiętać – dwa oblicza: wschodnie i zachodnie, na równi tworzące jej tożsamość i będące jej bogactwem. Europa żyła „wspólnymi wartościami chrześcijańskimi i ludzkimi, takimi jak godność osoby ludzkiej, głębokie przywiązanie do sprawiedliwości i do wolności, pracowitość, duch inicjatywy, miłość rodzinna, szacunek dla życia, tolerancja, pragnienie współpracy i pokoju"[1].

Wartości te, historycznie wniesione przez chrześcijaństwo, stawały się z biegiem wieków wspólnym dziedzictwem Europy, nabrały wymiaru uniwersalnego, ogólnoludzkiego. I gdy dzisiaj niektórzy negują wartości chrześcijańskie, trzeba zadawać pytanie: co zostałoby z Europy, jej kultury, dziejów, gdyby odrzucić z niej to wszystko, co wniosło i stworzyło chrześcijaństwo?

Jaka jest Europa dzisiaj?

Czy współczesna Europa jest jeszcze jednością zakorzenioną w chrześcijaństwie, ze wspólnym dziedzictwem? Czy współczesna europejska tożsamość jest nasycona wartościami chrześcijańskimi? Jaka jest Europa, którą my tworzymy? Europa współczesna to, zda się, przede wszystkim Europa walki – walki o duszę człowieka i przez to walki o jej własną duszę. Europa wypowiedziała walkę wartościom, które od wieków kształtowały jej tożsamość. Czyni wiele, by unicestwić swoje dziedzictwo chrześcijańskie. Europa dzisiaj chce uznać wartości chrześcijańskie za zamknięty już rozdział – za „wczoraj" Europy; Europa, chcąc odrzucić wartości chrześcijańskie, chce odrzucić wartości fundamentalne – prawdę o człowieku, jego godności i jego przeznaczeniu.

Już teraz w Europie widać upadek wielu podstawowych wartości – które stanowiły dotąd „niewątpliwe dobro, nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej moralności, kultury moralnej – takich jak poszanowanie dla życia ludzkiego i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozerwalnej, dla stałości rodziny. [...] W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji" (*Dives in misericordia*, nr 12).

---

[1] Jan Paweł II, *Akt europejski* (Santiago de Compostela, 9 XI 1982 r.), „L'Osservatore Romano" 4(1983) nr 2, s. 29.

Europa dzisiaj to nie tylko Europa podłości, egoizmów, nacjonalizmu, wojen, rozlewu krwi, śmierci, ale to także Europa, która wypowiedziała wojnę wartościom podstawowym będącym jej bogactwem i fundamentem jej tożsamości. Europa współczesna to Europa takiej wolności, której jest ona niewolnikiem – to Europa narkotyków, AIDS, terroryzmu, korupcji, despotyzmu, niesprawiedliwości i ubóstwa, śmierci milionów ludzi, w tym dzieci, których twarzy nie poznała nawet własna matka, bo zostały zabite jeszcze przed narodzeniem się, to Europa domagająca się prawa do zabijania dzieci poczętych, chorych. Europa dzisiaj to także Europa deprecjonująca kulturę i tożsamość narodów je tworzących. A zatem to Europa dwóch wielkich kryzysów: kryzysu prawdy i miłości.

Europa dzisiaj chce, przez absolutyzację wolności, zerwać z wymogami moralności. Jakby zdawała się nie dostrzegać, że odrzucenie wartości chrześcijańskich oznacza nie tylko zerwanie z własnym dziedzictwem, zburzenie fundamentu, na którym stoi, ale także – w ostateczności – zaprzeczenie prawdzie o człowieku i zaprzeczenie Bogu samemu.

Ojciec święty w przemówieniu w Parlamencie Europejskim w Strasburgu w 1988 roku powiedział: „gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże kultury tego kontynentu zostało pozbawione wpływu na etykę i kształt społeczeństw, oznaczałoby to nie tylko zaprzeczenie całego dziedzictwa europejskiej przeszłości, ale i poważne zagrożenie dla godnej przyszłości mieszkańców Europy. I to wszystkich – wierzących i niewierzących”[2].

Jaka będzie Europa przyszłości?

Współczesna Europa chce położyć swoje fundamenty pod zupełnie inną niż dotąd Europę, Europę, która zmienić ma swoją tożsamość, odrzucając dziedzictwo pokoleń. Już samo założenie przyjęte przez nowych budowniczych określa kształt Europy jutra. Zaczyna się więc od tego, że ma to być Europa bez Boga, żyjąca tak, jakby Chrystusa nie było. Z tego wynika, że Europa przyszłości miałaby porzucić chrześcijaństwo. Świat nowej Europy miałby być światem bez wartości, u jej fundamentów stałby relatywizm moralny, rozpoczynający się od tzw. prywatyzacji wartości, ta zaś jest rezultatem „uprywatnienia” wiary w Boga. Wiara będąca wskazaniem dla wartości, a przez to i same wartości miałaby być wyłącznie sferą prywatną człowieka. Europa miałaby być uwolniona więc od wartości stałych i niezmiennych, od tych wartości, które były budulcem jej tożsamości.

Miarą rozróżniania dobra i zła nie byłyby kryteria moralne, ale reguły przyjmowane w drodze umowy, konsensu, o których decydowałyby większości parlamentarne. Etyka konsensualna – jak napisano w projekcie jednego z dokumentów Rady Europy – oparta na zgodzie większości, określałaby

---

[2] Jan Paweł II, *U progu nowego etapu* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, Strasburg 11 X 1988), „L'Osservatore Romano” 9(1988) nr 10-11, s. 11.

zasady moralne w duchu kompromisu. Takie normy miałyby wejść w miejsce wartości chrześcijańskich i stać się normami moralnymi. Za zgodą większości można byłoby nazwać zło dobrem. Początek temu procesowi dało dopuszczenie zabijania dzieci nie narodzonych, ludzi chorych, uznawanie za małżeństwo związków homoseksualnych i dopuszczenie do adoptowania dzieci przez pary żyjące w takich związkach. Czy będzie to Europa cywilizacji życia czy cywilizacji śmierci – cywilizacji destrukcyjnej?

I dalej – jak chcą niektórzy – Europa miałaby być Europą-ojczyzną, a nie jak dotąd Europą ojczyzn. Byłaby to Europa zacierająca odrębności kulturowe i narodowe, zacierająca tożsamość narodową państw ją tworzących, uniformizująca kulturę, język, obyczaje. To byłaby Europa, która przestałaby być wielobarwną mozaiką o harmonijnym rysunku.

Jaka będzie Europa jutra? Jaką ją uczynimy, jaką chcemy, by była?

Czy będzie zlepkiem państw totalitarnych od nowej czerwieni komunizmu przebarwionego na socjalizm, przez faszyzm, do nowego zniewolenia przez źle pojmowaną, niczym nie hamowaną wolność i relatywizm moralny; zunifikowaną przestrzenią niwelującą odrębności narodowe? Ale czy to będzie jeszcze Europa? Czy też obronimy Europę dla Europy, dla przyszłych pokoleń, by nią była i jutro, gdy nas już nie stanie?

Jeżeli Europa jutra ma pozostać Europą, to może istnieć tylko jako Europa wolna, odpowiedzialna i solidarna, świadoma wartości, które ukształtowały jej historię, i fundamentalnej roli kultury i świadomości, a więc także przyszłości; pamięć jest bowiem nadzieją przyszłości[3].

Ojciec święty powiedział, że Europa nie mogła porzucić chrześcijaństwa jak przygodnego towarzysza podróży, który stał się jej obcy, podobnie jak człowiek nie może porzucić podstaw swojego życia i nadziei, nie popadając przy tym w dramatyczny kryzys.

Europa dziś i jutra potrzebuje Chrystusa i Ewangelii, ponieważ tam są korzenie wszystkich ludów.

---

[3] Por. *Orędzie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie skierowane do wszystkich przywódców kontynentu*, „L'Osservatore Romano" 13(1992) nr 1, s. 40.

Mieczysław Albert KRĄPIEC OP

U PODSTAW CYWILIZACJI ŻYCIA I CYWILIZACJI ŚMIERCI

W nauczaniu papieskim Pawła VI i Jana Pawła II Stolica Apostolska głosi światu „cywilizację miłości" jako ratunek przed zagrożeniem „cywilizacją śmierci". Słynny czwórmian: 1. prymat osoby przed rzeczą, 2. prymat etyki (moralności) przed techniką, 3. prymat „być" przed „mieć", 4. prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością – jest manifestem cywilizacji życia.

A świat cywilizowany, w tym i Polska, znajduje się w kryzysie, który w dużym uogólnieniu można by nazwać „cywilizacją śmierci" jako odwrotnością „cywilizacji życia". Albowiem człowiek w swym osobowym (poznania, moralności i twórczości) wymiarze jest ciągle, na różne sposoby instrumentalizowany zarówno przez nas samych, jak i przez ośrodki życia społecznego. Ponad ludzką godność – (osoba jest celem, a nigdy tylko środkiem w ludzkim działaniu) – wynosi się codziennie sprawy u ż y c i a przyjemnościowego i materialnego z y s k u. A to powoduje ostatecznie zabijanie drugiego, chociażby jeszcze nie narodzonego człowieka, powoduje kradzieże, zarówno te małe, kieszonkowców, jak i te duże, zbrodnicze, mafijne, zwane aferami. Interesy pieniężne i podporządkowane im interesy polityczne (polityki makiawelskiej) górują nad godnością osoby, której prawami pogardza się jawnie w imię tolerancji wobec zła. A przecież wszystko, co jest od człowieka pochodne jako jego kulturowy wytwór, w stosunku do samego człowieka jest r z e c z ą, bo jest jakimś z n a k i e m wytworzonym przez nas dla przekazania drugiemu odpowiednich środków umożliwiających i wzbogacających życie ludzkie. Człowiek zaś w swym życiu osobowym poznaniu, miłości, twórczości – góruje nad wszystkimi swymi wytworami i znajduje swe ostateczne, osobowe spełnienie poza światem i jego materialnymi wytworami.

Realna pogarda dla człowieka wyraża się najwidoczniej w praktycznej pogardzie moralności, w której realne dobro zastępuje się nie-realnymi „wartościami" jako przeżywanymi (psychicznie) motywami i „przedmiotami" (skonstruowanymi wedle reguł kantowskich „sollen") działania człowieka. Do wartości tak pojętych zalicza się przede wszystkim u m o ż l i w i e n i e r e a l i z o w a n i a wszystkiego tego, czego „wolny człowiek" zapragnie. A ka-

że mu pragnąć manipulowana telewizja, radio, reklamy i miraże techniki. Wszystko to, gdy wyzwala się z wędzideł realnej moralności odróżniającej dobro od zła – wprowadza tyranię amoralnej technologii i możliwość nawet totalnej zagłady człowieka. Wystarczy wskazać na współczesne arsenały broni atomowych i laserowych, na manipulacje genetycznej inżynierii, na zniszczenie środowiska...

Nie liczymy się w naszym postępowaniu ze stanem ułomnym, słabym i przygodnym człowieka, który – dla zachowania i rozwoju życia – wymaga realnej miłości, liczącej się z ludzką kruchością istnienia. A ta realna miłość ku drugiemu jest ze swej natury miłością-miłosierdziem, bo nakazuje kochać istoty słabe i labilne. Nie wyklucza ona sprawiedliwości nakazującej odmierzyć drugiemu to, co mu się należy, ale w sposób ludzki, z prymatem miłości-miłosierdzia, a nie suchą jedynie, rzeczową, proporcją. Sprawiedliwość rzeczowo-bankowa doprowadziła narody biedne (i zadłużone przez pożyczki bogacące narody bogate) do nędzy rodzącej bunty, zbrodnie i wojny. Pozorna, właśnie „wartościowa" sprawiedliwość dla żyjących spycha do dołu śmierci jeszcze nawet nie narodzonych ludzi, którzy mogliby się stać dobroczyńcami ludzkości. Ale wartości „użycia" i wygodnego życia zamykają rozum i miłość ku swemu dziecku.

A wszystko to prowadzi do podstawowej alienacji człowieka: odwrócenia hierarchii celu i środków, wyrażającej się w więcej „m i e ć" niż „być" człowiekiem transcendującym świat ciągle zmiennej, przepływającej materii, nad którą wznosimy się w naszym osobowym „być" ku wieczności, zakorzenionej w ludzkiej duszy, wzywającej naturalnie prawdy, dobra, piękna...

Dlaczego tak się dzieje z dzisiejszą cywilizacją?

Można, jako wytłumaczenie wszystkiego, wskazać na ludzką przygodność i słabość. Ta nie jest zawiniona; ale tej słabości przemyślne, perwersyjne, rozumowe realizowanie nie jest niezawinione. Podstawy rozumowej perwersji i błędu są dziełem ludzkiej m y ś l i oderwanej („wolnej"!) od prawideł rzeczywistości – bytu jako prawdy, dobra i piękna. U podstaw deformacji ludzkiego działania leży deformacja ludzkiego myślenia „uwolnionego" i „wyzwolonego" z reguł prawdy dobra i piękna – czyli liczenia się z rzeczywistością, która jakoś „wyparowała" z ludzkiej pokartezjańskiej, pokantowskiej i poheglowskiej myśli. Przypominają się surowe ostrzeżenia św. Pawła (2Tm 4, 3-4): „Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom" (mitom). To dzieje się w dzisiejszej cywilizacji; a zaczęło się na dobre w jesieni Średniowiecza, gdy od czasów nominalizmu wycięto (brzytwa Ockhama!) z ludzkiego poznania „universale metaphysicum" – koniecznościowe stany i sposoby poznania będące racją ogólności natur, i gdy w ślad za nominalistyczną myślą (przejętą przez protestancką teologię) pozna-

wcze przeżycia – idee – stały się ośrodkiem zainteresowań zsubiektywizowanej już filozofii Descartes'a, empiryzmu angielskiego, Kanta, Hegla, postkantystów fenomenologicznych, egzystencjalnych, hermeneutycznych. Miast rzeczywistości analizowano z n a k i (idee, pojęcia, wyobrażenia, uczucia, przeżycia) poznawcze, a sama rzeczywistość stała się albo niedosiężna, albo niepotrzebna, bo same znaki stały się odtąd „przedmiotem" – namiastką rzeczywistości. Co więcej, to znaki samych znaków (czyli znaki językowe jako znaki przeżyć-idei) – a więc jedynie obszar języka – stały się, jeśli nie jedynym, to zasadniczym „przedmiotem" analiz ludzkiej myśli. A sam język, jako system znaków umownych, znaków naturalnych, przezroczystych (idei), rozpatrywany od strony syntaktycznej i pragmatycznej, okazał się mniej lub bardziej skomplikowaną g r ą, której głębsze i płytsze reguły należy wyświetlać chociażby do granic absurdu (w strukturalizmie C. Levi-Straussa). Zanegowano więc realną podmiotowość człowieka, która ponoć miałaby być jedynie interioryzacją podmiotowości gramatycznej języka, a racjonalne struktury ostatecznie miałyby być wytłumaczone zasadą przypadkowości. Bezsens miałby okazać się rodzicem sensu.

Wcześniej jednak, w filozofii subiektywnej postkartezjańskiej i postkantowskiej, poznanie rzeczywistości (prawdy, dobra, piękna) zastąpiono m y ś l e n i e m, czyli operacją na znakach formalnych (przezroczystych-ideach), a następnie na znakach umownych, jakimi są operacje językowe. Człowiek stał się „wolny" od prawideł rzeczywistości (bytu-prawdy, dobra-piękna), a same prawidła rzeczywistości wymienił na sferę w a r t o ś c i – „sollen", dostosowanych do zamierzeń samych działań, które już nie muszą się liczyć z rzeczywistością bytów realnie istniejących. Różne formy ludzkiego działania zyskują swoją „w a r t o ś ć" od zamierzonych intencjonalnie i jakoś „realizowanych" samych „w a r t o ś c i", które jedynie były dostępne jako „sollen" – w psychice człowieka nie poznającego rzeczywistości samej w sobie. Odtąd już etyka, kultura, estetyka stały się swoistymi realizacjami „wartości", a przez to próbami zaprowadzenia racjonalnego ładu w świat bezrozumny. Inteligibilność bytu „znikła" – zastąpić ją miała „rozumność ludzka", stawiająca przed swój trybunał całą rzeczywistość.

Różne więc formy ludzkiego działania są wartością „przedmiotów" utworzonych przez podmiot; a takie „przedmioty-wartości" mogą być dobre i złe, bo i grzech jest „wartością" należącą do „sacrum". I samo „sacrum" jest „wartością", nawet bez Boga. Człowiek jest tylko „Wertträger" – „nosicielem wartości" i ich kreatorem; jakimś „ja aksjologicznym", bezpodmiotowcem pozbawionym substancjalnej tożsamości bytowej, a więc „czymś-kimś"(?) bez bytowego sensu, jeśli same wartości nie są bytem. Człowiek bez tożsamościowego, podmiotowego (substancjalnego) bytowania nie może być odpowiedzialny za swe czyny, albowiem te odnoszą się do realnej przyczyny sprawczej (bytu podejmującego decyzję działania); nie ma podstaw

przetrwania śmierci, bo co w nim ma trwać? Jest więc „wolnością" dla siebie i realizowania swych subiektywnych „wartości", które mogą być realnym zagrożeniem dla drugiego. Wolność ta – jeśli jest uznana za podstawę wartości i samą w sobie wartość – może zniszczyć życie drugiego (w imię własnej wolności mordowanie nie narodzonych dzieci), może nie liczyć się z prawem drugiego do życia, do posiadania własności, gdyż to może się okazać sprzeczne z „wartością" działania „ja".

Zerwanie z rzeczywistością w poznaniu i zamknięcie się w polu „wartościowego" jedynie działania – upoważnić może do wszystkiego, albowiem utraciło się miarę rzeczywistej prawdy, dobra, piękna. A bez tego człowiek może być tylko tworem „człekopodobnym", chociażby nazwano go „ja aksjologicznym" – „ego valoris subiectivi".

Jeśli rzeczywistość świata realnie istniejącego jest życiodajna, to oderwanie się od takiej rzeczywistości i zamknięcie się w świecie „sollen"-wartości, nie będących przecież bytem-rzeczywistością, jest zamknięciem się w cywilizacyjnej komorze śmierci; bo wolność kreowania sobie wartości, nie będących bytem, jest wolnością nie-bytu. Cywilizacja oparta na wartości-wolności – mierzonej tylko podmiotowymi „potrzebami" – jest cywilizacją śmierci. A to, że nie zawsze, nie dla każdego ta groźba się spełnia, wynika z niekonsekwencji czystej podmiotowości i zarazem jej niemożliwości. Człowiek bowiem jest realnym bytem w realnym świecie istniejącym i rozwijającym się poprzez realną prawdę, realne dobro i piękno. Nie jest możliwe całkowite zerwanie z rzeczywistością. Trzeba się przecież odżywiać realnym pokarmem, trzeba spać, trzeba oddychać. Wszystko to czerpiemy z realnie istniejącego świata dla realnie istniejącego człowieka. I ta rzeczywistość pochodna od Boga i przyporządkowana Bogu dostarcza, chce tego człowiek czy nie, prawdy, dobra, piękna...

„Ale w Granadzie zaraza"!

Ks. Michel SCHOOYANS

EUROPEJSKA POPULACJA ZAGROŻONA SPADKIEM

Praktycznie już w całej Europie współczynnik dzietności całkowitej (total fertility rate – TFR) znajduje się poniżej wymaganego poziomu reprodukcji. TFR to przeciętna liczba dzieci przypadających na jedną kobietę. W bogatych krajach, aby zachodziła prosta reprodukcja, wymagany jest współczynnik 2,1. Tymczasem zgodnie z *Eurostat* (1993) – najbardziej autorytatywnym źródłem w tej materii – TFR, który w 1960 roku wynosił 2,61, w 1991 roku wynosił zaledwie 1,51. Wszystkie państwa Wspólnoty Europejskiej, z wyjątkiem Irlandii, osiągnęły wskaźnik poniżej wymaganego poziomu. Oto mówiące same za siebie przykłady: Wielka Brytania – 1,82; Belgia – 1,62; Niemcy – 1,33; Hiszpania – 1,33; Włochy – 1,26; Francja – 1,65.

Spadek populacji jest jeszcze bardziej ewidentny w krajach spoza Wspólnoty Europejskiej. W nie istniejącym NRD wskaźnik TFR w 1992 roku spadł do 0,83 – jest to absolutny historyczny rekord; w Rosji w przeciągu zaledwie dwóch lat (1990-1992) – z 1,9 spadł do 1,56; w Polsce zaś i Słowacji w 1992 roku osiągnął wielkość rzędu 1,95.

Przyjrzyjmy się teraz przypadkowi szczególnemu – Francji. Cóż stało się w 1993 roku? Rok ten przyniósł kilka niepokojących rekordów. Zanotowano mianowicie:

1. najniższą od 1945 roku liczbę urodzeń;
2. najniższy od 1945 roku wskaźnik urodzeń – 12,3 (promila);
3. najniższy od 1914 roku TFR: 1,65 dziecka na jedną kobietę (wskaźnik prostej reprodukcji – powtórzmy jeszcze raz – wynosi 2,1);
4. najniższy z kiedykolwiek zanotowanych wskaźnik przyrostu naturalnego: 0,79. Oznacza to, że gdyby dzietność pozostała na niezmiennym poziomie 1,65 dziecka na kobietę, to populacja byłaby odnawiana zaledwie w 79%. Oznacza to także, że niezależnie od innych zjawisk demograficznych (np. migracja) populacja może w przeciągu zaledwie jednego pokolenia spaść do 21%.
5. proporcja ludzi poniżej 20. lat w społeczeństwie jest najniższa, jaką kiedykolwiek zanotowano.

Oczywiste jest zatem, że Francja traci swą demograficzną żywotność. Fenomen ten dotyczy już całej Europy.

Zjawiska związane z załamaniem się populacji mają oczywiście charakter bardzo złożony. Niemniej jednak, jedno z nich zasługuje na osobne potraktowanie w tym miejscu. Aby mianowicie antykoncepcja, aborcja czy sterylizacja zostały przyjęte przez kraje biedne, Europa musiała najpierw sama dać przykład wprowadzenia ich w życie. Było to niezbędne kryterium wiarygodności tych praktyk wobec Trzeciego Świata.

René Dumont, francuski ekonomista, zaufany doradca prezydenta François Mitteranda, w 1973 roku pisał: „Miarodajne wysiłki zmierzające do ograniczenia liczby urodzeń będą z czasem coraz bardziej konieczne, będą one jednak zaakceptowane dopiero wówczas, gdy zostaną podjęte najpierw w krajach bogatych, a następnie przekazane biednym".

Rzeczywiście, przykład Europy został przejęty przez kraje Trzeciego Świata, ale rykoszetem powrócił i uderzył w nią samą. Oto nowa wersja historyjki z jednego z pierwszych filmów niemych „Podlewacz sam polany". Europa była i wciąż pozostaje pierwszą ofiarą praktyk antynatalistycznych, które chciała wyeksportować do krajów Trzeciego Świata z zamiarem ich kontrolowania.

Faktem jest, że w USA również możemy zaobserwować załamanie demograficzne. TFR wynosi tam 2,0 – zbyt mało dla reprodukcji społeczeństwa. Jednak wbrew pozorom sytuacja tego kraju jest zupełnie odmienna od europejskiej. Przede wszystkim wspomniany wskaźnik 2,0 jest wyższy od analogicznego w krajach Wspólnoty Europejskiej (1,51). Poza tym często się podkreśla, że wskaźnik dzietności w USA jest zróżnicowany zależnie od grup etnicznych, na przykład wśród ludności czarnej czy latynoskiej współczynnik ten jest wyższy niż wśród ludności białej. Możemy także zaobserwować, że piramida populacji jest bardziej wyrównana, a liczba ludzi młodych w stosunku do całego społeczeństwa jest wyższa niż w Europie.

Warto też podkreślić, że ruchy działające na rzecz ochrony życia są tam prężniejsze i lepiej zorganizowane niż u nas. Ich wpływy wywierane na środki masowego przekazu, przywódców politycznych i firmy farmaceutyczne przynoszą widoczne efekty.

Ta zauważalna odmienność sytuacji Europy i Stanów Zjednoczonych prowadzi do postawienia bardzo istotnej kwestii: Czy spadek populacji w Europie mógłby stać się przedmiotem szczególnej troski ze strony USA? Odpowiedź na to pytanie ukaże ambiwalentność relacji między Europą i Stanami Zjednoczonymi.

Z jednej strony, z USA i krajów anglosaskich wywodzili się pionierzy antykoncepcji, sterylizacji i aborcji. Główne tezy maltuzjańskie i neomaltuzjańskie rodziły się w ośrodkach na terenie właśnie USA i Anglii. Będąca pod ich wpływem Europa podziela troskę o to, co nazwałem „biezpieczeństwem demograficznym" ze strony Trzeciego Świata, którego ekspansywność budzi

obawę wszystkich bogatych ludzi. Ta wspólnota interesów doprowadziła nawet Europę i USA do zorganizowania wspólnego frontu na rzecz powstrzymania rosnącego przyrostu ludności biednej. Oto dlaczego USA nie wahają się zwrócić do instytucji międzynarodowych po wsparcie tego frontu. Dostrzegają nawet w antagonizmie Północ-Południe nową polaryzację, jakiej nie ma już na linii Wschód-Zachód.

Ale z drugiej strony, wspomniana wspólnota interesów zanika. Owszem, staje się coraz bardziej oczywiste, że Stany Zjednoczone ogarnięte manią swego bezpieczeństwa gotowe są przeszkodzić wyłonieniu się nowych rywali – niezależnie od tego, kim by się okazali.

Na dłuższą metę Trzeci Świat jawi się właśnie jako potencjalny rywal, którego należy powstrzymać. Przytoczmy tu dwa przykłady:

– Chiny. „Przyznano" im „pomoc" na powstrzymanie wzrostu ludności. Wielkość i skuteczność tej pomocy często bywała demaskowana przez wiarygodnych specjalistów.

– Meksyk. Ten położony na południe od USA prężnie rozwijający się kraj winien zostać zmuszony do kontroli urodzeń. Ten cel obecnie staje się osiągalny dzięki integracji tego kraju z USA i Kanadą w strefę wolnorynkową.

Jakkolwiek postęp krajów rozwijających się jest wielką troską USA, to o wiele bardziej kłopotliwe dla nich jest wzrastające znaczenie Europy, a także dynamiczny proces jej jednoczenia się jako Wspólnoty Europejskiej.

Nasuwa się w tym miejscu kilka wniosków.

Po pierwsze, czy Europa nie niszczy sama swej uprzywilejowanej pozycji w stosunku do Trzeciego Świata? Przyzwalając na swój spadek demograficzny, Europa daje wolną rękę USA. Uprzedzając Stany Zjednoczone Europa mogła przedstawić alternatywny program współpracy z krajami biednymi, ale faktycznie sama wpadła w pułapkę.

Pozostaje jeszcze jedna kwestia: Czy jest możliwe, aby rząd USA cieszył się ze spadku demograficznego Europy? Odkąd Europa jest postrzegana jako główny rywal, odpowiedź jest jak najbardziej twierdząca. Jest najzupełniej logiczne, że Stany Zjednoczone mogłyby być zadowolone z wymierania ludności Europy. Z biegiem czasu, być może, nie będzie już w Europie nikogo oprócz hord muzułmanów.

Warto jeszcze rozważyć niektóre konsekwencje spadku dzietności w Europie i w krajach rozwijających się. Jest niepodważalnym faktem, że spadek demograficzny na Północy spowoduje ogólny spadek żywotności rodzaju ludzkiego. Dwie konsekwencje zdają się jednak mieć w tym miejscu szczególne znaczenie.

1. Spadek demograficzny bogatych krajów umocni trendy migracyjne panujące wśród biednych ludzi z Południa. Już ma to miejsce w USA, gdzie napływ ludności pochodzenia latynoskiego wciąż stanowi znak nadziei. Europa jednak przyjęła postawę zupełnie odmienną. Nasz kontynent nie jest przy-

gotowany na przyjmowanie emigrantów. Odnosi się to szczególnie do przybyszów z Afryki Północnej. Odkąd europejska siła robocza coraz bardziej się starzeje, ludność napływowa z północnej Afryki, ludzie młodsi, bardziej płodni i czasem inspirowani duchem krucjaty, będą wywierać coraz większy nacisk na Europę. Kwestia ta stanie się coraz poważniejszym problemem, tym bardziej, że Europa – w przeciwieństwie do USA – nie ułatwia integracji Afrykanom już osiadłym na jej terenie.

2. Druga konsekwencja zdaje się być jeszcze bardziej szkodliwa. Trzeba w tym miejscu wspomnieć o słabości i właściwie zanikaniu naszej kulturowej i naukowej tradycji. Człowiek jest jedynym pośród stworzeń nosicielem kultury, wiedzy i religii. To dzięki człowiekowi – właściwie wyłącznie dzięki niemu – bogate dziedzictwo rodzaju ludzkiego jest przenoszone i wciąż rozwijane. Pamięć ludzka wciąż jest żywotna – inspiruje, odkrywa, tworzy. Dokumenty pisane nic nie znaczą, jeśli nie ma komu ich badać, polemizować z nimi i kontynuować zawartej w nich myśli. To właśnie z powodu braku człowieka największym ryzykiem dla Europy staje się fakt, że jej kultura może zostać rozwodniona – by z czasem w ogóle zaniknąć.

Konsekwencje tego trendu dla krajów Trzeciego Świata mogłyby być wręcz tragiczne: kraje biedne mogą być postawione w sytuacji zacofanych gospodarczo państw.

Tłum. *Mirosława Ritter*

Alphons HORTEN

OBOWIĄZKI CHRZEŚCIJANINA W DEMOKRACJI

Wielce Szanowni Państwo, Panie i Panowie!

Rozpocznę od płynących z głębi serca słów podziękowania za to, że dzisiaj, w dniu urodzin Ojca świętego, ja – Niemiec – mogę mówić w tym miejscu o przyszłości Europy. Dziękuję przede wszystkim Jego Magnificencji, jako naszemu gospodarzowi, oraz mojemu przyjacielowi, Księdzu Tadeuszowi Styczniowi, który mnie do tego zachęcił.

Sala ta jest przeniknięta duchem Karola Wojtyły i Stefana Wyszyńskiego. W bardzo szczególny sposób uświadamia nam ona znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II. Żaden inny papież nie wywarł swoim zaangażowaniem tak decydującego wpływu na historię świata, jak On – przez jasne widzenie rzeczywistości politycznej, odważną stanowczość i niezmordowaną aktywność, a przede wszystkim przez bezgraniczną ufność Bogu. W opinii czołowych przedstawicieli Europy, Ameryki i Rosji upadek sowieckiego imperium i jego światopoglądu nie nastąpiłby tak szybko i pokojowo między innymi bez Jego godnej podziwu działalności w Polsce.

Zgodnie z „podstawowym prawem naszego Kościoła", jak mówi Edith Stein, „niezgłębioną tajemnicą Krzyża", ten cudowny przełom był możliwy tylko dlatego, że w poprzedzających go dziesięcioleciach wielcy kardynałowie-męczennicy, wraz z wielu innymi wiernymi i cierpiącymi, jako prawdziwi przywódcy swego ludu odważnie stawiali czoła przemocy i uciskowi w obronie wolności. Byli to: Stepinač w Chorwacji; Mindszenty na Węgrzech; Beran i Tomášek w Pradze; Wyszyński w Polsce. Do tych nazwisk powinniśmy jeszcze dodać żyjących: Koreca na Słowacji i Todeę w Rumunii.

Upadek i rozkład komunizmu stanowią poważny i jedyny w historii świata komentarz do chrześcijańskich prawd. Marks i Lenin byli bezkompromisowymi ateistami. Fałszywie postrzegali oni człowieka i w konsekwencji ulegli pokusie węża z ogrodu Eden: będziecie jak Bóg... Straszliwa dewastacja państwa, społeczeństwa, gospodarki i przyrody, świadome zniszczenie najwyższych wartości ludzkich i duchowych, które dokonało się pod rządami komunizmu,

pokazują, do czego dochodzi człowiek, gdy wiedziony arogancją i pychą wierzy, że może działać jak Bóg. Codziennie wychodzą na jaw nowe fakty, ukazując nie przeczuwane dotąd rozmiary powszechnego zniszczenia, najbardziej widocznych skutków przekroczenia zasad chrześcijańskiego kodeksu moralnego, co przepowiadał już Dostojewski w ubiegłym stuleciu.

Wolny świat stracił swego najgroźniejszego przeciwnika. Świat ten jednak znajduje się w poważnym, zagrażającym życiu kryzysie. Wedle słów Roberta Spaemanna „banalny nihilizm" jest dzisiaj panującym światopoglądem. Powszechna opinia publiczna utraciła swą więź z wymiarem nadprzyrodzonym. Uważa się, że sens ludzkiego działania jest ograniczony tylko do tego życia. W wyobrażeniach dzisiejszego człowieka oczekiwanie boskiej nieśmiertelności zostaje zwykle zastąpione nadzieją na lepsze warunki życia na ziemi. Wszystko, co człowiek powinien traktować poważnie, uchodzi za iluzję. Sto lat temu Nietzsche scharakteryzował ten „banalny nihilizm" w rozdziale o „ostatnim człowieku" w *Tako rzecze Zaratustra*: „Czem jest miłość? Czem jest twórczość? Czem tęsknota? Czem gwiazda?» – tak pyta ostatni człowiek i mruży wzgardliwie oczy. Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. [...] Nieco trucizny kiedy niekiedy: to darzy słodkimi snami. A w końcu – dużo trucizny, aby mile zemrzeć. Pracuje się jeszcze, gdyż praca jest rozrywką. Dba się jednak o to, by ta rozrywka nie stała się zbyt uciążliwą. [...] Któżby jeszcze chciał panować? Któż podlegać? To zbyt uciążliwe. Żadnego pasterza, sama trzoda! Każdy jest równy, każdy chce działu równego. [...]. Ma się swą przyjemnostkę na dzień i swą przyjemnostę na czas nocy; lecz zdrowie ceni się nade wszystko. «Myśmy szczęście wynaleźli» – mówią ostatni ludzie i mrużą oczy"[1].

Ostatnie dziesięciolecia pokazują z przerażającą jasnością, że wolny świat z niepokojącą szybkością zbliża się do stanu, który przepowiedział Nietzsche. Jeśli zgodnie z wolą Ojca świętego Kościół w Europie ma pokazać swą kształtującą siłę, to stoi przed nami ogromne zadanie.

Ograniczone ramy tej wypowiedzi zmuszają mnie do wyboru spośród wielu aspektów problemu religijnej odnowy w Europie jednego ważnego aspektu, mianowicie – zadań i obowiązków chrześcijanina jako obywatela demokratycznego państwa. Jeśli chrześcijaństwo uważa się za zasadę nadającą kształt europejskiej kulturze, to musi ono poświęcać szczególną uwagę polityce.

„Per me reges regnant" („Przeze mnie rządzą królowie") – te słowa z Księgi Mądrości zostały wypisane na koronie cesarskiej świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego jako wyraz boskich uprawnień władcy. Wobec takiej władzy, która wedle tych słów opiera się na tym, co nadprzyrodzone, i jest dzięki temu władzą prawowitą, zwykły obywatel występuje jako

---

[1] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa [b.r.w.], s. 134.

poddany, zobowiązany do posłuszeństwa, a przez to w ograniczonym stopniu odpowiedzialny za wspólne dobro.

Po tysiącu lat rozwoju i tradycji wedle tego porządku Kościół katolicki zaczął stopniowo rozumieć zjawisko demokracji, formy rządu, w którym nie ma jednego władcy, a wolni obywatele są „suwerenem" – jak nazywa się ich w Szwajcarii.

Pełne znaczenie tej zmiany dla relacji między Kościołem a demokracją powoli staje się jasne. Ostatni Sobór Watykański wyraził ogólną aprobatę dla rozwoju struktur „prawno-politycznych, które by zawsze i coraz lepiej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i w zarządzaniu państwem, w określaniu pola działania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz" (KDK, nr 75). Jednakże doniosłość tej wypowiedzi i jej implikacje dla państw rządzonych demokratycznie wciąż nie są wystarczająco rozumiane i oceniane.

Również nowy *Katechizm* nie wykracza poza stwierdzenia Soboru i ogranicza się do ogólnych sformułowań, nie kładąc nacisku na poważny obowiązek każdego poszczególnego chrześcijanina, aby czynił wszystko, co leży w jego mocy, dla wspólnego dobra w społeczności, w której żyje, i dla państwa jako całości.

Fakt, że wraz z prawem do wolnego wyrażania opinii demokracja uznaje również jawną opozycję wobec rządu, oczywiście utrudnia rządzenie. Dlatego demokracja tylko wtedy dobrze funkcjonuje, jeśli obywatele wykazują tolerancję, odwagę cywilną i poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo jako całość. Stąd chrześcijaninowi nie wystarczy ograniczenie jego aktywności do wypełniania swoich obowiązków jako wyborcy i płatnika podatków i śledzenia polityki z punktu widzenia mniej lub bardziej zainteresowanego obserwatora. Przeciwnie, jest on zobowiązany na miarę swoich możliwości przyjąć na siebie ciężar współodpowiedzialności za wydarzenia polityczne; jeśli jest to konieczne, musi on odważnie przeciwstawiać się widocznym nadużyciom prawa i możliwości zagrożenia porządku państwowego.

W tych warunkach podstawowym obowiązkiem chrześcijanina w demokracji jest ciągłe zadawanie sobie pytania, jak może on osobiście wypełnić swoje zadanie jako obywatel i w ten sposób również przyjąć powierzoną mu jako „suwerenowi" współodpowiedzialność za dobro wspólne. Demokracja karmi się zgodą i współdziałaniem swych obywateli. Dlatego nie wystarczy, gdy obywatel tylko skarży się na konkretne nadużycia. Musi on również poczuwać się do odpowiedzialności, na ile jest w stanie, za współdziałanie przy ich naprawie. Musi on rozumieć, że mało podniecająca codzienność demokracji również stwarza możliwości, aby każdy obywatel, na swoim miejscu i w dostępnych dla niego formach, mógł współpracować i przyczyniać się do naprawy negatywnych zjawisk i zmiany na lepsze. Istnieje na to wiele sposobów:

– informowanie przyjaciół i współobywateli o kluczowych zagadnieniach polityki z chrześcijańskiego punktu widzenia;

– pisanie listów do prasy i telewizji, wyrażających uzasadniony protest przeciwko niepoprawnemu przedstawianiu rzeczywistości;

– wywieranie wpływu na swego przedstawiciela w parlamencie, tak aby znał on stanowisko przekonanego chrześcijanina i brał je pod uwagę;

– aktywne działanie w charakterze członka partii politycznej, aby przedstawiać chrześcijański punkt widzenia w dyskusji i przygotowywaniu ważnych decyzji;

– udział w dyskusjach publicznych i prasowych;

– wdrożenie, w ważnych przypadkach, postępowania prawnego w celu wyjaśnienia lub zmiany sytuacji niezgodnej z prawem;

– wreszcie działalność w charakterze posła w parlamentach lokalnych, regionalnych i państwowych.

Wykształceni i doświadczeni chrześcijanie ponoszą szczególną odpowiedzialność za tę wielostronną prezentację i obronę chrześcijańskiego punktu widzenia. Współdziałanie i inicjatywa jednostek są jednak niezbędne w dzisiejszej demokracji masowej. W przeciwnym wypadku grozi jej coraz bardziej przemiana w demokrację obserwatorów, to znaczy taką, w której rosnąca część elektoratu utraci poczucie osobistej odpowiedzialności i nie troszcząc się o głębsze rozeznanie zacznie zbyt szybko wydawać powierzchowne sądy.

Ze względu na wspólne dobro chrześcijanie z poczuciem odpowiedzialności muszą uczynić co w ich mocy, aby przeciwdziałać takim niebezpiecznym tendencjom; muszą oni pytać się swego sumienia, co każdy z nich osobiście może zrobić, aby przeciwdziałać „rezygnacji ludzi dobrej woli", nad którą często ubolewał Pius XII. Jest to stan ducha, który prowadzi do niewykorzystania i utraty okazji do skierowania wydarzeń na pozytywne tory. Wielcy teologowie średniowieczni, jak Tomasz z Akwinu w *De regimine principium*, bardzo szczegółowo określili obowiązki chrześcijańskiego władcy. Podobnie dzisiejsi teologowie moraliści mają ważne zadanie nakreślenia, dokładnie i wyczerpująco, obowiązków chrześcijanina jako obywatela demokratycznego państwa. Jest to szczególnie ważne w państwach, które po wielu latach rządów komunistycznych muszą zbudować nowy, silny demokratyczny porządek. Potrzeba nam osobistego zaangażowania jednostek, czegoś co zwykle wymaga wiele dodatkowego wysiłku również dla rodziny.

Codziennie stajemy wobec faktu, że żyjemy w społeczeństwie postchrześcijańskim; w świecie, który w dużej mierze utracił swój porządek i wyczucie proporcji; świecie, w którym zasady i podstawowe wartości coraz dalej i coraz bardziej znacząco odbiegają od fundamentalnych zasad naszej wiary i życia. Jednak dokładnie dlatego, że jako chrześcijańscy realiści nie żyjemy iluzjami, uznajemy również, że mocne, pozytywne siły lecznicze mogą promieniować z naszych postaw i nastawień: chory organizm może odzyskać zdrowie, jeśli

otrzymuje pewien lek w bardzo małych dawkach. W ten sposób nawet w dzisiejszym postchrześcijańskim świecie światopogląd chrześcijański może decydująco przyczynić się do uzdrowienia społeczeństwa i państwa. Mamy na to wiele zachęcających przykładów. I tak po II wojnie światowej ponadpartyjne „comitati civici", założone w każdej włoskiej diecezji z inicjatywy Piusa XII, niewątpliwie rozproszyły groźbę utworzenia się komunistycznej większości. Również dzisiaj mniejszości chrześcijan, świadome swej odpowiedzialności, mogą zmienić lub przynajmniej korzystnie wpłynąć na polityczny klimat w ich kraju z doniosłymi konsekwencjami w przyszłości.

W tym miejscu jest mi szczególnie miło, że mogę z całego serca podziękować Rocco Buttiglione za przykład, jaki dał swoim włączeniem się w życie polityczne. Jego usiłowanie odrodzenia partii opartej na zasadach chrześcijańskich nie jest łatwym zadaniem. Mamy nadzieję, że wywrze to trwały wpływ na polityczne i moralne uzdrowienie jego ojczyzny. Występujący w Pieśni XIII „Raju" z *Boskiej komedii* Dantego Tomasz z Akwinu dowodzi, że mądrość w działaniu jest wyższa niż mądrość kontemplatywna, i stwierdza, że rządzenie należy uznać za najwyższą formę ludzkiego działania, to zaś w naszym demokratycznym świecie oznacza aktywne współdziałanie w polityce i społeczeństwie. Filozof Buttiglione zatem, jako przywódca polityczny, osiągnął wyższą rangę aktywnego mędrca.

W zakończeniu pozwolę sobie dodać kilka słów na temat relacji między Polską i Niemcami w świetle nowej Europy, która ma nadejść. W 1962 roku Romano Guardini powiedział: „Nowa Europa nie jest jeszcze rzeczywistością; przede wszystkim zakłada to nową postawę. Każdy naród europejski musi przemyśleć ponownie swoją historię w kategoriach nowego wielkiego kształtu europejskiego życia, które ma nadejść. Wizja ta domaga się wielkiego samozaparcia i głębi". Po ciemnych dziesięcioleciach w ich wzajemnych stosunkach Polacy i Niemcy muszą więc w tym stuleciu rozpoznać ich wspólne przeznaczenie na drodze do pokojowej Europy, która obejmuje wszystkie swoje ludy i będzie mogła zebrać swoje dziś rozproszone i skłócone siły do wykonania wielkich wspólnych zadań.

Wszystko to można osiągnąć tylko na bazie naszej zachodniej chrześcijańskiej kultury. Tylko ten fundament, a nie zwiększanie dochodu narodowego, postęp techniczny czy większy dobrobyt może zabezpieczyć naszą przyszłość.

W czasie wielkich zmian Polacy i Niemcy mogą uznać za łaskę, że polski Papież wywiera aktywny wpływ na rzeczywistość duchową. Ogłoszenie Cyryla i Metodego świętymi patronami Europy, obok Benedykta z Nursji, jest jasnym znakiem, że Europy nie da się pomyśleć bez narodów słowiańskich. Tylko razem ze Słowianami Europa może osiągnąć pełnię swej twórczej mocy.

Jan Paweł II wielokrotnie nawoływał do przechowywania wielkiego historycznego dziedzictwa i uwidaczniania religijnego wymiaru tego dziedzictwa w naszym życiu prywatnym i politycznym. Podczas swej ostatniej wizyty

w Niemczech, u progu katedry w Speyer, Papież powiedział: „Katedra ta była zatem świadkiem wielkości chrześcijańskiej Europy, a zarazem jej zawinionych upadków. Zawierające się w niej bogate dziedzictwo ludzkie i duchowe raz jeszcze jawi się jako przestroga dla nas, mieszkańców Europy dzisiejszej i przyszłej. Tylko wówczas, kiedy uznamy niezniszczalną wartość naszej naprawdę wielkiej chrześcijańskiej przeszłości i użyjemy jej do wypełnienia dzisiejszych zadań, będziemy w stanie jako Europa duchowo zjednoczona – ogłosić światu wyzwalające przesłanie, które pozwoli ludziom i narodom z nadzieją patrzeć w przyszłość, pomoże im kształtować ją na miarę człowieka i pomyślnie przetrwać próby".

W Strasburgu w 1988 roku Jan Paweł II z wielką powagą i ufnością postawił przed Europejczykami wyzwanie, aby wykorzystali dzisiejszą jedyną szansę dla zjednoczonej Europy, lecz aby jednocześnie stawiali opór panującemu duchowi hedonizmu i materializmu i rozważali prawdę rzeczy. Zakończył słowami: „Europo, wróć do swych najwyższych wartości; Europo, odzyskaj swą utraconą duszę".

Tłum. *Patrycja Mikulska*

Ks. Stanislav ČEGOVNIK

Dostojni Zgromadzeni, Wielce Szanowne Panie i Panowie!

Cieszę się, że mogę Państwu przekazać posłanie z Karyntii. Jest ona najbardziej wysuniętą na południe prowincją Austrii, obszarem, na którego granicach spotykają się trzy kręgi kulturowe: germański, romański i słowiański.

Pytanie o przyszłość Europy porusza dzisiaj umysły bardziej niż kiedykolwiek, ponieważ trudniej niż kiedykolwiek jest dzisiaj przewidzieć rozwój wypadków. Bylibyśmy nader jednostronni, gdybyśmy chcieli rozważać Europę i jej przyszłość tylko od strony ekonomiczno-gospodarczej i ewentualnie polityczno-kulturalnej. Jeśli Jacques Delors powiedział kiedyś, że albo Europa będzie miała duszę, albo wcale jej nie będzie, to ja chciałbym pozwolić sobie na pewną zmianę tej myśli: twierdzę mianowicie, że Europa musi mieć duszę i my, chrześcijanie, jesteśmy odpowiedzialni za to, aby ta dusza czuwała i żyła, i nie pogrążała się w niebezpieczny sen śmierci.

Dlatego wydaje mi się istotne, aby wśród tych wszystkich rozmaitych ujęć, które dają pierwszeństwo problemom czy procesom gospodarczym, zadać w pierwszym rzędzie pytanie o wkład chrześcijaństwa. Przeżywamy teraz czas wielkanocny i stąd zrozumiałe jest, że przywołujemy na pamięć te wyzwania, przed którymi Zmartwychwstały postawił swoich uczniów: jedność, miłość bliźniego i głoszenie Dobrej Nowiny.

Tym, co ostatecznie zespala Europę w jedno, jest idea i fakt trwałego pokoju. Na tę drogę możemy jednak wejść tylko wtedy, gdy będziemy mieć na względzie taką jedność, która bardziej opiera się na chrześcijaństwie i jego zasadach moralnych niż na ludzkich siłach. Musimy zdumiewać się i przerażać, gdy widzimy, jak mało jest jedności w sąsiadującym z nami kraju, Bośni, jak niewiele dotrzymuje się ludzkich obietnic, nawet wtedy, gdy zostały wynegocjowane w najlepszej intencji, i jakie skutki pociąga za sobą fanatyzm i żądza władzy wszędzie tam, gdzie w centrum rozważań znajdują się nie przede wszystkim człowiek i jego godność, lecz siła i roszczenie do władzy. Przykład

Irlandii Północnej pokazuje taki sam problem, tylko w innej szerokości geograficznej.

Co możemy my, jako Kościół, tutaj uczynić? Wydaje mi się, iż nie wystarczy to, że tylko Zachód jednoczy się w pokoju. Chrześcijaństwo i jego Kościół od zarania przyjęły na siebie funkcję „przerzucania mostów". Przerzucania mostów dla pokoju. Przerzucania mostów w stronę tych krajów w Europie Wschodniej, które jeszcze nie mają swego miejsca w myślach Europy lub przebywają tam przelotnie, jakby na uboczu, gdyż tak długo musiały żyć pod obcym ideologicznym panowaniem. Gdy mówimy o Europie, musimy się nauczyć widzenia tego wielkiego społecznego i politycznego tworu jako całości.

W godnej uwagi wypowiedzi Rady Diecezjalnej Karyntii, reprezentatywnego przedstawicielstwa katolików diecezji Gurk-Klagenfurt, nasz ksiądz biskup, dr Egon Kapellari, zajął następujące stanowisko w sprawie wiele dyskutowanego tematu zjednoczenia Europy: „Chrześcijanie powinni również pracować na «placu budowy Europy»". Zacytował on również słowa papieża Jana Pawła II: „Nasz Europejski dom sięga od Atlantyku do Uralu i od bieguna północnego po Sycylię". Jest więc jeszcze mnóstwo pracy na tym „placu budowy Europy".

Jak wiadomo, mosty potrzebują fundamentów, na których będą solidnie zbudowane, aby później oprzeć się powodziom. Chciałbym Państwu tutaj przypomnieć słowa Theodora Reussa. Był on pierwszym prezydentem Niemiec po wojnie i powiedział wówczas: Europa wspiera się, niczym na kolumnach, jednocześnie na trzech górach: na Akropolu w Atenach, na Kapitolu w Rzymie i na górze Golgoty w Jerozolimie". Jeśli Akropol symbolizuje kulturę, to Rzym można zinterpretować nie tylko jako historyczną tradycję, lecz także jako Kościół, którego początek odnajdziemy na pewnym wzgórzu w Jerozolimie. Golgota nie była jednak końcową stacją. Zmartwychwstały Jezus dał swoim uczniom nakaz niesienia światu Dobrej Nowiny i wiary. Dał im On jednak również czas, aby nauczyli się obcować z własną przeszłością, którą mogli zrozumieć dopiero po zesłaniu Ducha Świętego. Także i my jako chrześcijanie uczymy się rozumieć i rozważać europejską przeszłość, aby potem kształtować z niej przyszłość. Musimy umieć przebaczać sobie wzajemnie i zapominać. Jest to sedno chrześcijańskiego posłania, które jako jedyne może być źródłem trwałego pokoju. Powinniśmy być przyjaciółmi, aby dać tej Europie siłę do poradzenia sobie z jej przeszłością. Jest to wymaganie, które koniecznie musimy spełnić, aby udało się odwrócić nieszczęście. Apostołowie nie zatrzymują się na długo, żeby uduchowionym wzrokiem spoglądać za swoim Panem, który wstąpił w Niebo. Aniołowie bardzo szybko posyłają ich do przypisanych im zadań. Nie potrzeba nam zachwyconego spoglądania w niebo, lecz działania płynącego z wiary i ze świadomości, że ponosimy w Europie odpowiedzialność za kraje Trzeciego i tzw. Czwartego Świata. Trzeba nam do tego duchowości, która nauczy nas na nowo rozumieć, jak ważne jest dzielenie

się. Nie pomoże nam patrzenie w bardziej lub mniej chwalebną przeszłość, lecz odważne spojrzenie w przyszłość pozwalające zobaczyć niedole ludzkości. Wielkanoc jest nakazem skierowania spojrzenia w przyszłość z samego serca teraźniejszości. Dla uczniów Jezusa przyszłość była miejscem, gdzie został im zesłany Duch Święty.

Szerzy się dzisiaj wiele lęku. Różne są tego powody i odnoszą się one najczęściej do myślenia człowieka o sprawach materialnych. Niektórych z tych lęków nie da się zignorować, lecz nie mogą się one stać normą działania. Chrześcijanie w Europie muszą mieć odwagę, aby pozwolić się prowadzić Duchowi Bożemu. Znajduje się On wszędzie tam, gdzie zamiast dyskryminacji, okazywana jest miłość bliźniego, gdzie interes wspólnotowy ma pierwszeństwo przed interesem partykularnym, gdzie jest miejsce dla myśli chrześcijańskiego świata i gdzie drugi człowiek jest bratem w Bogu.

Kultura, sztuka i ekonomia wówczas mają wartość, gdy czerpią z wiary chrześcijańskiej swą transcendencję, swoją więź z Bogiem. Tylko to i nic więcej uratuje Europę i zachowa ją przy życiu. Musimy przeobrażać w przyszłość to, co przekazało nam chrześcijaństwo w swoim dziedzictwie. Każde stulecie miało wielkie postacie, kobiety i mężczyzn, którzy z przekonania kształtowali innych ludzi. Nie powinniśmy tylko utyskiwać, że również dzisiaj tacy ludzie bardzo by nam byli potrzebni. Powinniśmy raczej wspierać tych z nas, którzy zostali obdarzeni wielką duchową energią i przez to potrafią odnaleźć związek między wynikami nauki i badań a misterium wiary. Trzeba zacząć od niewielkich kroków i dostrzec ku temu możliwości. Pochodzę z małego kraju, który przygotowuje się, aby znaleźć dla siebie miejsce w sercu Europy. Do dzisiaj próbujemy właśnie w sąsiednich krajach regionu alpejsko-adriatyckiego wspólnie urzeczywistniać postawę determinowaną przez chrześcijańskie wartości.

Od Kierkegaarda pochodzą następujące słowa: „Chrześcijaninem się nie jest, trzeba się nim wciąż stawać". Oznacza to, wedle słów Kościoła, że musimy poważnie traktować „omnia instaurare in Christo". Przyszłość Europy może zostać zbudowana tylko w ten sposób. W licznych miastach powstają dzisiaj tzw. domy europejskie. Nie powinny one być tylko impulsem do myślenia. Europa sama jest domem, gdzie wszyscy ludzie powinni znaleźć miejsce; jest wspólnym domem, gdzie ludzie pomagają sobie wzajemnie się kochać i mieć nadzieję. Tylko w ten sposób Europa będzie miała duszę i stanie się nie potęgą władzy, lecz siłą, która potrafi jednoczyć, bo jej podstawowymi wartościami są pokój, wolność, miłość i sprawiedliwość.

Tłum. *Patrycja Mikulska*

Rocco BUTTIGLIONE

Sytuacja dzisiejszej Europy nie jest wesoła. Europa interesów gospodarczych, Europa Maastricht rozprasza się w zastraszający sposób i na drodze do jedności pojawiają się z różnych stron przeszkody, które wydają się nie do przezwyciężenia. Tymczasem również gospodarka słabnie i zmierzamy w najbogatszych krajach kontynentu w takim kierunku, w którym nie ma nowych miejsc pracy i w którym nie widać znaczącej poprawy w dziedzinie zatrudnienia.

Podczas gdy Europa bogatych z trudem posuwa się naprzód, Europa biednych naznaczona jest tragedią Bośni. Upadek wymuszonej równowagi będącej następstwem Jałty spowodował, iż w znacznym stopniu Europa wraca do sytuacji z czasów traktatu wersalskiego. Sytuacja ta zawiera zaś w sobie wiele danych do nowego konfliktu między narodami w sercu Europy. Na Bałkanach i wzdłuż Dunaju historia przemieszała między sobą wiele narodów, nie dając im bezpiecznych i możliwych do obrony granic, nie dając im jasno określonych geograficznie obszarów, które mogłyby im zapewnić pewien stopień gospodarczej samowystarczalności. Narody żyją w stanie niepewności i wzajemnej podejrzliwości; mitologizują w swej pamięci czasy, w których udawało im się uciskać inne narody tego samego regionu; żywią wzajemną niechęć i pragnienie zemsty za czasy, w których musiały znosić przewagę i ucisk innych narodów. To, co stało się w Bośni, może z ławością powtórzyć się również gdzie indziej, bezsilność zaś wspólnoty międzynarodowej sprzyja gwałtom i wszelkim egoizmom etnicznym i narodowym.

W tej sytuacji konieczna jest wielka inicjatywa polityczna. Jan Paweł II napisał kiedyś, iż również wówczas, kiedy pragnie się osiągnąć dobrą syntezę interesów i kiedy pragnie się działać we własnym dobrze rozumianym interesie, należy wznosić oczy ku niebu wartości. Ta wskazówka jest szczególnie aktualna dziś w Europie. Również De Gasperi, Adenauer i Szuman, kładąc fundamenty pod Wspólnotę Europejską, musieli walczyć przeciwko reprezentantom bezpośrednich interesów ich narodów. Wygrali, ponieważ aktualne problemy widzieli w świetle wyższego ideału – zapewnili pokój i umożliwili współpracę między narodami Europy. Dziś natomiast potrzebujemy:

1. wielkiego planu, który pomógłby gospodarkom postkomunistycznej Europy w rozsądnym czasie włączyć się do procesu gospodarczego jednoczenia się Europy; plan taki wpłynąłby również korzystnie na wzrost gospodarczy w krajach rozwiniętych;

2. systemu wspólnego bezpieczeństwa europejskiego zdolnego do wyeliminowania z Europy wojny jako instrumentu rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, przez poddawanie konfliktów między poszczególnymi państwami wiążącemu je arbitrażowi, i przyzwalającego na interwencje zmierzające do pokonania i ukarania agresora, który gwałciłby prawa poszczególnych jednostek czy narodów.

Jeśli w nas samych i w chrześcijańskich źródłach europejskiej kultury nie odnajdziemy siły do takiego wielkiego projektu, to być może historia nie zaofiaruje nam szansy podobnej do tej, jaką mamy dzisiaj. Możemy nauczyć się myśleć o naszym dobru i o dobru naszego narodu nie w opozycji, ale w jedności z dobrem wszystkich narodów i całej Europy. Niech nam w tym pomoże Maryja Królowa Pokoju i zarazem Matka kultury Europy.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

Abp Kazimierz MAJDAŃSKI

TOTUS TUUS!
Zamknięcie debaty

Totus Tuus – Totus Eius!
Totus Tuus – to Jego słowa.
Totus Eius – to słowa nasze o Nim, o Opoce Kościoła.

Nie odgadniemy najgłębszych tajemnic serca. Nie mamy takiego prawa. Wolno jednak odczytywać to, co jest bogactwem całego Kościoła.

*

„Quae est ista quae progreditur, quasi aurora consurgens,
pulchra ut luna, electa ut sol,
terribilis ut castrorum acies ordinata?"
„Kimże jest Ta, która świeci z wysoka jak zorza,
piękna jak księżyc, jaśniejąca jak słońce,
groźna jak zbrojne zastępy?" (Pnp 6, 9-10).
„Tota pulchra es, Maria!" – „Cała jesteś piękna! Maryja!"
„Ave, gratia plena!" – „Łaski pełna!" (Łk 1,28).
I słowo Jezusa o Niej, testament z Krzyża: „Ecce Mater tua" – „Oto Matka twoja" (J 19, 27).
Odpowiada człowiek: „Totus Tuus!" – „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie" (J 19, 27).

*

Były rekolekcje Episkopatu Polski na Jasnej Górze, które prowadził Kardynał Karol Wojtyła. Rozpoczął je przed cudownym Obrazem, u tronu Matki i Królowej Narodu, zwracając się pokornie i prosto do wszystkich biskupów o błogosławieństwo. Pokornie i prosto, jakby tak zawsze na początku rekolekcji bywało, choć nie bywało tak nigdy. Ale tak było w Jego sercu: „Exaltavit humiles!" – „wywyższa pokornych" (Łk 1, 52). I „im łaskę daje" (1 P 5, 5). Otrzymał ją.

Otrzymał może zwłaszcza wtedy, gdy głosił konferencję o Matce Syna Bożego.

Sala rekolekcyjna już opustoszała, ale ciągle trwał, do głębi poruszony tym, co usłyszał, Prymas Tysiąclecia. Połączył te dwa wielkie duchy zachwyt: „Tota pulchra!..."

Pewnie był z nimi jeszcze trzeci wielki duch: Jej rycerz, Maksymilian.

Maryjny Triumwirat naszego czasu.

Pokornego Rekolekcjonistę zaprowadziła Opatrzność na tron Piotrowy. Wtedy błogosławionego Maksymiliana kanonizował. A o tym drugim Mężu dał takie świadectwo: „Czcigodny i Umiłowany Księże Prymasie! Pozwól, że powiem po prostu, co myślę. Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego papieża – Polaka, który pełen bojaźni Bożej, ale i pełen ufności rozpoczyna nowy pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, nie cofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła" (24 X 1978).

*

„Inimicitias ponam inter te et Mulierem" – „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a Niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej" (Rdz 3, 15): to na początku dziejów człowieka, w pierwszej księdze Objawienia. A w ostatniej księdze: „I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą [...] I rozgniewał się Smok na Niewiastę, i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa, z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa" (Ap 12, 4 i 17).

To trwa.

„I porodziła [Niewiasta] Syna – Mężczyznę [...] I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu" (Ap 12, 5).

Gdy się rodzi dziecko, rodzi się rodzina.

W Fatimską rocznicę 13 maja 1981 miał być, zamierzony przez Papieża, wielki dzień dla rodzin, wreszcie po wiekach – odrębne dykasterium dla rodzin i klasyczny dokument: suma teologiczno-pastoralna dla posługi wobec współczesnej rodziny *Familiaris consortio*, i utworzony w stolicy chrześcijaństwa instytut naukowy – jako symbol tej dojrzałej już w świecie i w Kościele konieczności, którą jest oddanie współcześnie zorganizowanych nauk na posługę rodziny.

„I rozgniewał się Smok..."

Strzały na placu św. Piotra. Papież straszliwie zraniony. Zabójca nie może pojąć, dlaczego nie zabity. Pewnie jego mocodawcy zaskoczeni bardziej jeszcze. A Kościół – na modlitwie za Piotra. A z wolna konający w Warszawie Prymas Polski resztką sił prosi, by modlitwy już odtąd nie były kierowane za Niego, lecz za Głowę Kościoła.

*

„Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum". Na początku dziejów człowieka „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła". Tak Księga Mądrości, dodając: „I doświadczają jej ci, którzy do niego należą" (Mdr 2, 24).

Kusiciel skłamał: „Na pewno nie pomrzecie" (Rdz 3, 4). Skłamał właśnie dlatego, by pomarli: „Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła". Gdy „stanął przed mającą rodzić Niewiastą", był najzupełniej ślepy wobec piękna „Niewiasty obleczonej w słońce"; był całkowicie pochłonięty nienawiścią, która się skupiła na Jej macierzyństwie i na Jej Dziecięciu – jeszcze nie narodzonym.

Smok był i jest potężny. Zagraża całej ziemi: rzucił na ziemię trzecią część gwiazd niebieskich (por. Ap 12, 4). Jego zagrożenie jest zagrożeniem wręcz kosmicznym.

*

„Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus [...] mundi rectores tenebrarum harum..." – „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6, 12).

Mówił Jan Paweł II na zakończenie Roku Pańskiego 1993: „Drodzy bracia i siostry, apostoł mówi: «Jest już ostatnia godzina», a zaraz po tych słowach dodaje: «Antychryst nadchodzi, bo oto teraz właśnie pojawiło się wielu Antychrystów; stąd poznajemy, że już jest ostatnia godzina» (1 J 2, 18). Ten sam apostoł przypomina też, że świat «leży w mocy Złego» (1 J 5, 19) [...] Nie możemy zamykać oczu na wszystko, co nas otacza. Nie możemy nie dostrzegać, że Chrystus i Jego Ewangelia jest wciąż «znakiem, któremu sprzeciwiać się będą». Nie możemy nie odczuwać, że w parze z cywilizacją miłości, która jest cywilizacją prawdy i życia, rozprzestrzenia się też inna cywilizacja. To o niej właśnie mówi św. Jan w kontekście «ostatniej godziny». Pisze apostoł: «pojawiło się wielu Antychrystów» i dodaje: «wyszli oni z nas, lecz nie byli z nas» (J 2, 19). [...] «Jest już ostatnia godzina». Jan, który nam przypomina tę prawdę, mówi równocześnie do adresatów swego listu: «Macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą. [...] Znacie prawdę» (por. 1 J 2, 20-21). [...] Wiemy, że «namaszczenie od Świętego» oznacza wewnętrzną moc, oznacza tę moc, którą daje nam Chrystus. Od 2000 lat oglądamy Jego chwałę, tę «chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy» (J 1, 14). Oto podstawa naszej nadziei; oto dlaczego wierzymy głęboko, że «niebo i ziemia przeminą, ale Jego słowa nie przeminą» (por. Mt 24, 35). [...] Idziemy na spotkanie nowych czasów świadomi tej mocy w Duchu Świętym, jaką przyniósł nam Chrystus" (homilia z 31 XII 1993 r. w kościele św. Ignacego Loyoli).

To takie zmagania: przeciw śmierci – o życie, przeciw grzechowi zbratanemu ze śmiercią (por Rz 5, 12) – o miłość; zmagania z tym, który „od początku był [...] zabójcą [...], kłamcą i ojcem kłamstwa" (J 8, 44).

Zabójca – staje „przed mającą rodzić Niewiastą" z całą piekielną nienawiścią do Niej i Jej jeszcze nie narodzonego Dziecięcia. Ale to jeszcze nie wszystko. Zabójca jest także ojcem kłamstwa. Mówi więc, że ta jego nienawiść nazywa się „wolnością" matki. Mówi też, że zabijanie jest prawem: wystarczy je tylko ustanowić, a wtedy zabijanie już nie jest występkiem; nie być Kainem – jest występkiem! I tak dzieje holocaustu, najsmutniejsze dzieje ludzkości, rozpoczęte w tym wieku, toczą się dalej.

Kto policzy zbrodnie świata? Kto powie o nich prawdę?

Kto zmierzy ocean kłamstwa? Kłamstwa, które każe milczeć o prawdzie albo jest propagandą fałszu: fałszu o człowieku, spychanym do poziomu „mieć" i „używać"; „fałszu" sentymentalizmu mówiącego o „biednej matce Ziemi" i o „katastrofalnie naruszanej jej nośności"; fałszu o demografii; fałszu o zbrojeniach i o wojnie; fałszu o skrajnym bogactwie, skoncentrowanym w rękach niewielu, i o zapomnianej nędzy wielu... Nie wyliczymy. Powiemy więc po prostu: rozpostarł we współczesnym świecie swoje panowanie „ojciec kłamstwa" i oślepia.

A przecież człowiek musi ocaleć: po to został stworzony, by żyć w prawdzie. Niech mu wyznacza drogę *Veritatis splendor*! – Prawda nauczana z niezwykłą jasnością i z niezwykłą mocą.

*

Za jaką cenę zmagania ze śmiercią – o życie, z grzechem – o miłość, z fałszem – o prawdę?

13 maja 1981 roku na placu św. Piotra zjawiła się moc nieprzyjaciela i objawiła się moc Opoki: „Non praevelebunt" – „Bramy piekielne nie zwyciężą" (Mt 16, 18). To mówi Chrystus.

Ten sam Chrystus, który mówi o ziarnie wpadającym w ziemię (por. J 12, 24) i o tym, że „poprowadzą, dokąd nie chcesz" (J 21, 18), i o tym, że oczekuje, by Mu Piotr wciąż odpowiadał na Jego pytanie: „Czy ty Mnie miłujesz [...] Czy ty Mnie miłujesz więcej, niźli ci?" (J 21, 15-17).

13 maja 1981 roku ocaliła Matka. Ocaliła, by „Totus Tuus" był cały – jej Syna. Więc gdy Go ocaliła i uzdrowiła, doświadczenie wyniósł takie: wszystko jak przedtem. Audiencje, jak przedtem, jak tamtego 13 maja. Podróże apostolskie, jak przedtem, choć tyle ostrzeżeń i zastrzeżeń – aż po Denver.

I szaleńczy wysiłek Piotrowy każdego dnia – jak przedtem. W *Enchiridion Familiae*, którym jest obszerna, 6-tomowa encyklopedia, zawierająca nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o rodzinie od czasów najdawniejszych aż dotąd, połowa encyklopedii to nauczanie papieża Jana Pawła II.

*

„Rodzina jest drogą Kościoła" – tak niedawno napisał. Napisał też: „Obchodzony w Kościele Rok Rodziny stanowi dla mnie dogodną okazję, aby zapukać do drzwi Waszych domów, pragnę bowiem z Wami wszystkimi się spotkać i przekazać Wam szczególne pozdrowienie" (*List do Rodzin*, nr 1).

Jak idzie tą swoją niezwykłą drogą, by się spotkać z rodziną ludzkości i z każdą rodziną?

29 kwietnia, w obecnym Roku Rodziny, od ołtarza Ofiary dziękczynnej za ocalenie przed 49. laty, składanej w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, szło przestrzenią czcigodnej bazyliki grono ocaleńców z obozu śmierci – polskich kapłanów. Nagle rozległ się szept: „Papież znowu uległ wypadkowi".

Znowuż! Uległ błahemu wypadkowi taki znakomity narciarz! Tyle podróży i tyle przygód, a wypadki – na placu św. Piotra lub – tuż obok. Nie na nartach, nie w podróżach, u siebie, w Domu apostolskim, którego okna wyglądają na ten sam plac. Wypadek – raz jeszcze!

A nad placem św. Piotra widnieje jako znak ofiary i ocalenia mozaika Matki Kościoła.

Totus Tuus – Totus Eius!

*

Ojcze święty, Papieżu Rodziny, ratuj z Nią, z Matką – rodziny świata! Ratuj z Nią, z Matką Rodziny.

Szept o nowej próbie Papieża Jana Pawła II ogarnął ocaleńców z Dachau w sanktuarium św. Józefa. To taki sposób mówienia: sanktuarium św. Józefa. Tam jest cała Święta Rodzina. Napisałeś o niej, Ojcze święty, na zakończenie Twojego *Listu do Rodzin*, teraz, w Roku Rodziny, że Święta Rodzina to „Ikona i wzór każdej ludzkiej rodziny", i życzyłeś: „Niech Maryja, Matka pięknej miłości, i Józef, Opiekun Odkupiciela, towarzyszą wszystkim swą stałą opieką" (nr 23).

Czy pozwolisz, Ojcze święty, powiedzieć: niech swą stałą opieką otoczą Ciebie, Stróżu Miłości, Życia i Prawdy, i Opoko Kościoła – za niezwykłą cenę Twoich utrapień – „dla dobra Ciała Chrystusa, którym jest Kościół" (Kol 1, 24) – Kościół „zapisanych w Księdze życia Baranka" (Ap 21, 27).

Jean-Marie MEYER

ANTYGONO! TWOJE MILCZENIE JEST MYM SĘDZIĄ

Jeszcze raz Antygona spogląda na nas i pyta: „Co właściwie mówisz, kiedy mówisz?! Europo, nie potrafisz już powiedzieć, gdzie leży zło, ani że zło jest złem. Ty, ojczyzna praw człowieka, wolisz mówić o przerwaniu ciąży, żeby nie nazwać rzeczy po imieniu: zabójstwem niewinnego".

ANTYGONA: Chciałam ci powiedzieć dziś rano...
Chłopczyk, którego moglibyśmy mieć...
HAIMON: Tak.
ANTYGONA: Wiesz, że broniłabym go przeciwko całemu światu.
(Jean Anouilh, *Antygona*, Paris 1946, s. 40)

Lecz Jezus milczał.
(Mt 26, 63)

Jest jeszcze jedna dziewica, którą Europa uznaje i która również jest świadkiem życia. Jej imię brzmi Antygona. Jest ona dla nas modelem. Matka naszej Europy, siostra nas wszystkich, jej los był tragiczny, bo w obliczu pisanego prawa Teb rządzonych przez Kreona aż do śmierci trwała przy prawach sumienia. Zobowiązana do wyboru między posłuszeństwem wobec prawa cywilnego a poszanowaniem, jakim religia kazała darzyć zmarłych, pokazała – ona, kobieta, w mieście, którym władają mężczyźni – że sumienie nakazuje nie to, co mówi miasto. Sumienie, a nie sędziowie, stawia nas wobec prawa ostatecznego, podczas gdy miasta, zdradzając Dobro, wydają wyroki, które prowadzą wprost ku śmierci.

Odrzucając zakaz pochówku brata buntownika w mieście, pokazując nam, że dla kochającej siostry nie był on złym bratem, Antygona daje nam lekcję patrzenia na człowieka, na każdego człowieka, naszego brata. Wymową swego czynu i swej śmierci pokazuje nam, że równość – aby nie była pustym słowem – narzuca mi równy szacunek dla każdego.

„Europo, moja córko, oskarżam cię – mogłaby rzec Antygona – o to, że swymi oczami człowieka dorosłego nie dostrzegasz tych, którzy stoją na dwóch krańcach życia. Ponieważ nie wyglądają tak jak ty, odmawiasz im istnienia. Zdradzasz zarówno światło inteligencji, która sięga poza zjawisko, do tego, co istotne, jak i swe powołanie do uznania brata w każdym człowieku – tej istocie bytującej stale w cieniu swych granic".

Niezależnie od jakichkolwiek tekstów sumienie – tak Antygony, jak nasze własne – powinno sądzić wedle tego, co jest prawe. Antygona jest dla nas dzisiaj miłością spieszącą na ratunek człowiekowi zdradzonemu przez prawo ludzkie. Brat i siostra, Antygona i Polineikes, ujawniają, każde na swój sposób, rys tragedii, jaką przeżywa dziś Europa.

Tak jak życie i śmierć Polineikesa zagrażały antycznemu miastu, tak dzisiaj wiele jest dzieci, którym odmawia się światła i wyklucza się je z naszych miast. Jak w tamtym miejscu i czasie życie Antygony pozbawiono światła zamykając mu drogę do bogów. Tak jak dzieci zabite z rozpaczy lub nieświadomości, musiała zejść do grobu nie otrzymując godnego pogrzebu.

Będąc modelem dla Europy Antygona mogłaby równie dobrze być jej antytypem. Ta kochana i zaręczona kobieta pozwoliła się pogrzebać rezygnując z macierzyństwa i dając w ten sposób świadectwo, że miłość waży więcej niż życie, że śmierć może być płodna. Nasza Europa natomiast schodzi do grobu rezygnując z macierzyństwa, opanowana absurdem bezpłodnego życia.

Antygona odsłania całą rozległość obecnej tragedii, rzucając podejrzenie na nasze słowa i na nasze milczenie.

Jeszcze raz spogląda na nas i pyta: „Co właściwie mówisz, kiedy mówisz?! Europo, nie potrafisz już powiedzieć, gdzie leży zło, ani że zło jest złem. Ty, ojczyzna praw człowieka, wolisz mówić o przerwaniu ciąży, żeby nie nazwać rzeczy po imieniu: zabójstwem niewinnego. Jak możesz, ty, córka logosu, nazwać aborcję czynem skądinąd bezprawnym, lecz nie podlegającym karze (rechtswidrig aber straffrei)?".

Tak, nasza mowa jest pusta, a milczenie ciężkie. Bo nasze społeczeństwa negują życie, aby móc ukryć się przed śmiercią. Oślepiają same siebie, aby nie musieć, jak Rachel, płakać za dziećmi, których już nie ma. Organizują rozrywki, aby nie musieć pomagać kobietom kuszonym przez aborcję.

A mężczyzna, ojciec, jest często wielkim nieobecnym – gdy cisza ciężko zapada nad nie istniejącym już dzieckiem i jego zniszczoną matką.

Tłum. (wraz z cytatem z Anouilha)
Patrycja Mikulska

LIST G. GRISEZA, J. M. FINNISA I W. E. MAYA[1] DO TRZECH BISKUPÓW NIEMIECKICH

Należałoby otwarcie przyznać, że istnieje konflikt między dwiema koncepcjami nierozerwalności małżeństwa. Należałoby również otwarcie przyznać, że o ile Wy postrzegacie ten konflikt jako paradoks, to dla innych zdolnych i uczonych ludzi jest to sprzeczność.

18 marca 1994 r.

Ekscelencje
Arcybiskup dr Oskar Saier
Biskup dr Karl Lehmann
Biskup dr Walter Kasper

Wasze Ekscelencje,

Wasz wspólny list pasterski dotyczący posług dla rozwiedzionych, którzy „ponownie zawarli związek małżeński" (list pasterski – poniżej określany skrótem LP), z dn. 10 lipca 1993 r., oraz część IV towarzyszących mu *Zasad opieki duszpasterskiej* (*Zasady*), zostały przetłumaczone i opublikowane w „Origins: CNS Documentary Service" (10 marca 1994) s. 670-676[2]. Adresujemy nasz list do Was osobiście, ale wysyłamy go również do niektórych dostojników kościelnych oraz publikujemy nie tylko dlatego, że sprawa ta dotyczy całego Kościoła, ale również z powodu rozgłosu, jakiego już nabrała.

Koncentrujemy się tylko na jednej sprawie, którą się zajmujecie: na możliwej decyzji sumienia odnośnie do przyjmowania Komunii, jaką może podjąć osoba rozwiedziona, która „ponownie zawarła związek małżeński". Chociaż szanujemy Waszą chęć udzielenia pomocy rozwiedzionym, którzy „ponownie zawarli związek małżeński", to jednak sądzimy, że Wasze potraktowanie tej

---

[1] Germain Grisez, profesor etyki chrześcijańskiej, Mount Saint Mary's College, Emmitsburg, Maryland; John M. Finnis, profesor prawa i filozofii prawa, University of Oxford; William E. May, profesor teologii moralnej, John Paul II Institute for Studies of Moral Theology, Washington.

[2] List pasterski biskupów prowincji Górnego Renu *W sprawie opieki duszpasterskiej nad wiernymi żyjącymi w małżeństwach rozbitych, rozwiedzionymi i rozwiedzionymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński* oraz fragment (IV) wytycznych duszpasterskich *Zasady opieki duszpasterskiej nad wiernymi z małżeństw rozbitych, rozwiedzionymi, oraz tymi, którzy ponownie zawarli związek małżeński* opublikowane zostały w języku polskim w „Przeglądzie Powszechnym" 1994, nr 10, s. 11-23. Fragmenty *Zasad opieki...*, które nie zostały opublikowane w powyższym wydaniu, podajemy w przekładzie tłumacza artykułu. Przyp. red.

sprawy nie tylko nie może naprawdę być pomocne, ale jest wręcz szkodliwe nie tylko dla tych, którym pragniecie pomóc, ale dla całego Kościoła katolickiego.

I

Wasza inicjatywa duszpasterska nie dotyczy osób, które „ponownie zawarły związek małżeński" i które jednostronnie decydują, w dobrej czy złej wierze, o przyjmowaniu Komunii świętej. Ustanawiacie raczej procedurę, dzięki której osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński", mogą otrzymać takie d o p u s z c z e n i e do sakramentów, które zarówno oni, jak też i inni będą mogli uznać za prawomocne.

Odnośnie do osób rozwiedzionych, które „ponownie zawarły związek małżeński", stwierdzacie jasno, że „nie może istnieć [...] jakiekolwiek ogólne i formalne urzędowe dopuszczenie, gdyż zaciemniłoby to wierność Kościoła wobec nierozerwalności małżeństwa", oraz że „nie można ani dopuszczać, ani też wykluczać w sposób nieróżnicujący" (*Zasady*, IV, 4).

Ale również określacie i sankcjonujecie sposób, dzięki któremu osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński", mogą uzyskać dopuszczenie do sakramentów: muszą same podjąć decyzję „po przebadaniu swojego sumienia [Gewissensentscheidung]" (*Zasady*, IV, 4), czy mogą przyjąć Komunię świętą, czy też nie. Wymagacie, aby w tym rachunku i decyzji, osoby owe zastosowały osiem kryteriów ("Nieodzowna jest zatem analiza następujących kryteriów" – tłum. L.K.; *Zasady*, IV, 3) i przeprowadziły rozmowę z kapłanem („Udział kapłana w wyjaśnianiu [Klärung] jest konieczny"; *Zasady*, IV, 4).

Zaznaczacie także, że uzyskane w ten sposób dopuszczenie do sakramentów ma ważność kościelną i będzie uznawane w Kościele za prawomocne: „rozmowa duszpasterska może pomóc zainteresowanym w podjęciu decyzji sumienia, za którą są osobiście odpowiedzialni, a którą ma uszanować Kościół i wspólnota lokalna" (LP, IV). „Kapłan powinien respektować decyzję pojedynczego wiernego, który po przebadaniu swojego sumienia doszedł do przekonania, że może podjąć przed Bogiem odpowiedzialność za przystępowanie do Eucharystii. [...] Kapłan powinien chronić tak podjętą decyzję sumienia przed uprzedzeniami i podejrzeniami" (*Zasady*, IV, 4).

Nasza odpowiedź na Waszą inicjatywę koncentruje się na tej decyzji i na przekonaniach, od których może ona zależeć. Ci, którzy sądzą, że sumienie może autonomicznie określać dobro i zło lub że rejestruje ono jedynie moralne odczucia, powiedzieliby, że taka decyzja nie musi być albo poprawna, albo błędna. Ale nauka katolicka, niedawno potwierdzona w *Veritatis splendor* (nr 62-63), zawsze stwierdzała, że w każdym przypadku sumienie albo ma rację, albo jest w błędzie. Przeanalizujemy zatem nie myśli i dobrą czy złą wiarę osób podejmujących decyzję, lecz to, co Wy sami możecie sądzić o słuszności takiej decyzji i o swojej odpowiedzialności za udzielanie osobom

prawa do jej podejmowania, i o swojej instrukcji głoszącej, że mogą one następnie otrzymać dopuszczenie do Komunii świętej.

Zgodnie z Waszym stwierdzeniem, że „Miarodajne dla Kościoła jest słowo, wola i przykład Jezusa" (LP, II), naszą analizę przeprowadzimy w świetle słów Jezusa: „Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo" (Mk 10, 11-12).

Powyższe słowa Jezusa uznane są za decydujące nie tylko przez rozwiedzionych, którzy postanowili nie wstępować w drugi związek małżeński, ale także przez osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński" i które podejmują swoją decyzję sumienia w następujący sposób: „Współżycie seksualne z moim obecnym partnerem byłoby cudzołóstwem, a cudzołóstwo jest zawsze złem. Jeśli jednak powstrzymam się od takiego współżycia i nie ciąży na mnie wina popełnienia jakiegoś innego grzechu śmiertelnego, mogę przyjąć Komunię". Kiedy osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński", obiecują żyć jak brat z siostrą (zob. *Zasady*, IV, 2), możecie oczywiście przypuszczać, że ich decyzja sumienia została podjęta w taki właśnie sposób i uznać ją za poprawną. Jako duszpasterze możecie również pouczyć w sposób odpowiedzialny osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński", że takie rozumowanie i postępowanie jest stosowne, i możecie także w sposób odpowiedzialny „nadać skutek" takiej decyzji postanawiając, że te osoby zostaną dopuszczone do sakramentów (zob. tamże), nawet jeśli przystępowanie przez nie do sakramentów może stać się okazją do błędnych i nieprzychylnych sądów ze strony innych.

II

Jednak jak sami stwierdzacie, osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński" i które podejmują współżycie seksualne, realizują także czasami decyzję sumienia rozstrzygającą, że mogą otrzymać Komunię świętą. Opisujecie różnorodne sytuacje, poczynając od następującej: „Dotyczy to w szczególności przypadku, gdy w swoim sumieniu wierni ci są przekonani, że wcześniejsze małżeństwo, które się nieszczęśliwie rozpadło, nigdy nie było ważne" (*Zasady*, IV, 4). Osoby takie mogłyby podjąć swoją decyzję sumienia w taki oto sposób: „Ponieważ moje «małżeństwo», które uległo trwałemu rozpadowi, nigdy nie było prawdziwym małżeństwem, wolno mi poślubić obecnego partnera. I chociaż trybunał kościelny nie anulował mego «małżeństwa» i Kościół nie poświęcił ślubu z mym obecnym partnerem, partnerstwo to jest ważnym małżeństwem. A zatem nie popełniam cudzołóstwa i – jeśli nie ciąży na mnie wina jakiegoś innego grzechu śmiertelnego – mogę otrzymać Komunię".

Chociaż uważamy, że istnieją bardzo poważne problemy w takim upoważnieniu do podjęcia powyższej decyzji i nadaniu jej skutków kościelnych, nie będziemy analizować tych kwestii. Zamiast tego skoncentrujemy się na pro-

blemach powstających w przypadkach, w których decyzja sumienia osoby, która „ponownie zawarła związek małżeński", zakłada, że pierwszy związek był małżeństwem ważnym.

Wprowadzacie zastrzeżenia dla takich przypadków. Jeśli bowiem stwierdzacie, że osoby – po spełnieniu ustalonych przez Was warunków odnośnie do kryteriów i procesu – mogą mieć czyste sumienie przy przyjmowaniu Komunii świętej, zwłaszcza jeśli są przekonane, że ich wcześniejsze partnerstwo nie było ważnym małżeństwem, od razu dodajecie: „Podobna sytuacja ma miejsce również wtedy, gdy zainteresowani odbyli już długą drogę refleksji i pokuty; do tego dochodzi istnienie nierozwiązywalnej kolizji obowiązków, gdzie opuszczenie nowej rodziny byłoby równoznaczne z wyrządzeniem poważnej krzywdy" (*Zasady*, IV, 4). Jest zatem jasne, że jeśli pierwszy związek byłby uważany za nieważny jako małżeństwo, pozostawanie w drugim związku nie stwarzałoby kolizji obowiązków.

Pomijamy tu dość wątpliwe założenie, że w niektórych przypadkach nowych związków może wystąpić „nierozwiązywalna kolizja obowiązków" i – w odniesieniu do tych wszystkich przypadków, w których „zainteresowani odbyli już długą drogę refleksji i pokuty" – rozważamy jedynie te możliwe podstawy, w oparciu o które moglibyście sądzić, że decyzja sumienia jest poprawna.

Jeśli ta decyzja sumienia ma być poprawna, podejmująca ją osoba nie może opierać jej na fałszywym przekonaniu. Ale rozważmy przypadek osoby, która wcześniej zawarła sakramentalne małżeństwo o niepodważalnej ważności, dopełniła je, otrzymała rozwód, „ponownie zawarła związek małżeński" i aktualnie współżyje seksualnie z drugim partnerem. W oparciu o jakie przekonanie taka osoba może uzasadnić swą decyzję sumienia rozstrzygającego, że on czy ona może przyjąć Komunię? Istnieją tylko trzy możliwości.

Możliwość pierwsza: „Zgodnie ze Słowem Bożym, przyznaję, że popełniam cudzołóstwo, i zgadzam się, że cudzołóstwo to grzech śmiertelny. Jednakże nawet pozostawanie w grzechu śmiertelnym nie jest niezgodne z przyjmowaniem Komunii świętej. A zatem mogę przyjąć Komunię". Czy wolno biskupom uznać, że podjęta w ten sposób decyzja sumienia może być słuszna? Nie. Ponieważ decyzja ta zależy od przekonania, że trwanie w grzechu śmiertelnym można pogodzić z przyjmowaniem Komunii, nie może ona być słuszna i byłoby błędem ze strony biskupa nauczanie zawierające aprobatę dla takiego przekonania. Przekonanie to jest bowiem sprzeczne z zaleceniem św. Pawła, aby dokonać rachunku sumienia przed przyjęciem Komunii (1 Kor 11, 27-29), tak jak to ostrzeżenie jest rozumiane w nauczaniu Kościoła katolickiego[3].

---

[3] Zob. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1967[34], nr 1646-1647, 1661.

Możliwość druga: „Zgodnie ze Słowem Bożym popełniam cudzołóstwo. Nie musi to jednak być jednoznaczne z popełnieniem grzechu śmiertelnego, ponieważ stosunek pozamałżeński nie zawsze jest sprawą poważną. Jeśli zatem nie ciąży na mnie wina jakiegoś innego grzechu śmiertelnego, mogę przyjąć Komunię świętą". Czy wolno biskupom sądzić, że podjęta w ten sposób decyzja sumienia może być poprawna? Nie. Ponieważ decyzja ta zależy od przekonania, że stosunek pozamałżeński nie zawsze jest sprawą poważną, nie może być decyzją słuszną i byłoby błędem ze strony biskupa nauczanie zawierające aprobatę dla takiego przekonania. Albowiem przekonanie to jest sprzeczne z nauczaniem Pisma świętego o różnych formach stosunków pozamałżeńskich (zob. np. 1 Kor 6, 9-10), tak jak te sądy są rozumiane w nauczaniu Kościoła katolickiego (zob. np. DS, nr 1544; *Veritatis splendor*, nr 49, 81).

Możliwość trzecia: „Po niepowodzeniu czy rozpadzie mego pierwszego małżeństwa nastąpił rozwód i – w pewnym momencie – małżeństwo to zostało rozwiązane. Chociaż mój obecny związek nie spełnia oficjalnych, kanonicznych wymogów Kościoła, nabrał on realności moralnej [sittliche Realität] małżeństwa, jest zatem ważny. Nie popełniam więc cudzołóstwa i – jeśli postąpię zgodnie ze wskazówkami trzech biskupów niemieckich w przeprowadzeniu mego osobistego rachunku sumienia i nie ciąży na mnie wina jakiegoś innego grzechu śmiertelnego – mogę przyjąć Komunię świętą". Znowu więc pytamy: Czy wolno biskupom sądzić, że podjęta w ten sposób decyzja sumienia może być słuszna?

Wy zdajecie się sądzić, że tak, ponieważ regularnie piszecie o powtórnym i drugim małżeństwie, a nawet sugerujecie – jako odpowiedni przykład „świadectwa codziennego życia chrześcijańskiego" – aby takie osoby „dzieliły się swymi doświadczeniami z nieudanych pierwszych i nierzadko bardziej udanych [menschlichen besser] drugich małżeństw w dyskusjach [Gespräch der Kirche] o małżeństwie i rodzinie" – tłum. L. K.; *Zasady*, IV, 1). Co więcej, unikacie stwierdzenia, że drugi związek jest nieważny i zamiast tego mówicie o związku, który „nie jest uznawany jako kościelnie prawomocny" – tłum. L. K.; *Zasady*, IV, *Wstęp*). Sformułowania te, postrzegane razem, sugerują, że uważacie, iż ten drugi związek może być prawomocnym małżeństwem, choć nie jest oficjalnie uznawany jako taki przez Kościół.

Jednakże ponieważ decyzja taka zależy od przekonania, że pierwsze małżeństwo się rozpadło, a drugi związek jest prawomocny jako małżeństwo, nie może być ona słuszna i błędem ze strony biskupa byłoby nauczanie przekonania, na którym się ona opiera. Przekonanie to, rozpatrywane w odniesieniu do prawomocnego, dopełnionego, sakramentalnego małżeństwa, zaprzecza słowom Jezusa o małżeństwie, rozwodzie i cudzołóstwie, tak jak słowa te są rozumiane przez Kościół katolicki.

III

Najprawdopodobniej w tym miejscu zaprotestujecie. Poprzedni akapit może budzić sprzeciw, ponieważ bezkrytycznie zakłada dogmatyczny charakter podstawy – na której opierała się dotychczasowa praktyka duszpasterska uznana przez Was za mało pomocną – i dlatego zastępujecie ją inną podstawą dogmatyczną. Akceptowalność tej drugiej podstawy opiera się na krytycznych badaniach historycznych, które pokazują, że nierozerwalność małżeństwa nie wyklucza możliwości powtórnego małżeństwa w sytuacjach wyjątkowych.

Sami jednak stwierdzacie, że „Kościół nie może poddać pod dyskusję słów Jezusa o nierozerwalności małżeństwa" (LP, II). Słowa Jezusa: „kto[kolwiek] oddala żonę swoją (opuści swego męża), a bierze inną (innego), popełnia cudzołóstwo", nie dopuszczają wyjątków: „ktokolwiek" oznacza, że jest to twierdzenie uniwersalne. Co więcej, słowa te nie są jedynie bezwarunkowym zakazem rozwodu (["bedingungsloses Scheidungsverbot"], *Zasady*, II, 1). Jest to raczej stwierdzenie, że otrzymanie rozwodu nie może mieć skutku rozwiązania czyjegoś małżeństwa. Gdyby bowiem słowa Jezusa jedynie zakazywały rozwodu, „drugie małżeństwo" mogłoby być małżeństwem, a związane z nim współżycie seksualne mogłoby mieć charakter współżycia małżeńskiego, a nie cudzołóstwa. Słowa Jezusa oznaczają zatem, że małżeństwo jest nierozerwalne bez żadnych wyjątków. W konsekwencji, aby uzasadnić swoją inicjatywę duszpasterską, musicie nauczać – i to jednocześnie – że prawomocne, sakramentalne, dopełnione małżeństwa czasami się rozwiązuje i zarazem, że małżeństwo jest nierozerwalne bez wyjątków. Ponieważ sądy te są ze sobą sprzeczne, stanowisko to jest nie do utrzymania i Wasza inicjatywa pastoralna nie da się obronić.

Możecie na to odpowiedzieć: to bardzo jasne i logiczne. Ale jasność jest zwodnicza, a logika ujawnia nieznajomość historii. Przede wszystkim słowa Jezusa o nierozerwalności odnoszą się do małżeństwa „na początku", nie tylko do małżeństwa sakramentalnego. Natomiast św. Paweł, rozumiejąc, że zakaz Jezusa jest bezwarunkowy, określił wyjątki w jednego rodzaju przypadku (zob. 1 Kor 7, 10-16). Historia ujawnia potem wiele dodatkowych przypadków tego typu: w Kościele różni hierarchowie, w tym niektórzy papieże, dopuszczali realną możliwość rozwodu i powtórnego małżeństwa w szczególnych przypadkach i przyjmowali, że takie postępowanie z ich strony jest możliwe do pogodzenia ze słowami Jezusa. Istnieją również klauzule „porneia" (zob. Mt 5, 32; 19, 9). Cokolwiek one oznaczają, przyjmowano je w różnych okresach i krajach jako dopuszczenie rozwodu. Nawet Sobór Trydencki wyraźnie zatroszczył się o to, by uniknąć potępienia tego poglądu i praktyki, gdyż – zamiast potępiać każdego, kto naucza, że małżeństwo może być rozwiązane z powodu cudzołóstwa – Sobór potępia każdego, kto twierdzi, że Kościół jest w błędzie nauczając w przeszłości i obecnie, że więzy małżeńskie nie mogą być rozwią-

zane na tej podstawie (zob. DS, nr 1807). Tak więc możecie podsumować tę argumentację stwierdzając, że dane historyczne wymagają takiej wykładni słów Jezusa o nierozerwalności, która w poszczególnych przypadkach uwzględnia wyjątki, jakie nie powinny zaistnieć, ale – niestety – się zdarzają, włącznie z wyjątkami, dla których rozwiązanie – jak dalece to możliwe – proponuje Wasza inicjatywa duszpasterska.

Nie tylko jednak uznajemy siłę tego argumentu historycznego, ale jako osoby mające przyjaciół, krewnych, a nawet członków rodziny rozwiedzionych, którzy „ponownie zawarli związek małżeński", potrafimy odczuć jego siłę. Zgodnie z tą opinią – jak piszecie – „słowo Jezusa nie jest żadnym uciskającym prawem, lecz propozycją, zaproszeniem, dodaniem otuchy i darem, aby urzeczywistnić początkowy sens małżeństwa w trwającej całe życie wierności" (LP, II). Zawierając przymierze małżeńskie, chrześcijańska para zobowiązuje się pozostać sobie wierna, mimo wszystko, aż do śmierci, i Jezus obecny jest w tym przymierzu po to, aby mogła dotrzymać tego zobowiązania. Niemniej jednak nawet chrześcijańskie małżeństwa zawodzą i partnerzy w tym niepowodzeniu posuwają się aż tak daleko, że próbują zawrzeć drugie małżeństwo. Tu właśnie – moglibyście powiedzieć – pojawia się cudzołóstwo, o którym mówi Jezus.

W tym miejscu Wasza inicjatywa odchodzi jednak od dotychczasowej praktyki duszpasterskiej: utrzymując, że możliwe pozostaje nawrócenie, oferujecie rozwiedzionej osobie – choć obecnie żyje ona w nowym, trwającym i seksualnie intymnym związku – możliwość otrzymania dopuszczenia do sakramentów, które on czy ona, jak również inni, będą uznawać za prawomocne. W celu otrzymania sakramentu, osoba ta musi pozostawić za sobą to, co nazywacie „cieniami przeszłości", a co można określić jako „cudzołóstwo", dosłowne czy w przenośni, które definitywnie przypieczętowało niepowodzenie jej czy jego małżeństwa. Postrzegane w ten sposób wyjątki, które uwzględniacie w Waszej inicjatywie, zdają się być możliwe do pogodzenia ze słowami Jezusa o nierozerwalności.

Mimo to podstawa dogmatyczna praktyki duszpasterskiej, którą Wasza inicjatywa ma ulepszyć, dostarcza własnej wykładni danych historycznych. Trzeba przyznać, że i ta wykładnia, jak każda inna, z trudem stara się ogarnąć wszystkie przypadki i musi oceniać jako nadużycia i błędy niektóre praktyki z pierwszej połowy historii Kościoła. W myśl tej wykładni, mimo wszystko, słowa Jezusa nie są „uciskającym prawem" ani jedynie „propozycją, zaproszeniem, dodaniem otuchy i darem". Zachowują one wszystkie owe znaczenia, ale – poza tym – są również tajemniczą p r a w d ą: małżeństwo po prostu nie może zawieść ani też sami partnerzy czy ktokolwiek inny na ziemi nie może go zniszczyć, gdyż małżeństwo jest bez wyjątku nierozerwalne w ziemskim społeczeństwie, tak jak piasek bez wyjątków jest nierozpuszczalny w wodzie. Mimo to, ogarniając te historyczne dane, wykładnia ta ogranicza nierozerwalność

tak rozumianą do małżeństwa specjalnego rodzaju: ważnego, sakramentalnego i dopełnionego.

Charakterystyczna koncepcja nierozerwalności w tej wykładni, wraz z wprowadzającą ją praktyką duszpasterską, utrzymuje się – jak dobrze wiecie – w całym Kościele rzymskokatolickim od czasów znacznie poprzedzających reformację. A zatem taka koncepcja nierozerwalności, w której jest miejsce na wyjątki – a takiej się domagacie – jest nie do pogodzenia z koncepcją nierozerwalności wykluczającej już samą możliwość wyjątków, koncepcją stosowaną przez cały Kościół katolicki w jego nauczaniu i praktyce duszpasterskiej od czasów poprzedzających reformację.

Możecie zanegować sprzeczność tych dwóch koncepcji i stwierdzić, że ta, która jest Wam potrzebna, stosuje się tylko do szczególnych przypadków, koncepcja zaś stosowana przez cały Kościół katolicki dotyczy małżeństwa jako takiego. Odpowiadamy: nierozerwalność, która dotyczy jedynie małżeństwa jako takiego, nie dotyczy niczego, ponieważ małżeństwo i jego właściwości realizowane są jedynie w poszczególnych małżeństwach.

Moglibyście na to odpowiedzieć: o ile samo małżeństwo zawsze i z konieczności pozostaje nierozerwalne, nie musi z tego wynikać pozornie logiczna implikacja nierozerwalności dla szczególnych przypadków. Ponieważ rzeczywistość nie zawsze jest logiczna; na przykład ludzie z natury mają dwie nogi, ale niektórzy rodzą się bez nóg lub je tracą. Odpowiedź ta jednak niczego nie rozwiązuje. W przeciwieństwie do braku nóg i ich posiadania, rozerwalność i nierozerwalność to właściwości, których nie można obserwować bezpośrednio. Wiadomo, że należą one do rzeczy specjalnego rodzaju tylko dlatego, że wszystkie zachowują się spójnie w określonych warunkach; można więc je stosować w celu stwierdzenia, czy jakaś rzecz należy do określonego rodzaju, czy też nie. Na przykład sól jest rozpuszczalna w wodzie, podczas gdy piasek nie jest, można zatem odróżnić piasek od soli wrzucając próbkę do wody. Tak więc, jeśli to czy inne konkretne małżeństwo zostaje rozwiązane, to każde małżeństwo jest rozerwalne, a nie nierozerwalne.

Wasza inicjatywa duszpasterska wymaga zatem takiej koncepcji nierozerwalności, która jest nie do pogodzenia z koncepcją obowiązującą w Kościele rzymskokatolickim od czasów sprzed reformacji. Jeśli będziecie trwać przy tej inicjatywie, to nie możecie konsekwentnie potwierdzać tego, w co Kościół wierzył przez stulecia odnośnie do nierozerwalności małżeństwa, w takim samym sensie, w jakim wierzył w to Kościół.

Zamiast tego musicie stwierdzić, że przekonanie całego Kościoła, począwszy od biskupów, a kończąc na ostatnim świeckim, było błędne w tej kwestii wiary i moralności – czyli zająć stanowisko wykluczone przez II Sobór Watykański (zob. LG, nr 12). Nie możecie też logicznie utrzymywać – w takim sensie, w jakim nauczał tego Sobór Trydencki – tego, czego ten Sobór nauczał wprost, w kanonie, o którym zapominacie wspomnieć, na temat nie-

rozerwalności małżeństwa: „Ktokolwiek mówi, że więzy małżeńskie mogą być rozwiązane z powodu herezji, niezgodności charakterów lub rozmyślnego porzucenia przez jedną ze stron, niech będzie wyklęty" (tłum. L. K. – DS, nr 1805). W rzeczywistości, aby zachować spójność, musicie nawet zanegować ten kanon Soboru Trydenckiego, o którym wspominacie (DS, nr 1807; *Zasady*, II, 2), i stwierdzić, że Kościół katolicki był i jest w błędzie nauczając – w sensie nadanym przez Sobór Trydencki – że małżeństwo nie może być rozwiązane na podstawie cudzołóstwa.

IV

W dwóch powyższych punktach utrzymujemy, że nie ma takiego prawdziwego przekonania, które mogłoby stanowić podstawę decyzji sumienia, do podjęcia której upoważnia ludzi Wasza inicjatywa duszpasterska i której chce nadać skutek kościelny. Mimo to, czy Wasza inicjatywa nie mogłaby stanowić duszpastersko odpowiedzialnego sposobu tolerowania i reagowania na obiektywnie błędne decyzje sumienia osób, które „ponownie zawarły związek małżeński", co do których zakłada się, że podjęte zostały w dobrej wierze? Istnieją trzy powody dla udzielenia odpowiedzi negatywnej.

Po pierwsze, ponieważ decyzja taka jest obiektywnie błędna, nie możecie przyjąć odpowiedzialności za to, że podjęta ona została w dobrej wierze, albowiem wszelkie przekonania, które można uznać za uzasadniające ją, są wykluczone przez powszechnie znane nauczanie Kościoła.

Po drugie, o ile duszpasterze czasami słusznie tolerują błędy sumienia popełnione w dobrej wierze, to owo upoważnienie do podjęcia decyzji oznacza formalny współudział w jej podjęciu, a nie tylko jej tolerowanie. Z pewnością zgodzicie się, że duszpasterze, szczególnie w publikowanym dokumencie, nie mogą w sposób odpowiedzialny współdziałać formalnie w podejmowaniu decyzji, o których wiedzą, że są błędne, ponieważ takie postępowanie łamie ich duszpasterski obowiązek nauczania i głoszenia prawdy oraz poprawiania błędów.

Po trzecie, ponieważ każdy człowiek popełniający błąd w dobrej wierze jest przekonany, że jego decyzja sumienia jest dobrze uzasadniona, osoby upoważnione do podjęcia błędnej decyzji przez swych duszpasterzy mogą prawdopodobnie wysnuć logiczny wniosek, że przynajmniej jedno z przekonań, spośród tych, które mogłyby ją uzasadnić, musi być prawdziwe; pozostali wierni, którzy uznają taką decyzję za poprawną, wyprowadza taki sam wniosek. Nie bylibyście zatem w stanie publicznie wytłumaczyć, że decyzja sumienia musi być błędem, ponieważ takie postępowanie poważnie utrudniłoby osobom jej podjęcie w dobrej wierze. Tak więc upoważnienie osoby do podejmowania odnośnej decyzji w sposób nieunikniony skłaniałoby wszystkich wiernych do uznania jednego lub więcej fałszywych przekonań, które mogłyby uzasadnić tę decyzję.

Gdybyście próbowali skorygować jedno lub więcej z tych fałszywych przekonań, tym bardziej skłanialibyście wiernych do zaakceptowania pozostałego czy pozostałych. Lecz gdybyście próbowali skorygować wszystkie fałszywe przekonania – nie przyznając jednocześnie, że decyzja sumienia, której podjęcie usankcjonowaliście, musi być błędna – skłonilibyście wiernych do przypuszczenia – do czego są oni już i tak aż nazbyt skłonni – że sumienie może determinować autonomicznie dobro i zło, i to bez względu na nauczanie wiary, lub że sumienie, jedynie rejestrując uczucia moralne, nie musi być prawdziwe bądź fałszywe, lecz tylko spokojne i zadowolone z siebie.

V

Wasze Ekscelencje, Szanowni Koledzy i Drodzy Bracia w Jezusie,

Zdajemy sobie sprawę z tego, że jesteście utalentowanymi i uczonymi mężami, którzy poświęcili wiele lat pracy teologii małżeństwa, podobnie jak my. Zdajemy też sobie sprawę, że kochacie Kościół, tak jak my, i posiadacie cnotę roztropności, nigdy więc nie podjęlibyście Waszej inicjatywy duszpasterskiej, nie będąc przekonanymi o jej słuszności. Jesteśmy świadomi, że Wy i my stosujemy zupełnie różne metodologie teologiczne, i spodziewamy się, że nasz rodzaj argumentacji zrobi na Was znacznie mniejsze wrażenie, niż by to miało miejsce wtedy, gdybyście podzielali naszą metodologię. Chociaż więc zachowujemy nadal nadzieję i modlimy się o takie właśnie rozwiązanie, nie oczekujemy, abyście po przeczytaniu tego listu zgodzili się, że popełniliście błąd, wycofali Waszą inicjatywę duszpasterską i zastąpili ją takim nauczaniem i taką orientacją duszpasterską, które my uznalibyśmy za słuszne.

Dlaczego zatem fatygowaliśmy się i napisaliśmy ten list? W nadziei, że Wy, wraz z innymi zainteresowanymi hierarchami i członkami Kościoła, przemyślicie raz jeszcze implikacje tego, co uczyniliście. Metodologia, którą się posługujemy, jest pomocna w rozróżnianiu pomieszanych idei i w wyprowadzaniu zaciemnionych przez to pomieszanie wniosków. Nasza analiza rzuca też światło na znaczenie faktu, że jesteście biskupami, którzy przemawiają i działają oficjalnie i publicznie, a nie tylko teologami czy duszpasterzami zajmującymi się bez rozgłosu poszczególnymi przypadkami. Nawet jeśli w naszej analizie niewiele znajdziecie rzeczy, które zrobią na Was wrażenie, list ten powinien również pokazać Wam, w jaki sposób katolicy, którzy nie podzielają Waszej metodologii (włącznie z większością wiernych), będą wyciągać z Waszej inicjatywy duszpasterskiej wnioski, jakich Wy – ufamy – wcale nie dopuszczaliście.

Nawet jeśli uważacie, że nierozerwalność małżeństwa pozostawiająca miejsce na wyjątki, której wymaga Wasza inicjatywa duszpasterska, jest w jakiś sposób możliwa do pogodzenia z nierozerwalnością wykluczającą już samą możliwość wyjątków, mamy nadzieję, że zgodzicie się, iż bardzo niewielu

innych katolików dostrzeże możliwość tego pogodzenia. Wasza inicjatywa pastoralna będzie więc duszpastersko szkodliwa nawet dla bardzo wielu tych katolików, którzy ją chętnie powitali, ponieważ Wasze dokumenty nie mówią wiernym jasno, które przekonanie – nie zważając na powszechnie znane nauczanie Kościoła – może stanowić podstawę decyzji sumienia podjętej z Waszym upoważnieniem i skutkiem nadanym przez Was. A zatem, nawet w oparciu o hipotezę, że istnieje jakieś takie prawdziwe przekonanie, Wasza inicjatywa pozostawia wiernych niemal w takiej samej sytuacji, jak gdyby takiego przekonania nie było: skłania ich do akceptacji jednego lub kilku odnośnych fałszywych przekonań i (lub) wyciągnięcia wniosku, że wszystkie odnośne nauki katolickie są możliwe do zakwestionowania, i (lub) do rozumowania, że prawda jest nieistotna dla sumienia, które musi być tylko w zgodzie same z sobą.

Cóż zatem należy uczynić? Możecie odczuwać pokusę załagodzenia napięcia między Waszą inicjatywą duszpasterską a tym, co większość katolików (nawet tych, którzy odrzucają naukę Kościoła na temat rozwodu i powtórnego małżeństwa) uznaje za nauczanie Kościoła. Jednakże taka próba nie tylko nic nie pomoże, ale spowoduje jeszcze większą szkodę. Kiedy przywódcy Kościoła próbują rozwiązywać problemy poprzez akceptację sprzecznych tez, zwykli ludzie uważają ich wysiłki za nieszczere.

Zamiast tego należałoby otwarcie przyznać, że istnieje konflikt między dwiema koncepcjami nierozerwalności małżeństwa. Należałoby również otwarcie przyznać, że o ile Wy postrzegacie ten konflikt jako paradoks, to dla innych zdolnych i uczonych ludzi jest to sprzeczność. Zastanówcie się, prosimy, nad znaczeniem tej kwestii i nad pilnością jej rozwiązania. Naszym zdaniem, rozwiązaniu nie posłuży nic innego jak tylko definitywny, kolegialnie osiągnięty osąd. Błagamy o rozważenie tej możliwości w modlitwie i, jeśli znajdziecie w niej jakąś wartość, o przedstawienie jej Ojcu świętemu.

Łaskawie wpominajcie nas i nasze rodziny w Waszych Mszach. Będziemy wspominali w naszych modlitwach Was i Wasze Kościoły.

Wasi w naszym Panu Jezusie Chrystusie,

Germain Grisez
John M. Finnis
William E. May

Tłum. *Leszek S. Kolek*

Germain GRISEZ

O PRAKTYCZNYM, KOŚCIELNYM ZNACZENIU INICJATYWY TRZECH BISKUPÓW NIEMIECKICH DOTYCZĄCEJ POSŁUGI PASTORALNEJ WOBEC ROZWIEDZIONYCH I „TYCH, KTÓRZY PONOWNIE ZAWARLI ZWIĄZEK MAŁŻEŃSKI"

Gdyby Stolica Apostolska miała pozwolić na utrzymanie tej inicjatywy duszpasterskiej, wierni mogliby dojść do uzasadnionego wniosku, że Stolica Apostolska uznaje praktycznie akceptację odstępstwa nawet od tych nauk, które sama nadal podaje jako pochodzące z Bożego Objawienia.

Do lata 1963 roku niektórzy teologowie utrzymywali, że nauka katolicka na temat kontroli urodzin nie wyklucza stosowania pigułki antykoncepcyjnej dla regulacji poczęć. W reakcji na te poglądy Konferencja Biskupów Niderlandzkich ogłosiła 10 sierpnia 1963 roku oświadczenie, które stwierdzało, że pigułka nie jest wcale bardziej możliwa do zaakceptowania niż inne metody antykoncepcji; ponadto zawierało ono dodatkowe kluczowe zdanie: „W ostatecznym rachunku decydujący sąd wydać musi osobiste sumienie, jednak w każdej indywidualnej sytuacji osobiste sumienie musi kierować się prawem Bożym i brać pod uwagę interpretację prawa Bożego, jaką Kościół podaje wiernym".

Chociaż zdanie to można było odczytać jako podtrzymanie powszechnie przyjętej nauki katolickiej na temat antykoncepcji, to jednak cały świat przyjął to jako aprobatę jej stosowania i pośrednie odrzucenie tej nauki. Powstała kontrowersja. Próbując wyznaczyć jakąś granicę, episkopaty Anglii i Walii oświadczyły 7 maja 1964 roku, że Drugi Sobór Watykański, który się wówczas odbywał, może być zmuszony do podania wytycznych odnośnie do stosowania pigułki, ale równocześnie dodawały: „Sama antykoncepcja nie jest jednak zagadnieniem otwartym, ponieważ jest ona sprzeczna z prawem Bożym. Wiele mężów i żon ma kłopoty z własnym sumieniem. Wiedzą, że Kościół jest nieomylnym przewodnikiem w sprawach wiary i moralności. Ale nieroztropne wypowiedzi zasiewają w wielu umysłach wątpliwości".

Biskupi katoliccy wydawali się więc przeczyć sobie nawzajem. Papież Paweł VI ogłosił 24 czerwca 1964 roku komunikat, że kwestie moralne dotyczące kontroli urodzin są właśnie badane i poszerzył skład istniejącej grupy prowadzącej te studia. Jednocześnie Papież stwierdzał, że „wytyczne podane przez Piusa XII w tej kwestii [...] należy uważać za ważne, przynajmniej do chwili, kiedy w naszym sumieniu będziemy się czuli zmuszeni je zmienić". Oświadczenie Papieża zdawało się dopuszczać, że powszechnie przyjęte na-

uczanie katolickie na temat antykoncepcji mogło ulec zmianie; słowa te zostały więc przyjęte przez niektórych biskupów i wielu księży jako uzasadnienie akceptacji stosowania antykoncepcji i z upływem czasu z coraz większą otwartością zaczęli się oni opowiadać po stronie takiego poglądu. Ale jednocześnie ci biskupi i księża, którzy uważali powszechnie przyjęte nauczanie za niezmienne, nie chcąc uprzedzać obiecanej decyzji papieskiej, nie wydawali publicznych oświadczeń.

Kiedy Paweł VI ogłosił w końcu encyklikę *Humanae vitae*, wielu teologów zareagowało kategorycznym odstępstwem. Szereg konferencji biskupów wydało komunikaty, które potwierdzały naukę encykliki, ale – podobnie jak oświadczenie biskupów holenderskich z 1963 roku – akcentowały ostateczny osąd sumienia; niektóre z tych deklaracji również otwarcie dopuszczały teologiczne odstępstwo, tylko nieliczne jasno stwierdzały, że odmienność zapatrywań jest niedopuszczalna. Na oświadczenia konferencji biskupów Paweł VI nigdy nie zareagował.

Kardynał Patrick O'Boyle, arcybiskup Waszyngtonu, odrzucił odstępstwo teologiczne i jego wprowadzenie do praktyki pastoralnej jako sprzeczne z nauką Kościoła i nadużycie władzy pastoralnej, po czym zażądał, aby księża nauczający w jego diecezji wycofali się ze swego publicznego oświadczenia wprowadzającego do praktyki odmienne opinie. Kiedy niektórzy z nich odmówili, arcybiskup cofnął im prawo do nauczania.

Niektórzy z tych księży odwołali się w końcu do Stolicy Apostolskiej. Kongregacja Duchowieństwa rozwiązała tę sprawę administracyjnie, wydając 26 kwietnia 1971 roku oficjalny komunikat, który – pomijając potępienie odmienności opinii czy wyraźne odrzucenie wprowadzenia ich w życie – zatwierdzająco formułował jako „ustalenia" odnośne prawdy teologiczne i normy pastoralne oraz „pilnie zalecał", aby księża, którzy akceptują te ustalenia, bez wycofywania się ze swego zbiorowego oświadczenia, otrzymali z powrotem funkcje, których ich pozbawiono.

Chociaż ustalenia Kongregacji można było odczytać jako potwierdzenie wszystkich tych powszechnie przyjętych nauk katolickich, które właśnie kwestionowano, zostały one sformułowane niejednoznacznie. Księża utrzymywali, że sumienie osoby nie musi d o s t o s o w a ć się do nauki Kościoła, pod warunkiem że taka osoba k i e r o w a ł a się między innymi tą nauką. Kluczowe zdanie w ustaleniach potwierdzało, że „kształtując własne sumienie należy k i e r o w a ć się obiektywnymi normami moralnymi, włącznie z autentyczną nauką Kościoła". Stolica Apostolska konkludowała więc, że biskupi nie powinni wycofywać z pracy duszpasterskiej księży, którzy publicznie opowiedzieli się za wprowadzaniem odmiennych opinii do praktyki pastoralnej.

Ta sugestia, milczenie Pawła VI na temat oświadczeń konferencji biskupów i działania wielu biskupów przyczyniły się poważnie do podważenia nauki *Humanae vitae*. Oczywiście, nauczanie to, wielokrotnie potwierdzane, pozo-

staje wciąż oficjalną nauką Kościoła. Jednakże praktyka pastoralna niektórych Kościołów lokalnych, ze zgubną niekonsekwencją, często obejmuje zgodę na stosowanie antykoncepcji przez małżeństwa, które – „zgodnie z własnym sumieniem" – postanawiają jej używać. Co więcej, ponieważ relacja między nauczaną normą moralną, praktyką pastoralną i sumieniem jest taka sama bez względu na sprawę, jakiej dotyczy, owa zgubna niekonsekwencja szybko przeniknęła całą katolicką naukę moralną i praktykę duszpasterską. Tak więc wszystkich wiernych katolickich nadal naucza się prawdy moralnej, ale niektórzy biskupi mniej lub bardziej jawnie upoważniają swych kapłanów do pouczania wiernych, aby działali wbrew niej w kilku bądź w wielu sprawach, a znaczna część księży czyni tak nawet bez żadnego upoważnienia.

We wrześniu 1993 roku arcybiskup O. Saier oraz biskupi K. Lehmann i W. Kasper, biskupi prowincji kościelnej Nadrenii, wydali dokument datowany 10 lipca 1993 roku, ustalający procedurę, dzięki której osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński," mogą uzyskać d o p u s z c z e n i e do sakramentów, które zarówno oni sami, jak też i inni będą mogli uważać za prawomocne[1]. Trzej biskupi upoważniają osoby, które „ponownie zawarły związek małżeński", do samodzielnego zadecydowania o tym, czy mogą przyjąć komunię, pod warunkiem jednak, że najpierw rozważą – w rozmowie z kapłanem – osiem kryteriów określonych we wspomnianym dokumencie; biskupi ci gwarantują także, że kapłani będą respektować i bronić podjętych w ten sposób decyzji owych osób. Procedurę tę proponuje się w s z y s t k i m osobom rozwiedzionym, które „ponownie zawarły związek małżeński", włącznie z osobami żyjącymi w seksualnie intymnych stosunkach z kimś drugim, mimo zawarcia i dopełnienia sakramentalnego małżeństwa o niekwestionowalnej ważności z nadal żyjącym współmałżonkiem. Biskupi ci wskazują także, że taka sama procedura ma zastosowanie do par żyjących razem przed zawarciem małżeństwa lub w długotrwałych niemałżeńskich stosunkach, jak również do osób zawierających jedynie małżeństwa cywilne.

Procedura mniej więcej podobna do tej, którą obecnie publicznie autoryzują trzej biskupi, stosowana była w wielu miejscach na całym świecie co najmniej od dwudziestu lat, ale te wytyczne udzieliły teraz publicznego kościelnego upoważnienia owej praktyce. Wymienieni wyżej biskupi są czołowymi postaciami episkopatu niemieckojęzycznego. Arcybiskup Saier jest wiceprzewodniczącym konferencji episkopatu RFN, biskup Lehmann zaś – jej przewodniczącym; Biskupi Lehmann i Kasper są także czołowymi teologami niemieckimi. Prawdopodobnie spodziewając się jakiegoś posunięcia w tej sprawie ze strony Stolicy Apostolskiej, biskupi, którzy uważają procedurę ustaloną przez ich trzech niemieckich kolegów za niezgodną z katolicką nauką na temat

---

[1] Zob. „Documentation catholique" 1993, nr 2082 (21 listopada) s. 986-994.

małżeństwa, zachowali milczenie, podobnie jak to uczynili ci biskupi, którzy – po oświadczeniu Pawła VI z 1964 roku – podtrzymali powszechnie przyjętą naukę na temat antykoncepcji. Ale jak dotąd Stolica Apostolska pozwoliła duszpasterskiej inicjatywie tych trzech biskupów pozostać w mocy[2].

Ostatnie doniesienia prasowe cytują jednak wypowiedzi kardynała Ratzingera, który uznał, że „tekst [trzech biskupów] w obecnej postaci stwarza pewne problemy", co więcej, przytaczają one również słowa kardynała, który miał powiedzieć: „Wspólnie z tymi trzema biskupami znajdziemy jakiś sposób, aby wyjaśnić nieporozumienia dotyczące rozumienia dokumentu"[3]. Stwierdzenie to, jeśli zostało dokładnie przytoczone, sugeruje, że kardynał Ratzinger spodziewa się nie tyle wycofania inicjatywy duszpasterskiej trzech biskupów, ile raczej wydania jakiegoś oświadczenia uzupełniającego. Jest jednak jasne, że takie uzupełniające oświadczenie nie byłoby możliwe do zaakceptowania dla żadnej ze stron, chyba że nie tylko potwierdzałoby – ku zadowoleniu Stolicy Apostolskiej – wszystkie odnośne nauki katolickie, ale równocześnie pozwalałoby utrzymać duszpasterską inicjatywę trzech biskupów. Można by to osiągnąć jedynie wtedy, gdyby oświadczenie to zostało sformułowane w sposób wieloznaczny.

Jeśliby Stolica Apostolska miała współdziałać w takim rozwiązaniu, wszystko to, co stało się z katolicką nauką i praktyką duszpasterską dotyczącą stosunków małżeńskich i antykoncepcji (począwszy od oświadczenia biskupów holenderskich z 10 sierpnia 1963 roku aż po decyzję Kongregacji do Spraw Duchowieństwa z 26 kwietnia 1971 roku), stałoby się także – tylko znacznie szybciej – z katolicką nauką i praktyką dotyczącą małżeństwa i rozwodu.

Czemu taka perspektywa miałaby stanowić powód do niepokoju? Czyż utrzymująca się niezgodność między nauką Kościoła i częścią autoryzowanej przez Kościół praktyki duszpasterskiej nie wyrządziła już wszelkiej możliwej szkody Kościołowi? Nie. Te dwa przypadki różnią się co najmniej pod trzema względami, tak że gdyby Stolica Apostolska miała współdziałać w zezwoleniu na utrzymanie inicjatywy duszpasterskiej trzech biskupów, Kościół poniósłby dodatkowe poważne szkody.

Po pierwsze, stosowanie antykoncepcji przez małżeństwa, choć sprzeczne z nauką katolicką, nie jest sprzeczne z prawem kanonicznym, ponieważ nie wpływa bezpośrednio na porządek Kościoła lub prawa innych członków Kościoła. Jednakże z tych właśnie powodów „powtórne związki małżeńskie" po

---

[2] Tekst niniejszy powstał przed ogłoszeniem przez Kongregację Nauki Wiary dokumentu: *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach* (Zob. „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie" 15(1994) nr 11, s. 49-51.

[3] Zob. „Origins: CNS Documentary Service" 1994, s. 670 (10 marca).

rozwodzie łamią prawo kanoniczne. Jeśli więc pozwoli się na utrzymanie tej inicjatywy pastoralnej trzech biskupów, część praktyki duszpasterskiej usankcjonowanej otwarcie przez biskupów i domyślnie przez Stolicę Apostolską zatwierdzi te decyzje sumienia osób, których realizacja bezpośrednio zaszkodzi Kościołowi i pogwałci prawa innych.

Po drugie, o ile postanowienie Kongregacji do Spraw Duchowieństwa w sprawie waszyngtońskiej domyślnie upoważniało księży do wprowadzania odmiennych opinii do praktyki duszpasterskiej, to jego skutki nie pociągały za sobą logicznie akceptacji przez Stolicę Apostolską owych odmiennych opinii jako prawdziwych, ponieważ o pozycji księży orzekano nie na podstawie fałszywości nauczania, ale na podstawie prawomocności odejścia od niego. W przeciwieństwie do tej sprawy inicjatywa duszpasterska trzech biskupów u p o w a ż n i a osoby do podejmowania – a zatem formalnie współdziała w takim podejmowaniu – decyzji sumienia, którą sami biskupi muszą uważać za niepoprawną, chyba że uznają, iż odnośna nauka Kościoła jest fałszywa. A zatem – gdyby Stolica Apostolska miała pozwolić na utrzymanie inicjatywy duszpasterskiej trzech biskupów, wówczas na mocy implikacji akceptowałaby jako prawomocne albo odrzucenie odnośnej nauki katolickiej, albo duszpasterskie upoważnienie osób do podejmowania decyzji sumienia, o której zezwalający na nią duszpasterze wiedzą, że jest błędna.

Po trzecie, o ile istnieją mocne argumenty, że nauka Kościoła odnośnie do antykoncepcji dotyczy Bożego Objawienia i została ogłoszona nieomylnie, to wnioski tej nauki mogą podlegać wątpieniu nawet u tych katolików, którzy akceptują ową naukę jako prawdziwą. W przeciwieństwie do tego przypadku, jeśli akceptuje się naukę Kościoła o nierozerwalności małżeństwa jako prawdziwą, to tym samym akceptuje się ją jako Boże Objawienie, albowiem nie ma ona praktycznie żadnego innego źródła poza Pismem świętym, interpretowanym przez naukę Kościoła, włącznie z doniosłymi ustaleniami Soboru Trydenckiego. Tak więc, o ile inicjatywa duszpasterska trzech biskupów niekoniecznie prowadzi do wniosku, że nauka Kościoła o nierozerwalności małżeństwa jest fałszywa, to jednak to właśnie sugeruje. Dlatego też, gdyby Stolica Apostolska miała pozwolić na utrzymanie tej inicjatywy duszpasterskiej, wierni mogliby dojść do uzasadnionego przekonania, że Stolica Apostolska uznaje praktycznie odstępstwo nawet od tych nauk, które sama nadal podaje jako pochodzące z Bożego objawienia.

Tłum. *Leszek S. Kolek*

Ks. Jerzy BAJDA

CO MYŚLEĆ O DOKUMENCIE PASTORALNYM TRZECH BISKUPÓW NIEMIECKICH

To, co zawiera się w fakcie i w treści dokumentu trzech biskupów niemieckich, nie rozwiązuje żadnego kryzysu, lecz go wyostrza i pogłębia. Być może jesteśmy świadkami rodzenia się nowej schizmy.

Problem, jaki wyłonił się w związku z publikacją dokumentu trzech biskupów niemieckich (O. Saiera, K. Lehmanna i W. Kaspera), znalazł wystarczające naświetlenie merytoryczne w wypowiedziach A. Launa, G. Griseza, J. Finnisa i W. E. Maya. Poszerzenie problemu, wskazujące na oddziałujący wciąż na myślenie teologów niemieckich precedens historyczny (*Königsteiner Erklärung*), znajdujemy w kompetentnym artykule teologa nazwiskiem Giovanni B. Sala. Pomimo to warto jeszcze spojrzeć na szersze tło kulturowo-obyczajowe tego zagadnienia.

Nikt nie zaprzeczy, że wiek dwudziesty charakteryzuje się wzrostem tendencji sekularystycznych zmierzających do dechrystianizacji świata i Kościoła. Mniej więcej od połowy naszego stulecia ujawnia się także wyraźny kierunek antyrodzinny tych prądów. Małżeństwo i rodzina stanowią tę dziedzinę ludzkiego bytu, w której najłatwiej ugodzić równocześnie w Boga i człowieka, a ostatecznie w Boga-Człowieka. Procesy tego rodzaju przebiegają równocześnie w płaszczyźnie Kościoła i świata, wzajemnie się warunkując. Obserwując owe procesy po stronie świata notujemy nawrót ideologii biologizmu, rasizmu, determinizmu, ewolucjonizmu i w ogóle tych wszystkich filozofii, które zakładają niepokonalny rozdźwięk między poznaniem a prawdą. Czynią tak, ponieważ nie chcą uznać zgodności bytu z samym sobą, czyli jego tożsamości warunkującej jego zrozumienie. Patrząc głębiej na to zjawisko, trudno uwolnić się od myśli, że niezrozumiałość bytu jest konsekwencją odrzucenia więzi bytu z jego Stwórcą, nawet pod pretekstem, że byt jest zrozumiały „sam przez się" (wobec czego zbędne wydaje się odnoszenie go do Boga). W istocie byt oderwany od swego początku (Początku!) i aktu istnienia, który jest nienależnym darem, jest pytaniem, które nie może samo siebie wyjaśnić, pustką, która nie może samej siebie napełnić.

Z tego kryzysu, który można nazwać metafizycznym, rodzi się zwątpienie w prawdę i dobro, a więc w możliwość etyki i moralności. Konsekwencją tego jest pogląd, że motorem życia jest siła i że tylko rewolucja wprowadza jakiś ład w świecie, który jest widziany jako chaos i martwe tworzywo. Stąd popularność

starej, pogańskiej etyki pragmatyzmu, utylitaryzmu, hedonizmu, etyki skutku, czyli celu, który uprawomocnia wszystkie środki. W tym kontekście wolność oznacza jedynie swobodę użycia siły. Taka wolność nie poddana żadnej normie chce być normą dla siebie samej. Jest to wolność oderwana od dobra moralnego, gdyż to ostatnie rodzi się jedynie z posłuszeństwa prawdzie (Prawdzie!) w miłości (Miłości!). To wszystko zostało dogłębnie wyjaśnione w encyklice *Veritatis splendor.*

Taki jest świat, którego dzieje toczą się poza Kościołem i w opozycji do Boga. Jest to świat rewolucji, w którym człowiek uważa się za absolutnego twórcę historii i jej praw. Szczególnie od czasu Rewolucji Francuskiej człowiek usiłował coraz bardziej zdecydowanie stawiać siebie na miejscu Boga, by swoim autorytetem stanowić prawa rządzące życiem ludzkim, indywidualnym i społecznym. Rewolucje dwudziestego wieku przypisywały sobie coraz większą władzę w tworzeniu „nowego człowieka", „nowego porządku" o zasięgu światowym, wreszcie nowego „programu zaludnienia i rozwoju" (Kair 1994).

Jest paradoksem, że w miarę jak człowiek – jednostka czy jakaś grupa – przypisuje sobie więcej uprawnień w kształtowaniu oblicza świata, w tym większym stopniu prawa człowieka bywają ignorowane i deptane. Ktoś słusznie zauważył, że najpierw (Rewolucja Francuska) próbowano ustalić ład świata bez względu na prawo Boże. Teraz (wiek dwudziesty) próbuje się kształtować ludzkość bez względu na prawa człowieka: i jest to całkowicie logiczna konkluzja wynikająca z tamtej przesłanki. Jesteśmy świadkami działania niezliczonej ilości organizacji światowych, planujących stworzyć jakąś „nową ludzkość" bez żadnego odniesienia do prawdziwej natury ludzkiej. Człowiek i życie ludzkie we wszystkich jego aspektach stają się przedmiotem administracji i totalnej manipulacji ze strony anonimowych potęg ubiegających się o władzę nad światem. Mówi o tym w sposób kompetentny w swoich dziełach prof. M. Schooyans.

Na tle tej strategii zrozumiałe jest pojawienie się tzw. rewolucji seksualnej, która odrywa logicznie i aksjologicznie seks od małżeństwa, miłość od rodzicielstwa, płeć od osoby, życie od relacji do człowieczeństwa, człowieczeństwo od relacji do Stwórcy. Ta rewolucja jest częścią dobrze zaplanowanej strategii odwrócenia biegu świata, oderwania ludzkości od Boga jako Początku i Celu Ostatecznego. Logika tej rewolucji rozbija człowieka od wewnątrz i niszczy wszystko, co może być podstawą i tworzywem budowania ludzkiej wspólnoty. Rewolucja seksualna posługuje się bronią rozwodów, antykoncepcji, „wolnej miłości", hasłem „wyzwolenia kobiety", pornografią, prostytucją i „równouprawnieniem" wszelakich zboczeń seksualnych.

Należy podkreślić fakt, że wraz ze zmianami w obyczajowości publicznej – wszystko jedno, jakimi metodami zostały one narzucone i w jakim stopniu żerują na ludzkiej słabości – zmienia się samozrozumienie człowieka. Męskość i kobiecość ukierunkowane ku małżeństwu i rodzinie stanowią klucz do

zrozumienia świata w aspekcie jego początku (dar Stwórcy) i jego przeznaczenia (wypełnienie w tajemnicy Chrystusa i Kościoła). Męskość i kobiecość widziane w świetle integralnego symbolu „jednego ciała" rzucają istotne światło na miejsce człowieka w świecie, na powołanie człowieka wpisane wewnętrznie w plan Stwórcy i Zbawiciela. Zniszczenie tego symbolu – przez wykreślenie z jego wnętrza obecnego w nim wymiaru ethosu – uniemożliwia zrozumienie człowieka, świata i Boga – a więc wszystkiego, c o j e s t.

Nic dziwnego, że rozpanoszenie się rewolucji seksualnej wpłynęło na zamęt w kulturze moralnej, a nawet w samej etyce. Wielu etyków poszło na kompromis z tak zwanymi faktami statystyczno-socjologicznymi. Zamiast myśleć o tym, jak dostosować postępowanie do normy etycznej, zaczęli myśleć o tym, jak dostosować normę do postępowania. Powstało błędne koło, z którego właściwie nie ma wyjścia. Człowiek zrezygnował z prawdy na rzecz funkcjonalizmu, pozwolił, by miejsce osoby zajęła różnorako rozumiana zbiorowość, zgodził się na to, by zamiast sumienia pozostało w jego wnętrzu coś w rodzaju „cienia" psycho-socjologicznego. „Człowiek", „człowieczeństwo" okazały się pojęciami płynnymi, względnymi, „umownymi". W rezultacie prawa stanowione przez parlamenty czy nadawane przez dyktatorów tracą swoje właściwe odniesienie. Co więcej, prawa ustanawiane rzekomo w interesie człowieka – zwracają się przeciw człowiekowi, przeciw jego fundamentalnym prawom (stwierdzono przecież, że „wolno zabijać..."), a prawa obmyślane rzekomo dla dobra rodziny – niszczą ją od wewnątrz już choćby przez to, że degradują moralnie małżeństwo i rodzinę do poziomu, na którym muszą się poczuć zrównane ze związkami z istoty cudzołożnymi lub zawartymi na zasadzie sprzecznej z samą naturą płciowości (np. homoseksualistów). Miłość zostaje zrównana z rozwiązłością, rodzicielstwo z antykoncepcją i aborcją, czystość i wierność z przeżytkiem i głupotą.

Tu nie chodzi o przypadkowe i izolowane fakty. Rewolucja seksualna jest konsekwentnym systemem niszczącym człowieka i ludzkość oraz to wszystko, co świadczy o związku życia ludzkiego z Bogiem. Jeśli w tym systemie jest jakaś filozofia, to jest to z jednej strony materializm, zaliczający człowieka w sposób brutalny do rzeczy tego świata, z drugiej strony jest to filozofia nienawiści do Stwórcy i Jego dzieła. Filozofia taka może pochodzić jedynie z jednego źródła, to jest od szatana, którego Chrystus nazwał „kłamcą i mordercą od początku" (J 8, 44).

Także Kościół, chrześcijaństwo i teologia znalazły się od pewnego czasu pod ciśnieniem tej filozofii i związanej z nią mitologii. Urząd Nauczycielski jednak reagował czujnie i zdecydowanie na próby zafałszowania wiary i moralności, szczególnie od czasu Leona XIII. Papieże dwudziestego wieku systematycznie podkreślali święty charakter instytucji małżeństwa i rodziny. Wszystko, co Sobór Watykański II powiedział w sposób słuszny i godny na temat małżeństwa i rodziny, było już zawarte w nauczaniu Piusa XI i Piusa XII.

W teologii owego czasu jednak dochodziły do głosu idee i tendencje niosące – prócz elementów pozytywnych – także zalążki przyszłych kryzysów. Te ostatnie dały szczególnie znać o sobie w czasie dyskusji soborowej poświęconej problematyce małżeństwa i rodziny.

Swoistym „rewolucyjnym" gestem było na przykład odrzucenie statecznego i dobrze ugruntowanego dokumentu zawierającego projekt „Konstytucji o małżeństwie i rodzinie". Dokument ten zastąpiono tekstem (trzeba to obiektywnie i uczciwie powiedzieć) płynnym i wieloznacznym, który dopiero po bardzo wielu modyfikacjach i poprawkach mógł zostać zaakceptowany jako pastoralny apel Soboru „o popieranie małżeństwa i rodziny". Projekt ten w swej początkowej formie usiłował w sposób bardzo słabo zakamuflowany otworzyć furtkę dla ewentualnej aprobaty antykoncepcji, już to pod pretekstem, że samo pojęcie antykoncepcji jest wieloznaczne, już to pod pozorem, że badania i odkrycia naukowe ostatnich czasów zmieniły zupełnie profil zagadnienia regulacji poczęć i dlatego od nauki jakoby należało oczekiwać odpowiedzi, która oświeci sumienia wiernych.

Niektórzy z ojców soborowych (których nazwiska nie schodziły wówczas ze szpalt gazet) uważali nawet, że cały problem leży na płaszczyźnie naukowej i że w gruncie rzeczy chodzi tylko o „metodę", która z istoty swej jest (jak dowodzono) moralnie neutralna. Dyskusja soborowa właśnie dzięki swej otwartości ujawniła wyraźnie, jak wiele idei obcych chrześcijaństwu, pracowicie podpowiadanych przez mass media, przenikało do świadomości niektórych bardziej „modnych" i „postępowych" ojców. W dyskusjach ujawniła się także rażąca niekompetencja niektórych mówców; dlatego Papież uczynił rozsądnie rezerwując sobie rozstrzygnięcie tych kwestii i polecając tymczasem kontynuację dyskusji komisji ekspertów.

Tekst ostatecznie uchwalony i wkomponowany w pastoralną Konstytucję o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* zawierał jasną i dostępną dla dzisiejszej mentalności wizję powołania małżeństwa i rodziny, jednak nie zawierał konkretnych odpowiedzi na pytania wielu wiernych, dotyczące głównie etyki rodzicielstwa. Wprawdzie tekst mieścił w sobie wszystkie ogólne zasady i istotne przesłanki, z których można było wysnuć logicznie konkretne rozstrzygnięcia dotyczące norm etycznych miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa, jednakże dla wielu posłużyło to jako pretekst do twierdzenia, że Kościół wstrzymał się od sformułowania ostatecznych rozstrzygnięć, zostawiając jakoby „sumieniu małżonków" swobodę decydowania o tym, co jest zgodne, a co jest niezgodne z powołaniem małżeńskim. Był to oczywiście fałszywy kierunek rozumowania, ale w dobie chaosu, do którego przyczyniło się także wielu teologów, trudno wymagać, by wszyscy rozumowali poprawnie.

Tymczasem papież Paweł VI czekał na wyniki prac specjalnej komisji, nie zaniedbując także własnych studiów i badań nad problematyką rodzicielstwa. Zagadnienie pozornie wąskie dotyczyło jednak sedna etyki małżeńskiej,

a patrząc całościowo – istoty powołania małżeńskiego. Nie ma innego zagadnienia moralnego, które w sposób tak ścisły skupiałoby w sobie główne wątki antropologii, teologii stworzenia i Odkupienia, teologii Kościoła i świata, problematyki rozwoju i kultury. Odpowiedź, jaką dał Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, znajduje się całkowicie w nurcie teologii Vaticanum II, a zarazem rozwija i dopełnia te wypowiedzi Soboru (zawarte w rozdziale *Gaudium et spes* poświęconym rodzinie), które były świadomym i zamierzonym niedopowiedzeniem właśnie w oczekiwaniu na autorytatywny głos głowy Kościoła.

Gdyby Paweł VI chciał wypowiedzieć się w duchu tych ekspertów, którzy sugerowali zgodę na antykoncepcję jako sposób realizacji odpowiedzialnego rodzicielstwa, musiałby zdradzić siebie i to wszystko, za co jako papież był odpowiedzialny. Paweł VI bronił więc dosłownie wszystkiego: Boga i człowieka, Kościoła i ludzkości, wiary i moralności, życia i miłości, rozumu i kultury, teologii i nauki. Ta głębia i gęstość problemu widoczna była także niejako poprzez negatyw: ci, którzy chcieli koniecznie obronić prawo do antykoncepcji (jakoby przyznane przez Sobór!), musieli po kolei odrzucić wszystkie podstawy, na których opiera się nauka Kościoła o powołaniu małżeńskim: musieli odrzucić nieomylność nauczania papieskiego, chrystologiczny sens prawa naturalnego, symboliczno-sakramentalną konstytucję małżeństwa, personalistyczny i etyczny wymiar miłości małżeńskiej, charyzmatyczny wymiar płodności i zrodzenia, wreszcie duchową i osobową konstytucję ciała ludzkiego. Co więcej, musieli odrzucić umysłowo-poznawczą strukturę sumienia, etyczną naturę wolności, metafizyczny wymiar prawdy normującej ludzkie wybory, ewangeliczny i eklezjalny wymiar czystości małżeńskiej i związanej z nią wierności i nierozerwalności.

Tak więc zwolennicy antykoncepcji, chcąc usankcjonować stan grzechu, musieli usunąć wszystko, co nie da się pogodzić z grzechem. Mamy więc dokładną odwrotność i zaprzeczenie tego wszystkiego, czym jest Kościół i chrześcijaństwo. Grzech jest tym, co najbardziej sprzeciwia się człowiekowi, ponieważ najbardziej sprzeciwia się Bogu: przez grzech człowiek staje się własnym przeciwnikiem. Wtedy już łatwo o skonstruowanie teorii, że to Bóg, Kościół i papież są przeciwnikami człowieka. W ten sposób grzech zatruwa świadomość człowieka; każe mu odrzucać miłosierdzie Boga na rzecz samousprawiedliwienia proponowanego przez ludzi w imię tolerancji dla grzechu, każe tworzyć pseudoreligię i pseudomoralność oraz karykaturę Kościoła i komunii z Bogiem dla pogrążenia chorego sumienia w śmiertelnym letargu.

W tym świetle trzeba zobaczyć inicjatywę pastoralną trzech biskupów niemieckich. Prowadzi ona do osobliwych paradoksów, a nawet sprzeczności nie do przyjęcia. Adhortacja *Familiaris consortio* głosi, że „jedynie przyjęcie Ewangelii pozwala na spełnienie wszystkich nadziei, które człowiek słusznie pokłada w małżeństwie i rodzinie" (nr 3). Tymczasem dokument trzech biskupów proponuje czysto ludzkie rozwiązania, niezgodne z Ewangelią.

Według adhortacji „Zamierzone przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane do urzeczywistnienia się w Chrystusie i potrzebują Jego łaski dla uzdrowienia z ran grzechu i nawiązania do «początku», czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego" (tamże). Tymczasem z dokumentu trzech biskupów niemieckich można odczytać przeciwną wizję, dającą się wyrazić następująco: „aprobowany w prywatnej świadomości związek seksualny, nie będący małżeństwem, nie wymaga swego urzeczywistnienia w Chrystusie, lecz wystarcza mu czysto ludzka aprobata i nie potrzebuje nawrócenia ani uzdrowienia z ran grzechu, gdyż wystarcza mu czysto psychologiczny zabieg w postaci «rozmowy», pozwalający na uspokojenie sumienia pogrążonego w grzechu". Czy to nie jest tak, że pomysł ludzki usiłuje całkowicie zastąpić „zamysł Boży"?

Adhortacja *Familiaris consortio* analizuje głęboko zjawisko kryzysu i widzi jego istotę w „odrzuceniu norm moralnych, które regulują współżycie małżeńskie i nadają mu ludzki i chrześcijański charakter" (nr 7). Dlatego tak mocno akcentuje ona konieczność nawrócenia i konieczność łaski, jaka płynie z sakramentalnych źródeł pokuty, Eucharystii i małżeństwa (zob. nr 9 i 13). Ale do Eucharystii wchodzi się tylko przez bramę pokuty (zob. nr 21). Prawo moralne nie jest odległym ideałem, do którego się „dąży", lecz zasadą, którą wciela się w życie aktualne, pomimo napotykanych trudności (zob. nr 34). Rodzina może oczywiście realizować swoje powołanie do świętości jedynie w ścisłym związku z Eucharystią (zob. nr 57). To właśnie wymaga systematycznego korzystania z łaski sakramentu pokuty (zob. nr 58). Sytuacje moralnie i kanonicznie nieprawidłowe wykluczają dopuszczenie do komunii eucharystycznej (zob. nr 80-84).

Pełne troski i miłości słowa adhortacji, w których mówi się o potrzebie pomocy dla grzeszników, nie oznaczają w żaden sposób zamiaru złagodzenia dyscypliny moralnej i kanonicznej. Jedynie stojąc na gruncie prawdy i powszechnie obowiązującego prawa moralnego można pomóc tym, którzy szczerze pragną wrócić do pełniejszej komunii z Kościołem, nie raniąc i nie krzywdząc zarazem tych, którzy trwają w jedności z Chrystusem nieraz za cenę ogromnej ofiary.

Przeciwne podejście, proponowane przez trzech biskupów niemieckich, może oznaczać po prostu zerwanie z Kościołem. Może bowiem – swoją wewnętrzną logiką – oznaczać brak wiary w miłosierdzie Boże, skoro trzeba je zastąpić czysto ludzkim „miłosierdziem", jakże jednak okrutnym w swoich skutkach; może dalej oznaczać brak wiary w Kościół i autorytet Urzędu Nauczycielskiego, któremu przeciwstawia się czysto ludzkie mniemanie; może oznaczać brak wiary w Eucharystię i w żywą obecność w niej Jezusa Chrystusa, skoro zezwala się (przynajmniej pośrednio) na świadome świętokradztwo; może oznaczać brak wiary w sakrament małżeństwa, który stawia się na równi z takimi „związkami", które małżeństwem nie są i nie mogą być; może ozna-

czać brak wiary w prawdziwą naturę sumienia i godność osoby ludzkiej, co wyraża się w lekceważeniu prawdy obiektywnej oraz w świadomym wywoływaniu ciężkiego zgorszenia oraz zamętu w pojęciach religijnych; może wreszcie oznaczać brak wiary w rozum, ponieważ sądzi się, że ludzie będą wyżej respektować instrukcję trzech biskupów niż nieomylne nauczanie papieża, które ci biskupi podają w wątpliwość. Przypuszczenie, że interwencja trzech biskupów poprawi stan wiary i moralności w ich diecezjach może się opierać tylko na irracjonalnych przesłankach.

W sumie to, co zawiera się w fakcie i w treści dokumentu trzech biskupów niemieckich, nie rozwiązuje żadnego kryzysu, lecz go wyostrza i pogłębia. Być może jesteśmy świadkami rodzenia się nowej schizmy. Bardzo pragnę, aby to ostatnie zdanie okazało się ostatecznie nieprawdziwe.

Jan GALAROWICZ

ANTROPOLOGICZNE STUDIA KAROLA WOJTYŁY

**„Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą,
i jesteśmy o tym przekonani dlatego,
że spełnia on czyny".**

Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*

1. PRAWDA RODZI SIĘ I ŻYJE W RZECZYWISTOŚCI HISTORYCZNEJ

Prawda ma zakorzenienie historyczne w dwojakim sensie. „Byt – powiada Arystoteles – na wiele sposobów pojawia się w pełnym blasku". Prawda odsłania się i zostaje wyrażona w konkretnej sytuacji – historycznej, kulturowej, narodowej i jednostkowej. Implikuje to wielorakość jej ujęć. Odkryta – ma swego adresata i odbiorcę.

Prawda o człowieku, zawarta w wydanej już po raz trzeci pracy *Osoba i czyn*[1], także objawiła się i została ujęta w historycznym konkrecie. Można by powiedzieć – oczywiście, rzecz nieco upraszczając – że to fundamentalne dzieło antropologiczne zrodziły dwa wielkie wydarzenia XX wieku o odmiennych znakach aksjologicznych: komunistyczny totalitaryzm i Sobór Watykański II.

Ksiądz, a potem biskup Karol Wojtyła z niepokojem obserwował dwudziestowieczny kryzys chrześcijaństwa na Zachodzie. Z radością więc przyjął wieść o Soborze, upatrywał w nim bowiem odważnej odpowiedzi na ten kryzys. Dlatego z takim zaangażowaniem uczestniczył w pracach Soboru. Biskup Karol Wojtyła uznał, już po zakończeniu Soboru, iż należy filozoficznie opracować i rozwinąć koncepcję osoby ludzkiej zawartą w jego dokumentach. *Osoba i czyn* jest w pewnym sensie i w jakimś stopniu odpowiedzią na tę powinność.

Na to ważkie doświadczenie nałożyło się bolesne doświadczenie upadku człowieczeństwa w reżimie komunistycznym. Czy w tej sytuacji mógł czuć się zwolniony z polemiki z tą zredukowaną i okaleczoną wizją człowieka duszpasterz i myśliciel chrześcijański? Ks. bp Wojtyła podjął wyzwanie – przeciwstawiając tej wizji człowieka rzetelną i solidną koncepcję osoby ludzkiej. Koncepcję tę zawarł właśnie w *Osobie i czynie*.

O wiele bardziej skomplikowaną sprawą jest faktyczny adresat tego wielkiego dzieła antropologicznego i jego rzeczywiste oddziaływanie. Pierwotnym odbiorcą *Osoby i czynu* byli myślący chrześcijanie po II Soborze Watykańskim oraz twórcy kultury polskiej lat siedemdziesiątych i następnych. Gdy kard. Karol Wojtyła został wybrany na papieża, krąg oddziaływania *Osoby i czynu* zdecydowanie rozszerzył się: odtąd treści tej pracy są obecne w ency-

---

[1] Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. III, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, ss. 543.

klikach Jana Pawła II i w ogóle w całym Jego nauczaniu. Rzecz jasna, życie tego głównego dzieła antropologicznego Karola Wojtyły na tym się nie kończy. Kiedy dziś, po dziewięciu latach od poprzedniego, ukazuje się nowe wydanie *Osoby i czynu*, godzi się zastanowić, na jakie obecne bolączki i potrzeby może być ono odpowiedzią i jaką rolę może odegrać w obecnej sytuacji. Rozważa to w sposób interesujący i wnikliwy Rocco Buttiglione *W kilku uwagach o sposobie czytania „Osoby i czynu"* (s. 9-42).

2. KAROL WOJTYŁA A FILOZOFICZNA MYŚL KATOLICYZMU W POLSCE

Nowe wydanie *Osoby i czynu* stanowi także dobrą okazję, by zastanowić się nad rolą, jaką Karol Wojtyła odegrał w kształtowaniu się katolickiego środowiska filozoficznego w Polsce, i nad szansą, jaką jego dzieło stanowi dla przyszłości polskiego katolicyzmu.

Karol Wojtyła zaznaczył się w katolickich środowiskach filozoficznych określoną postawą filozoficzną i metodologiczną. Nie sposób jej tu wyczerpująco scharakteryzować, można jedynie wskazać kilka jej istotnych rysów. Dla Wojtyły filozofia jest jedną z podstawowych dróg poszukiwania prawdy. Filozofię traktuje w ścisłym związku z egzystencjalnymi doświadczeniami człowieka: ma świadomość, że filozofia wyrasta z życia i służy życiu. Karol Wojtyła jest myślicielem i pokazuje, co to znaczy być myślicielem. Słusznie powiada Karol Tarnowski: „to, co uderza przy lekturze tekstów Wojtyły, to jego absolutnie indywidualne myślenie, odpowiedzialne za własną drogę, której wcale nie chce innym narzucać"[2]. Swym fenomenologicznym nastawieniem badawczym wprowadził Karol Wojtyła do filozofii katolickiej w Polsce ożywczy klimat. Myśliciel ten żywi przeświadczenie, że prawda ma charakter wieloaspektowy i odsłania się stopniowo. Dlatego jest otwarty na to, co stanowi syntezę różnych aspektów. Wyjaśnia to, dlaczego tak bardzo ceni tradycję, a jednocześnie z taką pasją prowadzi dialog ze współczesnością, dlaczego na przykład łączy tomizm i fenomenologię.

Karol Wojtyła wpłynął na filozoficzną myśl katolicyzmu w Polsce także w aspekcie problematyki. Z całą pewnością zwrócił uwagę na to, co nie było docenione w tomizmie: na wagę podmiotowego (przeżyciowego, świadomościowego) wymiaru rzeczywistości. Po drugie, u Wojtyły jest obecna myśl, która potem zaowocowała u ks. J. Tischnera, mianowicie że kryzys cywilizacji ma źródło w kryzysie relacji międzyludzkich. Chyba jednak najważniejsze jest to, na co w pewnej dyskusji zwrócił uwagę o. Jan A. Kłoczowski: że u Karola Wojtyły pojawia się doniosły projekt przebudowy i odnowy myślenia filozoficznego w oparciu o antropologię (do czego niżej powrócę)[3].

Rzadziej natomiast zwraca się uwagę na to, iż Karol Wojtyła odsłaniał swą „filozofię" w dwojaki sposób: „nie tylko poprzez publikacje, ale również poprzez decyzje, które miały tej filozofii służyć"[4]. To dzięki kard. Wojtyle zaistnia-

---

[2] K. Tarnowski, *Rola Karola Wojtyły – Jana Pawła II w kształtowaniu się krakowskiego środowiska filozoficznego*, „Logos i Ethos" 1993, nr 1, s. 295.

[3] Tamże, s. 293-294.

[4] Tamże, s. 289.

ły takie instytucje, jak Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu. Kard. Wojtyła potrafił stworzyć atmosferę wolności i zaufania.

Myśliciele i środowiska katolickie w Polsce stają dziś przed ważnym pytaniem: „Na czym ma polegać wierność Karolowi Wojtyle – myślicielowi?".

Niektórzy uważają, że najodpowiedniejszą formą wierności dziełu Wojtyły jest kontynuowanie dzieła – poprzez komentowanie go, pogłębianie, doprecyzowanie itd. Odpowiedź tę wybrało środowisko lubelskie z ks. prof. Tadeuszem Styczniem i jego współpracownikami. Instytut Jana Pawła II KUL świadomie zastrzegł sobie, że będzie kontynuował myśl Karola Wojtyły.

Natomiast środowisko krakowskie, skupione przede wszystkim na PAT, w szczególności wokół ks. prof. Józefa Tischnera, uważa, że kard. Wojtyle zależało nie tyle na tym, by mieć wiernych uczniów, lecz na czymś głębszym i bardziej fundamentalnym – na stworzeniu takich warunków i takiej atmosfery, by każdy mógł drążyć swoje pole na własną odpowiedzialność.

W efekcie tych dwóch odmiennych podejść do dzieła Karola Wojtyły funkcjonują dwa ośrodki filozoficzne w Polsce – Instytut Jana Pawła II KUL w Lublinie i Wydział Filozoficzny PAT w Krakowie – których owoce działalności różnią się znacznie między sobą. Czy z tego wynika, że jedno z tych środowisk jest wierne dziełu Karola Wojtyły, a drugie je zdradza? W tym wypadku bogactwo nie powinno być powodem do zmartwień. Wierność niejedno ma imię. Z tego co wiem, Jana Pawła II raduje fakt istnienia tych dwóch środowisk, które do niego – w odmienny sposób nawiązują.

3. CHARAKTER ANTROPOLOGICZNY FILOZOFII KAROLA WOJTYŁY

Karol Wojtyła był i jest przede wszystkim człowiekiem wiary i duszpasterzem. Zajął się filozofią, poszukując zrozumienia dla treści wiary. Z tego powodu jego filozofia przybrała ściśle określony kształt. Filozoficzna myśl chrześcijaństwa, wyrastająca w polu promieniowania chrześcijaństwa, zwykle koncentruje uwagę na Bogu i człowieku. Filozoficzna myśl Karola Wojtyły jest antropologiczna, i to w dwojakim sensie.

Filozofia Wojtyły jest antropologiczna, bo w centrum jego zainteresowań badawczych tkwi człowiek, bo rdzeniem tej myśli jest antropologia filozoficzna.

Jednakże antropologiczny wymiar filozofii Karola Wojtyły nie sprowadza się wyłącznie do tego. Jak już wspomniałem wyżej, u myśliciela tego pojawia się doniosły projekt reformy filozofii w oparciu o antropologię[5]. Punktem wyjścia zamysłu Wojtyły jest diagnoza sytuacji, w jakiej znalazło się myślenie religijne. Otóż dziś miejsce sporu o religię jako sporu o Boga zajął spór o człowieka religijnego. Karol Wojtyła stawia sobie pytanie, w jaki sposób odzyskać myślenie antropologiczne dla myślenia religijnego. To jest przedmiotem jego wielkich dzieł: przede wszystkim *Miłości i odpowiedzialności* oraz *Osoby i czynu.*

Najbardziej dojrzałym owocem myślenia antropologicznego Wojtyły jest

[5] Zob. tamże, s. 293-294.

Osoba i czyn. W twórczości filozoficznej Karola Wojtyły można wyróżnić trzy fazy: etap przygotowujący sformułowanie tej koncepcji osoby ludzkiej, jaka została zawarta w dziele *Osoba i czyn*, kulminacyjną fazę jego badań antropologicznych – fazę powstania *Osoby i czynu* oraz etap pogłębiania, rozwijania, uzupełniania i precyzowania koncepcji człowieka zaprezentowanej w sposób najpełniejszy w tej pracy.

Pierwsze wydanie *Osoby i czynu* zostało opublikowane w 1969 roku przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie (redaktorem naukowym był ks. prof. Marian Jaworski). Publikacja ta spotkała się z dużym oddźwiękiem, czego wyrazem jest przede wszystkim zorganizowana wokół niej na KUL-u debata[6]. Potem, już po wyborze Autora na papieża, przyszły tłumaczenia *Osoby i czynu* na języki obce: angielski (1979), niemiecki (1981), włoski (1982), hiszpański (1982) i francuski (1983). W 1985 roku ten sam wydawca opublikował II polskie wydanie – poprawione i uzupełnione (redaktorem naukowym był prof. Andrzej Półtawski).

Wkrótce po wyborze kard. Wojtyły na papieża Instytut Jana Pawła II KUL w Lublinie przystąpił do zbiorowego wydawania dzieł filozoficznych Karola Wojtyły. Całej serii nadano trafny tytuł *Człowiek i moralność*. Do tej pory opublikowano: t. I – *Miłość i odpowiedzialność*, t. II – *Wykłady lubelskie*, t. III – *Zagadnienie podmiotu moralności*. W tym roku, w piętnastolecie pontyfikatu Jana Pawła II, wydano po raz trzeci *Osobę i czyn* jako tom IV.

4. PRAWIE PEŁNE WYDANIE ANTROPOLOGICZNYCH PRAC KAROLA WOJTYŁY

Najnowsze wydanie *Osoby i czynu* różni się od dwóch poprzednich przede wszystkim tym, że do rozprawy tytułowej dołączono kilka innych tekstów antropologicznych Wojtyły oraz dwa komentarze: Rocco Buttiglionego – wprowadzenie do lektury *Osoby i czynu* oraz ks. Tadeusza Stycznia – posłowie o antropologii Karola Wojtyły. Książkę zamyka – to też nowość – indeks osób i indeks rzeczowy.

Dołączone do *Osoby i czynu* teksty pochodzą z różnych okresów twórczości Karola Wojtyły (zdecydowana większość powstała po napisaniu *Osoby i czynu*) i dotyczą różnych kwestii. Są to teksty o różnym ciężarze gatunkowym. Nie ułożono ich chronologicznie, lecz w oparciu o jakieś inne kryterium, inny klucz. Zamieszczone w recenzowanej publikacji inne, oprócz *Osoby i czynu*, studia antropologiczne Karola Wojtyły układają się – i to jest moja propozycja uporządkowania tych prac, odmienna od zaproponowanej przez redakcję – w cztery grupy.

Słusznie *Inne studia antropologiczne* otwiera *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem"*. Ta wypowiedź kard. Karola Wojtyły traktuje bowiem niemal o wszystkich najważniejszych problemach *Osoby i czynu*. Jest to coś w rodzaju posłowia do *Osoby i czynu*.

Drugą grupę stanowią teksty o charakterze programowym, wprowa-

---

[6] Została ona zamieszczona w „Analecta Cracoviensia" 5-6(1973-1974) s. 49-263. Słowo końcowe K. Wojtyły po tej debacie przedrukowano w recenzowanym tutaj tomie (Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem"*, dz. cyt., s. 347-369). Przyp. red.

dzającym, poruszające problemy, które umożliwiają lepsze i głębsze zrozumienie antropologicznego stanowiska Karola Wojtyły. W tej grupie umieściłbym następujące studia: *Człowiek jest osobą* (tekst, w którym Autor uzasadnia racje swej pracy badawczej w dziedzinie antropologii), *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku* (pracę, która znakomicie pokazuje postawę Wojtyły, dążącą do syntezy aspektowych ujęć rzeczywistości – w tym przypadku: rzeczywistości ludzkiej) oraz odczyt *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański.*

Po tych studiach winny zostać umieszczone dwie prace bardzo ściśle związane ze sprawą centralną *Osoby i czynu* – z samostanowieniem: odczyt pt. *Osobowa struktura samostanowienia* (będący w istocie autorskim streszczeniem teorii samostanowienia) oraz tekst *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka.*

„Inne studia antropologiczne" powinny zwieńczać dwa teksty, stanowiące rozwinięcie i uzupełnienie ostatniej części *Osoby i czynu* zatytułowanej „Uczestnictwo": *Osoba: podmiot i wspólnota* oraz *Uczestnictwo czy alienacja?*

Czy w omawianym tomie umieszczono wszystkie antropologiczne studia Karola Wojtyły? Niestety, nie. Zabrakło – z niezrozumiałych dla mnie powodów – przynajmniej dwóch ważnych prac: tekstu *Perspektywy człowieka – integralny rozwój a eschatologia*[7] oraz *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*[8].

5. DWA KOMENTARZE

Na temat myśli filozoficznej Karola Wojtyły pojawiło się wiele opracowań[9]. Dzięki nowemu wydaniu *Osoby i czynu* dołączyły do nich dwa ważne komentarze pióra wybitnych znawców i komentatorów myśli Karola Wojtyły i nauczania Jana Pawła II: Rocco Buttiglionego i ks. Tadeusza Stycznia.

Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu" autorstwa Buttiglionego – to bez wątpienia jedno z najlepszych wprowadzeń do *Osoby i czynu.* Ciekawy tekst Buttiglionego nie jest jednak pozbawiony sformułowań dyskusyjnych. Z braku miejsca polemikę musi tu zastąpić jedynie wynotowanie wątpliwości.

Buttiglione ma rację, iż fenomenologie Ingardena i Wojtyły nie są identyczne. Czy jednak różnica między nimi polega na tym, że Ingarden (a także Hildebrand i Seifert) chcą fenomenologicznie wykazać, że człowiek jest osobą, natomiast Wojtyle chodzi o coś innego – „by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w jaki sposób człowiek jest osobą?" (s. 15).

Buttiglione podziela pogląd Gilsona, że kto zaczyna jako idealista (tzn. wychodzi od badania świadomości), musi skończyć jak idealista (zob. s. 26). Gdyby tak było, trzeba by przypisać idealizm takim myślicielom, jak Franz Brentano, Nicolai Hartmann czy przedstawicielom tomizmu transcendentalnego.

Zdaniem Buttiglionego Wojtyła twierdzi „iż osoba nie jest tylko substancją (subiectum), lecz również

---

[7] „Colloqium Salutis" 7(1975) s. 133-145.

[8] „Roczniki Filozoficzne", 27(1979) z. 1, s. 9-20.

[9] Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 252-274 i s. 312n.

relacją" (s. 21). Uważam to wprowadzenie heglizmu do interpretacji antropologii Wojtyły za nieuprawnione. Wojtyła włożył wiele w to, by wykazać (zob. jego teksty z filozofii intersubiektywności), że osoba jest bytem substancjalnym o charakterze relacyjnym, wchodzącym w relacje z innymi osobami (ale nie jest relacją!).

I jeszcze dwa pytania: Czy Buttiglione nie utożsamia osobowej struktury samopanowania z psychologiczną (nabywalną i stopniowalną) sprawnością panowania nad sobą (zob. s. 33)? Czy nie redukuje on samostanowienia i (autoteleologii) do faktu, że człowiek jest dla samego siebie pierwszym i najważniejszym przedmiotem troski (zob. s. 18)?

Również lektura posłowia ks. Tadeusza Stycznia pt. *Być sobą to przekroczyć siebie – O antropologii Karola Wojtyły* nasuwa szereg uwag. Odnotuję dwie.

W komentarzach ks. T. Stycznia do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, m.in. w wymienionym wyżej, daje się zauważyć pewien formalizm. Według mnie ks. Styczeń ma skłonność do odczytywania bogatej i wielowątkowej myśli antropologicznej Karola Wojtyły poprzez pewien schemat. Schematem tym jest jeden wątek antropologii Wojtyły: teza, że wolność realizuje się wiążąc się z prawdą. Teza to bardzo ważna, ale nie jedyna. Formalizm ks. T. Stycznia ma też drugą stronę. Jest nią to, co można by nazwać abstrakcyjnością (spekulatywnością?) rozważań. Fenomenolog dowodzi, odwołując się do naoczności, opisuje to, co „widzi". Ks. Styczeń także odwołuje się do zasady wglądu czy oglądu. Czytelnik jego tekst rozumie, o co mu chodzi, gdy pisze o relacji między wolnością i prawdą, jednak tego „nie widzi". Powiedziałbym tak: o ile siłą tekstów ks. Tischnera jest ich warstwa fenomenologiczna, a pewną słabością – analityczna, to u ks. Stycznia odwrotnie.

W tekście ks. Stycznia przewija się teza: człowiek prawdę o sobie poznaje, lecz może jej nie uznać. Nasuwają się do tego dwie uwagi: 1. U „przeciętnego" człowieka jest chyba raczej tak, iż poznanie prawdy jest równoznaczne z jej uznaniem; poznając prawdę, automatycznie ją uznajemy. 2. Moim zdaniem problem człowieka współczesnego nie polega na tym – jak chce ks. Styczeń – że nie chce on uznać odkrytej o sobie prawdy, lecz na czymś pierwotniejszym – na trudnościach w poznaniu tej prawdy. Wyrażając rzecz inaczej: człowiek współczesny jest nie tyle istotą o złej woli, ile istotą pogrążoną w ułudach i mającą kłopoty z wyzwoleniem się z nich. Dlatego zadaniem myślicieli dziś nie jest piętnowanie złej woli człowieka współczesnego, lecz ukazywanie mu iluzji, którymi żyje, ich korzeni i dróg wyzwolenia się z nich. Czy cichy spór między ks. Styczniem a ks. Tischnerem nie polega także na tym, że jeden z nich przede wszystkim piętnuje, a drugi demaskuje?

UWAGA KOŃCOWA

Studia antropologiczne Wojtyły ukazują się w szczególnym momencie dziejów polskich. Istnieje w tej chwili wielka potrzeba rzetelnej antropologii. Dzięki encyklice *Veritatis splendor* wzrosło w Polsce, po okresie pewnej obojętności, zainteresowanie myślą Karola Wojtyły.

W tej sytuacji publikacja dzieła *Osoba i czyn oraz inne studia antropo-*

logiczne może odegrać doniosłą rolę. Myślący ludzie w Polsce stanęli przed wielką szansą. Czy tej szansy nie zmarnujemy? Czy przez nowe wydanie *Osoby i czynu* ugruntuje się bardziej personalizm etyczny w filozoficznej kulturze Polski? Czy zdobędzie w niej poczesne i trwałe miejsce?

Pytania te muszą się pojawić, gdyż z niepokojem obserwujemy, jak łatwo w naszej ojczyźnie jest niszczone dobro, choćby poprzez bezrozumne wzajemne zwalczanie się różnych środowisk, „kopanie pod sobą dołków" itd. Odnosi się to także, niestety, do środowisk katolickich.

Ireneusz ZIEMIŃSKI

ROZUM PRZED TRYBUNAŁEM WIARY

Za główne fundamenty kultury europejskiej uważa się dość powszechnie Ateny (filozofia), Jerozolimę (religia) i Rzym (prawo). Duchowe dzieje Europy – a przez analogię z Europą poniekąd dzieje ludzkości – można tym samym próbować opisać (w pewnej przynajmniej mierze) bądź to (za E. Husserlem) jako historię rozumu, poszukującego istoty bytu i dążącego do odsłonięcia wszelkich tajemnic, bądź to (za św. Augustynem) jako historię wiary, będącej swoistym dialogiem człowieka i Boga, podtrzymywanym i ocalanym dzięki nieskończonej, opatrznościowej miłości Stwórcy, bądź wreszcie (za G. W. Heglem) jako historię wolności, w jej różnych wymiarach i przejawach. W każdej z tych perspektyw dzieje Europy jawią się jako pole swoistej batalii o człowieka, ściślej – o ocalenie godności i człowieczeństwa w człowieku.

W takiej też perspektywie odczytuje dzieje (i fundamenty duchowe) Europy autor recenzowanej tu książki, Lew Szestow[1]. Głównym przedmiotem jego analiz jest problem konfliktu między królestwem konieczności i zniewolenia (a więc – w języku Szestowa – rozumem) oraz królestwem wolności (czyli wiarą). Jak sam pisze, zasadniczym celem jego książki „jest zbadanie roszczeń ludzkiego rozumu lub spekulatywnej filozofii do prawdy" (s. 82). Więcej nawet, chodzi o to, by „otrząsnąć się z władzy bezdusznych i na wszystko obojętnych prawd, w które przeistoczyły się owoce zakazanego drzewa" (s. 83), a więc – inaczej mówiąc – by uwolnić się od tyranii wiedzy i rozumu; jeszcze inaczej – w nawiązaniu do tytułu książki Szestowa – by wyzwolić się z niewoli Aten i powrócić do Jerozolimy.

Mimo iż źródła problemu: Ateny czy Jerozolima (rozum – wiara) sięgają początków chrześcijaństwa (św. Paweł, św. Justyn Męczennik, Tertulian, Klemens Aleksandryjski), zagadnienie to pozostaje do dziś żywe i zasadnicze nie tylko na gruncie chrześcijaństwa, lecz każdej w istocie religii. Wyraża się ono w pytaniu, czy rozum może być potrzebny temu, kto dostąpił – dzięki łasce wiary – nadprzyrodzonej i zbawczej prawdy? Więcej, czy prawdy i tajemnice wiary godzi się osądzać w świetle zasad czysto rozumowych, naturalnych?

Człowiek jednak buntuje się przeciwko ślepej wierze, przeciw ślepemu posłuszeństwu autorytetowi (nawet autorytetowi Bożemu). Człowiek wszak chce nie tylko wierzyć, ale i rozumieć

---

[1] Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, „Biblioteka Filozofii Religii", Kraków 1993, ss. 484.

treść swej wiary, więcej – chce mieć pewność, że wiara, którą wyznaje, jest uzasadniona i prawdziwa. Wynika to, zdaniem Szestowa, z głęboko zakorzenionego w duchowości Europy przesądu, że istotą człowieka jest rozum. Przesąd ten, zdaniem Szestowa, ma swe źródło w filozofii greckiej, której filarami były dwie zasady sformułowane przez Platona: pierwsza (z dialogu *Fedon*) głosi, że nie ma większego nieszczęścia dla człowieka, aniżeli być wrogiem rozumu, i druga (z dialogu *Eutyfron*), iż nie dlatego coś jest święte, że stanowi przedmiot miłości bogów, lecz odwrotnie, dlatego bogowie coś kochają, że jest święte.

Wszelkie próby (podejmowane chociażby przez Sokratesa czy Platona), aby przekroczyć płaszczyznę rozumu ku innemu, wyższemu poznaniu, zdaniem Szestowa, nie powiodły się. Grecki kult rozumu tak dalece zakorzenił się w ludzkiej mentalności, że nawet wiarę człowiek zaczął pojmować jako swoisty rodzaj wiedzy. Dla Celsusa na przykład największym niebezpieczeństwem (a nawet złem) wiary było to, iż nie szuka ona usprawiedliwienia przed rozumem, w scholastyce natomiast centralnymi zasadami myślenia były: Credo ut intelligam oraz Fides querens intellectum (co owocowało cytowanym przez Szestowa zdaniem Mateusza z Aquasparta: „Wierzyć wbrew rozumowi jest rzeczą karygodną"). Bóg rozumu jednakże, Bóg filozofii, nie jest Żywą Osobą znaną z Biblii, lecz jedynie martwą literą, zakrzepłym w swej doskonałości i pełni absolutem, kierującym światem według odwiecznych, koniecznych i niezmiennych zasad. Już Tertulian, zdaniem Szestowa, pokazał, że nie jest możliwe pogodzenie Aten i Jerozolimy, tym bardziej – zrozumienie i uzasadnienie Objawienia na drodze rozumu.

Jedyną drogą do Boga (i co za tym idzie, jedyną drogą zbawienia) jest wiara, która jak pisał S. Kierkegaard – „właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy". Wiara, jak pokazuje Szestow, nie szuka dowodów, lecz je wyklucza, nie jest swoistym rodzajem wiedzy, lecz jej uchyleniem. Wiedza jest wszak dziedziną koniecznych, nieobalalnych i zniewalających zasad (z zasadą sprzeczności jako fundamentem myślenia na czele). „Prawda nie zna różnic, wszystkich zniewala jednakowo: zarówno wielkiego Parmenidesa, jak i zwykłego robotnika" (s. 105). Odkrywając bowiem prawdę, rozum – zdaniem Szestowa – odsłania to, co możliwe i niemożliwe, a więc – granice ludzkiej (a nawet Bożej) wolności. To, co konieczne, zmusza ludzki umysł do ślepej akceptacji, to zaś, co niemożliwe – nie może zostać nigdy urzeczywistnione. Więcej jeszcze – koniecznych, wiecznych i niezmiennych prawd nie można przebłagać, żądają one od człowieka – co podkreśla Szestow – całkowitej zgody na los, przyznania się do klęski. „W świecie, w którym włada rozum, walka z «danymi» jest oczywistym szaleństwem. Człowiek może płakać, może przeklinać prawdy poznawane na drodze doświadczenia, nie uda się jednak nikomu – i on dobrze o tym wie – ich przezwyciężyć; trzeba je zaakceptować" (s. 275).

Unieważnienie „królestwa konieczności" przynosi, zdaniem Szestowa, Biblia, na kartach której Bóg – objawiając Adamowi ogrom nieszczęść pochodzących z drzewa poznania – dokonuje jedynej w dziejach autentycznej i konsekwentnej „krytyki czystego rozumu".

„Według Biblii wiedza – z samej swej istoty wykluczająca wiarę – jest grzechem kat'eksochen (par excellence), albo grzechem pierworodnym" (s. 281). Istotą tego grzechu jest akceptacja dla tego, jak jest, dla zastanej przez człowieka i odczytywanej przez rozum „konieczności bytu"; inaczej mówiąc – utrata wolności i płynącej z wiary mocy „czynienia tego, co niemożliwe". Wiara bowiem, jak podkreśla Szestow, nie jest źródłem wiedzy, lecz życia, nie jest zaufaniem do autorytetu, lecz „niepojętą siłą twórczą, wielkim, największym, niezrównanym darem" (s. 352). Logika wiary jest logiką wolności, złamaniem wszelkich barier i niemożliwości. Bóg przecież (i należy to rozumieć jak najbardziej dosłownie) może wszystko. Nie jest On niezmiennym i ślepo przestrzegającym określonych reguł mechanizmem, lecz wszechmocnym i wolnym Stwórcą, Źródłem praw i zasad. „Jakkolwiek [...] straszne mogłoby to się nam wydawać, Bóg Pisma Świętego nie jest skrępowany żadnymi regułami, żadnymi zasadami: On jest źródłem wszystkich reguł, wszystkich zasad, On jest ich władcą" (s. 370). Prawdę tę, zdaniem Szestowa, dostrzegło niewielu, a i ci, dla których była ona oczywista, albo nie zostali w ogóle zrozumiani (jak Tertulian lub Piotr Damiani), albo nie byli w stanie pojąć jej pełnego sensu (jak Kartezjusz).

Prawda ta jest dla człowieka prawdą trudną, wręcz dramatyczną. Człowiek bowiem – jak pokazuje Szestow – wręcz instynktownie boi się wolności płynącej z wiary, dlatego samemu Bogu wyznacza granice (nawet Duns Szkot i S. Kierkegaard uważali, że Bóg nie może stworzyć rzeczy sprzecznej). Lęk przed wolnością wynika jednakże w dużej mierze z niezrozumienia jej istoty. „Wolność [...] nie jest – wbrew temu, co dzisiaj sądzimy – możliwością wyboru między dobrem i złem. Wolność jest siłą i potęgą, nie dopuszczającą do wniknięcia zła w świat. Bóg, który jest najbardziej wolną istotą, nie wybiera między dobrem i złem" (s. 282).

Powrót do pierwotnej wolności jest możliwy tylko przez radykalne zakwestionowanie, radykalną „krytykę" roszczeń rozumu, przez wyzwolenie się z iluzji, że wiedza daje zbawienie. „«Otworzą się wasze oczy» – tak powiedział wąż. «Umrzecie» – tak powiedział Bóg. [...] Jeśli Bóg powiedział prawdę, to śmierć pochodzi z wiedzy, jeśli wąż powiedział prawdę – to wiedza zrównuje człowieka z bogami. Taki dylemat stał przed pierwszym człowiekiem, taki dylemat stoi teraz przed nami" (s. 306). Do Ziemi Obiecanej jednakże – jak dodaje Szestow – ma szansę dojść nie ten, kto oślepiony pragnieniem wiedzy pójdzie drogą Sokratesa, lecz ten, kto podąży śladem kroczącego w ciemnościach wiary Abrahama. Droga do Boga nie wiedzie przez Ateny, lecz przez Jerozolimę.

Tytułowy problem książki Szestowa ma w dziejach dwa skrajne rozwiązania: w myśl pierwszego (rzecznikiem którego jest także Szestow), znaczonego imionami Tertuliana, Piotra Damianiego, Lutra, Pascala – nie da się w żaden sposób uprawomocnić aktu wiary na drodze czysto racjonalnej; w myśl drugiego, charakterystycznego dla Klemensa Aleksandryjskiego, św. Augustyna, św. Anzelma lub św. Tomasza z Akwinu, rozum może przygotować, uzasadnić, a nawet umocnić wiarę w Objawienie. Oba stanowiska, chociaż skrajnie różne, wynikają jednak z dążenia do ocalenia prawdy o Chrystusie jako Do-

brej i Zbawczej Nowiny. W takim też kontekście należy je interpretować, nawet jeżeli jednej z nich (lub obu) nie uważa się za do końca uprawomocnione. Tym samym też recenzowaną tu książkę należy odczytywać przede wszystkim w sposób pozytywny – jako próbę ocalenia wiary, wiary, która – jak słusznie podkreśla Szestow – nie jest przekonaniem dotyczącym określonych stanów rzeczy czy sądów, lecz wolnością i mocą „czynienia tego, co niemożliwe".

Można nie zgadzać się z Szestowem, że prawdy rozumu, prawdy konieczne i niezmienne zniewalają człowieka, można rzeczywiście obawiać się praktycznych konsekwencji religii, która akcentuje przede wszystkim Wszechmoc Boga kosztem Jego miłości do człowieka, nie można jednak nie dostrzec i nie docenić podjętego przez autora *Aten i Jerozolimy* wielkiego trudu obrony transcendencji Boga, transcendencji, której nie da się wyrazić w żadnym ludzkim języku. „«Najważniejsze» leży poza granicami tego, co można zrozumieć i objaśnić, czyli poza granicami obcowania dopuszczalnego za pomocą języka lub słowa" (s. 419). Szestow przestrzega przed bałwochwalstwem, przed oddawaniem czci „racjonalnym karykaturom" prawdziwego Boga. „Śmiertelny grzech filozofów nie polega na tym, że uganiają się za absolutnym, lecz na tym, że kiedy przekonają się, iż absolutnego nie znaleźli, zgadzają się przyjąć za absolutne cokolwiek, co stworzyli ludzie – naukę, państwo, etykę, religię itd." (s. 416).

Szestow, przenikliwy obserwator ludzkich dziejów, dostrzega postępujące okaleczenie ducha Europy przez coraz powszechniejsze zapoznawanie wymiaru Tajemnicy. Nie tyle nawet wiedza i rozum stanowią przedmiot jego ataków, ile ślepa wiara, że rozum stanowi jedyne źródło wiedzy i najwyższą oznakę ludzkiej godności. Człowiek dąży do tego, by wszelką tajemnicę zastąpić jasnością i pewnością, a tymczasem – jak retorycznie zapytuje Szestow – „Czyż nie należałoby, na odwrót, spróbować wykazać, że nawet tam, gdzie wszystko wydaje się ludziom jasne i zrozumiałe, wszystko jest w gruncie rzeczy zagadkowe i tajemnicze?" (s. 464). Ludziom jednak – zaznacza sarkastycznie – „potrzebna jest metafizyka, która pociesza i pokrzepia, oraz religia, która pociesza i pokrzepia. A prawda, o której z góry nie można wiedzieć, co przyniesie, i religia, która odkrywa przed nami nie znane dotąd obszary, niepotrzebne są nikomu" (s. 439).

Widać wyraźnie, że Szestow przeprowadza analogiczną do Husserlowskiej krytykę ducha Europy („europejskiego człowieczeństwa"), tyle że upomina się przede wszystkim o poszanowanie wymiaru tajemnicy i wiary, podczas gdy Husserl przypominał o szczególnej godności rozumu jako światła prawdy. Nie trzeba podejmować w tym miejscu próby syntezy obu wizji Europy i jej duchowych schorzeń (podstawą takiej syntezy mogłoby być drogie obu autorom, chociaż rozmaicie przez nich definiowane, pojęcie wolności), należy jednak podkreślić, że o pełnym i ostatecznym obliczu Europy decyduje zarówno wiara, jak i rozum, niedosiężna tajemnica i odsłonięta prawda. W tym kontekście, w kontekście pełni człowieczeństwa należy też widzieć współczesne wizje Europy, w tym zwłaszcza wizję prezento-

waną przez Jana Pawła II. Wydaje się, że ta ostatnia może w przyszłości owocować nie tylko aspektywnymi i fragmentarycznymi „filozofiami Europy" (na wzór modeli proponowanych przez Szestowa lub Husserla), ale od dawna potrzebną, pełną i konsekwentną teologią Europy.

Wojciech CHUDY

NASZ WIEK XX

Mimo iż *Historia świata* Paula Johnsona (ur. 1928 r.)[1] ukazała się po polsku pięć lat temu, a od wydania oryginalnego mija jedenaście lat, nie tknął jej ząb czasu. Czyta się ją jak przysłowiowy kryminał, a wiele dzisiejszych kontekstów historycznych daje się lepiej zrozumieć dzięki perspektywom otwartym przez Johnsona.

Główny tytuł dzieła – *Historia świata* – brzmi nieco pretensjonalnie, lecz podtytuł – *od roku 1917* – wyjaśnia, iż chodzi o wiek XX. Czytając to opasłe dzieło można jednak doszukać się zasadności tak szeroko zarysowanego głównego członu tytułu. Wiek nasz bowiem zakorzeniony jest w przeszłości i otwarty na przyszłość. Mimo wielu rewolucji, jakie się w nim dokonały, w działaniach ludzi i narodów żyją stale i wyrażają się archetypy i namiętności wypracowywane mozolnie przez wieki, tak że wers z poematu T. S. Eliota *Cztery kwartety*: „Wszelki czas jest teraźniejszy wiecznie" okazuje swoją zaskakującą prawdziwość. Mimo specyfiki stulecia, nazywanego „wiekiem atomu", „wiekiem rewolucji naukowo-technicznej", „wiekiem totalitaryzmu" (sam Johnson nazywa ten okres „epoką polityki", s. 798), widać w nim działanie pewnych „niezmienników" historycznych, poprzez które człowiek zawsze określał się w dziejach. Najogólniej mówiąc, ową „perspektywę wieczną" wyznacza w historii sfera wartości moralnych: stałe w biegu dziejów wywyższenie bezinteresowności, szlachetności i poświęcenia prawdzie, a potępienie hołdowania przemocy, kłamstwa i cynizmu. Te aspekty są obecne w książce Johnsona.

Sam autor jest uznanym dziś w skali światowej historykiem angielskim o profilu konserwatywnym. Co pewien czas wzbudza wrzawę polemiczną w środowisku historyków zdominowanych przez poglądy lewicowe, formułując twierdzenia idące pod prąd zasady relatywizmu w historii lub reguły postępu w dziejach. W Polsce po przełomie 1989 roku książki Paula Johnsona stały się „odtrutką" na rynku zdominowanym przez historyków marksistowskich lub ich uczniów. Niespotykane w Polsce powojennej (może poza Pawłem Jasienicą) nastawienie badawcze i niezwykły styl pisarski sprawiły, iż można nawet mówić o modzie na Johnsona. Oprócz dzieła właśnie recenzowanego ukazały się szybko inne jego książki: *Historia chrze-*

---

[1] Paul Johnson, *Historia świata (od roku 1917)*, wyd. „Polonia", Londyn 1989, ss. 807. Na 4. stronie tytułowej widnieje notka wyjaśniająca stronę translacyjną wydania polskiego: „Tłumaczenie na podstawie przekładu przygotowywanego przez zespół tłumaczy Wydawnictwa «Wers» z Wrocławia".

ścijaństwa, *Historia Żydów* oraz *Intelektualiści*. W przygotowaniu są następne.

OPCJA KONSERWATYWNA

Dzieło Johnsona jest z gatunku historii politycznej, czyli opisuje świat w aspekcie gry interesów i sił państw, rządów i ideologii. Centralne miejsce w takiej historiografii odgrywa analiza danych z płaszczyzny militarnej, społecznej i gospodarczej. Zwłaszcza tej ostatniej sferze autor poświęca wiele uwagi, wyprowadzając z niej wnioski o silnie eksplikacyjnym charakterze. Również faktor demograficzny, tak jednostronnie interpretowany w lewicowej, także polskiej, historiografii, u Johnsona staje się bogatym, wieloaspektowym elementem wyjaśniającym.

Jednak tym, co stanowi o specyfice tej książki, jest jej aspekt aksjologiczny i personalistyczny. Przez wielobarwny i dramatyczny dyskurs Johnsona przebija przesłanie historiozoficzne, iż dzieje mają zasadniczo moralny charakter i że zatracenie tego waloru w świadomości i poczynaniach ludzi odpowiedzialnych za losy świata jest pierwszą wadą i przekleństwem naszego wieku. Owa teza główna – nie wypowiedziana w książce explicite – przewija się w postaci niezliczonych przykładów zarówno pozytywnych – na przykład w postaci Churchilla i motywach politycznych odbudowy Europy Zachodniej przez rządy Adenauera, de Gasperiego i de Gaulle'a czy roli Polski w kluczowych dla świata momentach (wybuch drugiej wojny światowej oraz nastanie zimnej wojny), jak i negatywnych (takich jest o wiele więcej) – na przykład w funkcjonowaniu amoralnej „zasady Greshama", postaci konstruktorów współczesnego totalitaryzmu czy transformacji ethosu politycznego Ameryki (od millenaryzmu do degradacji).

Johnson przekonująco rozszyfrowuje aksjologiczne podłoża zjawisk politycznych, społecznych lub ekonomicznych. Jednym z ciągle aktualnych przykładów jest instrumentalizacja polityczna ludzkiego poczucia winy, owa „gryząca wada cywilizacji XX wieku, jaką spotykamy w rozmaitych przejawach" (s. 46). Cały ten wiek manipulowano masowym poczuciem winy, uzyskując koncesje polityczne za pomocą swoistego szantażu takimi pojęciami, jak „kolonializm", „rasizm", „imperializm" lub (zwłaszcza w Polsce) „antysemityzm". Nieczęsto, ale jednak w kilku miejscach *Historii świata* pojawiają się przykłady świadczące o tym, że istotny postęp w dziejach to postęp moralny. Jednym z przykładów są lata 1910-1929, „najpomyślniejszy okres w historii Ameryki" (s. 242), kiedy to pod rządami takich prezydentów, jak Harding i Coolidge obywatele Stanów Zjednoczonych na gruncie wiary w tradycyjne wartości doszli do dobrobytu i swoistej harmonii demokracji. (Przykład ten mieści się w rozdziale zatytułowanym *Ostatnia Arkadia*).

Innym ważnym rysem metodologii Johnsona jest biografizm wyrażający przekonanie, że jednostka ludzka odgrywa istotną, a często decydującą rolę w dziejach. Drogowskazami w *Historii świata* nie są formacje społeczno-ekonomiczne czy wielkie ideologie, lecz osoby. Jednostki narzucające swoją wolą i temperamentem kierunek biegu dziejom i będące w jakimś stopniu ich odbiciem, „reprezentantami ducha epoki". Nie potrzeba wielu argumentów, aby potwier-

dzić to przekonanie w odniesieniu do takich postaci, jak Lenin, Hitler, Stalin czy Mao. Jednak Johnsonowi chodzi o coś więcej. Przedmiotem jego analiz jest bardzo często kultura epoki lub kraju. Od klimatu kultury niekiedy zależy los narodu. Było tak w przypadku antysemickiego amoku w Niemczech w okresie Republiki Weimarskiej (zob. s. 127-134) czy kryzysu moralnego w Anglii wywołanego dekadenckimi nastrojami niektórych środowisk, m.in. Bloomsbury Group (rozdział IV). Uczestniczenie w danej kulturze i współtworzenie jej to gestia każdego człowieka. Johnson pokazuje na rozlicznych przykładach, jak zainteresowanie, temperament, rodzina i nawyki wyniesione z domu stanowią w rzeczywistości faktory historyczne. W *Historii świata* zawartych jest kilkadziesiąt krótkich, błyskotliwie napisanych biografii ludzi, którzy zadecydowali o kształcie naszego wieku. Sylwetki J. M. Keynesa, F. D. Roosevelta, Gandhiego, M. Lutera-Kinga, J. Nehru, J. F. Kennedy'ego i innych okazują tu twarze nieco lub bardzo odmienne od tych, jakie znaliśmy dotąd z klisz propagandowych czy podręczników.

TAKI BYŁ TEN WIEK

Książka liczy 807 stron podzielonych na dwadzieścia rozdziałów. Każdy z rozdziałów opatrzony jest obszernym zestawem przypisów bibliograficznych. Zasada podziału treści jest chronologiczno-geograficzna. Rozdziały obejmują jakiś względnie zamknięty okres i dotyczą określonych regionów świata.

Rozdział pierwszy zatytułowany *Królestwo względności* zarysowuje przesłanki klimatu całego wieku zdominowanego zasadą relatywizmu. Heroldowie tej zasady rządzącej zwłaszcza życiem politycznym to wcale nie politycy, lecz fizyk, psychiatra i filozof: Einstein, Freud i Marks. Rozdział ostatni nosi tytuł *Palimpsesty wolności* i zawiera dane historyczne z początku lat osiemdziesiątych. Jest to rozdział znaków zapytania i hipotez. Odnoszą się one m.in. do zjawiska renesansu religii, losu Związku Radzieckiego („nierozwiązanej anomalii") oraz socjobiologii, w której Johnson upatruje naukę przyszłości. A co znajduje się wewnątrz tych terminów granicznych historii XX wieku? Co wypełnia nawiasy dzieła, którymi Johnson zarysowuje początek epoki względności oraz sugeruje nieśmiało jej schyłek, załamanie się relatywizmu? Jaki był ten wiek?

Otworzyła go rewolucja w Rosji 1917 roku i konstrukcja komunistycznego państwa, której pierwszymi krokami było ustanowienie terroru („Czeka") oraz likwidacja demokracji (II – rzymską cyfrą sygnalizować będziemy numer rozdziału). „Najważniejszą zapewne cechą totalnego państwa komunistycznego – pisze autor na stronie 89 – jest rozkrzewiona nomenklatura". (Celność tego stwierdzenia potwierdza nam dzisiejsza sytuacja na przykład polskiej gospodarki.) Początek wieku wiązał się w Europie z radykalizacją nastrojów. W następnym rozdziale (III) Johnson stara się zrozumieć, jak doszło w Niemczech do demokratycznego zwycięstwa Hitlera. Przewartościowania początku wieku naruszyły także porządek kolonialny, zwłaszcza Francji i Anglii (IV). „Kolonializm" stał się popularnym sloganem w walce politycznej. Sam w sobie zaś „był ważny nie dla tego, czym był, ale dla tego, czym nie był.

Stanowił pożywkę wielkich iluzji i nieuzasadnionych urazów" (s. 173). Relatywizm, który był główną dźwignią wywrócenia zastanego porządku, objawił się w najbardziej skrajnej politycznie postaci na Dalekim Wschodzie. W Japonii regułą rządzenia stały się mordy polityczne i „instynkt rekina" („atakować słabych!") (V). Cały świat dochodził powoli do stanu chcianego nieładu i dziś, z perspektywy czasu, nie dziwi fakt, iż momentem porządkującym stała się wojna.

Pasjonujące są ówczesne dzieje Stanów Zjednoczonych. Po okresie prosperity (VI) wielki kryzys, który wybuchł w 1929 roku doprowadził Amerykanów do stanu „degrengolady" (tytuł rozdziału VII). Kryzys został przezwyciężony (Johnson podważa mit zasługi Roosevelta w tym względzie), jednak pozostało poczucie względności wartości umiejętnie podsycane przez lewicowe ośrodki. W latach trzydziestych środowiska opiniotwórcze ogarnęła moda na ZSRR. Plan pięcioletni stał się najpopularniejszym tematem rozmów między intelektualistami (VII). „Ameryka była i jest społeczeństwem millenerskim, w którym butne nadzieje mogą bardzo łatwo przerodzić się w katastrofalną utratę wiary" (s. 282) – ten cytat z rozdziału siódmego daje wiele do myślenia dzisiejszemu czytelnikowi.

Degrengolada moralna zresztą zataczała coraz szersze kręgi. Spełniała się „zasada holistyczna", według której „zdarzenia polityczne i tendencje moralne znajdują swe konsekwencje w całym świecie" (s. 192). Johnson opisuje eskalację przemocy w obu państwach totalitarnych i wzajemne inspiracje w tej dziedzinie Stalina i Hitlera. Obaj też odnosili ogromne sukcesy: ten pierwszy – propagandowe, drugi – gospodarcze (Niemcy jako pierwsi wyszli z wielkiego kryzysu) (VIII). Kunktatorstwo Zachodu („oznaki dekadencji", s. 377) oraz „splendid isolation" Ameryki złożyły się na moralne przyzwolenie awansu przemocy. Lata trzydzieste to „era międzynarodowego bandytyzmu" (s. 336). Przedmiotami agresji stają się Chiny, Abisynia, Hiszpania, Czechosłowacja, Austria, wreszcie w 1939 – Polska (IX). Lata te to okres niezawoalowanej prawdy obwieszczającej zasadę „plus vis quam ratio" („raczej siła niż racja") w stosunkach politycznych. O krytycyzmie i wrażliwości moralnej Johnsona świadczy m.in. to, że moralny kollaps starej Europy dostrzega przede wszystkim w rozkazie wydanym przez Churchilla latem 1940 roku nakazującym bombardować miasta niemieckie (X). Ludność cywilna stała się zakładnikiem militarnym aż po hekatombę Drezna, Tokio i innych miast. Najbardziej zasłużone cywilizacje uznały zasadę terroru.

Wojny światowej dotyczą trzy rozdziały. Po sukcesach Hitlera (X) przyszedł rok 1941, który nazwany został przez autora „brzemiennym" (XI). Przełomy, które Johnson dostrzega w tym roku w losach wojny i świata, dają okazję do namysłu nad racjonalnością w dziejach. Na przełomach tych bowiem (jednym z nich był atak na Pearl Harbour) zaważyły w większości decyzje irracjonalne. Gdy chodzi o aspekt racjonalny, dzięki któremu wojna została wygrana, to trzeba powiedzieć o gospodarce i technice. Stara prawda, że pieniądze i technika wygrywają wojny, w naszym wieku nabiera znaczenia przypowieści o puszce Pandory (XII).

Perspektywa powojenna *Historii świata* w wielu fragmentach różni się

od perspektywy czytelnika polskiego. Polska powojenna to przecież Polska pojałtańska. Po wojnie – pisze Johnson – „tak łatwo było zapomnieć o Polsce" (s. 466). Dwa elementy – jak się jednak okazuje wcale nie różne od odczuć żywionych wtedy w Polsce – dominują w następujących teraz rozdziałach książki: strach oraz ekspansja komunizmu. Strach przed wojną (XIII) oraz ekspansja lewicy w rozmaitych formach, odnoszącej sukcesy mimo buńczucznych zapewnień rządów zachodnich o „zimnej wojnie", „żelaznej kurtynie" itp. Przyniosła owoce wieloletnia praca ideologiczna wysadzania imperiów z siodła za pomocą leninowskiego pojęcia „kolonializmu". Kreml szybko zdobył sojuszników w bloku tak zwanych krajów niezaangażowanych (XVI), a Afrykę pokryła siatka państewek, w których frazeologia marksistowska nowych władców przykrywała nieudolność i „odrodzone barbarzyństwo" (s. 573; XV). Osobnym i stałym tematem tych rozdziałów jest leitmotiv XX wieku: terror w funkcji politycznej. Towarzyszył procesowi dekolonizacji (np. Algieria) i początkowi nowych państw (np. Indii i Izraela). Mao w Chinach zasłużył socjotechniką terroru na osobny tytuł: *W laboratorium Mao* (XVI).

Na tle tego szaleństwa świata, który jak gdyby powtarzał wyuczone w czasie wojny złe odruchy, uderza niezwykły powrót na arenę polityczną w Europie Zachodniej wartości chrześcijańskich. Rozdział o odbudowie Europy przez Alcide de Gasperiego (Włochy), Konrada Adenauera i Charlesa de Gaulle'a (XVII) jest jednym z nielicznych rozdziałów tej książki ukazujących konstruktywne oblicze historii. Formacje polityczne oparte na tradycyjnych wartościach przywracały wówczas nie tylko ład gospodarczy i demokratyczny, ale również – sens życia obywateli. Ta konstatacja może ukazuje najdobitniej różnicę perspektywy, jaka istniała po wojnie między społeczeństwami Zachodu a społeczeństwem polskim i tymi, które znajdowały się w podobnej do naszej sytuacji.

Ostatnie rozdziały książki Johnsona są dość chaotyczne i naznaczone pesymizmem. Odciska się tu niedokończoność głównych wątków wieku. Pisząc o błędach prezydentów J.F. Kennedy'ego i J. Cartera (XVIII i XIX), autor nie mógł w 1983 roku wiedzieć o świetnych dla Ameryki kadencjach Ronalda Reagana i Georga Busha. Nie mógł znać przebiegu agonii kolosa – Związku Radzieckiego. Nie był także w stanie odczytać wielu skutków, jakie przyniesie światu pontyfikat Jana Pawła II. A z pewnością te dane dwóch ostatnich dekad są potrzebne do tego, aby wiedzieć, jaki był ten wiek.

Z perspektywy czasowej objętej przez Johnsona oraz w aspekcie dziejów polityki („epoka polityki", mówi on na s. 798) wiek XX odznacza się pewnymi s p e c y f i c z n y m i c e c h a m i. Większość z nich Johnson nazywa po prostu „plagami XX wieku". Odczytaliśmy ich sześć.

Pierwsza to usankcjonowanie w tym właśnie wieku przemocy politycznej, terroru jako instrumentu polityki.

Druga to nagminne manipulowanie językiem politycznym (przykład „kolonializmu"). Wiek ten to wiek absolutnej deprawacji języka.

Trzecia cecha wskazuje na kastę zawodowych polityków powstałą w tym okresie, ludzi wykształconych tylko po to, by zdobyć władzę i rządzić.

Czwarta cecha specyficzna to szeroko stosowana (przez zawodowych polityków właśnie) inżynieria społeczna i – ZSRR, RPA, Kambodża, Chiny, Iran, Afganistan i inne – hekatomby ofiar, jakie pociągnęła.

Piąta to etatyzm – coraz bardziej wszechmocna rola państwa.

Szósta to dominacja nauk społecznych zarażonych w XX wieku ideologią marksistowską.

PRZECIWKO KLISZOM

Historia świata Johnsona uświadamia, jak bardzo złożone są etapy dziejowe i jak trudno wyrokować o wartości poszczególnych postaci oraz wydarzeń, a także formułować sąd o sensie dziejów w odniesieniu do ich krótkich faz. Książka Johnsona aż roi się od odkłamań stereotypów historycznych, problematyzacji „dogmatów" historiograficznych oraz od znaków zapytania postawionych przy ulubionych przez literaturę popularnonaukową postaciach.

Jako przykład dyskursu historycznego Johnsona można wskazać błyskotliwą analogię ukazaną przez niego między latami trzydziestymi i siedemdziesiątymi. Świat zachodni przeżywał wtedy dość dokładną repetycję regresu gospodarczego, bezrobocia, zbrojeń oraz agresji. Jednak ostatni okres niewiele nauczki wyciągnął z lekcji wielkiego kryzysu (s. 745 nn.).

Z kolei za największe osiągnięcie cywilizacyjne Ameryki w tym wieku uważa autor... wykorzystanie okupacji Japonii po drugiej wojnie światowej (s. 786). Wbrew temu, co się powszechnie uważa za amerykanizację kraju kwitnącej wiśni (McDonalds, Myszka Miki i rock'n'roll), Johnson pokazuje, jak Amerykanie – gubernatorem był wówczas gen. MacArthur – przeprowadzili Japonię od epoki irracjonalizmu i chaosu politycznego do świata rozwiniętej demokracji i kultury wieku XX.

Z książek Józefa Mackiewicza znamy cyniczny incydent po drugiej wojnie światowej, kiedy to Brytyjczycy przekazali Stalinowi oddziały Kozaków walczących po stronie Hitlera, a po kapitulacji chroniących się pod skrzydła humanitarnego i demokratycznego państwa. Johnson ukazuje podobną zbrodnię zaniechania i opuszczenia z motywów politycznych, jakiej dopuścili się Francuzi pozostawiając po wycofaniu się z Algierii w 1963 roku na prawie pewną śmierć ponad sto tysięcy muzułmanów służących im lojalnie w walce z Frontem Narodowo-Wyzwoleńczym (s. 539).

Pośród licznych p o s t a c i zaludniających karty *Historii świata* polski czytelnik odnajdzie kilka poważanie nadwerężonych mitów. Nieskazitelne w naszych podręcznikach sylwetki Gandhiego, Nehru, Roosevelta czy J. F. Kennedy'ego doznają tu niejakiego uszczerbku. Poznajemy za to z pozytywnej strony takich mężów stanu, jak Churchill, gen. Franko czy Adenauer – nie byliśmy do tego przyzwyczajeni.

Jest w tej książce wiele p o l o n i k ó w. Johnson wspomina Polskę dobrze i *źle*. W kontekście drugiej wojny światowej: „Polska była przyczyną wojny [...], Polska też zakończyła tę wojnę" (s. 466). (W tym ostatnim zdaniu chodzi o „wybory" w Polsce, które rozpoczęły według autora konfrontację Zachodu z Moskwą.) Ale w kontekście rozrachunków po pierwszej wojnie zauważa z przekąsem, że Polska była najbardziej zachłanna. Wspomina się o udziale Polaków w rozszyfrowaniu „Enigmy"

(s. 430), o Papieżu-Polaku (s. 765-766) i o pogromie w Kielcach (s. 518), i jeszcze z kilku innych okazji. Nie jesteśmy w *Historii świata* ani Chrystusem narodów, ani pawiem narodów i papugą, lecz istniejemy w sposób znaczący w XX wieku: jako jego uczestnik, świadek i faktor dziejów.

STYL

Wreszcie trzeba powiedzieć kilka zdań o tym, jak *Historia świata* jest napisana. Wspomniałem już, że czyta się ją jak kryminał. Nie ma w tym wiele przesady. Paul Johnson jest świetnym pisarzem. Czuje tempo, metaforykę i dramaturgię języka współczesnego. Materiał źródłowy jego pracy to prócz dokumentów, relacji i opracowań literatura piękna i dzieła kultury. Korzysta m.in. z tekstów powieściopisarza angielskiego Evelyna Waugh (tłumacze polscy biorą go za kobietę; ale generalnie oceniając nie muszą się wstydzić swojej pracy).

Oto jeden przykład. Na konferencji morskiej w 1922 roku w Waszyngtonie Stany Zjednoczone przeforsowały traktat, który oznaczał praktycznie demontaż potęgi morskiej Wielkiej Brytanii. „Kiedy admirał Beatty, Pierwszy Lord Admiralicji [Wielkiej Brytanii – przyp. W.Ch.], usłyszał szczegóły całej sprawy, pochylił się do przodu w swoim krześle «jak buldog śpiący na zalanym słońcem progu, gdy dostanie kopa w brzuch od bezczelnego domokrążnego sprzedawcy mydła»" (s. 184). Cytat wewnętrzny pochodzi od naocznego świadka obecnego na konferencji w 1922 roku, Johnson korzysta zaś z dzieła o stosunkach angielsko-amerykańskich wydanego w 1959 roku. Fragment ten jest niezwykle znamienny dla stylu książki, którą recenzujemy.

Osoby tej historii są autentyczne i krwiste. Fakty są dobre lub przerażające, pocieszające lub smutne, przynoszące nadzieję lub zaprzeczające godności ludzkiej. Wskazują na rozumność lub budzą podejrzenie, że wszystko jest chaosem. Historia opisywana i interpretowana przez Johnsona jest ż y w a.

Ten styl łatwo spotyka się – słyszałem już takie krytyki tego autora – z zarzutem emocjonalności i dowolności. Jakkolwiek byłyby one uzasadnione w szczegółach, z pewnością *Historia świata* nie jest historią wtłoczoną na siłę w abstrakcyjne schematy teorii dziejów – jak to często bywa w książkach ciągle wydawanych. Jest historią żywą, żywo odczuwaną, a jej przesłanie każe zaliczać zadanie tego, kogo nazywa się homo historicus, czyli każdego z nas, do najwyższych zadań, jakie stoją przed człowiekiem w każdym czasie.

Tadeusz DETYNA

WOŁANIE O WIĘCEJ ŁADU

Nakładem wydawnictwa Editions Spotkania ukazała się kolejna książka byłego doradcy prezydenta USA do spraw bezpieczeństwa państwa – Zbigniewa Brzezińskiego *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*[1] (tytuł dosłownie przełożony brzmiałby: Poza kontrolą. Głobalne zamieszanie w przeddzień XXI wieku).

Rozdział I – „Polityka zorganizowanego obłędu" – poświęcony jest analizie i druzgocącej krytyce tak zwanych metamitów, czyli przymusowych utopii, które w ogromnej mierze sprawiły, że postępowi cywilizacyjnemu XX wieku nie towarzyszył wzrost poziomu moralnego (zob. s. 18). W wyniku tego wiek nasz zamiast stulecia nadziei stał się „stuleciem zorganizowanego obłędu" (s. 9) czy też „planowanej organizacji rzezi" (s. 18). Można powiedzieć, że po analizach Kołakowskiego, Besanona i innych trudno już o totalitaryzmach powiedzieć coś naprawdę nowego, można jednak i warto podobne treści wyrażać za pomocą trafniejszych i nie używanych wcześniej sformułowań. To właśnie czyni Brzeziński, przemawiając do naszej wyobraźni choćby przerażającymi liczbami: w wojnach XX wieku zginęło nie mniej niż 87 mln ludzi, w ogóle pozbawiono życia w naszym stuleciu nie mniej niż 167 mln ludzi, w tym komunizm „kosztował" ludzkość 60 mln osób. Żyjemy zatem w „stuleciu megaśmierci".

Wielkie utopie naszego wieku upadły, choć nie do końca, a zły porządek zastąpiła daleko posunięta anarchizacja. Świadom tego Brzeziński nie wyklucza, że fantastyczne utopie mogą się jeszcze światu przydarzyć, sugeruje nawet, że żyjemy być może w epoce międzytotalitarnej. Wie także doskonale, że kompromitacja utopii to w dużej mierze zwycięstwo permisywizmu i relatywizmu; że tam, gdzie brak fanatyzmu, najczęściej dziś wkracza sceptycyzm.

Brzeziński – zdeklarowany zwolennik liberalnej demokracji – z goryczą opisuje w rozdziale II zanikanie osądu moralnego, co powoduje, że pozostaje jedynie prawo, jakże często nieskuteczne. Żyjemy w czasach pluralizmu politycznego, etnicznego, religijnego. Obserwujemy efekt komunikacyjnej globalnej wioski, o której pisał McLuhan. Dochodzi tu do głosu mertonowska anomia: część osób po prostu nie potrafi wśród różnych religii, ideologii i systemów wartości wybrać niczego – jak przy-

---

[1] Zbigniew Brzeziński, *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, przekł. K. Murawski, Editions Spotkania, Warszawa 1994, ss. 205 (*Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*. Pozostałe cytaty z numerem strony w nawiasie pochodzą z recenzowanej książki.

słowiowy osioł między żłobami; tym bardziej że słyszy bezustannie, iż wszystkie kultury są równoprawne, a zatem orientacje moralne także; że ocena to dyskryminacja, a dyskryminacja może prowadzić do ludobójstwa. Zdezorientowany człowiek wobec „rogu obfitości" różnych argumentów nierzadko nie wybiera niczego, kierując się prowizoryczną moralnością sytuacyjną – z reguły zorientowaną egoistycznie. Brzeziński krytykuje też egoizm zachodnich Europejczyków wobec Europy Wschodniej, a szczególnie Niemców niechętnie finansujących wschodnie landy, lecz nie dostrzega postaw roszczeniowych mieszkańców byłej NRD i groźby przyzwyczajenia ich do ciągłego brania.

Jedną z istotnych kwestii poruszonych w rozdziale III książki, na marginesie rozważań o supermocarstwowości USA, jest rola telewizji. Wulgarność, pornografia, barbarzyństwo, hedonizm i dekadencja – tak autor określa w skrócie telewizję amerykańską (zob. s. 101). Miażdżąc ją krytyką za propagowanie seksu, przemocy, sensacji, raczenie odbiorców papką, zachęcanie do „seksualnego promiskuityzmu", schlebianie najniższym gustom publiczności, sztuczne rozbudzanie żądz, które nie są prawdziwymi potrzebami (zob. s. 69) – wikła się autor w nierozwiązywalne dylematy demokracji.

Oceniając telewizję Brzeziński nie jest w stanie, niestety, odpowiedzieć na pytanie, co zrobić, by mass media w warunkach wolności prezentowały jedynie to, co jest moralnie słuszne. Co zrobić, by mimo braku zakazów seriale takie jak *Dallas* czy *Dynastia* nie powstawały? Co zrobić wreszcie, by mimo ich emitowania telewidzowie nie chcieli ich oglądać? Jednoznaczne rozwiązania w kierunku określonego systemu moralnego miały i mają, a być może i będą miały, jedynie totalitaryzmy. W demokracjach zawsze niektórzy będą wybierali to, co nam i Brzezińskiemu się nie podoba. Niekiedy ci niektórzy będą nawet w przeważającej większości. Odnośnie zaś do zawiści, to seriale owe wcale nie muszą budzić takich właśnie emocji. Mogą bowiem ku uciesze biedniejszych warstw być odbierane jako dowód na to, że nawet najzamożniejsi Amerykanie mają nie kończące się problemy, starzeją się, chorują, ulegają wypadkom, a czasami nawet umierają. Że istnieje zatem pewna bezklasowa metafizyczna sprawiedliwość.

Według Brzezińskiego przede wszystkim atak na religię doprowadził do odmoralnienia polityki, a jego skutki bardziej są widoczne właśnie na Zachodzie. Teza „Bóg umarł" wystąpiła – jak pisze – bardziej zdecydowanie w krajach liberalno-demokratycznych niż marksistowskich. Można jednak z tym polemizować. Zdaje się bowiem, że autor patrzy na zachodnie demokracje zbytnio przez pryzmat Polski. Spojrzenie oparte na porównaniu Bułgarii, Kuby czy choćby byłej NRD z Zachodem wypadłoby dla zachodnich demokracji o wiele bardziej korzystnie. W końcu – można dodać – nawet w krajach kultu dobrobytu tylko religia daje optymistyczną odpowiedź na kwestię śmierci.

Inną istotną kwestią jest ekologia. Autor z przykrością zauważa, że środowisko naturalne w wymiarze globalnym nie wytrzymałoby obciążenia wynikającego z obdarzenia Trzeciego Świata dobrobytem z jego samochodami, lodówkami, klimatyzacją, kuchenkami mikrofalowymi itd. Koresponduje to z tezą Guy Sormana, że gdyby Hindusi prze-

stali być analfabetami, to w Indii w krótkim czasie należałoby przerobić na papier wszystkie lasy. W uwadze Brzezińskiego zawarta jest też sugestia, że świat zamożny żyje kosztem środowiska naturalnego krajów rozwijających się. Patrząc na kraje rozwijające się potrafi autor zachować daleko idący obiektywizm. Pisze zatem o ogromnym postępie oświaty, higieny, komunikacji, nauki, techniki i gospodarki w tych krajach, choć dla wielu lewicowych ideologów Trzeci Świat tylko biednieje.

Ogromnie istotnym czynnikiem kształtującym świat współczesny jest, według Brzezińskiego, masowa świadomość polityczna, a zatem i masowe ożywienie polityczne. W wyniku tego oraz dzięki współczesnym środkom komunikacji stale wzrasta poczucie nierówności między ludźmi. Zagrażają nam nierealistyczne oczekiwania natychmiastowego dobrobytu, co może prowadzić do frustracji, gniewu i nowej ideologii nienawiści (zob. s. 63). „W efekcie przepaść między rozbudzonymi oczekiwaniami a istniejącymi możliwościami nigdy bodaj nie była tak wielka, jak dziś, i to na skalę całej ludzkości" (s. 73). Można tu dodać, że komunizm poprzez blokadę informacji blokował oczekiwania i możliwości porównań, co sprawiało, że poczucie nie zaspokojonych potrzeb było długo znacznie mniejsze niż w kapitalizmie. Stąd i oczekiwania są teraz silniejsze.

Brzeziński, wskazując na czynnik demograficzny, nie poświęca mu wiele miejsca, pisze natomiast, że dziś doszło do tego, iż dochody krajów zamożnych są 150 razy wyższe niż ubogich (zob. s. 157). (Nie wiadomo jednak, z jakich zestawień wynika ta liczba.) Owa gigantyczna przepaść może, jak twierdzi, zrodzić nowe totalitaryzmy, gdyż masy krajów ubogich są w pierwszym stadium rozwoju świadomości politycznej – stąd ich brak krytycyzmu i podatność na demagogię i utopie obiecujące szczęście od zaraz.

Analizując układ sił politycznych, ekonomicznych, militarnych i innych w świecie współczesnym, Brzeziński dochodzi do wniosku, że państwem numer jeden pozostaną Stany Zjednoczone, które są i długo jeszcze będą jedynym supermocarstwem i głównym państwem-katalizatorem. USA to obrońca stabilności i katalizator zmian, to mikrokosmos światowej społeczności, który ciągle może światu zaoferować wiele pozytywnych wzorców: wolności, praw człowieka, rozwiązań konstytucyjnych. Mimo to niezbędna jest gruntowna odnowa amerykańskiej zdolności sprawowania światowego przywództwa. Istnieją bowiem ogromne problemy osłabiające autorytet USA. Autor przedstawia listę dwudziestu takich problemów.

Brzeziński nie ukrywa, że globalnej wizji USA brakuje autorytetu, autorytet ONZ nie ma natomiast władzy. Niemniej roli USA nie przejmie na siebie żaden inny kraj; Japonia z wielu względów nie stanie się wielowymiarowym supermocarstwem, zjednoczona Europa także nie, gdyż „Proces integracji Europy opiera się na zasadzie konsensusu, musi więc posuwać się wolno. W rezultacie, jeszcze przez dłuższy czas Europa nie będzie w stanie mówić ani działać jako polityczna jedność" (s. 125). Poświęcając wiele miejsca problemom i wariantom integracji europejskiej, stawia zwykle pomijane pytanie o wschodnią granicę docelową polityczno-gospodarczej Europy (zob. s. 123); wiadomo bowiem, że Unia Europejska nie może

sięgać Pacyfiku, nie może też jej granica wyrosnąć na Uralu.

W dwóch ostatnich rozdziałach Brzeziński wskazuje już wyraźnie na światowy bezład i „złudzenie kontroli". Pisze, że nastąpił koniec istniejącego od 300 lat imperium rosyjskiego, lecz upadek ZSRR wywołał pustkę, którą Rosja może chcieć z powrotem wypełnić, co – dodajmy – usilnie zresztą czyni. Rosja jawi się więc autorowi jako gigantyczny problem międzynarodowy i wielka zagadka. Może się bowiem dalej rozpadać, może jednak zafundować sobie jakąś formę faszyzmu z tendencjami do ekspansji. Jest to zatem nuklearny kraj chaosu politycznego i degradacji gospodarki, a szybkie reformy mogą zrodzić dalsze problemy w postaci gigantycznego bezrobocia, zubożenia i w końcu rewolucji. Zaleca zatem Rosji interwencjonizm w gospodarce i dyscyplinę społeczną. W Polsce – zdaniem autora – komunizm trwał „tylko niewiele ponad 40 lat" (s. 146), w Rosji zaś ponad siedemdziesiąt – i to jest zasadnicza różnica.

Na tym tle interesująco jawi się sytuacja stabilnych, niedemokratycznych Chin, których rola będzie rosła. Sukces ekonomiczny, eksport broni, egalitarystyczna retoryka i prawo weta w Radzie Bezpieczeństwa powodują, że ChRL może uzyskać „dostęp do roli przywódcy światowej rewolty mas" (s. 169).

Dla Zbigniewa Brzezińskiego świat współczesny jest rzeczywiście światem bezładu, a zatem światowy ład musi dopiero powstać (zob. s. 91), być może nawet po jakichś lokalnych konfliktach atomowych w euroazjatyckiej strefie zwiększonego zagrożenia. Politycznego porozumienia o wymiarze globalnym może jednak nie być wcale, solidarności międzynarodowej – także nie. Zagraża nam za to pasmo konfliktów, protekcjonizm regionalny, inżynieria genetyczna, dylematy moralne (np. eutanazja). Może powstać nieprzyjazna oś Chiny–Iran–Rosja lub antagonizm między Chinami a Japonią. Autor przestrzega jednak przed pochopnym przyjmowaniem opinii o islamskim zagrożeniu, poważnie traktując raczej groźbę biurokratyzmu oraz dezorientacji światopoglądowej. Ta ostatnia – dodajmy – już się urzeczywistnia.

Pomimo panującego bezładu dostrzega autor narodziny światowej moralności politycznej i wspólnoty międzynarodowej, co już sprawiło, że na przykład apartheid musiał ustąpić, a próby likwidacji niepodległych państw spotykają się z ostrą reakcją. Brzeziński nieustannie wskazuje na naczelną rolę odpowiedniego systemu wartości. Piętnuje szkodliwość egoizmu, pychy, konsumpcjonizmu i pogardy dla przegranych ekonomicznie i społecznie, co bardzo zbliża go do katolickiej nauki społecznej. Kreśli wiele wariantów rozwoju sytuacji światowej.

Autor *Bezładu* stawia też wiele pytań filozoficznych, na które odpowiada. W pewnych kwestiach nie zajmuje określonego stanowiska, w innych zaś to czyni. Nie ukrywa, że w demokracji kompromis to podstawowa zasada politycz-

na (zob. s. 62).

Mimo bezładu współczesnego świata, mimo możliwości znacznego pogorszenia się sytuacji międzynarodowej, mimo gigantycznych zagrożeń ekologicznych, demograficznych i społecznych – jest Zbigniew Brzeziński bezustannym umiarkowanym optymistą. I to chyba nie tylko na tle tych, którzy uważają, że XXI wieku w ogóle nie będzie.

Cezary RITTER

EUROPA JUTRA – JAKA?

Trzy instytucje naukowe z trzech krajów: Niemiec, Francji i Polski – Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Institut Catholique de Paris i Katolicki Uniwersytet Lubelski – zorganizowały wspólnie międzynarodowy kongres „Europa marzeń. Wspólne europejskie dobro w teologii, etyce i ekonomii", który odbył się w Hanowerze w dniach 24-27 października 1991 roku. Oprócz przedstawicieli wymienionych trzech krajów wzięli w nim udział uczeni, dziennikarze i działacze społeczni z Belgii, Szwajcarii, Austrii i Wielkiej Brytanii. Było to jedno z wielu sympozjów na temat Europy, jakie w ciągu ostatnich lat odbyły się – i odbywają – w Europie. W okresie bowiem szybko dokonujących się przemian Europejczycy pilnie zastanawiają się nad tożsamością swojego kontynentu i jego mieszkańców. I jak to na ogół bywa, również i tym razem owoce tej refleksji trafiają do rąk zainteresowanego czytelnika w postaci publikacji książkowej[1].

DWA PRZEŁOMY

Październik 1991, kiedy odbywał się kongres, to czas pomiędzy dwoma symbolicznymi w dziejach współczesnej Europy datami. Najpierw więc jest to jesień 1989 – jesień ludów Europy Środkowo-Wschodniej, symboliczna wymowa zburzenia muru berlińskiego, koniec ery realnego socjalizmu i porządku jałtańskiego. I druga symboliczna data: 1 stycznia 1993 roku, kiedy to – jak napisał w *Słowie wstępnym* do książki P. Koslowski – „dokona się integracja Wspólnoty Europejskiej i powstanie jeden wspólny obszar gospodarczy, a że gospodarka silnie wpływa na kulturę codzienną, powstanie również obszar wspólnej kultury" (s. 9).

Która z tych dat jest dla przyszłości Europy ważniejsza? Czy ta pierwsza niespodziewana, o wielkim ładunku duchowym i społeczno-moralnym i konsekwencjach, o jakich nikomu się przedtem w tej części Europy nie śniło? Przypomnijmy sobie, wyrażające owo wielkie zaskoczenie, słowa, którymi prezydent Czechosłowacji Vaclav Havel witał w Pradze na wiosnę 1990 roku Papieża Jana Pawła II: „Nie wiem, czy wiem, co to jest cud, ale wiem, że to cud..." Czy może jednak dla przyszłości Europy ważniejsza jest ta od dawna zaplanowana w salach kongresowych i biurach

[1] *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. Peter Koslowski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, ss. 370. Książka ukazała się także w Niemczech i we Francji w odpowiednich wersjach językowych.

Brukseli i Luksemburga data pełnej integracji Unii Europejskiej?

Wielu sobie zadaje pytanie, czy wydarzenia, które dokonały się w obu częściach naszego kontynentu, będą miały równorzędny wpływ na przyszły kształt – jak się czasem mówi – Stanów Zjednoczonych Europy. Czy Europa Środkowo-Wschodnia nie podzieli losu (z pozytywnymi i negatywnymi tego skutkami) byłej NRD, „przyłączonej" po prostu do RFN?

Powyższe pytania wyrastają z różnicy doświadczeń mieszkańców obu części kontynentu. Różnica ta znalazła wyraz w nieco inaczej rozłożonych akcentach trzech wypowiedzi reprezentantów instytucji organizujących hanowerski kongres, opublikowanych w omawianej tu książce pod wspólnym tytułem *Chrześcijaństwo jako pomost między narodami* (s. 199-214). Ks. prof. Stanisław Wielgus, Rektor KUL, w swojej wypowiedzi położył nacisk na konieczność powrotu Europy do jej duchowych korzeni, zwłaszcza do „chrześcijańskiego rozumienia wolności, która uwzględnia nadrzędność niezmiennego prawa moralnego, danego przez Boga, nad wszystkimi innymi prawami – wbrew rozpowszechnianym coraz bardziej koncepcjom, w których człowiek nie jest lektorem, lecz kreatorem norm moralnych, a więc kimś, kto stoi ponad dekalogiem" (s. 200). Prof. Michel Quesnel, wicedyrektor Instytutu Katolickiego w Paryżu, ostrzegając przed możliwością „przekształcenia chrześcijaństwa europejskiego we władzę nad umysłami bądź we władzę polityczną niemal dysponującą środkami nacisku i przymusu" (s. 206), zwracał uwagę na znaczenie ekumenicznych wątków w tradycji chrześcijańskiej: „Chrześcijaństwo spełnia naprawdę swoją rolę wtedy, gdy buduje mosty" (s. 207). Na szereg problemów praktycznych (głównie narodowościowych i ekonomicznych), wynikających z procesu jednoczenia się Europy, wskazywał prof. Peter Koslowski, dyrektor Instytutu Badań Filozoficznych w Hanowerze.

Niezależnie od wspomnianych różnic doświadczeń wszyscy autorzy książki *Europa jutra* nie mają wątpliwości, że dla Europy rozpoczyna się nowy okres w jej dziejach. Zadaniem zaś intelektualistów jest „stworzyć wspólnie Europę przyszłości, Europę która nie będzie tylko marzeniem o Europie, lecz Europą marzeń" (P. Koslowski, *Wprowadzenie. Wyobrażenie przyszłej Europy*, s. 28). Ten „dziejowy optymizm" redaktora książki, P. Koslowskiego, charakteryzuje wypowiedzi wielu jej autorów. „Europa jutra" jest tu nie tylko faktem, który należy uznać, ale przede wszystkim faktem, który należy współtworzyć, poniekąd mu służyć. Wymaga to stworzenia nowego ethosu Europy, zrewidowania wielu tradycyjnych pojęć, takich jak suwerenność czy naród, oraz wprowadzania nowych europejskich instytucji. „Narody Europy – pisze Koslowski – winny zatem stworzyć Europę w ich wyobraźni" (tamże).

„UWIKŁANI W HISTORIĘ"

„Historia mojego osobistego życia jest fragmentem historii waszego życia; historii moich rodziców, moich przyjaciół, moich przeciwników i wielu nieznanych ludzi. Jesteśmy dosłownie «uwikłani w historię»" (P. Ricœur, *Jakiego nowego ethosu potrzebuje Europa*, s. 104). Mimo zasadniczego „myślenia w przyszłość" uczestników kongresu

i autorów omawianej tu książki, ich refleksja wielokrotnie zwracała się ku przeszłości i wspólnej tradycji. W jej świetle łatwiej odpowiedzieć na pytanie, czym Europa jest dzisiaj i jakie są jej aktualne potrzeby.

Europa to sąsiedztwo, splatanie się ludzkich dróg, losów, interesów. Przedstawił to ciekawie historyk Karl Schlögel (*Powszechne dobro w Europie po przezwyciężeniu jej podziału. Poszukiwania w nowym obszarze doświadczeń)*. Jego zdaniem, można patrzeć na dzieje Europy przez pryzmat międzyludzkich kontaktów powstałych na przykład na bazie gospodarczej. Symbolem tego jest mapa Europy poprzecinana szlakami handlowymi prowadzącymi we wszystkie strony, często daleko poza jej granice. Okres podziału kontynentu przerwał to naturalne wzajemne kontaktowanie się ludzi, sprzyjające tworzeniu bogactwa Europy. Obecnie wkraczamy w „drugi Gründerzeit": „To, co często wydaje się dziś utopią, to wszystko już raz się zdarzyło. Studenci z Moskwy i Charkowa w Heidelbergu i Tybindze – to już raz było. Niemieccy inżynierowie w Donbasie – nie są tam po raz pierwszy. Pospieszne pociągi między Berlinem a Pragą – były już kiedyś szybsze i wygodniejsze. St. Petersburg jako miasto międzynarodowe, jako Nowy Jork Europy – może znów taki będzie. Dubrownik jako punkt łączący Bizancjum i Wenecję – może znów nim będzie, jeśli przetrwa bombardowania. Cotygodniowe połączenie promowe z Kilonii do Rygi, Tallina i St. Petersburga – może już wkrótce dogonimy lata dwudzieste. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie jako centrum intelektualne w uniwersalnej, zjednoczonej przez język Europie, sięgającej aż do Padwy i Salamanki? Dlaczego nie? Pod koniec dwudziestego wieku odkrywamy, jak daleko pozostaliśmy w tyle za Hanzą sprzed siedmiu stuleci" (s. 149). Innymi słowy stoimy przed możliwością odzyskania utraconego czasu. Aby to się urzeczywistniło, potrzebujemy w Europie wymiany. Zasadą nowej Europy powinna być – jak pokazuje P. Ricœur – „zasada powszechnej przekładalności": języków i kultur. W ślad za tym powinna iść zasada wymiany tradycji i na tej bazie „wzajemne pomaganie sobie w wyzwalaniu żywotnych i odnowicielskich sił". Wszystko to powinno zaś prowadzić do „modelu przebaczenia". „To prawda, że przebaczenie w pełnym znaczeniu słowa daleko wykracza poza kategorie polityczne; należy ono do pewnego porządku, porządku miłości, który przerasta porządek moralności. Przebaczenie przynależy do ekonomii daru, której logika nadobfitości przekracza logikę wzajemności" (s. 107).

EUROPA POSTMODERNISTYCZNA

Według J. B. Metza (*Chrześcijaństwo i klimat duchowy Europy*) i J. Van Gerwena (*Europa sensu i nonsensu. Szkic europejskiego obszaru społeczno-kulturowego*) należy tak zinterpretować wiele tradycyjnych pojęć związanych z chrześcijaństwem, aby można je było wpisać w pejzaż kultury postmodernistycznej, charakterystycznej dla współczesnej Europy. „Kiedy się słyszy interpretatorów owego humanizmu sceptycznego, takich jak Rorty lub Glucksmann, wyłania się etyka negacji, etyka podejrzenia, która określa się poprzez tolerancję, poprzez krytykę totalitaryzmu i dogmatyzmów, poprzez zasadę nieużywania przemocy, poprzez pragnienie

unikania zachowania okrucieństwa i zbrodni. Wydaje się, że nie ma w tym ujęciu nic, czego współczesna wizja chrześcijańska nie mogłaby zaakceptować. Więcej, jest czymś bardzo pożytecznym zastosować tę postmodernistyczną krytykę do chrześcijaństwa, podkreślając na przykład charakter mistyczny i bezdyskursywny naszego odniesienia do Bytu Najwyższego. Tak samo poprawne jest krytykowanie zbyt łatwych stwierdzeń etyki uniwersalnej, wskazujące na konkretne granice utożsamiania się każdego z nich z innymi i proponujące uznanie zakazu okrucieństwa lub zakazu szkodzenia życiu w sposób nieodwracalny jako postawę moralności społecznej" (J. Van Gerwen, s. 297). Powyższy obszerny cytat dobrze oddaje – jak sądzę – nastawienie sporej części autorów zachodnich, których intencją główną jest zaadaptowanie dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej do wymogów „panującej" kultury postmodernistycznej. Zdaniem Van Gerwena i podobnych mu autorów, nie chodzi tu jedynie o wtopienie się w tę kulturę, ale i o jej współkształtowanie. Kryzys Europy miałby tu być nową m i a r ą europejskości.

ZJEDNOCZONA EUROPA: SOCJALIZMU CIĄG DALSZY?

Na dzieje i sytuację obecną Starego Kontynentu można patrzeć przez pryzmat rozwoju charakterystycznych dla niego instytucji. Wielu autorów podkreśla właśnie to, że Europa zawdzięcza swój niezwykle dynamiczny rozwój wielkim instytucjom, które była w stanie stworzyć. To w Europie powstały takie instytucje gospodarki rynkowej, jak banki, giełda czy nowoczesne przedsiębiorstwo przemysłowe. W Europie także wcielono w życie idee prawa poprzez system nowoczesnej biurokracji, bez którego nie może istnieć państwo prawa. Nic więc dziwnego, że kiedy dziś mówi się o kształcie „Europy jutra", mówi się głównie o nowym kształcie instytucji europejskich. Także w omawianej tu książce często postulowano bądź wyobrażano sobie możliwość utworzenia nowych instytucji europejskich. Pośród nich miałoby się na przykład znaleźć „państwo postnarodowe" (P. Ricœur) lub nowy typ państwa narodowego – „demokratyczne mocarstwo Europa" – którego suwerenem byłby „naród Europa" (J. Rovan). W związku z tym powiedziano też wiele o przemianach kulturowych dokonujących się w Europie (L. Dyczewski, *Kultura europejska a kultura narodowa*) i dziejowej konieczności tych przemian.

W aspekcie gospodarczym niektórzy autorzy – jak np. J. Molsberger (*Europa otwarta czy Europa twierdzą gospodarczą?*) – wskazywali na konieczność uporządkowania rynku europejskiego. Miałoby temu sprzyjać odpowiednie prawo celne, które będzie jednoczyć „region Europa" (co jest celem Unii Europejskiej), lecz zarazem nie będzie dyskryminowało krajów spoza niego. Czytając jednak propozycje Molsbergera oraz podobny tekst F. Furgera (*Gospodarka rynkowa w Europie skoncentrowana na pracy, ekologiczna i odpowiedzialna przed światem?*) można odnieść wrażenie, iż dla realizacji przyszłego porządku gospodarczego Europy potrzeba tak wielu ogólnoeuropejskich instytucji, urzędów i biur o szerokich kompetencjach, że jedynie jakaś nowa odmiana eurosocjalizmu byłaby tu odpowiednim ustrojem. Gospodarka rynkowa bowiem tym się różni od socjalistycznej, że w tej

pierwszej najważniejszym podmiotem życia gospodarczego jest przedsiębiorca, w drugiej zaś – urzędnik.

ZAGUBIONE DOBRO – RODZINA

Być może niezamierzonym przejawem tej tu i ówdzie socjalizującej tendencji kongresu jest całkowity brak (zwłaszcza w tych partiach książki, w których mówi się o instytucjach europejskich) tematu rodziny – jednego z podstawowych dla Europy. Jeśli dziś obserwujemy duchowy kryzys Europy, to jest to przede wszystkim kryzys rodziny w Europie. Rodziny jako wspólnoty miłości i więzi pomiędzy ludźmi oraz jako podstawowej instytucji życia społecznego. Europa kultury postmodernistycznej to w znacznej mierze Europa kultury postrodzinnej.

Jeśli chrześcijaństwo ma coś dzisiejszej Europie do zaproponowania, to przede wszystkim jest to wizja człowieka, który może w pełni urzeczywistnić wszystkie swoje możliwości poprzez życie w rodzinie. Rodzina jest kluczem do właściwego rozumienia wspólnego europejskiego dobra, prawidłowego rozumienia gospodarki oraz celu wszelkich społeczno-politycznych instytucji europejskich. Nowy przywódca włoskiej chadecji, prof. Rocco Buttiglione, wystąpił niedawno z hasłem politycznym: „Kryzys rodziny – kryzysem budżetu państwa", wskazując przez to, że odpowiednia polityka prorodzinna państwa może być szansą przezwyciężenia obecnych niedomagań państwa opiekuńczego. Należy raczej pozwolić ludziom w ramach rodzin opiekować się sobą, wspomagając rodziny odpowiednim systemem podatkowym, płacą rodzinną itp., zamiast kierować obywateli bezpośrednio pod opiekę państwa. Rodzina bowiem jest dla każdego młodego obywatela pierwszą szkołą zachowań społecznych i ekonomicznych (od prostej umiejętności oszczędzania poczynając). Równocześnie jest ona tą szczególną wspólnotą, w której przyjmuje się każdego „ze względu na niego samego" (por. *List do Rodzin*, nr 9nn.).

Dorota CHABRAJSKA
Maciej RAJEWSKI

ANATOMIA ZNIEWOLENIA

Czy istnieje wyraźna granica między rozsądnym kompromisem, który pozwala człowiekowi na zachowanie swojej wewnętrznej identyczności i jednocześnie uwzględnia warunki, w jakich przyszło mu działać, a zachowaniem, które przeradza się w zdradę wyznawanych wartości i ideałów, w zdradę ludzi (często przyjaciół), a w końcu w zdradę prawdy, której jest się przecież świadkiem? Pytanie to, formułowane na wiele różnych sposobów, powraca dziś w szeregu publikacji. Niektóre z nich stawiają je w odniesieniu do konkretnego kontekstu historycznego i społecznego Polski lat powojennych i do ówczesnej postawy polskiej inteligencji wobec nagle zmienionej rzeczywistości, w której przyszło żyć i tworzyć.

Skąd jednak bierze się dzisiaj obecność pytania o sens tamtego kompromisu i jaki jest jego związek z sytuacją w Polsce lat dziewięćdziesiątych? Obalenie systemu komunistycznego postawiło nas wobec konieczności stawienia czoła prawdzie o kulturze polskiej lat minionych: jest faktem, że wielu (może większość?) jej twórców żyła w symbiozie z totalitarnym reżimem narzuconym z zewnątrz narodowi polskiemu i temu reżimowi oddała – w zamian za przywileje oraz za możliwość uprawiania zawodu literata – swoje zdolności i umiejętności. Chociaż wielu z nich odeszło w niepamięć, niektórzy byli i do dziś są uznawani za wielkich pisarzy i poetów. Wielu cieszy się dziś powszechnie mianem autorytetów (również moralnych), ich utwory literackie są niezmiennie obecne na listach lektur szkolnych, stają się podstawą dla scenariuszy filmowych, wreszcie do dziś aktywni twórcy często nie ograniczają swojej działalności do czysto literackiej. Są obecni w środkach przekazu, zabierają głos w kwestiach moralnie istotnych dla narodu i często sami mienią się tego narodu duchowymi przewodnikami.

Czy można (a może należy?) puścić w niepamięć fakt, że ci właśnie ludzie w podobny sposób obecni byli w polskim życiu kulturalnym w poprzednich dekadach, gdy oficjalna wykładnia tego, co prawdziwe, tak bardzo różniła się zarówno od samej prawdy, jak i od tego, co za prawdziwe jest dziś powszechnie uznawane? Czy ich obecność w latach nieobecności milczącej większości Polaków, zazwyczaj określana jako „pójście na kompromis", była nie tyle kompromisem, ile kompromitacją (hańbą), czy można ją raczej określić jako rozważny złoty środek, dzięki któremu kultura polska otrzymała w tych strasznych latach pewną szansę, jeśli nie rozwoju, to przynajmniej przetrwania?

Jednoznaczna, lecz wieloaspektowa odpowiedź na pytanie o granice takiego

kompromisu wyłania się po lekturze trzech ostatnio opublikowanych książek poświęconych problemowi współpracy polskich intelektualistów (w szczególności pisarzy) z totalitarnym reżimem komunistycznym. Są to: *Hańba domowa* Jacka Trznadla[1], *Między kompromisem a zdradą* Stanisława Murzańskiego[2] oraz *Uroki dworu* Wiesława Pawła Szymańskiego[3]. Czytelnik odnajduje w nich prezentację historycznego kontekstu okresu stalinowskiego i poststalinowskiego w Polsce, analizę źródeł i motywów umysłowego zniewolenia intelektualistów, jak również swoistą definicję tego zniewolenia. Podejmując problem ulegania presji systemu autorzy wskazują na różne u różnych pisarzy stopnie i postacie zniewolenia, próbując indywidualizować poszczególne przypadki współpracy z reżimem. Wreszcie wskazują oni, jakie skutki dla świadomości narodowej Polaków oraz dla samych pisarzy miało zniewolenie kultury.

Chociaż tak styl, jak i forma tych publikacji są różne (od narracji historycznoliterackiej S. Murzańskiego, poprzez miejscami paraliterackie ujęcie tematu przez W. P. Szymańskiego, aż po serię wywiadów, które z samymi uczestnikami wydarzeń przeprowadził J. Trznadel), to jednak wszyscy trzej autorzy wydają się zmierzać ku podobnym wnioskom, a więc można ich książki potraktować jako pewną całość.

KOMPROMIS WYMOGIEM HISTORII?

Sytuacja kultury polskiej po 1945 roku była bezpośrednim rezultatem okupacji sowieckiej i hitlerowskiej na ziemiach polskich. Obie były okrutne i obie dokonały spustoszeń w liczbie ludności i dziedzictwie kulturowym Polski. Postępujący zanik normalnych struktur, w obrębie których dokonywały się w społeczeństwie polskim wymiana poglądów i obieg myśli, został przypieczętowany przez upadek Powstania Warszawskiego. Wojna przyczyniła się do unicestwienia normalnych funkcji społeczeństwa, tym bardziej że przyniosła wyniszczenie inteligencji polskiej, utratę takich centrów kultury, jak Wilno czy Lwów, oraz migracje dużej liczby ludności. Wszystkiemu temu towarzyszył czynnik najważniejszy: narzucenie Polsce satelitarnych rządów komunistycznych, które w ramach niewolenia narodu przeprowadzały czystki w bibliotekach, zamknęły granice, wprowadziły embargo na wolną myśl oraz fizycznie tępiły patriotycznie nastawioną część społeczeństwa. Ludzie po wojnie spragnieni byli życia w normalnych warunkach, otrzymali zaś w zamian pojałtański porządek państwowy, który przyniósł swoim obywatelom beznadziejną egzystencję i perspektywę[4]. Mówi o niej wielu pisarzy, z którymi rozmawia Trznadel. Z. Kubikowski opowiada: „Słuchało się ich rozmów i te rozmowy były takie: były to po prostu rozmowy o wykonywaniu zawodu. Że trzeba z czegoś żyć. Że przecież to potrwa. Że być może zawsze tak będzie. W Rosji już trwa lat czterdzieści, nie trzydzieści wtedy... To znaczy, że trzeba się w tym urządzić, bo to jest

---

[1] Jacek Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990, ss. 339.

[2] Stanisław Murzański, *Między kompromisem a zdradą. Intelektualiści wobec przemocy 1945-56*, Warszawa 1993, ss. 272.

[3] Wiesław Paweł Szymański, *Uroki dworu (rzecz o zniewalaniu)*, Kraków 1993, ss. 125.

[4] Zob. Trznadel, dz. cyt., s. 9-39.

świat, który będzie trwać i inny nie będzie nam dany. Chodzi o urządzenie się tak, aby się najmniej ześwinić... Czyli wchodzisz w nieustające kompromisy"[5]. Nawet Z. Herbert, jeden z nielicznych, którzy nie ulegli presji systemu, stwierdza: „W okresie stalinowskim uważałem, że to będzie trwało do końca mego życia. Absolutnie byłem tego pewien, ja, Tyrmand, i tych paru, dwu – trzech w Warszawie przyjaciół, których miałem i z którymi mogłem rozmawiać. Wobec tego należało wyemigrować wewnętrznie [...] to nie wymagało wielkiego wysiłku"[6].

W tym świetle można więc postawić pytanie, ile talentów zginęło, ile zostało zamordowanych, czy po prostu zmarnowało się na skutek czynników zewnętrznych – poddania się nastrojowi beznadziejności, emigracji wewnętrznej lub pójścia na kompromisy, aby się jakoś urządzić. Jakże więc smutno brzmi stwierdzenie J. Trznadla, że nie jest pewny, czy w literaturę i kulturę polską po wojnie były zaangażowane najwybitniejsze talenty[7]. Jego opinię wydawał się podzielać Gombrowicz stwierdzając, iż znał współpracujących z reżimem pisarzy, którzy byli osobami o przeważnie niegłębokiej inteligencji i o dość szczupłych horyzontach. „Łatwo przychodziło im fabrykować swoje oblicze moralne i ideologiczne... Przyparci do muru przez moment dziejowy zaczęli zmieniać skórę, przyswoili sobie gładko nową wiarę"[8].

ŹRÓDŁA I MOTYWY ZNIEWOLENIA

Wydaje się, że zarówno większość rozmówców Trznadla, jak również i ci, o których piszą Murzański i Szymański, reprezentowali najróżniejsze osobowości, a konkretne motywy ich postępowania również nie były jednorakie. Postawy, które przyjęli, i wybory, których dokonali, cechuje jednak pewna zbieżność. Pierwotna ugoda z nową rzeczywistością nieuchronnie przeradzała się we wprzęgnięcie się w służbę establishmentu i jego ideologii, co niejednokrotnie kończyło się zatraceniem przez pisarza indywidualności i wejściem w unifikujące struktury władzy[9]. Jak tłumaczy A. Braun „Zaczęła się wzmagać presja na młodych pisarzy, żeby rozstali się ze swoim «rodowodem akowskim» i poczęli opiewać współczesność. [...] była w tym presja i na ów moment pozbawiania nas własnej autentyczności, trzeba jednak zwrócić uwagę. Robiono z nas bowiem pisarzy reżimowych, bezosobowych. Mój wiersz na przykład od wiersza Wiktora nie powinien się niczym różnić. Czy też opowiadanie Borowskiego od opowiadania Wygodzkiego"[10].

Efekt tych postaw odbiegał więc znacznie od głównej intencji literatów. Chociaż podstawowym źródłem zniewolenia była w wielu przypadkach przerażająca twórców perspektywa pozostania poza obiegiem literatury, to jego paradoksalnym efektem okazywała się utrata samodzielności myślenia, czyli samej podstawy powołania pisarza. Hańbą tych ludzi nie jest według Trznadla właściwa wszystkim parającym się piórem

---

[5] Tamże, s. 48n.

[6] Tamże, s. 199.

[7] Zob. tamże, s. 13.

[8] M u r z a ń s k i, dz. cyt., s. 182n.

[9] Zob. T r z n a d e l, dz. cyt., s. 12.

[10] Tamże, s. 265.

chęć zaistnienia, ale jego cena: fakt, że funkcjonowanie w społecznym obiegu literatury, coraz bardziej kontrolowanym przez władzę, wymagało pójścia z nią na ugodę, ugięcia się przed kłamliwą i despotyczną rzeczywistością tylko dlatego, że otaczała z zewnątrz pisarza[11].

Sam mechanizm zniewolenia nie był jednak przejrzysty, szczególnie dla tych, którzy mu ulegali. Z jednej strony działały tu czynniki psychologiczne, z drugiej zaś (nierzadko towarzysząca im) ówczesna, obecna w całej Europie, intelektualna moda na lewicowość. Zniewalające czynniki psychologiczne to zdaniem Murzańskiego przede wszystkim często spotykane zachowanie, które podejmujemy nie umiejąc lub nie mając odwagi stawić czoła rzeczywistości. Jest w człowieku tendencja do tego, by w takiej sytuacji projektować swój obraz rzeczywistości, by wybierać z niej to, co faktycznie chce się w niej widzieć, konstruując obraz świata najbardziej w danej chwili odpowiadający[12]. Tę naturalną niejako tendencję do ucieczki przed tym co trudne, dopełniała w tamtym okresie popularność ideologii lewicowych, wiara w postęp, który niesie historia – owo „heglowskie ukąszenie", które zaowocowało dialektycznym myśleniem wprowadzającym kategorię dziejowej konieczności w miejsce klasycznie rozumianej prawdy i fałszu. Przejściu na stronę władzy komunistycznej sprzyjało również zjawisko radykalizmu polskiej inteligencji, której duży odłam jeszcze przed wojną poddany był wpływom lewicowym. W świetle tej radykalności program reform przeprowadzanych przez reżim komunistyczny wydawał się do przyjęcia, a nawet stwarzał nastrój pewnej postępowości, w której brak uczestnictwa skazywał na pozostanie w tyle, rozminięcie się z rzeczywistością. Jak mówi W. Wirpsza: „Druga sprawa to radykalizacja młodzieży polskiej w latach trzydziestych, która się jeszcze pogłębiła w czasie okupacji. Tym bardziej, że komuniści wystąpili z programem reform społecznych, które większość ludzi w Polsce, nawet liberałów, uznawała za bardzo potrzebne, jak to reforma rolna, sprawy szkolnictwa, nacjonalizacja kluczowych przemysłów i tak dalej. Tutaj nie było oporu, to weszło jak w masło"[13].

W tym kontekście Murzański zastanawia się, czy zniewolenie ludzi pióra nie było w pewnym stopniu również ich uwiedzeniem, skoro nawet pisarz takiego formatu jak Cz. Miłosz, komentując dziejącą się na jego oczach tragedię żołnierzy armii podziemnej określa ją w *Zniewolonym umyśle* jako „przykład ironicznych dowcipów historii". Łatwiej było pisarzowi wyeliminować ze świadomości swojej i czytelnika ludzką tragedię i przedstawić sytuację powojennej Polski w kategoriach walki poszczególnych grup interesów, niż stawić czoła istocie dramatu narodowego[14].

Oprócz fali intelektualnej lewicowości, która przetaczała się wówczas przez Europę, poważny wpływ na polskich literatów wywierała, jak twierdzi J. M. Rymkiewcz, propaganda wzmacniająca jednostronnie wiadomości – mówiono na przykład o Sartrze, a nie wspominano o Orwellu[15]. Wszechobec-

---

[11] Zob. tamże, s. 12.

[12] Zob. M u r z a ń s k i, dz. cyt., s. 9.

[13] T r z n a d e l, dz. cyt., s. 107.

[14] Zob. M u r z a ń s k i, dz. cyt., s. 7.

[15] Zob. T r z n a d e l, dz. cyt., s. 143.

nej propagandzie towarzyszył element zastraszenia stosowany w stosunku do tych, dla których propaganda nie była dość przekonująca: „To była świadomość zaboru i to gorszego zaboru, bo w czasie zaboru można było wyjeżdżać. A to był zabór pomyślany z okupacją. Inny typ terroru, ale niewątpliwy terror [...] aresztowań w zakładzie pracy ludzi, którzy znikali, i tłoku w tramwajach, i w ogóle koszmaru codziennego życia. Był nacisk w każdym punkcie" (Z. Kubikowski)[16]. Nie wszyscy jednak ulegli propagandzie i strachowi. Niektórzy byli faktycznie przekonani o słuszności i niezależności swoich postaw. W. Woroszylski przyznaje: „Ja miałem wtedy poczucie, że to my robimy. Nie czułem się jakoś kierowany czy suflowany, pociągany za sznurek. Raczej budziło we mnie sprzeciw takie stawianie sprawy"[17].

Swoiste tło daleko idącego kompromisu literatów wobec reżimu stanowiło odziedziczone po okresie modernizmu przekonanie o istnieniu w polskiej rzeczywistości typu intelektualisty (pisarza, uczonego, twórcy), który uważa, że jest mądrzejszy od ogółu społeczeństwa, odróżnia się od niego stylem życia i z tego powodu sądzi, że należy mu się specjalne wynagrodzenie, uznanie lub sława[18]. Szczegółowo na ten temat wypowiada się J. Bocheński: „Mój ojciec reprezentował postawę typową jeszcze dla modernistów, jego stosunek do świata był właściwie tego rodzaju, że w swojej twórczości czuł się kimś lepszym od otaczającego środowiska ludzkiego, tak jak to działo się często w końcu XIX wieku. Artysta, duchowy gigant, nosił w sobie zrozumienie czegoś zupełnie niedostępnego dla otaczających go karłów. Byłem wychowany w takiej atmosferze, bardzo tym nasiąkłem [...]. A więc także dla mnie świat dzielił się na ludzi obdarzonych wyższymi właściwościami ducha i na przyziemne społeczeństwo zjadaczy chleba, które nie rozumie tamtych jednostek. Jakby w jednych wcielił się jakiś Duch Boży, a w drugich nie. Było dla mnie oczywistością, że misję szczególną mają spełniać, głębszą mądrość, prawdziwe wartości przechowują, noszą w sobie – artyści, pisarze, filozoficzne umysły i tak dalej. Jakby podstawowym konfliktem w zbiorowościach ludzkich był konflikt pomiędzy wybrańcami obdarzonymi duchem a tymi zjadaczami chleba. Stąd jednak krok do odkrycia, że zjadacze chleba to może nie całe społeczeństwo, tylko mieszczaństwo, burżuazja, ta zakała ludzkości. Ona reprezentuje tępe ograniczenie, chciwość, pogoń za zyskiem, cechy znienawidzone przez artystów i intelektualistów, przypisywane właśnie «strasznym mieszczanom». Otwiera się natomiast szansa dla mitycznego «ludu»"[19].

Pragnąca legitymizacji środowisk intelektualnych nowa władza wyszła więc niejako naprzeciw oczekiwaniom pisarzy, podtrzymując ich własny wizerunek samych siebie i wykorzystując ich pragnienie osiągnięcia pozycji ponad resztą społeczeństwa. Zdaniem Szymańskiego chęć znalezienia się na Dworze sprawiała, że byli oni wykorzystywani przez Dwór do celów politycznych, stając się jego narzędziem, czego nie za-

---

[16] Tamże, s. 59.

[17] T r z n a d e l, dz. cyt., s. 102n.

[18] Zob. S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 8n.

[19] T r z n a d e l, dz. cyt., s. 164n.

wsze mieli świadomość[20]. Z pewną ironią opinię tę potwierdza również Z. Herbert mówiąc, że: „Artystów podniecała nowa władza, że taka prosta, przystępna i swojska. Zaproszenie do Belwederu, nagrody, rozmowa z Bierutem. Surowy pan, ale sprawiedliwy, podziemie wytłukł, ale nas kocha... Oczywiście to targowisko próżności jest wpisane w atmosferę Warszawki [...]. To znaczy towarzyskie kontakty, stoliczek w PIW-ie, stoliczek w Czytelniku, duże nakłady i podpisywanie książek, kwiatek w celofanie, wieczór autorski, pięć tysięcy ospałych, zmęczonych robotników przychodzi i bije brawo towarzyszowi pisarzowi. Pycha rosła. Nigdzie w świecie realnego kapitalizmu nie powodziło się pisarzowi tak dobrze. [...] Bo życie artystów było idyllą, podszytą co prawda strachem, że można zlecieć w ten okropny dół, gdzie żyło realne społeczeństwo. Kluby, domy wypoczynkowe, wysoki standard, salon literacki pani Nałkowskiej, wyjazdy za granicę. Breza poszedł w dyplomację ... [...] Co oferowała ta władza? Boską rangę, rolę demiurga. [...] Więc uczuli nagle, jak ster historii jest także w ich rękach, i że opłaca się w jakimś sensie okłamywać ten zbełkotany naród, na który patrzyli z pogardą"[21].

STOPNIE ZNIEWOLENIA

Powstaje pytanie, czy literaci rzeczywiście byli do końca nieświadomi faktycznego stanu kraju, czy rzeczywiście racje, dla których podejmowali swoje wybory, ważniejsze były niż moralny wymiar tych wyborów? Jeśli tak, to zniewolenie było tym większe. Różne były bowiem stopnie zaangażowania pisarzy w służbę nowej władzy. Starsze pokolenie pisarzy, w szczególności tych, którzy wrócili ze Związku Radzieckiego (Putrament, Ważyk), i tych, którzy zetknęli się wcześniej z okupacją sowiecką (np. Herbert), świadome było moralnej nicości systemu, jego nieprawości i zniewolenia, którego dokonywał. Młodsi pisarze natomiast, słabiej zorientowani w tym, co się działo w kraju, byli przyciągani przez starszych, którzy system ten propagowali. Wspomina tę sytuację J. Trznadel: „Łączy się to z wpływem takich ludzi, jak Kott i Żółkiewski na pewien krąg młodych ludzi. Był duży. Nasze wątpliwości wobec stalinizmu i Rosji radzieckiej zostały właśnie przez tego typu żywe autorytety przesunięte na dalszy plan. Straszne szkody zostały wyrządzone"[22]. Rymkiewicz natomiast dodaje: „Winni byli ci starsi, mogę dziś o nich powiedzieć: koledzy moi, ale przecież nie dotyczy to tylko pisarzy, więc winna była cała polska inteligencja liberalna [...]. Była winna, ponieważ dała się oszukać, a na dodatek oszukiwała takie dzieci jak ja"[23].

Poddawaniu się zniewoleniu przez młodych pisarzy sprzyjał również fakt, że ich starsi koledzy całe zło, które dotknęło Polskę, upatrywali w faszyzmie, przez co nieprawości systemu sowieckiego, skrzętnie zatajane przez instytucję cenzury, wydawały się nie istnieć. Jego mankamenty usprawiedliwiano chwilą dziejową, mamiąc jednocześnie młodych pisarzy ideą budowy socjalizmu

---

[20] Zob. Szymański, dz. cyt., s. 9.

[21] Trznadel, dz. cyt., s. 194n.

[22] Tamże, s. 117.

[23] Tamże, s. 136.

po polsku bądź polską drogą do komunizmu. Niektórzy z nich (Stryjkowski) twierdzą dziś, że nie byli świadomi zła tego systemu, że ujawnienie jego nieprawości w 1956 roku było dla nich tragicznym zaskoczeniem[24].

ZDRADA SŁOWA ISTOTĄ ZNIEWOLENIA

S. Murzański, J. Trznadel i W. P. Szymański nie poprzestają na prezentacji dokonanego przez literatów kompromisu z historią. Wszyscy trzej dają również jednoznaczną ocenę moralną tego kompromisu. Najwyraźniej można ją odczytać w książce S. Murzańskiego: zarzuca on pisarzom epoki stalinowskiej zdradę Słowa, Wolnego Słowa, którego zadaniem jest poznanie i rozumienie prawdy oraz uczynienie jej jedynym prawem. To świadoma zdrada słowa, czyli prawdy, jest jego zdaniem dopiero prawdziwą niewolą. Ona też ostatecznie stanowi o kwalifikacji postawy większości polskich intelektualistów po 1945 roku jako zdrady etyki zawodowej. Zdrada ta była wielopłaszczyznowa. Należy do niej niewątpliwie eliminacja problematyki narodowej z literatury w okresie dziejowym, w którym tym bardziej była ona potrzebna, im bardziej próbowano odebrać narodowi jego tożsamość. Zdradą było przekreślenie treści dośwadczenia narodowego przez literaturę i uprzedmiotowienie pojęcia dla tego narodu najcenniejszego: patriotyzmu. Redukowano więc prawdziwie patriotyczne postawy młodego pokolenia akowskiego do nierozważnych i wręcz niezdrowych emocji i jednocześnie szafowano frazeologią patriotyczną dla realizacji doraźnych celów politycznych[25].

Zdrada słowa w opisywaniu rzeczywistości bezpośrednio otaczającej pisarza, choć wielka, nie była jednak jedynym efektem kompromisu z historią. Wtargnęła również w to, co przez wieki stanowiło napęd literatury: w problematykę moralną. Symptomem tej sytuacji był „spór o Conrada", który przetoczył się przez łamy polskiej prasy literackiej. Bohater utworów Conrada stanowił coś na kształt archetypu bohatera literackiego w ogóle: samotnie zmagający się z sobą, ze swoją wolą wobec prawa moralnego, świadom swoich słabości, lecz w konsekwencji stawiający prawdę ponad pragmatyczną korzyść i heroicznie tej prawdzie wierny. Nie był to bohater odpowiadający propagowanej osobowości kolektywnej, jego troska o wewnętrzną prawość i wierność ideałom bardziej nasuwała czytelnikowi obraz młodzieży akowskiej niż agresywnie popularyzowanego przez literatów tamtego okresu „człowieka socjalistycznego". Próbowano więc, przy wydatnym udziale tych ostatnich, usunąć prawdziwy sens dzieł Conrada ze świadomości literackiej młodego pokolenia. Murzański twierdzi, że pisarze ci byli świadomi, jakim celom służy ich praca, a niektórzy podchodzili do niej nawet z wielkim zapałem. Dlatego gdy napotykamy dziś próby tłumaczenia takich postaw przez historyczną konieczność czy przez próby ratowania kultury polskiej, nieodparcie nasuwa się wniosek, że zdrada słowa okazała się jednak dla nich zdradą tego, w imię czego dokonywali swojego kompromisu: zdradą własnej identyczności i zdradą literatury[26].

---

[24] Zob. Trznadel, dz. cyt., s. 157n.

[25] Zob. Murzański, dz. cyt., s. 49-54.

[26] Zob. tamże, s. 45-53.

OWOCE ZNIEWOLENIA

Trwający wiele lat kompromis twórców literatury z narzuconą narodowi obcą ideologią miał swoje skutki zarówno dla pisarzy, jak i dla społeczeństwa. Wielu z aktywnych wówczas pisarzy po zerwaniu z przeszłością nie napisało już nic wartościowego (np. Dąbrowska); prawie wszyscy natomiast uznają te lata za stracone dla swojej twórczości. Ofiarami ich kłamstwa, i to jednymi z pierwszych, byli niektórzy z młodszej generacji pisarzy, zwiedzeni przez starszych kolegów i poddani twardemu mechanizmowi uniformizacji.

S. Murzański, J. Trznadel i W. P. Szymański stwierdzają jednak, że znacznie dotkliwiej od samych pisarzy doświadczyło ich zdrady społeczeństwo polskie. Służąc komunistom stworzyli bowiem otoczkę intelektualną systemowi, przez co jego nicość moralna przez długi czas nie wychodziła na jaw. Kompromitując w oczach narodu polską tradycję, Armię Krajową, jednocześnie kompromitowali ideę oporu, czy chociażby chęć protestu przeciwko komunistycznemu bezprawiu, przyczyniając się do nadawania temu systemowi pozorów legalności i sprawiedliwości.

Kryzysy lat 1956, 1968, 1970, 1976 i 1980 okazały się przecież dla wielu intelektualistów, według słów nich samych, okresem przebudzenia. Pod wpływem wydarzeń tamtych lat wielu z nich przeszło do opozycji politycznej, spostrzegając nagle, że służba systemowi nie może być niczym innym niż zniewoleniem, skoro zniewolenie okazuje się tego systemu elementem konstytutywnym. Wtedy też wielu z nich rozpoczęło nowy rozdział swej obecności w kulturze Polski powojennej, pisząc dzieła krytyczne wobec oficjalnej wykładni marksizmu, publikując w niezależnym „drugim obiegu" literatury, podpisując listy protestacyjne do władz i tworząc organizacje broniące praw i wolności obywatelskich, z których najsilniejszą okazał się Komitet Obrony Robotników. Intelektualiści stali się uczestnikami protestów robotniczych, często pełniąc w tych protestach rolę doradczą. Przeciwstawiwszy się w tak jawny sposób reżimowi, niektórzy z nich dobrowolnie skazywali się na stałą nieobecność w środkach masowego przekazu, na prześladowania i represje ze strony władz. Nie można o tym zapominać. Pozbawieni możliwości publicznej wypowiedzi i wszelkiej repliki, bywali często oczerniani i oskarżani o pospolite przestępstwa. Mówi M. Brandys: „Szykany policyjne, jakim był poddawany mój dom rodzinny w latach 1976-80 były o wiele brutalniejsze od tamtych przedwojennych. A moje krótkie przedwojenne bezrobocie jest niczym wobec faktu, że dzisiaj, po czterdziestu latach pracy pisarskiej, jestem praktycznie pozbawiony prawa do wykonywania mego zawodu"[27] (rozmowa przeprowadzona w 1985 roku).

Wydawałoby się, że fakty te mówią same za siebie: ludzie pióra zdecydowanie odwrócili się od systemu, który tak łatwo zawładnął nimi u swych początków. Swoje zaangażowanie na rzecz zniewolenia i zniewalania pokryli zaangażowaniem na rzecz jego demaskowania. Z faktami, których nie sposób podawać w wątpliwość, warto jednak skonfrontować opinię S. Murzańskiego na temat zmiany orientacji polskich intelektualistów w tych przełomowych latach.

---

[27] T r z n a d e l, dz. cyt., s. 243n.

Stawia on hipotezę, że gdyby to odejście od reżimu było autentyczne i totalne, jego owocem byłoby rozliczenie komunistycznego okresu w literaturze, dokonane przez samych zaangażowanych weń pisarzy. Rozliczenia takiego nie dokonano jednak ani z punktu widzenia moralnego, ani nawet socjologicznego: „Nie powstała żadna książka, która uczciwie i w miarę chociażby wyczerpująco odpowiedziałaby na stawiane tamtemu ponuremu czasowi pytania. Milczą lub zagadują sprawę ci, na których spoczywa o b o w i ą z e k torowania drogi prawdzie o złym czasie, złych ludziach, złych czynach. Dlatego między innymi, że był to czas ich złudnych triumfów i rzeczywistego upadku"[28].

Przy całym szacunku dla działalności opozycyjnej polskich pisarzy prawdą pozostaje fakt, że ich wewnętrznemu przełomowi czegoś jednak zabrakło, skoro w literaturze właściwie nie pozostał po nim tak wyraźny ślad. Wielu intelektualistów po prostu przestało tworzyć, inni natomiast rezygnowali w swoich utworach z problematyki narodowej na rzecz problemów nieco eufemistycznie zwanych uniwersalnymi. Murzański przypomina jednocześnie, że mimo tej zmiany opcji „większość zauroczonych diamatem intelektualistów przechodziła z etapu na etap tak jak w wieku szkolnym przechodzi się z klasy do klasy, z oceną ze sprawowania raz lepszą, raz gorszą. Ten i ów na kolejnym zakręcie historii pozbywał się legitymacji partyjnej, ale nie są znane przypadki zwracania orderów; wyrzekali się poglądów, ale nie naukowych tytułów, stanowisk oraz przywilejów, przyznawanych za upowszechnianie owych poglądów. Nikt fałszerstw nie odwoływał, kłamstw nie prostował"[29]. Opinię Murzańskiego podziela jeden z pisarzy okresu komunistycznego, Z. Kubikowski: „O czym więc marzę: o szczegółowych, dokładnych pamiętnikach tych właśnie, którzy nie mieli postawy uchronienia się od zła systemu. Którzy byli gotowi to zrobić. Z różnych przyczyn. Marzę o książkach, opowieściach, wspomnieniach, o próbie rekonstrukcji. Dopiero wtedy więcej zrozumiemy, bo my dotąd tylko wiemy, dlaczego każdy był w porządku. Ale dlaczego wszystko było nie w porządku? Otóż dlatego, że pewna ilość ludzi była nie w porządku. Dlaczego, jak to było? To opisanie jest podstawową sprawą, od której może się zacząć jakiekolwiek zdrowe funkcjonowanie polskiej literatury, świadomości literackiej i świadomości historycznej, od początku do końca"[30].

PRZESTROGA

Lektura *Hańby domowej* J. Trznadla, *Między kompromisem a zdradą* S. Murzańskiego i *Uroków dworu* W. P. Szymańskiego jest smutna. Losy i anatomia kompromisu pisarzy polskich z powojenną rzeczywistością dają jednoznaczną odpowiedź na postawione we wstępie pytanie: granica między kompromisem i zdradą nie jest wyraźna. Są sprawy, co do których każdy kompromis okazuje się zdradą, choćby był podporządkowany nawet najszlachetniejszej intencji. Literaci okresu powojennego wydawali się nie pamiętać o tej zasadzie i wielu z nich stosowało regułę: cel

[28] M u r z a ń s k i, dz. cyt., s. 172.

[29] Tamże s. 217.

[30] T r z n a d e l, dz. cyt., s. 68.

uświęca środki. Efektem ich postaw była jednak destrukcja samego celu, który sam z siebie bywał bardzo szlachetny, jak na przykład ratowanie kultury polskiej. W innych przypadkach cel działania nie zawsze bywał czytelny – odpowiednio bardziej niegodziwe okazywały się wtedy środki postępowania.

Książki J. Trznadla, S. Murzańskiego i W. P. Szymańskiego są przestrogą dla ludzi kultury w dzisiejszej Polsce; uczą, że każdy rodzaj publicznej obecności, każdy przypadek zaistnienia w gazecie, radiu, telewizji, lub na rynku wydawniczym jest mówieniem do milionów ludzi i niesie ze sobą odpowiedzialność, której świadomość nie może zaniknąć. Będąc na stałe, niejako z urzędu, obecnym w intelektualnym i kulturalnym życiu narodu łatwo uwierzyć, że rzeczywiście zajmuje się pozycję uprzywilejowaną: że jest się autorytetem posiadającym właściwe odpowiedzi. Ratunkiem przed takim zagubieniem poczucia odpowiedzialności musi być ciągłe nastawienie intelektualistów na prawdę i na przyjęcie postawy pokory wobec niej – podpowiadają Trznadel, Murzański i Szymański.

Ks. Jerzy SZYMIK

BLASK OCZYSZCZENIA
(O *Śmierci jak kromka chleba* Kazimierza Kutza)[1]

„Być może nadejdzie taki czas, w którym potrzeba przyjrzenia się ostatnim świętym, którzy oddali swe życie dla Polski, stanie się potrzebą wielu ludzi. Myślę, że stanie się to wcześniej niż wszyscy przypuszczają".

Kazimierz Kutz

„Film Kazimierza Kutza uświadamia, jak daleko odeszliśmy od tej Polski, która była jeszcze niedawno. Strach pomyśleć, że to ten sam kraj, ci sami ludzie, a rzeczywistość dzisiejsza jest przecież odmienna. [...] Film poraża prawdą. Pokazuje, jacy byliśmy i uzmysławia, jak wiele utraciliśmy z ówczesnej powagi i godności, z jaką toczyła się walka o wolność. Po zwycięstwie wszystko poszło w zapomnienie. Kutz swym filmem wyrywa tamtą atmosferę z niepamięci".

Krzysztof Zanussi

Niech mi będzie wolno na samym wstępie wprowadzić w osnowę tej refleksji wątek bardzo osobisty i – jak sądzę – ważny: jestem Ślązakiem. Podobnie jak Kazimierz Kutz. W sensie ścisłym więc nasze „ja" nie jest ani z *Dziadów* wileńsko-kowieńskich, ani – tym bardziej – z „Disneylandu". Jestem z ciężkiej pracy moich przodków na polach ziemi wodzisławsko-rybnickiej, z ich pracy w mrocznych czeluściach kopalń Śląska i Westfalii, z ich modlitwy przed cudownym obrazem Pszowskiej Matki Boskiej Uśmiechniętej, patronki mojej rodzinnej parafii, z ich wierności Bogu i ziemi. Kutz zaś z Szopienic, dymiących hałd i czerwonoszarych familoków.

Nie chodzi mi o tanią i w sumie nieprawdziwą mitologizację tradycji. Jest ona bowiem taka, jak była i jaka jest, tzn. szara, ludzka mieszanina heroizmu i słabości, piękna i brzydoty, cnót i wad. Ale bez twórczego pamiętania tradycji, człowiek byłby rośliną pozbawioną korzeni. Suchą i niezdolną ani do zrobienia, ani do obejrzenia, ani do przeżycia filmu, o którym za chwilę.

Oczywiście, nie twierdzę (broń Boże!), że Podole, Kujawy, Piemont czy Bawaria są czymś gorszym od Śląska. Absolutnie nie. Ale nie są też czymś lepszym. Bez obaw: nie występuję przeciwko patriotyzmowi w skali ogólnopolskiej (jeśli nie przeradza się w nacjonalizm, rzecz jasna) ani przeciwko idei europejskości (jeśli nie przeradza się w „mcdonaldyzm", też rzecz jasna). Wprost przeciwnie. Uważam, że polskość i europejskość są możliwe tylko wtedy, kiedy wyrastają z miłości do własnej wsi, dzielnicy, parafii, regionu, z miłości do krajo-

---

[1] *Śmierć jak kromka chleba*. Produkcja polska. Rok produkcji: 1994. Scenariusz K. Kutz. Reżyseria K. Kutz. Muzyka W. Kilar. Zdjęcia W. Zdort. W głównych rolach: T. Budzisz-Krzyżanowska, J. Gajos, J. Radziwiłłowicz, J. Trela.

brazu zamkniętego linią horyzontu, z przywiązania do „małej ojczyzny". Znów pod warunkiem, że jest to miłość prawdziwa, pozbawiona ciasnoty, ksenofobii i zaborczości. Taka miłość powiększa pojemność serca i szerokość widzenia. Pomaga kochać i szanować cudze, inne.

Cała twórczość Kutza, nie tylko jego ostatni film, w tym pomaga. Jego „filmowa" miłość do ludzi wyrażała się najczęściej w obrazach o naszej wspólnej „małej ojczyźnie". Przypomnijmy tytuły trylogii z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych: *Sól ziemi czarnej*, *Perła w koronie*, *Paciorki jednego różańca*. Reżyser ten, jak mało kto, potrafił zawsze pokazywać indywidualnych bohaterów w wielorakich związkach ze środowiskiem, które ich ukształtowało. Była to najczęściej ludowa kultura Górnego Śląska, nasycona ethosem, którego fundamenty stanowiła religijność, pracowitość, wierność, prostota.

I kiedy w telewizyjnym programie (*Kariery, bariery*) oglądałem Kutza oko w oko z warszawską śmietanką towarzysko-kulturalną, zamarłem z wrażenia. Oto reżyser zaprosił do studia przyjaciół, podwórkowy zespół muzyczny z Rudy Śląskiej, który wprawił high society stolicy w wyraźne zakłopotanie. Chłopcy z familoków śpiewali bowiem w niezrozumiałym „tambylczym" narzeczu (na ekranie pojawiało się tłumaczenie) i o niezrozumiałych sprawach. W powietrzu wisiało ważkie pytanie: czyżby snobowanie się na kontakty z „prostym człowiekiem"? No bo jaki może istnieć związek najwyższej kultury filmowej z balladą pt. *Na mopiku jada*, w której na przykład występuje zwrot: „galoty mom spiynte zicherkom"?

Spory związek, ośmielam się twierdzić.

*

Mówiąc najkrócej: film jest epopeją o ludziach, którzy stawili opór złu i stanęli w obronie wartości najważniejszych. Dziewięciu z nich – Józef Czekalski, Józef Giza, Joachim Gnida, Ryszard Gzik, Bogusław Kopczak, Andrzej Pełka, Jan Stawisiński, Zbigniew Wilk i Zenon Zając – zapłaciło za to cenę najwyższą.

Scenariusz powstał w oparciu o ustne i spisane relacje, pamiętniki, materiały zgromadzone przez autorów książek o pacyfikacji strajku, w oparciu o rozmowy ze świadkami tamtych wydarzeń. Mamy więc do czynienia z fabularną rekonstrukcją wydarzeń, jakie rozegrały się od 13 do 16 grudnia 1981 roku w katowickiej kopalni „Wujek". Również zdjęcia powstały prawie dokładnie w tych miejscach, gdzie działa się tamta tragedia.

Film zgromadził całą czołówkę polskich aktorów (m.in. Teresę Budzisz-Krzyżanowską, Janusza Gajosa, Jerzego Radziwiłłowicza, Jerzego Trelę), ale to nie kreowane przez nich postacie są bohaterami *Śmierci jak kromka chleba*. „Aktorzy grają autentyczne postacie ludzi, którzy żyją, którzy to wszystko przeżyli, stąd jest ksiądz, dowódca kompanii wojska, ludzie z zakładowej «Solidarności», ale ci sami ludzie są jak wyspy na wzburzonym morzu, wyłaniają się na chwilę z falującego tłumu i w nim niknną" – powiada Wiesław Zdort, autor zdjęć. Prawdziwym bohaterem filmu jest bowiem zbiorowość ludzka, a ściślej wielka ludzka wspólnota skupiona dramatycznie wokół wartości.

„Kazimierz Kutz swoim filmem o «Wujku» dokonał rzeczy niezwykłej,

w której spełnienie prawie nikt nie wierzył. Przywrócił nam doświadczenie stanu wojennego w jego czystej postaci" – napisał Tadeusz Sobolewski. Słusznie. Film jest kryształowo czysty w rysunku, ascetyczny, „prawdziwy" – w sensie, w jakim prawdę wyrażać może i winno dzieło sztuki. Stan wojenny, lata 1981-89... Od dłuższego już czasu tradycja tamtych dni i związanych z nią postaw jest nieustannie podawana w wątpliwość. I gdybyż tylko w wątpliwość: pojawiają się szydercze komentarze, kpi się z „kombatantów", „etosiarzy", „styropianu", publiczność wypełnia sale kinowe i bawi się świetnie zamianą ról działacza solidarnościowego podziemia i ubeka.

W tym sensie i na tym tle Kutz jest bardzo odważny. Nie boi się uśmiechów politowania, posądzenia o wstecznictwo, przeróżnych ciśnień lewackich nurtów politycznych, mód na nihilizm, hałasu adwokatów PRL-u. Kutz jest odważny i w innym sensie. Oto komponuje scenę, w której strajkujący górnicy gromadzą się wokół krzyża. Przed oczyma widza rozgrywa się widowisko pasyjne przeszywające realizmem sugerowanej analogii. Tak, jesteśmy na Golgocie, również zomowcy, żołdacy cezara, uczestniczą w Tajemnicy Ofiary. Ona jest tu odprawiana również za nich. Jeszcze raz Sobolewski: „Taki sens ma dziś film o stanie wojennym".

Nie dziwi więc, że długo nie można było zdobyć pieniędzy na realizację filmu, że obrońca oskarżonych komunistów domagał się, by do końca procesu wstrzymać jego wyświetlanie itd. itp.

*

Wielu widzom wybierającym się do kina towarzyszyła obawa. Jakie to będzie? Przecież film, zrealizowany po dwunastu latach od tamtych wydarzeń, trafia na czas dla siebie najgorszy. Jakiś „etos", jakiś „strajk górników" – w najlepszym wypadku zasługują na zniecierpliwioną akceptację, grymas obojętności. Tymczasem, jak zauważyła najwnikliwsza część krytyki, film Kutza, jakby wbrew prawidłom rządzącym współczesną kinematografią, nie nastawia się na natychmiastową emocjonalną reakcję widzów. Jakby liczył na efekt dalekosiężny, na jakąś oczyszczającą przemianę. Być może tu leży jego główna wartość.

Jako widzowie jesteśmy przez twórców filmu skazani na to tylko, co dzieje się w czasie strajku – na gesty i słowa ludzi, o których wiemy niewiele. Ich religijne i kulturowe zaplecze musimy albo znać, albo wyobrazić sobie. Brak tu całego domowego, śląskiego rytuału, który Kutz z pietyzmem odtwarzał w poprzednich „śląskich" filmach. Pozostaje sposób, w jaki górnicy odnoszą się do siebie. Wszystko dzieje się bez euforii i nadzwyczajności. Obserwujemy tylko zespół konsekwencji czegoś, co znajduje się głębiej, poza kadrem, poza słowami, poza obrazem.

„Tak nie może być" – powiada jeden z górników na wiadomość o tym, że milicja zaaresztowała ich legalnie wybranego przywódcę. I jest to znakomite wyrażenie tego, co uczenie nazywamy „odkryciem powinności moralnej". „Człowiek ma obowiązek wobec siebie samego, z którego nikt go nie może zwolnić, nawet czynniki zewnętrznej przemocy" – tłumaczy im ksiądz podczas strajkowej Eucharystii.

Wszystko to ukazane jest w sposób monumentalny, „pomnikowy", jakby z pewnego dystansu, z elegijną muzyką

Wojciecha Kilara w tle, muzyką łączącą chorał kościelny ze śląską melodią. Po drodze sporo nienachalnych symboli. Wśród nich chyba najgłębszy, tytułowy: chleb przeistoczony podczas Ofiary; a także kromki chleba, które młody górnik podaje głodnemu żołnierzowi. Bo nie chodziło w tej sprawie ani o zemstę, ani o nienawiść. Tę prawdę wydobywa Kutz bezbłędnie. Film jest dogłębnym przypomnieniem, czystym powrotem. I propozycją powrotu do czystości.

*

Jeszcze sprawa, nad którą refleksji nie sposób uniknąć i nie wolno unikać. Mówi Wojciech Kilar, jako się rzekło – twórca muzyki do filmu: „Kutz, ten agnostyk i ateista, daje przykłady takiego zrozumienia spraw wiary, że wydaje się, że dla niego istnienie Boga jest oczywiste. Parę dni temu, będąc na spacerze wstąpiłem na probostwo księdza Bolczyka, gdzie kręcone były sceny tego filmu. Wysłuchałem wraz z aktorami przepięknej tyrady Kazika do aktorów tłumaczącej im sprawy wiary, stosunku do Boga itd. Odprowadzając mnie ksiądz Bolczyk zapytał, jak to jest, że taki człowiek, heretyk właściwie, potrafi mówić pięknie i prawdziwie o rzeczach, o jakich nigdy nie powiedzą ludzie leżący krzyżem przed ołtarzem. To nad czym my, ludzie wiary, przestrzegający jej zasad i zaleceń, na przykład – postu w piątki, Mszy niedzielnej, spowiedzi wielkanocnej, zastanawiamy się, dla niego jest naturalne, zrozumiałe. I wcale nie wiem, czy ja ze swoim brewiarzem i różańcem, bliskim stosunkiem do Kościoła i hierarchii kościelnej jestem bliżej Boga niż Kazik, człowiek niewierzący".

Niezbyt precyzyjna i na pewno nie bezdyskusyjna to wypowiedź, ale mądra (bo pokorna), głęboka i stawiająca ważne pytanie. Czy obserwacja w niej zawarta jest słuszna? Jakiekolwiek polemiki na temat filmu dotyczą detali i tzw. „stref odległych". Wszyscy (!) są natomiast przekonani co do „ewangeliczności" przesłania dzieła. Ja też, co starałem się już wyżej naszkicować. Więc jak to jest? Chyba jednak zwyczajnie, zgodnie z radą Jezusa, czyli „po owocach ich poznacie"... Można długo trwać w zadumie nad cudownie nieobliczalną tajemnicą dobra.

*

Pierwsze po polsku zanotowane zdanie zostało napisane na Śląsku, w słynnej Księdze Henrykowskiej. To rzecz powszechnie znana. Ale jak zwykł przypominać ks. bp Alfons Nossol, wypowiedział je morawskiego pochodzenia wieśniak po polsku do żony Polki, a zapisał niemiecki kronikarz w – znowu ordynariusz opolski – „eklezjalnym kontekście", czyli w klasztornej kronice z XIII wieku. Do dziś wzrusza swoją serdecznością: „Daj, ać ja pobruszę, a ty poczywaj". Esencja śląskości w moim przekonaniu. Choć na pewno nie tylko jej. Ot i cały fenomen śląskiej ziemi: tygiel ochrzczonych kultur owocujący bogactwem ewangelicznej, humanistycznej kultury.

Dlatego też nie dziwi, kiedy Kutz powiada, że źródłem scenariusza stała się metaforyka prostego napisu w górniczej szatni w „Wujku": „Zachowaj czystość", czyli: nie zaśmiecaj serca ani umysłu, rozróżniaj dobro od zła, walcz, ale nie ulegaj nienawiści.

Blask prawdy, blask oczyszczenia. Oby pomógł widzieć jaśniej.

Ks. Sławomir NOWOSAD

RELIGIE ŚWIATA PRZED KAIREM[1]

Tegoroczna konferencja ONZ na temat ludności i rozwoju już na długo przed jej otwarciem wzbudzała zainteresowanie, dyskusje i krytykę pewnych jej założeń podstawowych i proponowanych rozwiązań problemów demograficznych w skali całego globu. Po wielomiesięcznych pracach Komitet Przygotowawczy opublikował *Projekt Dokumentu Końcowego – Program Działania* z datą 24 stycznia 1994 roku. Ponieważ prace Komitetu Przygotowawczego trwały dalej, podczas kilku sesji późniejszych wprowadzono pewne zmiany do tekstu pierwotnego, nie miały one jednakże istotnego znaczenia.

Wśród zasadniczych zastrzeżeń wobec projektu dokumentu kairskiego od razu podniesiono jego swoistą „bezreligijność". Przedstawiając zagadnienia demograficzne współczesnego świata i wskazując drogi rozwiązań jawiących się problemów, dokument ten pomijał zupełnie fakt religii i wiary w życiu zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw. Z jednej strony nie dostrzegało się tam konieczności respektowania w polityce ludnościowej wartości religijnych, tradycji i obyczajowości religijnej, różnic między poszczególnymi tradycjami religijnymi czy miejsca religii w życiu człowieka w ogóle. Z drugiej strony dokument jakby rezygnował w rozwiązywaniu problemów demograficznych z pomocy całego potencjału ludzkiej religijności, mającej przecież fundamentalne znaczenie dla wszystkich ludów świata. Religia, otwierając człowieka na wymiar nadprzyrodzony, nadaje także zagadnieniom demograficznym szczególny wymiar i jest poważnym wsparciem tam, gdzie moralnie dopuszczalne jest oddziaływanie na życie poszczególnych ludzi czy całych narodów.

Właśnie ta okoliczność zrodziła potrzebę zorganizowania spotkania przedstawicieli największych religii świata, którzy by skrytykowali i niejako „uzupełnili" projekt dokumentu ONZ. Amerykański ośrodek The Park Ridge Center for the Study of Health, Faith and Ethics z Chicago przygotował takie międzynarodowe i międzyreligijne sympozjum w dniach 4-7 maja 1994 roku w Genval w Belgii pod hasłem: „Religie świata a Konferencja Narodów Zjednoczonych z 1994 roku na temat Ludności i Rozwoju". Trzeba dodać, że spotkania o podobnym charakterze,

---

[1] Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum: „Religie świata a Konferencja Narodów Zjednoczonych z 1994 roku na temat Ludności i Rozwoju", Genval, Belgia, 4-7 V 1994.

choć na mniejszą skalę, odbyły się już wcześniej w USA[2].

Sympozjum w Belgii zgromadziło około trzydziestu przedstawicieli największych tradycji religijnych współczesnego świata. Byli wśród nich: chrześcijanie (katolicy z Peru, Kolumbii, USA i Polski; protestanci z RPA, Kanady, Brazylii, Zairu i Niemiec), żydówka (z Francji), muzułmanie (z Egiptu, Bangladeszu, Pakistanu i Indii), hindusi (z Indii i USA), buddysta (z Tajlandii), konfucjanista (z Chin), szintoista (z Japonii) i przedstawiciel tradycyjnych religii afrykańskich (z Ghany). Nie byli oni oficjalnymi przedstawicielami wydelegowanymi przez zwierzchników poszczególnych religii. Wszyscy natomiast mieli za zadanie przedstawić i wyjaśnić oficjalne stanowisko swojej religii w omawianej materii. Niektórzy przyznawali się do poglądów odmiennych od nauczania oficjalnego. W sympozjum wzięli też udział przedstawiciele Funduszu Ludnościowego ONZ, The Park Ridge Center oraz Fundacji Forda i Pew Global Stewardship Initiative, które sponsorowały całe przedsięwzięcie. Wśród katolików były dwie osoby świeckie oraz dwóch duchownych (obok niżej podpisanego także jezuita z Kolumbii).

Czterodniowe obrady koncentrowały się wokół głównych zagadnień projektu dokumentu kairskiego. Włączenie się ludzi wierzących w dyskusję na temat współczesnych zagadnień demograficznych wynikło z przekonania, że takie rzeczywistości jak populacja i rozwój mają swoje istotne zakorzenienie także w religii. Ludzie wierzący czują się zobowiązani przedstawić religijną perspektywę zagadnień demograficznych. Tutaj szczególną rolę ma zrozumienie wartości i roli każdego człowieka jako osoby, stworzonej przez Boga i na obraz Boży. Jako dzieło Boże człowiek nie może być nigdy traktowany przedmiotowo czy instrumentalnie. Jest to ważne również u kresu XX wieku, gdy w niektórych krajach stosuje się przymusowe metody obniżania przyrostu naturalnego, sprzeczne z godnością człowieka (Indie, Chiny, a nawet Brazylia, gdzie w pewnych regionach 75% kobiet poddaje się sterylizacji).

Uczestnicy belgijskiego sympozjum zgodnie podkreślali, że jakakolwiek międzynarodowa debata dotycząca polityki społecznej powinna uwzględniać znaczenie religii i rolę wspólnot religijnych w społeczeństwie (narodzie). Muszą tu być zagwarantowane podstawowe prawa człowieka, jak wolność religii i sumienia. Rządy i inne organizacje odpowiedzialne za politykę ludnościową nie mogą wymuszać realizacji swoich programów wbrew woli poszczególnych ludzi. Z drugiej strony trzeba też roztropności i wrażliwości samych wspólnot religijnych, które pozostając wolne w prowadzeniu swoich wiernych według prawd swojej wiary i moralności, same winny być otwarte na zdrową krytykę, gdy jakieś ich poglądy lub praktyki naruszają takie fundamentalne wartości, jak świętość życia i ludzka godność.

Wymiana opinii między ludźmi pochodzącymi z bardzo różnych kręgów

---

[2] Por. np. Religious Perspectives on Population, Consumption and Environment. A Report of an Interfaith and Interdisciplinary Forum, 11-13.2.1994; Roundtable on Ethics, Population and Reproductive Health. Declaration of Ethical Principles, New York City 8-10.3.1994.

kulturowo-religijnych świata pozwoliła stwierdzić, że można mówić o kryzysie rozwoju ludności naszego globu. Wszyscy dostrzegali wielką złożoność tego problemu, wielorakie współzależności między rozmaitymi jego elementami, kiedy trudno o jedną, możliwą do przyjęcia przez wszystkich receptę. Niewątpliwie trzeba tu współudziału całej wspólnoty międzynarodowej, gdzie wysłucha się głosu i uwzględni racje także małych i biednych narodów. Przedstawiciele krajów afrykańskich zwrócili uwagę, że samo pojęcie rozwoju domaga się szczegółowego określenia swej treści. Im bowiem kojarzy się ono zwykle z okresem eksploatacji kolonialnej, nie ma więc charakteru pozytywnego, lecz przeciwny. Jeden z nich zresztą podkreślił, że dla nich ta eskploatacja wcale się nie skończyła. W kontekście rozwoju więc trzeba zdecydowanie odrzucić wszelkie formy wykorzystywania biednych przez bogatych, należy mocno podkreślać głęboki szacunek dla sprawiedliwości i równości, wrażliwość na miejscową kulturę, jak też szerokie rozumienie ludzkiej natury i jej potrzeb.

Wszystkie religie akcentują konieczność dowartościowania ludzkiej pracy i sprawiedliwego dostępu tak do środków, jak i do owoców rozwoju. Dzisiejszy stan podziału zasobów naturalnych i wytworzonych dóbr cechuje niesprawiedliwa dysproporcja, widoczna szczególnie między bogatą Północą a biednym Południem naszej planety. To winno mobilizować do radykalnej zmiany tego stanu rzeczy, o co apelowali szczególnie mieszkańcy krajów rozwijających się. Każda religia zwraca szczególną uwagę na ludzi w potrzebie i wzywa do otwartości i wrażliwości na nich. Tutaj jawi się specjalne pole do współpracy między różnymi religiami a społecznościami i organizacjami świeckimi, by zaradzić potrzebom narodów biednych, migrantów, bezdomnych, ludzi żyjących w krajach ogarniętych wojną itp.

Ważnym zagadnieniem w tym kontekście jest też świat przyrody i całego środowiska naturalnego, które stanowi środowisko życia człowieka. Religijne spojrzenie na przyrodę rozpoznaje w niej dzieło Stwórcy i widzi je jako święte. Większość świętych tekstów poszczególnych tradycji religijnych dostrzega w przyrodzie wewnętrzną wartość. Nie tylko więc człowiek, będąc stworzeniem szczególnym, jest święty. Święta jest także natura. Człowiek powinien tu odkryć swoje zadanie jako odpowiedzialny zarządca i strażnik całego stworzenia i jego bogactw. Trzeba porzucić takie podejście do świata przyrody, które prowadzi do jego nie uporządkowanej i niesprawiedliwej eksploatacji.

Bardzo dużo miejsca w codziennych dyskusjach wokół zagadnień demograficznych poświęcano kobiecie, jej roli i prawom we współczesnym społeczeństwie. Nacisk ze strony pewnych uczestników sympozjum na tę tematykę był tak duży, że czasami wręcz uniemożliwiał podjęcie innych zagadnień, jak na przykład problematyki rodziny. To nachylenie feministyczne cechowało przeważnie, choć nie tylko, większość kobiet, i to zarówno chrześcijanek, jak i muzułmanek i hindusek. Trzeba przyznać, że w niektórych rejonach świata w przeszłości i obecnie kobiety doświadczają wielu niesprawiedliwości w życiu osobistym i społecznym. Dlatego podkreślenie ich równej godności i tych samych praw, jakie przysługują mężczyznom, jest ważne i potrzebne.

Jednakże niektóre głosy dyskutantek wydawały się przechylać szalę w drugą stronę i zagadnienie praw kobiety ujmowały w sposób nie dający się pogodzić z zasadą równej godności wszystkich. Takie rozumienie praw kobiety obejmuje także prawo do przerywania ciąży i prawo kobiety do wyłącznego o tym decydowania. Niżej podpisany wyrażał w tej materii odmienne zdanie, domagając się uwzględnienia prawa do życia dziecka poczętego, choć jeszcze nie narodzonego. Znakomita większość dyskutantów praktycznie nie akceptowała zasady świętości życia od poczęcia i dopuszczała przerywanie ciąży w większym lub mniejszym zakresie. Jako argumenty podawano tu na przykład kwestię zdrowia obecnego i przyszłego matki i dziecka, zagrożenie dla życia matki, szacunek dla prawa kobiety do działania w pełni jako podmiot moralny (!). Takie i inne argumenty pozwalają w wielu współczesnych religiach usprawiedliwiać w wybranych okolicznościach przerywanie ciąży. Poza nauczaniem katolickim niektóre tradycje muzułmańskie odrzucają zdecydowanie przerywanie ciąży (większość tradycji islamskich dopuszcza je w ciągu 120 dni od poczęcia).

Podobne, charakterystyczne dla filozofii indywidualistycznej stanowisko, dało się wyraźnie zauważyć również w debacie nad kwestią edukacji seksualnej i zagadnieniem antykoncepcji. Dla większości uczestników dyskusji postulat projeku dokumentu kairskiego szerokiego dostępu do środków antykoncepcyjnych był słuszny i godny poparcia; niżej podpisany wyrażał tu przeciwną opinię. Dostrzegając zwłaszcza wśród bogatych społeczeństw postawy liberalizmu i permisywizmu moralnego niektórzy dyskutanci, zamiast dążyć do zmiany takich zachowań, raczej popierali pewne tezy tekstu kairskiego, który wzywa do upowszechniania edukacji seksualnej rozumianej w praktyce jako instruktaż tzw. bezpiecznej aktywności seksualnej. Nauczanie katolickie, wychodząc z określonej wizji antropologicznej, prawdziwy i pełny sens ludzkiej płciowości odkrywa jedynie w kontekście miłości, małżeństwa i rodziny. Wydaje się natomiast, że choć oficjalnie inne religie w większości wzywają na przykład do zachowania abstynencji seksualnej przed zawarciem małżeństwa, to jednak większość dyskutantów z Genval praktycznie przyjmowała indywidualistyczne rozumienie tzw. praw rozrodczych i praw seksualnych oraz zdrowia rozrodczego (co akceptuje aktywność seksualną przed i poza małżeństwem).

Omawiana problematyka łączy się ściśle z rozumieniem struktury i funkcji rodziny. Dokument kairski mówiąc o kryzysie tradycyjnej rodziny promuje tzw. współczesne jej formy, które jakoby bardziej odpowiadają aspiracjom dzisiejszych ludzi. Chodzi tu na przykład o prawo samotnej kobiety do posiadania dziecka lub o prawo do zakładania rodziny bez konieczności zawierania małżeństwa. Takie ujęcie potwierdzał uczestnik dyskusji z ramienia ONZ. Większość uczestników spotkania jednak, być może oprócz reprezentantów ugrupowań feministycznych, broniła tradycyjnego kształtu rodziny i jej praw. Tylko bowiem rodzina jest właściwym miejscem i środowiskiem, gdzie może przychodzić na świat nowe życie i tutaj otrzymać potrzebną miłość, moralne zakorzenienie i wychowanie do odpowiedzialności, w tym przygotowanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Pomimo pewnej akceptacji przez niektórych uczestników liberalnych postaw młodzieży, wszyscy wyrażali niepokój, czy jakiekolwiek środowiska pozarodzinne bądź organizacje mogą zapewnić ludziom młodym właściwe wychowanie do odpowiedzialności i dojrzałości, zwłaszcza w delikatnym obszarze płciowości. Zgodnie podkreślano, że wychowanie dzieci do odpowiedzialności w tej materii jest prawem, ale i obowiązkiem każdej rodziny. Strona katolicka zwróciła też uwagę, że jedynie małżonkowie mają prawo – i obowiązek – w sposób wolny podejmować decyzje o ilości i czasie powołania do życia swego potomstwa. Dlatego wszelkie programy narodowe lub międzynarodowe ograniczające tutaj wolność rodziców muszą być odrzucone.

Na marginesie dyskusji warto zwrócić uwagę na fakt, jak współczesne tendencje filozoficzne i społeczne wpływają na zmianę w nauczaniu poszczególnych wspólnot religijnych. Na przykład między niektórymi przedstawicielami islamu dało się zauważyć zgoła odmienną interpretację Koranu w kwestii pozycji i roli kobiety w życiu społecznym, jak też moralnej dopuszczalności aborcji. Obecni natomiast na spotkaniu w Genval katolicy z Ameryki Północnej i Południowej w prezentowaniu zasad moralności katolickiej niemal nie korzystali w pozytywny sposób z dokumentów Magisterium Ecclesiae, wyrażając raczej opinie swoich środowisk czy swoje osobiste, pozostające czasem albo często w sprzeczności z nauką Kościoła. Dlatego ważna i aktualna w tym kontekście jest prawda wyrażona przez papieża Jana Pawła II, gdy pisze on, że „jedność Kościoła zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i przez tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia" (*Veritatis splendor*, nr 26), a które Magisterium Kościoła interpretuje i podaje jako moralnie obowiązujące (por. tamże, nr 110).

Belgijskie spotkanie pozwoliło podkreślić i potwierdzić żywotne zainteresowanie największych religii świata w omawianiu i znajdowaniu rozwiązań dla współczesnych problemów demograficznych. Pokazało też, że wspólnoty religijne mogą i powinny twórczo przyczyniać się do kształtowania i wprowadzania w życie postanowień polityki w zakresie ludności i rozwoju. Wielowyznaniowy i wielokulturowy kontekst niewątpliwie wzbogacił potrzebę zrozumienia i współpracy na tych obszarach. Wszyscy zgodzili się, że trzeba wspierać inicjatywy takich spotkań na skalę międzynarodową, narodową lub choćby lokalną.

*

Dzisiaj, po zakończeniu Konferencji Kairskiej, widać, że przebieg jej obrad potwierdził uprzednie obawy. Konferencja podtrzymała swoją zasadniczą tezę o konieczności ograniczenia przyrostu naturalnego jako głównej drodze do rozwiązania problemów demograficznych. Nie dość mocno wybrzmiał natomiast postulat zasadniczej rewizji istniejącego porządku ekonomiczno-społecznego świata i samego modelu rozwoju. To ten istniejący model niesprawiedliwego rozwoju (czytaj: rozwoju niektórych części świata, a niedorozwoju wielu innych) prowadzi do szczególnych zagrożeń dla ludzkości, do niesprawiedliwej dystrybucji bogactw ziemi, a stąd narastającej, rażącej dysproporcji między bogatą

Północą a biednym Południem. Pozwala to mówić o sytuacji globalnej niesprawiedliwości. Aktywne i zdecydowane stanowisko delegacji Stolicy Apostolskiej, jak też szeregu państw katolickich i muzułmańskich, doprowadziło jednak do zmiany pewnych zapisów tekstu końcowego Konferencji (*Programme of Action*), które budziły największy niepokój. Wśród nich trzeba wymienić nade wszystko stwierdzenie o niedopuszczalności popierania przerywania ciąży jako metody planowania rodziny („In no case should abortion be promoted as a method of family planning", *Programme of Action* 8.25). To nie oznacza, że dokument kairski odrzucił w ogóle aborcję. W niektórych miejscach natomiast zmieniono optykę w pożądanym kierunku, zamieniając tezy negatywne na pozytywne (np. zamiast istniejącego w projekcie tekstu w rozdz. VIII B: „Infant and child mortality" zapisano: „Child survival and health"; VIII C: „Maternal morbidity and mortality" zamieniono na: „Women's health and safe motherhood"). Ważne, że dokument zdecydowanie potępił wszelkie formy przymusu w polityce ludnościowej. Ogólnie jednak tekst kairski w wersji końcowej m.in. nie przyjmuje zasady nienaruszalności życia ludzkiego od poczęcia, akceptuje pozamałżeńskie stosunki płciowe, wzywa do upowszechniania środków antykoncepcyjnych, a także zdaje się promować i rozszerzać pojęcie rodziny na inne związki.

Raport końcowy ze spotkania w Genval (*World Religions and the 1994 UN Conference on Population and Development. A Report on an International and Interfaith Consultation*), zgodnie z obietnicą uczestnika konsultacji z ramienia ONZ, został dostarczony wszystkim delegacjom na Konferencję Kairską. Niepokoje niżej podpisanego z dyskusji w Genval wyrażone w powyższym sprawozdaniu potwierdziły się w wielu punktach ostatecznej wersji *Programu Działania* Konferencji Kairskiej. Cieszy wszak to, że być może wspomniane pozytywne zmiany zaistniały także dzięki dyskusjom belgijskim. A z pewnością ich owocem jest reguła wprowadzona do rozdziału II (*Zasady*), gdzie stwierdza się konieczność „pełnego respektowania różnych wartości religijnych i etycznych" przy wprowadzaniu w życie zaleceń *Programu Działania* przez poszczególne państwa.

Patrycja MIKULSKA

W CIENIU KAIRU
VI Światowy Kongres International Federation for Family Life Promotion, IX 1994

W dniach 16-24 września 1994 roku odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim VI Światowy Kongres International Federation for Family Life Promotion (Międzynarodowa Federacja Promocji Życia Rodzinnego). Wzięło w nim udział blisko 300 uczestników z 77 krajów świata. Przyjechali, aby mówić o naturalnym planowaniu rodziny w aspekcie biologiczno-medycznym, psychologicznym i społecznym, przedstawiać ostatnie osiągnięcia naukowe w tej dziedzinie i dzielić się doświadczeniami „pracy w terenie". Ważny jest kontekst kongresu – rozpoczął się on w dzień po Konferencji Ludnościowej w Kairze, a niektórzy uczestnicy przybyli do Lublina prosto z Egiptu.

Lokalni organizatorzy kongresu to: Akademia Medyczna w Lublinie (której przedstawiciel, a zarazem członek IFFLP, prof. Radzisław Sikorski, kierował komitetem organizacyjnym), Katolicki Uniwersytet Lubelski, Instytut Matki i Dziecka w Warszawie oraz Krajowe Stowarzyszenie Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny.

Lubelski światowy kongres odbył się w 20. rocznicę utworzenia IFFLP. Powołano ją do życia, aby pomagać – ideowo, organizacyjnie, finansowo – tym wszystkim, którzy zajmują się badaniami naukowymi związanymi z naturalnym planowaniem rodziny oraz jego rozpowszechnianiem. Jej członkowie – ponad 100 organizacji i osób prywatnych z blisko 80. krajów – spotykają się co kilka lat (ostatnio co pięć) na kongresach, które są spotkaniami roboczymi, wypełnionymi intensywną wymianą informacji i szkoleniem. Poprzednie kongresy miały miejsce w Kolumbii, Irlandii, Hong-Kongu, Kanadzie i Kenii, i za każdym razem wybór miejsca wiązał się z jakąś praktyczną korzyścią. Tym razem, lokalizując kongres w Polsce, IFFLP ułatwiło przyjazd ludziom z Europy Środkowo-Wschodniej i krajów byłego ZSRR.

Pierwsze trzy dni kongresu poświęcone były zajęciom warsztatowym, dwa dni zajmowała sesja naukowa, dwa – sprawy organizacyjne. (Był też tzw. dzień kulturalny wypełniony wycieczkami oraz świętowaniem jubileuszu IFFLP). Taka struktura programu odpowiadała dwóm płaszczyznom działności IFFLP, powiedzmy umownie: praktycznej i teoretycznej.

Warsztaty skupiały się na sprawach praktycznych: przedstawiano na nich doświadczenia związane z zakładaniem organizacji promujących naturalne metody planowania rodziny, rozpowszechnianiem tych metod w różnych krajach i społecznościach oraz szkoleniem nauczycieli. Omawiano również motywy przyjmowania bądź odrzucania naturalnego planowania rodziny, skuteczność, trudności

oraz korzyści wynikające z jego stosowania. Prezentowano nowe metody nauczania, środki dydaktyczne, jak również pomocne w stosowaniu metod naturalnych środki techniczne. Był to czas intensywnej wymiany informacji i szkolenia, a dla niektórych uczestników – między innymi tych przybyłych z byłego ZSRR – okazja do zdania ostatnich egzaminów dających uprawnienia nauczycieli naturalnego planowania rodziny u specjalistów z Polski i Wielkiej Brytanii.

W części naukowej prezentowano liczne komunikaty dotyczące najnowszych osiągnięć w dziedzinach będących przedmiotem zainteresowania IFFLP w następujących grupach tematycznych: skuteczność naturalnych metod planowania rodziny, karmienie piersią, szkolenie w zakresie naturalnego planowania rodziny, techniki monitorowania płodności, zakończenie ciąży, monitoring i ocena programu naturalnego planowania rodziny, innowacje w zakresie naturalnego planowania rodziny, aspekty psychoseksualne i charakterystyka osób stosujących metody naturalnego planowania rodziny, zakończenie ciąży a naturalne planowanie rodziny po odstawieniu tabletek antykoncepcyjnych.

BEZ ROZGŁOSU

Lubelski kongres był imprezą ważną dla specjalistów zajmujących się naturalnym planowaniem rodziny. Mógłby również zainteresować szerszą publiczność, mógłby szerzej oddziałać, gdyby środki społecznego przekazu informowały o nim stosownie do jego rangi. Mimo że relacjonujący kongres dziennikarze chętnie przystali na określenie go jako „antytezy dla Kairu", to jednak nie uzyskał on rozgłosu.

To, co mówiono w Lublinie, podważało obiegowe opinie o naturalnym planowaniu rodziny. Przede wszystkim wizerunek naturalnych metod planowania rodziny był atrakcyjny, rzecz raczej rzadka w niekatolickich mass mediach. Taki obraz podsuwało już samo spotkanie z uczestnikami kongresu. Przyjechali młodzi i starzy, małżeństwa – również z dziećmi i osoby żyjące w pojedynkę, duchowni i świeccy – słowem wszyscy, którzy mogliby wchodzić w skład wielopokoleniowej rodziny. Przeważali jednak „sami zainteresowani", czyli osoby w tzw. wieku reprodukcyjnym i żyjące w związkach małżeńskich. Uderzała energia, pogoda ducha i uroda przybyłych na kongres ludzi. Właśnie oni mogliby stanowić najlepszą wizytówkę naturalnego planowania rodziny dla opinii publicznej i najlepszą jego „reklamę".

Naturalne planowanie rodziny okazało się dziedziną dynamiczną, wykorzystującą zaawansowane badania naukowe i nowoczesne środki techniczne. Niewiele ma to już dziś wspólnego z tzw. kalendarzykiem małżeńskim, który wciąż bywa przedstawiany w środkach masowego przekazu, jeśli nie jako jedyna metoda naturalnego planowania rodziny, to przynajmniej jako symbol skupiający w sobie jego wady. Organizatorzy konferencji prasowej, która odbyła się w czasie kongresu, byli zdania, że części obecnych dziennikarzy należy uświadomić, iż kalendarzyk jest „metodą zasłużoną, lecz historyczną" i że dzisiaj o nim się nie naucza. Nie sposób ocenić, na ile informacje te zostały przez zebranych przyjęte. Niektóre opublikowane wówczas w prasie lokalnej artykuły wskazują, że uwagę przyciągały raczej perypetie uczestników przybywających z najodleglejszych krańców

świata, a dziennikarzy pochłonęła plotka, jakoby sprawujący patronat nad kongresem Prezydent RP miał pojawić się w Lublinie osobiście.

PIERWSZY TRZECI ŚWIAT

Kongres dawał możliwość przeglądu i porównania motywacji wyboru naturalnego planowania rodziny i stopnia akceptacji odnośnych metod w krajach rozwiniętych oraz w tzw. Trzecim Świecie. Uczestnicy z krajów rozwiniętych i bogatych stwierdzali, że stosowanie naturalnych metod planowania rodziny staje się coraz bardziej popularne jako wyraz wzrastającej świadomości ekologicznej czy wręcz mody na ekologię. Coraz częściej dostrzega się, że hasła wzywające do szacunku dla środowiska naturalnego i „powrotu do natury" stosują się również do prokreacji.

Szczególnie ważne jednak było świadectwo uczestników z krajów Trzeciego Świata, zwłaszcza w kontekście zakończonej w przededniu kongresu Konferencji Ludnościowej w Kairze. Badania przeprowadzone w tych krajach wskazywały, że naturalne planowanie rodziny jest chętnie przyjmowane i uważane za konkurencyjne w stosunku do sztucznych środków antykoncepcyjnych. Wśród najczęściej przytaczanych powodów wyboru naturalnych metod planowania rodziny podawano to, że nie są dla użytkowników źródłem konfliktu z ich religią i kulturą (a ponadto nie antagonizują żyjących obok siebie społeczności chrześcijańskich i muzułmańskich), pozwalają uniknąć szutcznej ingerencji w organizm, do której ludzie czują niechęć, oraz są tanie: nie obciążają finansowo rodzin, które je wybrały, gdyż ponoszone na nie nakłady to przede wszystkim koszty szkolenia. Poza tym – wbrew opinii, że metody naturalnego planowania rodziny są trudne i zawodne – okazały się one dostępne dla ludzi bez wykształcenia, często analfabetów. Jedna z uczestniczek kongresu, Hinduska, która opracowała i z powodzeniem wprowadza w życie programy nauczania naturalnego planowania rodziny w środowisku wiejskim, powiedziała, że w dziedzinie naturalnego planowania rodziny podział świata nie przebiega już dziś tak samo, jak podział ekonomiczny. Tutaj Trzeci Świat – zwłaszcza w odniesieniu do rozwoju metod nauczania, przystosowywania ich do kultur różnych społeczności i wykorzystywania lokalnych obyczajów i instytucji – jest zdecydowanie na pierwszym miejscu.

Nie należy jednak sądzić, że kongres prezentował naturalne planowanie rodziny jako cudowne lekarstwo na problemy demograficzne świata lub na kłopoty rodzinne i małżeńskie poszczególnych jednostek. Chociaż coraz częściej naturalne planowanie rodziny posiłkuje się środkami technicznymi, samo nie jest środkiem technicznym i jego skuteczność zależy w dużym stopniu od zaangażowania stosującego je człowieka. Stąd tak wiele miejsca poświęcono problemom nauczania metod naturalnych ludzi różnych kultur, zastanawiano się, jak dotrzeć do nich z informacją, wzbudzić odpowiednią motywację i zapewnić ciągłą pomoc; żeby bowiem stosować te metody, trzeba jednak więcej wiedzy i wysiłku, niż na przykład przy stosowaniu tabletki antykoncepcyjnej.

ALBO – ALBO

Podczas kongresu niejednokrotnie powracało hasło „styl życia". Podkreślano, że wybór naturalnego planowania rodziny jest związany właśnie z przyję-

ciem określonego stylu życia. Jest to także akceptacja pewnej wizji człowieka, skonkretyzowanej w rozumieniu samego siebie, swych celów, mechanizmów własnego rozwoju i więzi z innymi ludźmi. Stawało się to wyraźnie widoczne na tle innych haseł powtarzanych w związku z Konferencją Kairską: o przeludnieniu, o konieczności ograniczenia przyrostu ludności, ponieważ wkrótce będzie nas za dużo, o tym, że Ziemia nie zdoła wszystkich ani pomieścić, ani wyżywić. Oba spotkania, to w Kairze i to w Lublinie, mimo nieporównywalnych rozmiarów i rozgłosu, mówiły – przynajmniej częściowo – o tym samym, a mianowicie o tym, jak „regulować" przyrost naturalny. Wydaje się jednak, że Konferencję Kairską zwołano po to, aby radzić nad sposobami obrony przed nowymi ludźmi, nad tym co robić, aby się nie pojawiali, a jeśli już przypadkowo, nie chciani się poczną – jak ich się pozbyć. W Lublinie natomiast zastanawiano się, jak żyć, aby przy ograniczonych zasobach nowy człowiek mógł być przyjmowany godnie, jak oczekiwany gość.

Lubelski kongres, zwłaszcza jako „antyteza" Kairu, zmuszał do postawienia sobie pytania, na ile wybór metod planowania rodziny – wybór dokonywany przez jednostki i wybór w skali społeczeństw, państw lub organizacji międzynarodowych, manifestowany przez popieranie jednych metod, a ignorowanie lub zwalczanie innych – z jednej strony jest wyrazem stanu świadomości naszych społeczeństw, z drugiej – decyduje o ich przyszłości: Czy żyjemy i będziemy żyli w społeczeństwie solidarności, w poczuciu wspólnoty z innymi, czy też odizolowani jedni od drugich będziemy ze sobą walczyć?

W przemówieniu inaugurującym kongres Alfredo Perez, przewodniczący IFFLP, sformułował to ostrzej: ten wybór to nie wybór między takim czy innym stylem życia, trochę lepszym czy trochę gorszym społeczeństwem, ten wybór to: Bóg albo nicość.

Jeśli spotkania takie jak VI Światowy Kongres IFFLP są udane, wspomina się je nie tylko jako wydarzenie naukowe, ale także jako ważne ludzkie doświadczenie: doświadczenie porozumienia, wspólnoty. Ten kongres szczególnie na taką pamięć zasłużył – jako wyraz solidarności ze wszystkimi ludźmi.

Wojciech CHUDY

PONOWIENIE PYTANIA O DYWIZJE PAPIEŻA

Kiedy w 1945 roku Churchill spotkał się ze Stalinem w Moskwie, omawiali w aspekcie rychłego końca wojny układ sojuszników i przeciwników. Podobno, gdy ze strony Churchilla padło imię Piusa XII, Stalin wydął wargi i zapytał: „Papież? A ile on ma dywizji?". Pytanie to przeszło do historii świata jako znaczące.

W bieżącym 1994 roku nieoczekiwanie nabrało ono aktualności przed Konferencją nt. „Ludność i rozwój" w Kairze. Nagle pojawiło się znowu powtarzane w różnych językach.

Oto kilka przykładów.

Austriacki tygodnik „Profil" w numerze 37. umieszcza na okładce nieprzychylną karykaturę Jana Pawła II rozpartego na kuli ziemskiej, opatrzoną pytaniem: „Jak potężny jest papież?". Wewnątrz pisma znajduje się blok tekstów krytykujących aktywność Ojca świętego w dzisiejszym świecie. Materiał ten nosi w spisie treści tygodnika tytuł: „D y w i z j e P a p i e ż a".

„Gazeta Wyborcza" z dnia 9 września (nr 210) na stronie 1. cytuje w korespondencji z Kairu słowa egipskiego ministra do spraw ludności i bezpieczeństwa socjalnego Mahera Mahrana: „Czy Watykan rządzi światem? Nie zjechaliśmy się tu, by poddawać się dyktatowi. Reprezentujemy ponad 5 mld ludzi, a nie 190 osób zamieszkujących Watykan". Tytuł, jakim GW opatrzyła tę korespondencję: „5 m i l i a r d ó w k o n t r a 190".

Tygodnik „Forum", jak wiadomo, przedrukowuje teksty z zagranicznej prasy. W numerze 39. na stronach 6-8 kilka komentarzy na temat Konferencji Kairskiej objętych zbiorczym tytułem: „D y w i z j e P a p i e ż a". W przedrukowanym za „The Washington Post" artykule Stephera S. Rosenfelda o stanowisku większości konferencji ONZ postulującym prawne umożliwienie aborcji, znajduje się takie zdanie: „Realizacja w praktyce tego stanowiska wymaga zachowania ostrożności, ale nie wymaga, by się z niego tłumaczyć".

To tylko przykłady, które dosłownie „wpadły w rękę"; nie jest to bynajmniej wynik kwerendy prasowej.

*

Zasada sformułowana przez starożytnych – Plus ratio quam vis (Bardziej racja niż siła) – określa normę regulującą stosunki między ludźmi. Zazwyczaj odnosi się ją do płaszczyzny stosunków społecznych. Tutaj mówi ona, że relacje społeczne budujące harmonijne społeczeństwo muszą mieć jako swój fundament – rację. Przekładając to na język filozofii, należy powiedzieć, że relacje te mają wówczas uzasadnienie w dobru człowieka i wspólnoty. To jest r a c j a stosunków społecznych wszelkich i w ogóle. Także w skali międzynarodowej zasada nakazująca oprzeć stosunki wzajemne państw i narodów w pierwszym rzędzie na racji, czyli odniesieniu do wartości, jest tą samą normą: Plus ratio quam vis.

Mądrość starożytnych nie ma nic wspólnego z idealizmem. Zasada powyższa nie nawołuje do wyłącznego kierowania się ideami w życiu społecznym. Nie mówi: „Tylko racja, nigdy siła". Zasada: Plus ratio quam vis zakłada wiedzę realistyczną o społeczeństwie, w którym musi również być obecny element siły (na przykład do obrony ładu społecznego). Jednak racja ma tu wyprzedzać siłę, musi ją zawsze usprawiedliwiać i uzasadniać jej konieczne użycie.

Zasada: Plus ratio quam vis wyznacza granicę między dwiema nieustannie ścierającymi się postawami w dziejach człowieka i ludzkości. Po drugiej stronie owej granicy rządzi zasada: Bardziej siła niż racja (Plus vis quam ratio).

Walka trwa. Walczą dwie armie. Jedna złożona jest z tych, którzy uważają, że wspólnota, polityka, a wreszcie całe dzieje mają sens o tyle, o ile są zakorzenione w wartościach; o ile – mówiąc inaczej – mają swoje dobre racje. Drugą armię stanowią ci, którzy ściśle biorąc uważają, że dzieje nie mają żadnego sensu, stosunkami społecznymi zaś, a także życiem politycznym i historią rządzi siła. Siła wojska, pieniądza, większości itp.

Nietrudno zgadnąć, która armia jest liczniejsza. W dziejach przeważnie było tak, że przewagę miał prymat siły. Ten blok miał swoich wodzów; należeli do nich Dżyngis-chan, Tyberiusz, Hitler i Stalin. Miał też – i ma – swoich teoretyków Machiavelli, Lenin i Mao – to najwięksi z nich. Ma również ofiary. Ta postawa to nie czysta konstrukcja intelektualna. Jej pokłosie ściele pola bitew, tereny obozów koncentracyjnych i gabinety ginekologiczne hekatombą unicestwionych istnień.

Trwa jednak walka – i nie jest to tylko retoryczna figura. Trwa walka o rzeczywisty sens, prawdziwe wartości i realne życie ludzkie.

Na planszy „wielkiej historii" nie ma wielu przykładów zwycięstw „armii" walczącej w imię wyższości racji nad siłą. Przecież jednak kilka takich przykładów można wskazać. Jednym z nich jest zdarzenie (wspomniane w edytorialu tego numeru „Ethosu") z końca drugiej wojny światowej, kiedy to rząd maleńkiego Liechtensteinu ocalił przed zemstą państwa radzieckiego internowaną grupę żołnierzy-Kozaków walczących w czasie wojny w szeregach Wehrmachtu.

Innym przykładem prymatu racji nad siłą w dziejach jest Powstanie Warszawskie, którego pięćdziesiątą rocznicę obchodzą Polacy w tym roku. Przykład to szokujący, zwycięstwo bowiem – mimo klęski.

Niech wyjaśni to anegdota. Władysław Bartoszewski, historyk Powstania, wygłaszał kilkadziesiąt lat po wojnie prelekcję w Stanach Zjednoczonych. Po odczycie pewien młody Amerykanin zadał mu pytanie skądinąd dobrze znane w Polsce powojennej: Jaki był sens rozpoczynania Powstania, skoro militarnie nie miało szans zwycięstwa, politycznie było nieopłacalne, a jego łatwym przewidzialnym skutkiem musiały być wielkie ofiary w ludziach i doszczętne zrujnowanie miasta?

Wtedy Bartoszewski odpowiedział: Tak, tak to wyglądało. Ale wie pan, my mieliśmy wtedy rację. Racja była po naszej stronie i nie mogliśmy nie zacząć tego Powstania.

*

Jedni pytają o dywizje, inni – o racje. Tych pierwszych jest (zwłaszcza ostatnio) więcej. Ci drudzy jednak uporczywie twierdzą, że racja mimo wszystko zwycięży.

Maria FILIPIAK
Cezary RITTER

JAN PAWEŁ II NA TEMAT EUROPY
Bibliografia adnotowana wypowiedzi: 1978-1994
(Wybór)

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano].
I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.
XI (1988) t. 1, ss. 1073.
XI (1988) t. 2, ss. 2625.
XI (1988) t. 3, ss. 1405.
XI (1988) t. 4, ss. 2317.
XII (1989) t. 1, ss. 1945.
XII (1989) t. 2, ss. 1783.
XIII (1990) t. 1, ss. 1885.
XIII (1990) t. 2, ss. 1888.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) -

1979

1. *Europejska odpowiedzialność i solidarność* (Do Prezydium Parlamentu Europejskiego, 5 IV), NP II, 1, s. 334-336; toż: *Responsabilità e solidarietà nel cammino dell'Europa*, IGP II, 1, s. 796-799.

Jedność Europy budowana jest przez ludzi, mieszkańców Europy. Narzędziem tego budowania są instytucje i organizmy międzynarodowe. Ich działalność musi odpowiadać rzeczywistym potrzebom historycznie ukształtowanych krajów, regionów, wspólnot lokalnych oraz poszczególnych ludzi, czego „testem sprawdzającym jest uszanowanie podstawowych praw osoby ludzkiej".

2. *Misja Kościoła dla postępu ludów* (Warszawa, Belweder, 2 VI), NP II, 1, s. 595-597; toż: *La missione della Chiesa per il progresso dei popoli*, IGP II, 1, s. 1379-1384.

Racją bytu państwa jest suwerenność społeczeństwa, narodu, ojczyzny. Pokój i zbliżenie między narodami musi opierać się na zasadzie poszanowania praw każdego narodu do istnienia, wolności, podmiotowości społeczno-politycznej, własnej kultury i cywilizacji. Z tej zasady czerpią swą wartość międzynarodowe sojusze i przymierza. Dzieje Polski czynią ją zdolną do uwrażliwiania narodów Europy na tę zasadę. Pragnie jej służyć także Stolica Apostolska i Kościół, który jest zainteresowany prawdziwym dobrem każdego człowieka, niezależnie od tego, z jakich przesłanek by ono wynikało.

3. *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 606-611; toż: *L'unità spirituale dell'Europa cristiana*, IGP II, 1, s. 1399-1406.

Gniezno ze złożonymi w nim relikwiami św. Wojciecha symbolizuje polski Wieczernik; zakorzenione są w nim dzieje Polski i Kościoła w Polsce. Symbol ten przypomina też o początkach chrześcijaństwa pośród wszystkich narodów słowiańskich, a zarazem o wkładzie tych narodów w dzieje chrześcijaństwa w Europie. Jedność Europy wspiera się na dwóch równoprawnych tradycjach duchowych: zachodniej i wschodniej.

4. *Wspólnie realizujemy Sobór* (Do biskupów Europy, 20 VI), NP II, 1, s. 742-745; toż: *„Realizziamo insieme il Concilio"*, IGP II, 1, s. 1582-1587.

Vaticanum II podkreśla kolegialny charakter urzędu biskupa. Każdy biskup, pozostając w łączności z innymi, powinien wraz z nimi podejmować te zadania, które są im wspólne. W przypadku Europy jest to sprawa ponownej ewangelizacji kontynentu. Musi ona uwzględniać dziedzictwo chrześcijańskie w Europie, tradycje i uwarunkowania poszczególnych narodów oraz obecną sytuację głębokiego zeświecczenia Europy.

5. *Turcja: tygiel cywilizacji, łącznik między Azją i Europą* (Smyrna, 30 XI), NP II, 2, s. 622-624; toż: *La Turchia: crogiolo di civiltà, cerniera tra Asia ed Europa*, IGP II, 2, s. 1293-1295.

Turcja od najdawniejszych czasów jest miejscem jednoczącego spotkania kultur wywodzących się z Europy i Azji. Jedność nowoczesnej Turcji opiera się na popieraniu dobra wspólnego, które może być realizowane przy jasnym rozróżnieniu sfery obywatelskiej i religijnej. Służy temu zasada wolności sumienia, religii, kultu i nauczania. Dobrze ukształtowane sumienia obywateli czerpią z inspiracji religijnej ideał moralny służący rozwojowi narodu i państwa.

1980

6. *Jedność moralna i duchowa wszystkich narodów Europy* (Orędzie [...] do opata na Monte Cassino, 21 III), NP III, 1, s. 274-275; toż: *L'unità morale e spirituale di tutti i popoli dell'Europa*, IGP III, 1, s. 664-666.

Św. Benedykt, którego 1500-lecie urodzin obchodzimy, wskazuje na możliwość budowania jedności pośród narodów o różnej historii, tradycji i poziomie kulturalnym. Jego dzieło odwołuje się do wspólnej narodom Europy wiary w Boga, Ojca wszystkich. Jest to stale aktualne wyzwanie dla Europy, w której uczyniono sporo dla instytucjonalnego tworzenia coraz większej jedności, a która mimo to nadal jest podzielona.

7. *Orędzie do uczestników europejskiego forum laikatu* (28 VI), NP III, 1, s. 850-852.

Europa, tak ściśle związana z wiarą i kulturą chrześcijańską, stała się także kolebką ateizmu i nie jest obecnie w stanie odnaleźć swej duchowej tożsamości. Zadaniem świeckich chrześcijan jest tworzenie „nowego stylu życia", którego treścią jest miłość Chrystusa. Takie życie może być realną alternatywą dla rozpowszechnionego materializmu społeczeństw konsumpcyjnych.

8. *Z dzieła świętych narodziła się cywilizacja europejska* (Na otwarcie kaplicy węgierskiej w podziemiach Bazyliki św. Piotra, 8 X), NP III, 2, s. 439-440; toż: *La strada maestra per costruire un'Europa pacifica e veramente umana*, IGP III, 2, s. 801-806.

Przyjęcie przez Węgry chrześcijaństwa wiąże się z początkiem jego cywilizacji. Przykłady wielu świętych tego narodu także dziś ukazują drogę budowania Europy solidarnej i prawdziwie ludzkiej, zdolnej do przezwyciężenia wszelkich konfliktów.

9. *Jedność Europy w szerszej perspektywie* (Do dziennikarzy europejskich, 25 X), NP III, 2, s. 521-523; toż: *L'unità europea in un orizzonte più vasto*, IGP III, 2, s. 981-984.

Dziennikarze są zaangażowani w kształtowanie opinii publicznej krajów europejskich. Rodzi to wielką odpowiedzialność. Europa składająca się z wielu narodów i wspólnot o różnych tradycjach znajduje się na drodze do jedności, co wyraża się w odpowiednich inicjatywach politycznych i gospodarczych. Jednak bez odniesienia do wartości duchowych są one skazane na niepowodzenie. Do zadań dziennikarzy należy ukazywanie również tego najgłębszego wymiaru zachodzących przemian.

10. *Europejska obrona praw człowieka* (Do prawników i sędziów Europejskiego Trybunału, 10 XI), NP III, 2, s. 581-584; toż: *Attraverso la Commissione e la Corte la difesa europea dei diritti umani*, IGP III, 2, s. 1113-1119.

U podstaw „ludzkiej Europy" znajduje się obraz człowieka nakreślony w Objawieniu chrześcijańskim, który Kościół uznaje i któremu służy. Do tego dzieła wniosła swój wkład Europejska Konwencja Praw Człowieka. W Europie uczyniono wiele w zakresie wychowania do poszanowania praw człowieka oraz ich instytucjonalnego zagwarantowania. Pełne ich poszanowanie możliwe jest tylko przy zapewnieniu każdemu prawa do życia i wolności religijnej. Prawomocność państwa bierze się z respektowania tych praw. Szczególną uwagę Kościół zwraca na znaczenie praw rodziny.

11. *Klimat życzliwości jest konieczny do rozwoju współpracy* (Do „Grupy Demokratycznej" Parlamentu Europejskiego, 13 XI), NP III, 2, s. 596-597; toż: *È necessario un clima favorevole allo sviluppo della collaborazione*, IGP III, 2, s. 1146-1148.

Parlament Europejski jako instytucja budująca jedność kontynentu musi wyrażać jednomyślność ludzi ma bazie wartości cywilizacji. Wartość ta wyrasta z odczytania wartości każdej osoby, co powinno być zagwarantowane przez prawo i odpowiednie instytucje. W imię tak pojętej cywilizacji należy przezwyciężać obecne dolegliwości Europy, jak spadek liczby małżeństw i urodzin, zagrożenie życia, nadużywanie leków, egocentryzm.

12. *Wkład do pokoju wśród narodów Europy* (Po powrocie z Republiki Federalnej Niemiec, 19 XI), NP III, 2, s. 709-710; toż: *Pace tra i popoli e unità dei cristiani*, IGP III, 2, s. 1375-1380.

Wizyta w Republice Federalnej Niemiec stała się m.in. okazją do przypomnienia znaczenia wielkich postaci dla Europy, takich jak św. Albert Wielki i św. Bonifacy, oraz wydarzeń, takich jak akt wyznania augsburskiego.

13. *Święci Cyryl i Metody współpatronami Europy* (List apostolski [...] „Egregiae virtutis", 31 XII), NP III, 2, s. 913-915; toż: *„Egregiae virtutis"*, IGP III, 2, 2, s. 1833-1839.

Ogłoszenie świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy jeszcze bardziej uwydatnia uniwersalny charakter dziedzictwa św. Benedykta ogłoszonego przez Pawła VI patronem Europy. Duchowa jedność Europy tworzona jest przez dwie równie ważne tradycje: wschodnią (grecką) i zachodnią (rzymską, łacińską).

1981

14. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego* (Homilia, 14 II), NP IV, 1, s. 145-147; toż: *L'evangelizzazione è l'identità più profonda della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 293-297.

Święci Cyryl i Metody realizując swą misję w łączności z Kościołem Konstantynopola, przez który byli posłani, i Stolicą św. Piotra, przez którą zostali potwierdze-

ni, są dziś dla całego Kościoła wezwaniem do budowania jedności. Ich życie uświadamia nam jeszcze bardziej, że ewangelizacja jest łaską i właściwym powołaniem Kościoła.

15. *Słowiański wkład w budowanie Kościoła* (Do pielgrzymów z Kroacji i Słowenii, 21 III), NP IV, 1, s. 351-353; toż: *Il contributo slavo alla costruzione dell'Europa*, IGP IV, 1, s. 727-731.

Św. Benedykt działając w czasach kryzysu kultury, mając na uwadze transcendetną wartość człowieka, przesycił wartościami duchowymi codzienną ludzką pracę. Podobny ideał przyświecał działalności św. Cyryla i Metodego pośród narodów słowiańskich. Tożsamość orędzia Ewangelii była środkiem wzajemnego poznania i współżycia między narodami Europy, tworząc wspólne dziedzictwo duchowe i kulturalne.

16. *Środki społecznego przekazu w służbie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego, wolnego i zjednoczonego* (Do uczestników prac Komisji Programowej Europejskiej Unii Radiowej, 3 IV), NP IV, 1, s. 414-416; toż: *Impegno delle comunicazioni sociali per una società più giusta, libera e unita*, IGP IV, 1, s. 867-872.

Stolica Apostolska docenia znaczenie środków społecznego przekazu, co się wyraża już w samym fakcie, że Radio Watykańskie jest jednym z członków-założycieli Europejskiej Unii Radiowej. Środki te, które zasadniczo służą dobrym celom, mogą też być użyte przeciw człowiekowi. Swoistym „paradygmatem" dobrze pełnionej funkcji mass mediów jest ich troska o prawidłowy rozwój dzieci w każdym społeczeństwie.

17. *Posiadanie cennego dziedzictwa pociąga za sobą odpowiedzialność* (Orędzie na uroczystość ku czci świętych Cyryla i Metodego w Velehradzie, 6 VII), NP IV, 2, s. 2-4; toż: *Possedere un'eredità preziosa comporta una grande responsabilità*, IGP IV, 2, s. 5-11.

Dziedzictwo świętych Cyryla i Metodego niesie wezwanie dla Kościoła do wierności nauce Apostołów i zachowywania jedności w wierze. Szczególnie kieruje się ono do tych, którzy są bezpośrednimi spadkobiercami Braci Sołuńskich. Dziedzictwo to i świadomość bolesnego podziału, uniemożliwiającego dzielenie stołu i kielicha eucharystycznego, zaowocowało tzw. unionizmem, związanym z Velehradem.

18. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

Międzynarodowe kolokwium zorganizowane przez Uniwersytet Laterański i Katolicki Uniwersytet Lubelski jest okazją do przypomnienia dwóch nurtów – wschodniego i zachodniego – składających się na dziedzictwo Europy oraz uzmysłowienia palącej potrzeby obecności Chrystusa w obliczu głębokiego kryzysu kultury europejskiej. Historia odnajduje swój głęboko ludzki sens w historii zbawienia.

19. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy", 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

Diagnoza współczesnej Europy ukazuje wiele zagrożeń, przed którymi stają demokracje parlamentarne; sama Europa przyczyniła się do tej niebezpiecznej sytuacji. Orędzie chrześcijańskie, w którego centrum – także w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym – znajduje się człowiek, ukształtowało tradycję praw człowieka, obecnych w wielu współczesnych konstytucjach i deklaracjach. Można mieć nadzieję, że podobnie jak to było w przeszłości, chrześcijaństwo i dziś zdolne jest dostarczyć Europie nowych impulsów do przebudzenia duchowego i kulturalnego.

1982

20. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Do uczestników sympozjum, 5 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 24-25; toż: *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana*, IGP V, 3, s. 689-696.

Kościół, daleki od uświęcania aktualnych podziałów, swą uwagę zwraca ku całej i jednej Europie. Nie oznacza to niwelacji różnic pomiędzy narodami, kulturami, tradycjami, lecz raczej ich wzajemne ubogacanie. Losy chrześcijaństwa, Kościoła oraz Europy są tak ściśle powiązane, że kryzys Europy jest zarazem kryzysem chrześcijaństwa w Europie. Prądy umysłowe sprzeczne bądź przeciwstawne Ewangelii, będące wykwitem kultury europejskiej ostatnich kilku wieków, domagają się od chrześcijan bardziej zdecydowanego powrotu do Ewangelii.

21. *Akt europejski* (Santiago de Compostela, 9 XI), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 29; toż: *La vocazione umana e cristiana delle nazioni del continente europeo*, IGP V, 3, s. 1257-1263.

W ciągu wieków cała Europa kształtowała swą tożsamość wokół orędzia Ewangelii głoszonego przez wielkich apostołów, takich jak św. Jakub. Jeszcze dziś jest ona zjednoczona wokół takich wartości zakorzenionych w Ewangelii, jak: godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość, wolność, szacunek dla życia, duch inicjatywy, miłość rodzinna. Równocześnie jest poddana kryzysowi ideowemu, którego przejawem jest negacja Boga, nihilizm, ekonomizm. W ich obliczu aktualne jest wezwanie Europy do odnalezienia swych korzeni, chrześcijanie zaś winni powrócić do głębokich uzasadnień swej wiary.

22. *Kościół wobec problemów rodziny w Europie* (Do uczestników sympozjum poświęconego duszpasterstwu rodzin w Europie, 26 XI), ORpol. 3(1982) nr 11-12, s. 26; toż: *Creare una cultura matrimoniale e familiare*, IGP V, 3, s. 1456-1460.

Rodzina jest fundamentem, na którym wspiera się dzieło duchowego odrodzenia Europy. W rodzinie kultura jest przekazywana kolejnym pokoleniom. Odrodzeniu zaś samej rodziny służy ukazanie najgłębszych motywów nauczania Kościoła na

temat chrześcijańskich zasad życia w małżeństwie i rodzinie. Prawda poznana i głoszona powinna stać się prawdą przyjętą i przeżywaną. W tym duchu należy tworzyć chrześcijańską kulturę rodzinną i proponować ją całej Europie.

1983

23. *Kulturalna wspólnota kontynentu nie jest zrozumiała bez chrześcijańskiego orędzia* (Nieszpory Europejskie na Heldenplatz, Wiedeń, 10 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 1, 4; toż: *Un'Europa unita dalla fede in Cristo*, IGP VI, 2, s. 436-444.

Kulturalna wspólnota Europy jest niezrozumiała bez orędzia Ewangelii, które wraz z dziedzictwem starożytności wpłynęło na rozwój sztuki, wiedzy, oświaty, filozofii. Nade wszystko ukształtowało wizję człowieka i jego godności, czego konsekwencją było sformułowanie i ogłoszenie powszechnych praw człowieka. Tragiczne karty dziejów Europy, stojących w sprzeczności z tymi prawami, szczególnie każą zwrócić uwagę na konieczność ich respektowania, zwłaszcza zaś prawa do wolności religijnej.

24. *Wydarzenie, które ocaliło kulturę i chrześcijaństwo Europy* (Na Kahlenbergu, 13 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 17; toż: *Fidatevi di Cristo!*, IGP VI, 2, s. 526-530.

Wiktoria wiedeńska, która ocaliła chrześcijańską kulturę Europy, znajduje swe właściwe wyjaśnienie w perspektywie wiary. Ona to bowiem pozwoliła podjąć polskiemu królowi niebezpieczne wyzwanie. Jednakże właściwą miarą wiary każdego człowieka jest nawrócenie jego serca.

25. *W znaku Krzyża rozważaliśmy historię i misję Europy* (Przemówienie pożegnalne, Wiedeń, 13 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 21; toż: *Nel segno della croce abbiamo meditato l'Europa*, IGP VI, 2, s. 544-545.

Teraźniejszość i przyszłość Europy potrzebują nowego impulsu płynącego z głębi egzystencji chrześcijańskiej, którą wyraża tajemnica Krzyża.

26. *Odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (Do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich, 10 XI), ORpol. 4(1983) nr 12, s. 8-9; toż: *Responsabilità dell'Europa nella ricerca della pace e della giustizia nel mondo*, IGP VI, 2, s. 1026-1032.

Obrona i rozwój autentycznej demokracji jest właściwą drogą działania polityków chrześcijańskich. W jej ramach są oni zawsze zobowiązani popierać rozwiązania zgodne z głębokimi wartościami humanistycznymi i chrześcijańskimi. Świadomość własnej grzeszności i otwarcie na odkupieńcze działanie Chrystusa jest najlepszą obroną przed naciskami, którym często poddawani są politycy. Politycy działający w strukturach europejskich muszą być szczególnie wrażliwi na potrzebę solidarności między narodami, daleko wykraczającą poza samą Europę.

27. *Misja i świadectwo* (Do wyższych przełożonych zakonnych Europy, 17 XI), ORpol. 4(1983) nr 11, s. 7, 16; *Emigranti, migranti, rifugiati nel piano di evangelizzazione*, IGP VI, 2, s. 1100-1105.

Dechrystianizacja społeczeństw Europy, w których wiele osób ochrzczonych żyje poza Kościołem, stawia przed zakonami zadanie gorliwego wypełniania misji ewangelicznej. Wyraża się to przez życie zgodne z powołaniem zakonu, takim jaki został uznany przez Kościół w chwili jego oficjalnego zatwierdzenia. Europa, podobnie jak kraje i kontynenty odległe, jest terenem misyjnym, mającym wielu ubogich.

1984

28. *Żywy symbol woli życia i suwerenności* (Do polskich pielgrzymów, 17 V), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Lublin 1987, cz. 2, s. 341-345; toż: *Monte Cassino simbolo della volontà di costruire una Polonia sovrana e indipendente in un'Europa libera*, IGP VIII, 1, s. 1420-1427.

II wojna światowa była konsekwencją ideologii, która zasady wypływające z Ewangelii zastąpiła mitem panowania opartym na nienawiści do człowieka. Narodowi polskiemu przyszło złożyć ogromną ofiarę krwi w tej walce o przyszłe oblicze duchowe Europy i świata. Stąd ma on szczególne prawo do sprawiedliwego miejsca pośród narodów Europy.

1985

29. *Odpowiedzialność Europy* (Wizyta w EWG, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 21-22; toż: *L'Europa sappia testimoniare la verità integrale dell'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1372-1378.

Rolą prawa jest obrona równej godności ludów i osób. Prawo stanowione w ramach wspólnoty europejskiej musi wyjść poza obręb partykularnych interesów i tradycji prawnych. Tylko na tym gruncie można mówić o zachowaniu zasady sprawiedliwości. Jednym z istotnych jej zastosowań jest dziedzina życia gospodarczego. Prawo do życia domaga się bardziej sprawiedliwego dostępu do żywności.

30. *Przykład dla całej Europy* (Spotkanie z władzami państwowymi i Korpusem Dyplomatycznym, Bruksela, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 37-38; toż: *Gli uomini devono essere educati alla solidarietà perché possono affermare la dignità e la pace*, IGP VIII, 1, s. 1570-1577.

Właściwie pojęte dobro wspólne nie pozwala poszczególnym krajom zamykać się w obrębie własnych problemów. Naczelną zasadą współżycia międzynarodowego, wyrażającą autentyczny humanizm, jest poszanowanie praw człowieka. Wymaga to nie tylko odrzucenia przemocy, lecz także podjęcia szeregu działań pozytywnych w dziedzinie społecznej, politycznej i ekonomicznej.

31. *Kontynent europejski* (Wizyta w siedzibie EWG, Bruksela, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 38-39.toż: *Europa, fonda il tuo futuro sulla verità dell'uomo e spalanca le tue porte alla solidarietà universale*, IGP VIII, 1, s. 1578-1588.

U źródeł kultury i dziejów Europy, mimo towarzyszących im sprzeczności, leży doświadczenie chrześcijańskie, ujawniające się zwłaszcza w tym, jak człowiek widzi sam siebie. Twórcy EWG, dążąc po wojnie do odrodzenia i rozwoju, Europy skoncentrowali się na sprawach gospodarczych, widząc w tym sposobność do rozwiązania problemów politycznych i społecznych. Jest to perspektywa słuszna, jeśli jednak nie traci z pola widzenia centralnej pozycji i dobra człowieka, co wyraża się w zasadzie solidarności.

32. *Encyklika [...] Slavorum apostoli* (2 VI), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 1-6; toż: *„Slavorum apostoli"*, IGP VIII, 2, s. 3-33.

Dzieło Braci Sołuńskich w różny sposób objęło wiele ludów słowiańskich, stąd zostali oni uznani za ojców ich chrześcijaństwa i kultury. Wniosło ono zarazem ważny wkład w tworzenie się wspólnych korzeni Europy. Otwarcie na obie tradycje chrześcijaństwa, wschodnią i zachodnią, odkrycie różnorodnych kultur i języków i wprowadzanie w nie światła Ewangelii – wszystko to ukazuje, czym jest głęboko pojęta jedność Kościoła i którędy powinna prowadzić duchowa odnowa Europy.

33. *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie* (Do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich, 11 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 15-16, 32; toż: *Comunione ecclesiale, testimonianza e fedeltà al Concilio*, IGP VIII, 2, s. 910-924.

Wobec przemian kulturowych charakteryzujących współczesną Europę konieczne jest rozpoznanie jej duchowej kondycji. Rozwojowi społeczno-gospodarczemu towarzyszą liczne sprzeczności oraz kryzys wartości i instytucji, czego tragicznym przejawem jest akceptacja przez ustawodawców prawa do przerywania ciąży. Jest to wynikiem sytuacji, w której przewodnia rola kultury została zastąpiona przez kult władzy i dobrobytu. Skuteczne głoszenie Ewangelii takiej Europie wymaga ducha jedności, gdyż tylko wtedy jest to głoszenie „Słowa, które stało się ciałem".

34. *Wyzwanie dla ewangelizacji Europy* (Homilia na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego, 13 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 14-15; toż: *Non solo un ricordo ma una sfida per l'evangelizzazione dell'Europa*, IGP VIII, 2, s. 948-953.

Działalność świętych Cyryla i Metodego dotyka aktualnego problemu inkulturacji, tzn. przenikania Ewangelii do kultury i zarazem otwarcia na dialog z kulturą. Jest to wyrazem pluralizmu i zarazem głębokiej jedności, jaką niesie podzielonej Europie chrześcijaństwo i nowa ewangelizacja.

1986

35. *Chrześcijańska tożsamość Europy* (Homilia, Rawenna, 11 V), ORpol. 7(1986) nr 5, s. 17; toż: *Le forze morali per una rifondazione dell'Europa*, IGP IX, 1, s. 1373-1380.

Cała ludzkość jest wezwana do nowego życia w Chrystusie, chrześcijanie są sługami tego powołania. Rawenna, która jest świadkiem scalania wielu kultur przez chrześcijaństwo, co dało początek kulturze Średniowiecza, przypomina dziś o potrzebie nowej ewangelizacji Europy. Ewangelizacja ta będzie zarazem szansą odnalezienia chrześcijańskiej tożsamości kontynentu.

36. *Apel do mieszkańców Europy* (7 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 12; toż: *L'Europa costruisca una più solida unità sulla base dei comuni valori cristiani*, IGP IX, 2, s. 558-561.

Szczyt Mont Blanc stojący w sercu Europy jest dla jej ludów symbolem jedności. Apel z tego miejsca o jedność kontynentu ma swą szczególną wymowę. Cywilizacja europejska może znów stać się latarnią dla narodów świata, jeśli powróci do korzeni klasycznego humanizmu oświeconego blaskiem chrześcijańskiego Objawienia.

1987

37. *Tutaj istnieje już zjednoczona Europa* (Homilia, Kevelaer, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 26-27; toż: *Nei luoghi silenziosi della preghiera mariana si scopre il fulcro autentico della storia dell'uomo*, IGP X, 2, s. 1518-1525.

Istnieje związek między pobożnością maryjną i sprawą pokoju, gdyż Maryja wzywa wszystkich do naśladowania Jezusa, a w Jej sanktuariach często spotykają się przedstawiciele zwaśnionych narodów. Stare wymagania Kościoła, takie jak asceza czy wyrzeczenie, stają się bardzo aktualne w obliczu niektórych konsekwencji wzrostu gospodarczego. Tam, gdzie ludzi łączy wiara, nadzieja i miłość, istnieje już zalążek zjednoczonej Europy.

38. *Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europie* (Homilia, Spira, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 24-25; toż: *Superare i contrasti internazionali tra i Paesi e i blocchi per un'Europa unita dall'Atlantico agli Urali*, IGP X, 2, s. 1593-1602.

Wraz z wyprawą św. Pawła Apostoła do Macedonii rozpoczęło się głoszenie Ewangelii Europie i budowanie w niej „duchowego domu" – Kościoła Chrytusa. Później Europa, a z nią Kościół, przeżywała okresy rozkwitu i zawinionego upadku. Jedynym dziś zabezpieczeniem Europy przed upadkiem jest przestrzeganie Bożego prawa, co wyraża się m.in. w zagwarantowaniu człowiekowi podstawowych praw, wśród których do najważniejszych należy prawo do swobodnego wyznawania własnej religii.

1988

39. *O podstawową tożsamość Europy* (Audiencja dla Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej do Stosunków z Parlamentami Krajowymi, 17 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 24, 32; toż: *Tornare ai valori originati dal cristianesimo per restituire all'Europa la sua fondamentale unità*, IGP XI, 1, s. 661-663.

Aby sprostać zadaniu wywiązania się z tych zobowiązań, które ciążą na Europie z racji jej historycznego przeznaczenia, musi ona odzyskać poczucie własnej tożsamości. Paradoksalnie podziały polityczne jeszcze bardziej podkreślają jedność duchową Europy, która ma swoje źródło w chrześcijaństwie i płynącym z niego humanitaryzmie.

40. *Ku jednej zjednoczonej Europie* (Do prezydenta, Wiedeń, 23 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 20-21; toż: *Nella comune fede cristiana la forza per dar vita a un processo di rinnovamento creativo per un'Europa unita*, IGP XI, 2, s. 2119-2123.

Prawidłowo rozumiana wolność nie oznacza braku zobowiązań, lecz jest prawem do czynienia dobrze. Wiąże się to z poszanowaniem praw każdego człowieka. Europa potrzebuje swoistej „odnowy" praw człowieka, by tą drogą odnaleźć swą głęboką i autentyczną jedność. Wiara chrześcijańska, która z istoty swojej przekracza wszelkie granice, jest tu wielkim sprzymierzeńcem Europy.

41. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079.

Chrześcijańskie przesłanie o Bogu Stwórcy świata i człowieka pozwoliło odkryć także ludziom niewierzącym podstawowe znaczenie godności człowieka. Przynosi chlubę demokracji fakt, że chce ona uznać tę godność poprzez respektowanie praw człowieka. Temu też służy Rada Europejska i związane z nią instytucje. Rada i wszystkie państwa Europy powinny sprzeciwiać się temu, co degraduje człowieka, i służyć jego rozwojowi, zwłaszcza przez ochronę życia w każdym jego stadium, wspieranie rodziny, ludzi pracy, młodzieży i kultury.

42. *U progu nowego etapu* (Do Parlamentu Europejskiego, 11 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 1, 11; toż: *L'Europa unita di domani dovrà riconciliare l'uomo con la creazione, con i suoi simili, con se stesso*, IGP XI, 3, s. 1171-1179.

Wrażliwość na prawa człowieka i wartość demokracji należy do współczesnych znaków czasu. Ta wrażliwość i otwartość narodów europejskich prowadzi do tworzenia Europy bardziej zintegrowanej. Towarzyszą temu jednak dwie przeciwstawne wizje człowieka: posłusznego Bogu i sprzeciwiającego się Mu; z tą drugą wizją łączy się często absolutyzacja społeczeństwa. Po dokonaniu przez Chrystusa rozdziału między tym, „co Boskie", a tym, „co cesarskie", absolutyzacja społeczeństwa nie jest już możliwa.

1989

43. *U stóp Maryi z Covadonga składam wizję Europy bez granic* (Homilia, 21 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 24; toż: *„Pongo fiduciosamente ai piedi della «Santina» il progetto di un'Europa senza frontiere, che non rinneghi le radici cristiane"*, IGP XII, 2, s. 324-330.

Maryja, przewodniczka w wierze, gwiazda ewangelizacji, źródło żywej wody – Chrystusa, jest patronką wizji Europy bez granic, do której adresowana jest nowa ewangelizacja.

44. List Apostolski [...] z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: *„Tu m'as mis au trefonds"*, IGP XII, 2, s. 369-380.

Z doświadczeń tragedii II wojny światowej, będącej owocem ideologii odrzucających poszanowanie praw Bożych i w konsekwencji godność człowieka – czego skutkiem był na długie lata niesprawiedliwy geopolityczny podział Europy, odbierający wielu narodom ich suwerenność – wypływa dziś program oparty na poszanowaniu praw narodów, rozbrojeniu i międzyludzkiej solidarności.

1990

45. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83.

Wydarzenia ostatniego okresu zdają się wskazywać na odradzanie się „Europy ducha". Proces ten wymaga kontynuacji; bezpieczeństwo międzynarodowe w głównej mierze zależy od zaufania obywateli do ich własnego kraju. Jego fundamentem są prawa człowieka, których poszanowanie jest możliwe wówczas, gdy człowiek nie czyni sam siebie miarą wszystkich rzeczy bez odniesienia do Boga. Europejczycy są wezwani do odnalezienia tych duchowych korzeni; dla Europy nadszedł czas solidarności.

46. *Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (Homilia, Velehrad, 22 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 24-26; toż: *„Ecco, la notte è passata: il vostro pellegrinaggio verso la libertà deve tuttavia continuare"*, IGP XIII, 1, s. 976-981.

Misja Cyryla i Metodego to początek „dnia Ewangelii" i nowej świadomości kulturalnej Słowian. Dwie tradycje Europy – grecka i łacińska, chociaż różnią się między sobą, należą do siebie, a dzieje Braci Sołuńskich są wyrazem tej jedności. Do tej tradycji nawiązuje współczesna welehradzka inicjatywa „zjazdów unionistycznych". Nadzieja na odnowę jedności i prawdziwej wolności wiąże się szczególnie z młodym pokoleniem.

47. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia Wschodniej i Zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 16-17; toż: *Un reciproco scambio di doni e di esperienze tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente per la nuova evangelizzazione dell'Europa*, IGP XIII, 1, s. 1512-1523.

Spuścizna grecko-rzymska i judeochrześcijańska tworzą fundament Europy. Przez wieki utrzymywał się w niej teocentryczny obraz świata. Później zastąpił go

antropocentryzm, któremu towarzyszył niezwykły rozwój nauki i techniki. Zrodziło to przekonanie, że świat służy człowiekowi nie uzależniając go od siebie. Wojny XX wieku zburzyły ten obraz otwierając człowieka na wolność płynącą z Ducha bądź prowadząc do zwątpienia i w Boga, i w człowieka. Po wojnie nastąpił podział na Europę demokracji i praw człowieka oraz Europę poddaną totalitaryzmowi. Kościół żyjący w obu jej częściach potrzebuje teraz wymiany doświadczeń i darów przy zachowaniu integralności wiary.

1991

48. *W światłach Fatimy nowa ewangelizacja Europy* (Do biskupów portugalskich, 13 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 23-24; toż: *La Chiesa del terzo Millenio*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 523-526.

Objawienia fatimskie są ciągłym wezwaniem do nowej ewangelizacji Europy, kierowanej w dużej mierze do tych, którzy są ochrzczeni, ale żyją na marginesie Kościoła podatni na wpływ sekularyzacji oraz oddziaływanie sekt. Ponadto ateizm teoretyczny i praktyczny wciąż usiłuje budować cywilizację materialistyczną. W obliczu tych zjawisk trzeba budzić i ożywiać świadomość misyjną ludu Bożego czerpiąc z duchowych darów tak zachodniej, jak i wschodniej części kontynentu.

49. *List Ojca świętego Jana Pawła II do Braci w biskupstwie na kontynencie europejskim* (Fatima, 13 V) ORpol. 12(1991) nr 7, s. 25-26; toż: *Chiedo insistentemente la preghiera a tutti*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 532-533.

Synod Biskupów na temat Europy będzie okazją do pierwszego spotkania pasterzy z całej Europy, dotychczas podzielonej na dwa bloki polityczne. Powinno ono wydobyć całe duchowe dziedzictwo kontynentu uosabiane w jego świętych patronach: Benedykcie, Cyrylu i Metodym. W tym kontekście oraz myśląc o ewangelizacji w perspektywie roku 2000, ważne jest uwydatnienie współpracy ekumenicznej.

50. *List [...] do biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej* (31 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 36-37; toż: *„Ricapitolare in Cristo tutte le cose"*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 579-582.

Przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej umożliwiły mianowanie nowych biskupów i reorganizację Kościoła obrządku łacińskiego i bizantyńskiego, zwłaszcza na Ukrainie i w Rumunii. Na tym tle dochodzi czasem między katolikami a prawosławnymi do napięć, których bezpośrednią przyczyną jest sprawa własności i użytkowania miejsc kultu. Spory te powinny być rozstrzygane w duchu dialogu, bez zatracania przez chrześcijan obowiązku dążenia do pełniejszej jedności, co wyraża się m.in. w dialogu ekumenicznym.

51. *By szukać skutecznych dróg reewangelizacji chrześcijańskiej Europy* (Na otwarcie Synodu diecezji białostockiej, Białystok, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5,

s. 51; toż: *Occore cercare vie efficaci per l'evangelizzazione*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 663-664.

Synod Diecezjalny Kościoła lokalnego realizując zalecenia Vaticanum II i Kodeksu Prawa Kanonicznego jest sposobem szukania dróg dotarcia z Ewangelią do współczesnego człowieka. W ten sposób Kościół lokalny włącza się w dzieło reewangelizacji Europy.

52. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia, Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *L'Europa ha bisogno della redenzione*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 684-687.

Powołaniem człowieka jest żyć według ducha. Z tego powołania rodzi się wezwanie, by nie oddawać się we władzę temu, co jedynie zmysłowe, a co w znacznym stopniu opanowało współczesną kulturę, pretendując – w sposób nieuprawniony – do miana europejskości. Kulturą jest to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem, a nie to, co „zużywa" jego człowieczeństwo. Polska, której historia i kultura z istoty swej są chrześcijańskie, nie musi obecnie do Europy „wchodzić", gdyż ją za cenę wielkich ofiar współtworzyła.

53. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27; toż: *Assicurare i diritti di ogni Nazione*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 703-706.

Okres wrogiego Bogu i Kościołowi totalitaryzmu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej był czasem służby Kościoła w obronie praw człowieka oraz kontaktów z ruchami społecznymi, co przyczyniło się do wzrostu jego dojrzałości. Kościół nie pogodził się z porządkiem jałtańskim, widząc w tragicznych dziejach zniewolonych narodów drugą stronę jednej europejskiej kultury. W nowej sytuacji pragnie on być świadkiem nadziei i nieustępliwym rzecznikiem tych wartości, które ukształtowały Europę jako „kontynent kultury", tak aby stare podziały nie były zastąpione nowymi formami izolacji.

54. *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie* (Do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Częstochowa, 15 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 33-36; toż: *La parola generata dal Verbo di Dio stesso*, „La Traccia" 12(1991) nr 7-8, s. 922-925.

Grecko-łacińskiemu słowu „teologia" odpowiada słowiańskie „boho-słowie". Oznacza ono słowo o Bogu i zarazem Słowo Boga. Prawda teologiczna oparta jest na autorytecie Prawdy przekazywanej przez świadków. Pierwszym świadkiem jest Chrystus. Związał on wolność (wyzwolenie) człowieka z prawdą i świadczeniem o niej (martyrium). Kościół w krajach Europy Środkowo-Wschodniej poprzez swoje martyrium wypracował szczególną postać teologii wyzwolenia.

55. *Narody Europy muszą odnaleźć wspólne wartości, które są podstawą pokoju* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Budapeszt, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 12-13; toż: *La Chiesa cattolica riprende ora la sua attività alla luce del sole*, „La Traccia" 12(1991) nr 7-8, s. 943-945.

Narody Europy Środkowo-Wschodniej, które po latach zniewolenia odbudowują swój suwerenny byt, stają przed trudnymi zadaniami. Należy je podejmować z uwzględnieniem praw należnych każdemu człowiekowi i narodowi, zwłaszcza tam, gdzie występują konflikty etniczne. Jeżeli przyjmuje się zasadę nienaruszalności granic poszczególnych państw, należy także uznać, że nienaruszalne są prawa poszczególnych narodów.

56. *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej* (Audiencja z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, 26 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 40-41; toż: *„Che egli rafforzi l'opera delle nostre mani"*, „La Traccia" 12(1991) nr 9, s. 1113-1115.

Działalność Fundacji nie może ograniczać się wyłącznie do środowisk polonijnych, ale powinna być zawsze otwarta na ukazywanie wartości chrześcijańskich innym narodom, zwłaszcza narodom Europy Wschodniej; wymiana kulturalna z sąsiadami jest głęboko zakorzeniona w polskiej tradycji.

57. *List [...] do biskupów Europy* (9 X), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 67; toż: *„Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1209-1210.

Przed Synodem Biskupów poświęconym Europie Kościół całego kontynentu jest wezwany, aby przyzywać dla niego mocy Ducha Świętego i Bożej opieki. Będą temu służyły ekumeniczne spotkania modlitewne we wszystkich diecezjach. Przeżywany w Europie pomyślny czas należy wykorzystać z gorliwością wiernych sług, pracujących przy wznoszeniu wspólnego domu zbudowanego na skale.

58. *Ewangelizacja kultur* (Do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-60; toż: *Ricostruire la comunità europea in Cristo*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1316-1318.

Kultura Europy jest zrozumiała przez jej odniesienie do chrześcijaństwa, z którego bierze moc do rozwoju i odradzania się po okresach kryzysu. Obecnie najwięcej uwagi poświęca się Europie polityki i ekonomii, ale wcześniejsza od nich jest Europa kultury, z charakterystycznym dla chrześcijaństwa poczuciem transcendencji osoby ludzkiej. Głównym problemem obecnego wieku, często odrywającego rozwój nauki i techniki od podłoża etycznego i ostatecznego przeznaczenia człowieka, jest problem „sensu". Szczególną wymowę ma tutaj świadectwo chrześcijan z Europy Środkowej i Wschodniej, którzy w warunkach zniewolenia zewnętrznego odkrywali moc i znaczenie wolności wewnętrznej.

1992

59. *Historia złączyła Litwę z Kościołem* (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Litwy, 11 VII), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 17-18.

Naród litewski, który przed wiekami jako ostatni pośród ludów europejskich przyjął chrzest, może obecnie po latach zniewolenia przez wrogie człowiekowi ideologie włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji Europy. Jest ona przedmiotem troski Kościoła na Litwie, gdyż służy rozwojowi człowieka, a jej autentyczne urzeczywistnienie możliwe jest tylko przy respektowaniu prawa do wolności sumienia i religii – fundamentu wszelkich praw.

60. *Wezwanie Ojca świętego i przewodniczących europejskich Konferencji Episkopatów do modlitwy o pokój w Europie* (1 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 22.

Tragiczna wojna w Bośni i Hercegowinie oraz na Kaukazie i Zakaukaziu stanowią wyzwanie dla całej Europy. Ludzi wierzących zobowiązuje ona do modlitwy o pokój, zwłaszcza gdy zawodzą wszelkie ludzkie starania. Ma temu służyć m.in. spotkanie wyznawców różnych religii w Asyżu.

61. *Europejski człowiek pomiędzy Atlantykiem a Uralem drogą Kościoła* (Przemówienie do przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy, 11 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 19-21.

Rada Konferencji Episkopatów Europy – której prace są przejawem kolegialności biskupów – obejmując swym zasięgiem wszystkie kraje Europy, winna stać się europejskim centrum apostolatu, służąc wszystkim Kościołom lokalnym i jedności Kościoła w „świecie europejskim". Ważnym tego przejawem – po upadku dychotomii systemów – jest podjęcie kwestii społecznej według potrzeb obecnego czasu, pamiętając jednak, że pierwszorzędnym powołaniem chrześcijan jest świadczenie o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym.

1993

62. *List [...] Europa orientalis*, (15 I), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 5.

W związku z zachodzącymi zmianami w Europie Wschodniej dotychczasowa Komisja „Pro Russia", której zadaniem była opieka nad katolikami zamieszkującymi kraje b. Związku Radzieckiego, wyznającymi swą wiarę pośród prześladowań, zostaje przekształcona w Stałą Komisję Międzydykasterialną ds. Kościoła w Europie Wschodniej. Zajmować się ona będzie Kościołami obrządku łacińskiego i wschodniego oraz popieraniem dialogu z chrześcijanami prawosławnymi.

63. *Zadania Rady Konferencji Episkopatów Europy* (Do członków Rady Konferencji Episkopatów Europy, 16 IV), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 30-32.

Rada powstała jako jeden z owoców Vaticanum II, zajmując się początkowo zagadnieniem odnowy posoborowej. Z czasem zaczęła w większym stopniu zajmować się problematyką europejską, co staje się coraz bardziej aktualne, zwłaszcza w świetle wydarzeń 1989 roku. Kościół, między innymi poprzez działalność Rady, pragnie przyczynić się do rozwoju kontynentu, ożywiając w nim to, co się nazywa „duszą Europy". Wyraża się to poprzez głoszenie Ewangelii i solidarności.

64. *Zadania dyplomatów w nowej sytuacji Europy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Wilno 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 14-16.

Właściwie pojęta służba dyplomatyczna nie ogranicza się do obrony partykularnych interesów poszczególnych krajów. Postawa solidarności, która po II wojnie światowej przyczyniła się do rozwoju demokracji zachodnich, winna obecnie obowiązywać w stosunku do państw przechodzących transformację od komunizmu do demokracji i gospodarki rynkowej. Jednym z zadań służby dyplomatycznej jest prowadzenie dialogu, który przyczynia się do budowania społeczności międzynarodowej opartej na przestrzeganiu praw człowieka.

1994

65. *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy* (Orędzie [...] z okazji 50. rocznicy bitwy o Monte Cassino, 18 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 54-56.

Monte Cassino związane z imieniem św. Benedykta, patrona Europy, stało się symbolem zmagania dwóch radykalnie odmiennych programów. Pierwszy dążył do wykorzenienia Europy z jej chrześcijańskiej przeszłości; drugi bronił tradycji chrześcijańskiej i „ducha europejskiego". Po wojnie na Zachodzie nawiązano do tego drugiego programu. Nie mogła uczynić tego Polska, która uczestnicząc w zwycięskiej koalicji znalazła się w sytuacji pokonanych.

66. *Bóg jest po stronie uciśnionych* (Homilia podczas mszy świętej o pokój na Bałkanach, 8 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 10-13.

Bóg, Ojciec ludzkości, dał ludziom swojego Syna, który przynosi pokój. Modlitwa „Ojcze nasz", której swoich uczniów nauczył Chrystus, jest zarazem wyznaniem wiary w powszechne braterstwo wszystkich ludzi. W obliczu tragicznej wojny w Bośni i Hercegowinie, przynoszącej śmierć, zniszczenie i nienawiść, jest to wspólne błaganie – żywych i umarłych – o pokój i pojednanie.

67. *Do prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny* (8 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 13-14.

Sarajewo należy do tych miejsc w Europie, które symbolizują dramat naszego wieku; podziały i konflikty kontynentu znajdowały tu swoje szczególne odzwierciedlenie. Przełom 1989 roku, który większość krajów byłego obozu socjalistycznego przyniósł wolność, krajom bałkańskim przyniósł tragedię wojny. Powinno stać się wspólną troską wszystkich jej uczestników ustanowienie pokoju opartego na przestrzeganiu praw człowieka, zwłaszcza zaś jego prawa do życia. Drogą prowadzącą do tego celu winien być dialog.

68. *Przebaczyć i prosić o przebaczenie* (Homilia podczas mszy św. w Zagrzebiu, 11 IX) ORpol. 15(1994) nr 11, s. 21-23.

Historia, kultura, religie, a także położenie geograficzne narodów zamieszkujących Półwysep Bałkański narzucają, jako perspektywę dziejowego realizmu, dąże-

nie do pokoju. Aby go urzeczywistnić, Kościół w Chorwacji jest wezwany do wypełnienia imperatywu płynącego z modlitwy „Ojcze nasz", zawierającej w sobie program społeczeństwa nie tylko wykluczającego przemoc, lecz także zbudowanego na zasadach braterstwa, czyli kultury solidarności.

NOTY O AUTORACH

Siergiej A w i e r i n c e w, profesor, filolog klasyczny, historyk kultury. Urodzony w Moskwie. Studia z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie w Moskwie. Wykładowca na tymże uniwersytecie, obecnie również w Instytucie Slawistyki na Uniwersytecie w Wiedniu.

Członek Rosyjskiej Akademii Nauk.

Główne obszary badań: kultura bizantyjska, myśl chrześcijańska.

Autor książek tłumaczonych na wiele języków, m.in. *Vizantijskaja literatura* (red. 1974); *Novo v sovremennoj klassičeskoj filologii* (red. 1979). *Kultura Vizantii IV-pervaja polovina VII v.*, t. 1-2 (red. 1984-1989): *Na perekrostkie literaturnych tradicyj* (wyd. polskie *Na skrzyżowaniu tradycji: szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, 1988); *Christijanstvo. Enciklopedičeskij slovar*, t. 1 (red. 1993).

Ks. Jerzy B a j d a, profesor, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu: teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na tymże Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie; związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia małżeństwa i rodziny", t. 1 (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Rocco B u t t i g l i o n e, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie. Profesor na Uniwersytecie w Teramo; prorektor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Od 1994 członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych oraz Sekretarz Generalny Partito Popolare Italiano. Współpracownik wielu czasopism, m.in.: „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni", „Avvenire", „Il Tempo". Uczestnik ruchu „Comunione e Liberazione".

Doktor honoris causa KUL.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. polskie: *Etyka w kryzysie*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijanie a demokracja* (1993).

Ks. Stanislav Č e g o v n i k, prałat, doktor, filozof, teolog. Urodzony w 1926 r. w Miess (Mezica) w Słowenii.

Wikariusz diecezjalny (diec. Gurk) do spraw zgromadzeń zakonnych. Duszpasterz akademicki dla studentów słoweńskich. Dyrektor Gimnazjum wyższego stopnia im. św. Urszuli w Klagenfurcie.

Główny obszar zainteresowań: chrześcijańska Europa, święci Cyryl i Metody.

Autor artykułów z zakresu pedagogiki.

Juan de Dios Vial Correa, profesor medycyny. Urodzony w 1925 r. w Santiago w Chile. Studia medyczne na Uniwersytecie w Chile.

W 1951 r. pracownik naukowy na Washington University w Saint Louis (USA). Od 1952 r. profesor na Pontificia Universidad Católica w Chile; od 1985 r. – rektor.

Przewodniczący Papieskiej Akademii Życia (od 1994). Członek Sociedad de Biología de Chile (w latach 1975-1977 przewodniczący), Sociedad Latinoamericana de Microscopía Electrónica, Academia de Ciencias del Instituto de Chile, Academia Latinoamericana de Ciencias, Consejo Superior de Ciencia (1982-1983 przewodniczący). Członek Papieskiej Rady do Spraw Pracowników Służby Zdrowia, a w latach 1986-1991 konsultor Papieskiej Komisji do Spraw Apostolatu Osób Opiekujących się Chorymi; Internacional Advisory Board of ICC (International Center for Cancer and Development Biology), Asociación Internacional de Escuelas de Medicina de Universidades Católicas (w 1992-1994 przewodniczący), Papieskiej Rady do Spraw Kultury (1993).

Autor książki *La Teoría Celular en los Orígenes de la Biología Moderna* (1982) oraz licznych artykułów.

Damian P. Fedoryka, profesor. Urodzony w 1940 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii i nauk politycznych na Fordham University i na Uniwersytecie w Salzburgu. Po studiach wykładowca na Uniwersytetach w Rhode Island i Dallas. Od 1985 r. prezydent Christendom College w Front Royal, a następnie Newsman College w St. Louis. Obecnie profesor na Uniwersytecie w Steubenville oraz w Wyższym Seminarium Ducha Świętego i na Akademii Teologicznej we Lwowie. Współzałożyciel i współpracownik International Academy of Philosophy w Dallas (później Liechtenstein).

Członek Catholic Scholars. Zaangażowany w działalność na rzecz obrony życia nie narodzonych.

Główne obszary badań: etyka, szczególnie etyka seksualna, filozofia osoby.

Autor m.in. książki *Abortion and the Ransom of the Secred* (1991) oraz wielu artykułów i tłumaczeń z j. polskiego.

Germain Grisez, profesor, filozof. Urodzony w 1929 r. w Heights w Ohio, USA. Studia filozoficzne na John Carrol University (University Heights), Dominican College of St. Thomas Aquinas (River Forest, Illinois) i University of Chicago.

W latach 1957-1972 pracownik naukowo-dydaktyczny na Georgetown University w Waszyngtonie, a w latach 1961-1962 również na University of Virginia (Charlottesville). Od 1972 do 1979 r. profesor filozofii w Campion College na University of Regina (Regina, Kanada). Od 1979 r. profesor etyki chrześcijańskiej w Mount Saint Mary's College (Emmitsburg, Maryland).

W latach 1968-1969 specjalny asystent kardynała Waszyngtonu, abp. Patricka O'Boyle'a, przez następne trzy lata konsultant archidiecezji w Waszyngtonie.

Wyróżniony m.in. medalem „Pro Ecclesia et Pontifice".

Członek Catholic Theological Society of America, American Catholic Philosophical Association (1982-1983 wiceprzewodniczący, 1983-1984 przewodniczący), członek-założyciel Fellowship of Catholic Scholars.

Publikacje książkowe: *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments* (1970); *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (współautor, 1974); *Beyond the New Theism:*

A Philosophy of Religion (1975); ***Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*** (współautor, 1979); ***Nuclear Deterrence, Morality and Realism,*** (współautor, 1987); ***Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*** (współautor, 1991); ***The Way of the Lord Jesus,*** t.1: ***Living a Christian Life*** (1993).

Alicja Grześkowiak, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu k. Lwowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach 1963-1966 inspektor kredytowy w oddziale Narodowego Banku Polskiego w Toruniu. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 r. również Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od roku 1989 senator Rzeczpospolitej Polskiej; przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP I kadencji (1989-1991); od 1991 do 1993 r. wicemarszałek Senatu RP II kadencji. Wiceprzewodnicząca Frakcji Parlamentarnej Grupy Politycznej Partie Populaire (Chrześcijańskich Demokratów) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny; członek Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Société Internationale de Défense Sociale, polskiej sekcji Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Zarys prawa karnego* (współautor, 1976); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współautor, 1979); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współautor, 1986); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986); *Zagadnienia prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991* (1994).

Alphons Horten, przedsiębiorca, polityk. Urodzony w 1907 r. w Metz w Lotaryngii. Studia w Studium der Land- und Volkswirtschaft na Friedrich-Wilhelm Universität w Berlinie.

Od 1927 r. zaangażowany w rozbudowywanie przemysłu spożywczego. Po wojnie rozwija rodzinne przedsiębiorstwo.

Założyciel Rady Naukowej CDU. Współzałożyciel Bundes Katholischen Unternehmers, aktywny uczestnik życia politycznego, m.in. współpracownik kanclerza Erharda. W latach 1965-1973 członek Bundestagu. Autor artykułów.

Mieczysław Albert Krąpiec OP, profesor, filozof. Urodzony w 1921 r. w Berezowicy Małej k. Zbaraża. Studia teologiczne i filozoficzne w Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1946 r. wykładowca filozofii w Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie, a od 1951 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany). W latach 1970-1983 rektor KUL.

Członek Papieskiej Akademii św. Tomasza w Rzymie, PAN, PAU, Academia Scentiarum et Artium Europea.

Doktor honoris causa Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto (Kanada) i Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia). Wyróżniony licznymi odznaczeniami, m. in. Orderem Palm Akademickich Akademii Francuskiej i belgijskim orderem Grand Officier Leopolda II.

Główne obszary badań: metafizyka, antropologia filozoficzna, filozofia polityki, teoria poznania.

Autor licznych artykułów i książek, wielokrotnie wznawianych i tłumaczonych na języki obce, m.in.: *Teoria analogii bytu* (1959); *Realizm ludzkiego poznania* (1959); *Metafizyka* (1966, wyd. rozszerzone 1978); *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (1974); *Człowiek i prawo naturalne* (1975); *Człowiek – kultura – uniwersytet* (1982); *Język i świat realny* (1985); *Suwerenność...*

czyja? (1991); *O rozumienie filozofii* (1991); *U podstaw rozumienia kultury* (1991); *O ludzką politykę* (1993), oraz komentarzy do dzieł klasyków metafizyki.

Andreas L a u n OSFS, profesor, teolog. Urodzony w 1942 r. w Wiedniu. Studia na uniwersytetach w Salzburgu (Austria), Eichstätt (RFN) oraz we Fryburgu Szwajcarskim.

Profesor teologii moralnej w Hochschule Heiligenkreuz w Wiedniu. Duszpasterz i działacz społeczny szczególnie zaangażowany w pomoc dla sierot społecznych („Foster-care-Families").

Członek Europäische Gesellschaft für Theologie oraz Societas Ethica. Wyróżniony nagrodą Kardinal-Innitzer-Preis.

Główne obszary badań: ogólna teologia moralna (szczególnie problematyka prawa naturalnego i sumienia), nauka Kościoła w zakresie etyki seksualnej, małżeńskiej i medycznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (1973); *Das Gewissen – oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse* (1984); *Aktuelle Probleme der Moraltheologie* (1991); *Zur Abtreibung in Österreich heute* (1991); *Fragen der Moraltheologie heute* (1992).

Abp Kazimierz M a j d a ń s k i, profesor, teolog. Urodzony w 1916 r. w Małgowie (Ziemia Kaliska). Studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Podczas wojny więzień hitlerowskich obozów koncentracyjnych, głównie Dachau. Od 1950 do 1963 r. wykładowca teologii moralnej w Seminarium Duchownym we Włocławku. W latach 1956-1975 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego". Od 1969 r. wykładowca teologii moralnej i pastoralnej na ATK. Twórca (1975) i dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną w Warszawie-Łomiankach (ATK).

W 1962 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji włocławskiej, a w 1979 ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Współtwórca Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin oraz Komisji Episkopatu do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (jej długoletni przewodniczący). Członek watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących oraz Prezydium Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego.

Główne obszary badań: teologia moralna ze szczególnym uwzględnieniem problematyki małżeństwa i rodziny, duszpasterstwo rodzin, martyrologia księży w okresie wojny.

Ważniejsze pozycje książkowe: *Wspólnota życia i miłości: zarys teologii małżeństwa i rodziny* (1979); *Antropologiczne kategorie trzeźwości* (red., 1980); *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1 (red., 1980) i t. 2 (red., 1990); *Rozwój człowieka w rodzinie*, t. 1 (red., 1982); *Wychowanie do miłości* (red., 1987); *Będziecie moimi świadkami* (1987); *Błogosławiony Biskup Michał Męczennik i inni* (1989).

Jarosław M e r e c k i SDS, magister filozofii. Urodzony w 1960 r. w Bisztynku w woj. olsztyńskim. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

Od 1991 r. wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie w woj. wrocławskim. Współpracownik Istituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie.

Główne obszary badań: etyka, związki etyki i antropologii (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki. Autor artykułów i tłumaczeń z powyższych dziedzin.

Jean-Marie M e y e r, profesor, filozof. Urodzony w 1955 r. w Paryżu. Nauczyciel filozofii w gimnazjum i wykładowca historii filozofii współczesnej w Faculté de Philosophie Comparée w Paryżu.

Członek (wraz z żoną) Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.

Główne obszary badań: bioetyka, logika i metafizyka średniowiecza, filozofia Hegla.

Autor artykułów z powyższych dziedzin publikowanych głównie w czasopiśmie uniwersyteckim „Cahiers".

Jacek Salij OP, profesor, teolog i publicysta. Urodzony w 1942 r. w Budach k. Dubna (Wołyń). Studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Pracownik naukowo-dydaktyczny ATK oraz Kolegium Filozoficzno-Teologicznego oo. Dominikanów w Krakowie. Członek kolegium redakcyjnego „Studia Theologica Varsoviensia". Autor licznych publikacji naukowych, religijnych i popularyzatorskich, wielu tłumaczeń i opracowań tekstów św. Tomasza z Akwinu.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Królestwo Boże jest w was. Wybór artykułów* (1980); *Szukającym drogi* (1982); *Rozpacz pokonana* (1983); *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1983); *Legendy dominikańskie* (przekł. i oprac., 1985); *Pytania nieobojętne* (1986); *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989); *Poszukiwania w wierze* (1991).

Ks. Michel Schooyans, profesor, filozof. Urodzony w 1930 r. W latach 1959-1969 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w São Paulo w Brazylii. Od roku 1964 profesor Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve w Belgii.

Główne obszary badań: teologia polityki, filozofia moralności.

Autor wielu publikacji książkowych, m.in.: *Destin du Brésil. La technocratie militaire et son idéologie* (1973); *Demain, le Brésil* (1977); *L'avortement: enjeux politiques* (1990; wyd. polskie *Aborcja a polityka*, 1991); *La dérive totalitaire du liberalisme* (1991).

Josef Seifert, profesor, filozof. Urodzony w 1945 r. w Salzburgu (Austria). Studia filozoficzne w Salzburgu i Monachium.

W latach 1969-1973 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w Dallas (USA). Obecnie rektor i profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Aletheia", serii „Studies in Phenomenological and Classical Realism", „Akademie-Reden" i „Philosophie und realistische Phänomenologie".

Główne obszary badań: teoria poznania, metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972); *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976; wyd. polskie *Istota i motywacja moralnego działania*, 1984); *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion* (1979); *Back to „Things in Themselves". A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1989); *Schachphilosophie* (1989); *Wesen und Existenz* (1994); *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (1994); *What is Life? On the Irreducibility of Life to Matter* (1994).

Robert A. Sirico CSP, teolog, duszpasterz, ekonomista, publicysta. Studia na Uniwersytecie w Południowej Kaliforni, Uniwersytecie Londyńskim oraz Catholic University of America. Po piętnastu latach działalności publicznej założyciel (w 1990 r.) Acton Institute for the Study of Religion and Liberty. Duszpasterz chorych na AIDS w National Institutes of Health, Minister do Spraw Pojednania w Catholic Information Center w Grand Rapids (Michigan). Stały współpracownik „The Wall Street Journal", „Forbes" i wielu innych czasopism.

Członek prestiżowego Mont Pèlerin Society, The Mackinac Center w Midland, American Academy of Religion, Philadelphia Society, Michigan Civil Rights Commission. Członek Rady Doradczej Instytutu Obywatelskiego w Pradze. Związany z Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

Główne obszary badań: religia, polityka, ekonomia.

Autor monografii *Catholicism's Developing Social Teaching* (1992) oraz licznych artykułów publikowanych w czasopismach i wydawnictwach zbiorowych.

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych" (z. 2), współpracownik czasopism: „Anthropotes", „Il Nuovo Areopago" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Navarry w Pamplonie (Hiszpania).

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki.* Część I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993).

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1992 r. prorektor, a od 1993 również kierownik Katedry Etyki Szczegółowej.

Zastępca kierownika (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos" i współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, wydanie niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit* 1992); *Pogadanki z etyki* (1993).

Wolfgang Waldstein, profesor, prawnik. Urodzony w 1928 r. w Hangö w Finlandii. Studia prawnicze na Uniwersytecie w Innsbrucku. Po studiach pracownik naukowo-dydaktyczny na tymże uniwersytecie. Od 1965 r. profesor na Uniwersytecie w Salzburgu; w latach 1968-1969 rektor; od 1992 r. emerytowany.

Członek Internationale Vereinigung für Rechtsphilosophie, Österreichische Juristenkommision, Deutscher Rechtshistorikertag.

Doktor honoris causa uniwersytetu w Miszkolc. Wyróżniony Srebrnym i Złotym Krzyżem Zasługi Republiki Austriackiej i Złotym Krzyżem Zasługi landu Salzburg oraz nagrodą Leopolda Kunschaka.

Główne obszary badań: prawo rzymskie, historia rzymskich nauk prawnych, prawa człowieka, filozofia prawa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht* (1964); *Das Menschenrecht zum Leben* (1982); *Operae libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven* (1986); *Römische Rechtsgeschichte* (1976, dziewięć wydań). Autor wielu artykułów.

Ks. Stanisław W i e l g u s, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1939 r. w Wierzchowiskach k. Janowa Lubelskiego. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, filozoficzne również na Uniwersytecie Monachijskim.

Od roku 1969 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce, Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu oraz Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego. W latach 1988-1989 prorektor, od 1989 r. – rektor KUL.

W latach 1990-1993 wiceprezydent Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, a 1992-1993 przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego.

Członek Société Internationale pour L'Ètude de la Philosophie Mèdièvale, Associazione degli Storici Europei, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1985-1988 sekretarz generalny), Academia Scientiarum et Artium Europea, Societas Humboldtiana Polonorum oraz Lubelskiego Towarzystwa Naukowego.

Wyróżniony Nagrodą Ministra Edukacji Narodowej za osiągnięcia w kierowaniu uczelnią oraz Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: historia filozofii średniowiecznej (zwłaszcza polskiej), a także – nauk przyrodniczych, teologii i prawa tego okresu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Quaestiones Nicolai Peripatetici* (autor opracowania, edycji krytycznej i wstępu, 1973); *Wstęp do krytycznej edycji Benedykta Hessego „Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis"* (1983); Benedictus Hesse *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (autor edycji krytycznej i opracowania, 1984); *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu* (1990); *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce* (1990); *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim* (1991); *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska* (1992). Autor licznych rozpraw, edycji krytycznych i artykułów, redaktor kilku wydawnictw ciągłych.

M. Ch.

SUMMARY

The whole current issue is devoted to John Paul II's vision of Europe. Its core consists of the materials of an international scientific conference held at the Institute of John Paul II in May, 1994, whose theme was the vision of Europe as perceived by John Paul II. Apart from the materials from the conference, the present issue contains articles, reviews and reports generally connected with its main theme. Special place in this issue is taken by the essay written by the Editor in Chief of the „Ethos", Tadeusz Styczeń SDS, devoted to the newly published book by the Pope, *Crossing the Threshold of Hope*.

The general conviction underlying the publications in this issue is a claim about the Christian essence of Europe. Without reference made to the Christian roots of Europe (which is the title given to the first block of articles) whose specific epitome is the principle of respect for human dignity and life of every man, admitting no exceptions – European culture will not manage to overcome the crisis which it is currently undergoing. This is the leading theme of the text From the Editors which opens the issue. This conviction has its foundation in the published fragment of the address of John Paul II to the bishops of Europe before the 1990 Synod.

The first block of articles contains two texts significant for the philosophical-theological essence of Europe. The first one is an old article (dated 1978) written by Cardinal Karol Wojtyła and entitled *Where are the Borders of Europe?* which presents the spiritual perspectives of European civilization. It is the first publication of this article in Polish. The same problem of the spiritual borders of Europe is discussed in the text *Europe as a Philosophical Concept* by R. Buttiglione and J. Merecki SDS, the first part of an extensive dissertation which will be continued in subsequent issues of the „Ethos". The paper by Sergiey Averintzev also directs the reader's thought straight to the Christian values which Europe must take into account. Juan de Dios Vial Correa, president of the newly established Papal Academy for of Life, pays special attention to the value of life seen from the Christian perspective, in his letter opening the activities of the Academy.

The materials from the scientific conference held at the Institute of John Paul II are presented according to the structure of the course of the debates. The conference was opened by the Chancellor of the Catholic University of Lublin, Fr Stanisław Wielgus, whose speech was followed by an introductory address by the Director of the Institute, Fr Tadeusz Styczeń, and then by the lectures of successive participants. They all touch a very broad range of the most important aspects of the culture of Europe: thus, they deal with the domains of economy, politics, social relations, law, education, but, first of all, attention is focused on the understanding of man and his values in various aspects of life. Josef Seifert and Jacek Salij OP present their lectures which discuss the philosophical foundations of the concepts of man and society. The second aspect covered during the conference concerns the problem of the theological foundations of a correct conception of man and society. Successive lectures were delivered, respectively, by Alphons Horten, Robert A. Sirico CSP and Damian P. Fedoryka. The final block of the materials from the conference deals with the relations between the democratic state and the concern about man by this state. It contains lectures by Wolfgang Waldstein and Andrzej Szostek

MIC. Each of the blocks reporting the proceedings of the conference ends with a record of remarks from the floor which followed the lectures. The whole ends with a *Recapitulation* of the conference presented by Rocco Buttiglione.

A separate section The Europe of Tomorrow includes a record of a round table discussion which constituted an integral part of the conference. Considerations about the future of Europe were presented successively by Abp K. Majdański, A. Grześkowiak, Fr M. A. Krąpiec, Fr M. Schooyans, A. Horten, Fr S. Čegovnik, and R. Buttiglione.

Issues important for the spiritual shape of future Europe, especially for the place of the Catholic Church in it, are dealt with in the block entitled Theological Polemics, which concerns the notorious letter of three German bishops about pastoral services for divorced persons who entered into second unions. The block contains texts which criticize the initiative, namely, a letter by three American theologians, an analytical article by Germain Grisez, and a theological interpretation by Fr Jerzy Bajda. (The letter of the three German bishops was published this year in Polish in the October issue of „Przegląd Powszechny").

The theme of the vision of Europe is also reflected in the standing columns of the issue. In the section Thinking about Fatherland, Jean-Marie Meyer calls Antigone to be a witness in the accusation of Europe with the crime of homicide of unborn children. In the section Notes and Reviews the problems of Europe and the world recur in the reviews of the works by Lev Shestov (I. Ziemiński), Paul Johnson (W. Chudy), Zbigniew Brzeziński (T. Detyna) and a review of *Europa jutra* [The Europe of Tomorrow] which is an outcome of an international conference held in 1993 (C. Ritter). The section also contains a discussion of a new edition of the book *Osoba i czyn* [The Person and the Act] (J. Galarowicz). A Polish accent of the section, though also connected with all-European issues, can be found in a study by D. Chabrajska and M. Rajewski devoted to the phenomenon of „the captive mind of artists and men of culture during the period of totalitarianism (on the examples of books by J. Trznadel, S. Murzański and W. S. Szymański) and a review of a film by K. Kutz *Śmierć jak kromka chleba* [Death like a Slice of Bread] (Fr J. Szymik).

In the section of Reports an important subject is the Conference of Population and Development which was held in Cairo, in September, 1994, under the auspices of the United Nations. The text by Fr S. Nowosad – with a report on a symposium which had preceded the Conference – devotes much attention to the necessity of opposing the trend promoting the pro-abortion attitude in the world. P. Mikulska has written a report from the VIth International Congress of the International Federation for Family Life Promotion which was held in September, 1994, at the Catholic University of Lublin.

The value of the *ratio* (argument) overcoming *force* (violence) constitutes a feature characteristic of the theme of this issue. The attitude of Plus ratio quam vis lies at the foundations of Christian Europe. In the present issue of the „Ethos" one may find the postulate of loyalty to this attitude on several occasions. Its specific antithesis was the famous question asked by Stalin about the number of the Pope's divisions, a question which is being asked again in various regions of the world of today. Such questions are examined in the next installment of the section Through the Prism of the Ethos (W. Chudy).

The issue ends, as usually, with a *Bibliography*, this time containing an annotated list of the speeches by John Paul II on the subject of Europe (M. Filipiak and C. Ritter) and *Notes about Authors*.

Translated by *Leszek S. Kolek*

CONTENTS
"ETHOS" 7: 1994 No. 4 (28)

JOHN PAUL II'S VISION OF EUROPE

From the Editors – Discovering the Borders of Europe 3
John Paul II – Towards the New Evangelization of Europe (1990) 11
Tadeusz Styczeń SDS – Helplessness of a Witness. A Short Commentary to the First Question from the book *Crossing the Threshold of Hope* by John Paul II. 15

THE CHRISTIAN ROOTS OF EUROPE

Cardinal Karol Wojtyła – Where are the Borders of Europe? 27
Sergiey Averintzev – The Christian Future in Europe 35
Rocco Buttiglione, Jarosław Merecki SDS – Europe as a Philosophical Concept (Part I) 43
Juan de Dios Vial Correa – Papal Academy for of Life 61

JOHN PAUL II'S VISION OF EUROPE
(Scientific Conference of the Institute of John Paul II, May 16-18, 1994)

Stanisław Wielgus – The Opening Address 67

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE VISION OF MAN AND SOCIETY

Tadeusz Styczeń SDS – For European Solidarity (Introduction to the Session) 71
Josef Seifert – „Diligere veritatem omnem et in omnibus" (To Love the Truth – the Whole Truth and Truth in Everything) 74
Jacek Salij OP – „Man cannot be fully understood without Christ" 89
Discussion 96

THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE VISION OF MAN AND SOCIETY

Alphons Horten – Social Responsibility of the Entrepreneur 119
Robert A. Sirico CSP – Bureaucratic Way of Thinking 127
Damian P. Fedoryka – The Re-Birth or Death of Europe? 140
Discussion 147

THE DEMOCRATIC STATE AND CONCERN ABOUT MAN

Wolfgang Waldstein – Legislation (*lex*) as an Expression of Jurisprudence (*ius*) 159
Andrzej Szostek MIC – The (Catholic) University in a Democratic State 171
Discussion 182
Rocco Buttiglione – A Recapitulation of the Session 202

THE EUROPE OF TOMORROW
A ROUND TABLE DISCUSSION

Abp Kazimierz Majdański – Introduction 211
Alicja Grześkowiak; Fr. Mieczysław Krąpiec; Fr. Michel Schooyans; Alphons Horten; Fr. Stanislav Čegovnik; Rocco Buttiglione. 213
Abp Kazimierz Majdański – The Recapitulation of the Discussion 236

THINKING ABOUT FATHERLAND

Jean-Marie Meyer – Antigone! Your Silence is my Judge 241

THEOLOGICAL POLEMICS

A Letter of G. Grisez, J. M. Finnis and W. E. May to Three German Bishops 243
Germain Grisez – On the Practical, Ecclesiastical Significance of the Initiative of Three German Bishops concerning Pastoral Service to Persons Divorced and Living in „Second Marriages" 254
Fr Jerzy Bajda – What should One Think about the Pastoral Initiative of the Three German Bishops? 259

NOTES AND REVIEWS

Jan Galarowicz – The Anthropological Studies of Karol Wojtyła (review of K. Wojtyła's *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, Lublin 1994) 267
Ireneusz Ziemiński – Reason before the Tribunal of Faith (review of L. Shestov's *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993) 274
Wojciech Chudy – Our Twentieth Century (review of P. Johnson's *History of the World (Since 1917)*, London 1989) 279
Tadeusz Detyna – A Call for More Order (review of Z. Brzeziński's *Bezład*, Warszawa 1994) 286
Cezary Ritter – What Europe of Tomorrow? (review of *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, ed. by P. Koslowski, Lublin 1994) 290
Dorota Chabrajska, Maciej Rajewski – The Anatomy of Enslavement (review of J. Trznadel's, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990; S. Murzański's *Między kompromisem a zdradą*, Warszawa 1993, and W. P. Szymański's, *Uroki dworu*, Kraków 1993) 295
Fr Jerzy Szymik – The Glow of Purification. On Kazimierz Kutz's Film *Śmierć jak kromka chleba* (1994) 305

REPORTS

Fr Sławomir Nowosad – Before Cairo (report on the international symposium concerning the project of the final document of the Cairo Conference, Genval, Belgium, May 4-7, 1994) 309
Patrycja Mikulska – In the Shadow of Cairo (the VIth World Congress of the International Federation for Family Life Promotion, KUL, September 16-24, 1994) . 315

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – The Question about the Pope's Divisions Renewed 319

BIBLIOGRAPHY

John Paul II about Europe. Annotated Bibliography (Maria Filipiak and Cezary Ritter) . 321
Notes about Authors 339
Summary 346

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako "międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów "myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik "Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy abp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika "ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 325-30

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)

W najbliższych numerach:

* Kobieta w świecie i Kościele
* Rosja w dobie przełomu
* John Paul's II Vision of Europe
* Praca i płaca