ETHOS

Rok 15
2002 nr 3-4(59-60)

O SOLIDARNOŚĆ RODZINY NARODÓW ŚWIATA

* Od Redakcji – „Wtedy swe miecze przekują na lemiesze”... (C.R.) **7**
* JAN PAWEŁ II – Etyka globalizacji musi być etyką solidarności (Fragmenty przemówień do uczestników VII i VIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych) **15**
* Giovanni REALE – Trzy paradygmaty metafizyki stworzone przez myśl grecką i chrześcijańską (tłum. E. I. Zieliński OFMConv) **20**

SYMPOZJUM „O SOLIDARNOŚĆ RODZINY NARODÓW ŚWIATA”
W 15. ROCZNICĘ WIZYTY JANA PAWŁA II W KUL
KUL, 9 czerwca 2002 roku

* Abp Bolesław PYLAK – Papieski dzień w Lublinie. Wprowadzenie do Mszy św. odprawionej na rozpoczęcie sesji „O solidarność rodziny narodów świata” **33**
* Stanisław NAGY SCJ – Człowiek pośród świata i wobec swojego Stwórcy. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na rozpoczęcie sesji „O solidarność rodziny narodów świata” **36**
* Ferdinando ADORNATO – Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu (tłum. ks. A. Wierzbicki) **40**
* Mieczysław A. KRĄPIEC OP – Nie ma „tak” dla człowieka bez „tak” dla jego życia. O właściwe rozumienie praw człowieka **54**
* Bp Stanisław WIELGUS – Racją siły czy siłą racji? W obronie suwerenności narodów **57**
* Andrzej SZOSTEK MIC – „Pewien Samarytanin [...] gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko” (Łk 10, 33). Chrystus nauczycielem uniwersalnej etyki dla świata **64**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Sprawa Sokratesa – sprawą Chrystusa. W służbie prawdziwego humanizmu **70**

CHRZEŚCIJAŃSKI I UNIWERSALNY WYMIAR PRAWDY
Przemówienia Jego Świątobliwości Jana Pawła II wygłoszone w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 9 czerwca 1987 roku

* Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną **83**
* W służbie prawdy **91**

CHRZEŚCIJANIE WOBEC WSPÓLNOTY LUDZKIEJ

* Abp Karol WOJTYŁA – Wspólnota ludzka w oczach Soboru **101**
* Kard. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO – Godność człowieka i miłość Ojca (tłum. P. Mikulska) **112**
* Abp Javier L. BARRAGÁN – Natura i godność osoby ludzkiej jako podstawa prawa do życia. Wyzwania współczesnej kultury (tłum. P. Mikulska) **116**
* Bp Angelo SCOLA – Genealogia osoby dziecka (tłum. J. Merecki SDS) **119**
* Jarosław KUPCZAK OP – O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II **128**
* Ks. Jerzy BAJDA – Globalizacja w ujęciu Jana Pawła II **141**
* Jarosław MERECKI SDS – Laicy i katolicy: o przymierze w obronie człowieka **156**

WSPÓLNY ŚWIAT? NADZIEJE I OBAWY

* Andrzej SZOSTEK MIC – Kto zyskuje, a kto traci na globalizacji? **163**
* Zofia J. ZDYBICKA USJK – Globalizm i religia **174**
* Kazimierz DADAK – Globalizacja a nauczanie społeczne Kościoła **184**
* Michael A. CASEY – Jak rozumieć globalizację (tłum. D. Chabrajska) **209**

„NIE-PRZE-PALONY JESZCZE GLOB, SUMIENIEM!"

* Lidia BURSKA – Historia sprzed i po historii **235**
* Krystyna WÓJCIK – Cyprian Norwid w świecie idei Karola Wojtyły **250**

ROZMOWY „ETHOSU"

* Myśl Wojtyły: wstrząs filozoficzny? Z Ferdinandem ADORNATO, Przewodniczącym Komisji Kultury, Edukacji i Nauki w Parlamencie Republiki

Włoskiej, redaktorem naczelnym dwumiesięcznika „Fondazione Liberal", rozmawia ks. Alfred WIERZBICKI **271**

POLITYKA, EKONOMIA I MORALNOŚĆ W DOBIE GLOBALIZACJI

Wojtyła – filozof Zachodu

* Sergio BELARDINELLI – Ku przezwyciężeniu totalitaryzmu. Karola Wojtyły filozofia wolności (tłum. B. Zajączkowska) **285**
* Karl BALLESTREM – Wolność i prawda w myśli Jana Pawła II (tłum. B. Zajączkowska) **293**
* Stanisław GRYGIEL – Jeśli nie wolność, to tylko chaos **297**
* Lorenzo ORNAGHI – Dyktatura serca. Drogi wyjścia ludzkości z kryzysu po roku 1989 (tłum. P. Mikulska) **305**
* Abp Carlo CAFFARRA – Przemyślmy na nowo, czym jest miłość. Kryzys relacji osobowych podstawą dramatu współczesnego człowieka (tłum. K. Kozak) **311**

Polityka i moralność w dobie globalizacji

* Ks. Luigi NEGRI – Wiek dwudziesty – zamach na ludzką tożsamość (tłum. K. Kozak) **317**
* George WEIGEL – Papiestwo i władza (tłum. D. Chabrajska) **325**
* Nikolaus LOBKOWICZ – Czy można pogodzić powinności wobec naszego sumienia i wobec „ducha czasów"? (tłum. K. Kozak) **342**
* Siergiej AWERINCEW – Odwaga wzięcia na siebie winy. Czym jest dla świata wyznanie win Kościoła katolickiego? (tłum. K. Kozak) **349**

Ekonomia i moralność w dobie globalizacji

* Jacques GARELLO – Wolność i uczestnictwo w ujęciu Karola Wojtyły (tłum. P. Mikulska) **355**
* Marco TRONCHETTI PROVERA – Etyczny kapitalizm. Nauczanie społeczne Kościoła i myśl liberalna w świetle encykliki *Sollicitudo rei socialis* (tłum. K. Kozak) **370**
* Robert A. SIRICO CSP – Globalizacja i liberalizm a nauczanie społeczne Kościoła (tłum. D. Chabrajska) **375**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Ks. Stanisław JEŻ – Polska emigracjo, Chrystus mówi do ciebie: Idź do mojej winnicy **385**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Maria MARCZEWSKA-RYTKO – Drogi globalizacji (rec.: Th. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001) **389**
* Andrzej BRONK SVD – Globalizacja i jej konsekwencje (rec.: *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*, red. B. Mensen SVD, St. Augustin 2001) **395**
* Paweł KAWALEC – Miłość zasadą życia społecznego (rec.: W. King Mott, *Third Way: Economic Justice According to John Paul II*, New York-Oxford 1999) **400**
* Marek WOLIŃSKI – Dwa światy (rec.: Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000) **405**
* Maciej RAJEWSKI – Problemy ze zjednoczeniem Europy (rec.: L. Barzini, *Europejczycy*, Warszawa 2001) **412**
* Ks. Alfred WIERZBICKI – „Dwa płuca Europy" (rec.: G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001) **421**
* Ks. Jerzy SZYMIK – „Abyście się wzajemnie miłowali" (J 15, 12). Agapetologiczny motyw wiarygodności chrześcijaństwa (rec.: K. C. Kaucha, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrzescijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000) **427**
* Tomasz GARBOL – Listy Tolkiena (rec.: J. R. R. Tolkien, *Listy*, Poznań 2000) **431**
* Propozycje „Ethosu" **438**

SPRAWOZDANIA

* Andrzej BULIK – „Prawa człowieka a terroryzm" (sprawozdanie z XIX Dni Praw Człowieka, Lublin, KUL, 12-13 XII 2001) **443**
* Agnieszka LEKKA-KOWALIK – O realizm w uprawianiu filozofii (sprawozdanie z IV Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki" w 50-lecie pracy naukowej w KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca, Lublin, KUL, 13 XII 2001) **448**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Alfred WIERZBICKI – Bóg – wielki nieobecny? **457**
* Grzegorz PRZEBINDA – Historia a dzień współczesny w naszej Europie. Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna **462**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Powracający urok zniewolenia **471**

BIBLIOGRAFIA

* Moralne aspekty globalizacji. Wybór wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978--2002 (oprac. ks. Artur J. KATOLO) **475**

* Noty o autorach **495**
* Summary **506**
* Contents **511**

OD REDAKCJI

„WTEDY SWE MIECZE PRZEKUJĄ NA LEMIESZE”...

...„a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2, 4).

Mesjańskie proroctwo Izajasza, niezależnie od kontekstu religijnego, w jakim zostało sformułowane, wyraża jedno z odwiecznych pragnień człowieka: pragnienie powszechnego pokoju. Zwłaszcza w wieku dwudziestym, naznaczonym tragedią dwóch wojen światowych, które skłoniły ludzi różnych narodów i kultur do poszukiwania wspólnego dobra całej ludzkości i do upatrywania go przede wszystkim w zachowaniu światowego pokoju, słowa o mieczach przekutych na lemiesze nabrały nader aktualnej wymowy. Świadectwem tego dążenia była zarówno Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ (1948), jak i encyklika papieża Jana XXIII *Pacem in terris* (1963). Osobliwie symbolicznym wyrazem pragnienia pokoju stała się monumentalna rzeźba Jewgenija Wuczeticza, nazwana *Miecze na lemiesze*. Rzeźba ta przedstawia mężczyznę, który mocnym uderzeniem młota przekuwa potężny miecz w narzędzie pracy na roli. W roku 1959 ówczesne władze Związku Radzieckiego podarowały ją Organizacji Narodów Zjednoczonych i po dziś dzień stoi ona przed nowojorską siedzibą tej organizacji.

To ogólnoludzkie pragnienie pokoju zostało w drugiej połowie dwudziestego wieku uwikłane, niestety, w ideologiczny podział świata, któremu towarzyszył – umiejętnie zresztą podsycany – strach przed nuklearną zagładą. „Jestem człowiekiem oczekującym na śmierć od napalmu i bomb termojądrowych, które na pewno także mają Rosjanie” – oto świadectwo tamtego czasu, pochodzące z opowiadania Marka Hłaski *Wielki strach*. Ów podział świata został określony mianem konfliktu Wschód-Zachód. Te dwa geopolityczne pojęcia reprezentowały konkurencyjne względem siebie sposoby rozumienia sprawiedliwości w dziedzinie społeczno-politycznej. Obok tego podziału ujawnił się – i gwałtownie narastał – podział inny: podział na bogatą Północ i skrajnie ubogie Południe. W tym podziale również zabrakło sprawiedliwości w dziedzinie społeczno-politycznej i gospodarczej.

Bez wątpienia w drugiej połowie dwudziestego wieku kwestia sprawiedliwości ujawniła się jako jedyny klucz do utrzymania światowego pokoju. W nauce społecznej Kościoła, przynajmniej od czasu encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (1967), podkreśla się, że tak zwana kwestia społeczna, czyli kwestia sprawiedliwego porządku społeczno-gospodarczego, określana w przeszłości jako problem poszczególnych narodów, nabrała obecnie rozmiarów ogólnoświatowych. O ile w przeszłości można było mówić o upośledzeniu niektórych warstw w obrębie danego społeczeństwa, co było źródłem ich „rewolucyjnego potencjału", a zarazem źródłem społecznego niepokoju, o tyle obecnie trzeba mówić o upośledzeniu całych narodów w aspekcie zaspokojenia ich podstawowych potrzeb. Należy jednak pamiętać o „rewolucyjnym potencjale" narodów ubogich oraz o naruszeniu podstaw pokoju – tym razem w wymiarze międzynarodowym, o zakresie globalnym.

Oto kontekst, w którym papież Paweł VI, stwierdzając, że prawdziwy pokój nie może oznaczać jedynie braku wojny, formułuje słynną zasadę „opus iustitiae pax" – „pokój dziełem sprawiedliwości". Zasada ta zostanie wkrótce – już przez Jana Pawła II – przełożona na: „opus solidarietatis pax" – „pokój dziełem solidarności". Sprawiedliwość i solidarność bowiem to dwa aspekty tej samej rzeczywistości: aspektem przedmiotowym jest sprawiedliwość, natomiast aspektem podmiotowym – solidarność. Sprawiedliwy porządek (ustrój) rządzący stosunkami między poszczególnymi ludźmi i narodami nie jest wszak możliwy do utrzymania bez postawy ich wzajemnej solidarności. Ta zaś rodzi się z odkrycia, że każdy drugi obok mnie to ktoś taki sam jak ja, ktoś „z ojczyzny mojej". Karol Wojtyła-Jan Paweł II jest tu po prostu wierny metodzie filozoficznego poznania człowieka, która wgląd w moje własne „ja" czyni oknem, poprzez które dostrzegam „ja" każdego drugiego.

Stajemy tu u źródeł problemu, który pragniemy uczynić centralnym w niniejszym numerze „Ethosu". Stali nasi Czytelnicy z łatwością zauważą, że podejmowany przez nas temat to dopełnienie tematu numeru poprzedniego, poświęconego solidarności rodziny narodów Europy. Co istotnie nowego jednak wnosi światowy wymiar problematyki solidarności narodów w stosunku do jej wymiaru europejskiego?

Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, wystarczy stwierdzić, że Europa to tylko jeden z wielu kontynentów świata. Zauważmy wszak, że do politycznych i społeczno-gospodarczych wyzwań, przed którymi stoi obecnie Polska, należy – obok rozszerzenia Unii Europejskiej – proces globalizacji. Jest to zresztą wyzwanie, przed którym stoi cała Europa, właśnie jako jeden z kontynentów świata. Nie wystarczy zatem podjąć kwestii solidarności w wymiarze europejskim, należy ją podnieść w wymiarze światowym, a historyczne doświadczenie Polski, ojczyzny „Solidarności", szczególnie do tego zobowiązuje. Nie przypadkiem we wrześniu 2000 roku, podczas Sesji Milenijnej Zgromadzenia ONZ, ówczesny minister spraw zagranicznych Władysław Bartoszewski w imieniu

rządu RP zaproponował, aby 31 sierpnia – dzień, w którym w roku 1980 powstała „Solidarność" – ustanowić Dniem Solidarności Międzynarodowej.

Jaki jest tedy świat na progu dwudziestego pierwszego wieku? Odpowiedź na to pytanie jest oczywiście złożona. Można w niej odnaleźć elementy budzące nadzieję, ale także grozę. Dość wspomnieć Światowe Dni Młodzieży w Rzymie w 2000 roku i całkiem niedawno w Toronto, które dla ich młodych uczestników stały się prawdziwymi dniami solidarności międzynarodowej, z drugiej zaś – mroczną datę 11 września 2001 roku. Przekonanie, że upadek komunizmu (zresztą w wymiarze światowym – względny) przyniesie światu liberalno-demokratyczne spełnienie dziejów – „koniec historii", jak je nazwał F. Fukuyama – okazało się krótkotrwałą iluzją.

Jeżeli we wstępie do poprzedniego numeru „Ethosu" pisaliśmy, że narody Europy w minionym stuleciu zaznały głębokiego kryzysu, nie będąc zdolne przez blisko pół wieku wypowiadać się swoim własnym głosem w sprawie przyszłości swojego kontynentu, to obecnie musimy stwierdzić, że świat na progu dwudziestego pierwszego wieku także znajduje się w stanie głębokiego kryzysu, którego jednym z symptomów jest powszechny wśród bogatych lęk o ich status quo i w konsekwencji odgradzanie się bogatej części ludzkości od jej ubogich braci. Jest to kryzys sensu solidarności, którego źródła – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej na temat istoty solidarności – należy upatrywać nie w dziedzinie ekonomii czy w konfliktach cywilizacyjnych przede wszystkim, lecz w samym sercu człowieka. Kryzys ten ma ostatecznie charakter antropologiczno-etyczny. Tu zatem należy ostatecznie szukać sposobu jego przezwyciężenia. Mówił o tym Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, wygłoszonym 27 kwietnia 2001 roku, a poświęconym w całości moralnemu znaczeniu procesu globalizacji: „Ludzkość wkraczająca w erę globalizacji nie może się już dłużej obejść bez wspólnego kodeksu etycznego. Nie ma to być jeden wspólny system społeczno-ekonomiczny czy kultura, która narzuci etyce swoje wartości i kryteria. Zasad życia społecznego trzeba szukać we wnętrzu człowieka jako takiego, w uniwersalnej naturze ludzkości, jaka wyszła z rąk Stwórcy"[1].

W tym miejscu Czytelnikom należy się kilka słów wyjaśnienia na temat sposobu, w jaki ujęliśmy nasz temat. Otóż 9 czerwca tego roku minęła piętnasta rocznica wizyty w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim papieża Jana Pawła II, dawnego Profesora Katedry Etyki KUL. Podczas tej wizyty Ojciec Święty wygłosił dwa przemówienia dotyczące samokonstytuowania się człowieka-osoby przez prawdę, jako warunku jego podmiotowości w społeczeństwie. (Obyd-

---

[1] J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 43. Zob. też niniejszy numer „Ethosu", w którym pod wspólnym tytułem *Etyka globalizacji etyką solidarności* publikujemy przemówienia wygłoszone przez Ojca Świętego do uczestników VII (27 IV 2001) i VIII (11 VI 2002) Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych.

wa te przemówienia publikujemy w niniejszym numerze). Rocznica ta – a jeszcze bardziej treść ówczesnych papieskich przemówień – stała się dla Instytutu Jana Pawła II KUL inspiracją do zorganizowania sympozjum pod tytułem „O solidarność rodziny narodów świata". Przypominając bowiem wydarzenie sprzed piętnastu lat, chcieliśmy je odczytać w nowym, aktualnym kontekście. Do udziału w sympozjum poprosiliśmy trzech wybitnych profesorów związanych z naszym środowiskiem (w różnym czasie pełniących także funkcję rektora KUL). Najpierw o. Mieczysław A. Krąpiec ukazał prawo do życia jako egzystencjalną podstawę i zarazem probierz autentycznej solidarności międzyludzkiej. Z kolei ks. bp Stanisław Wielgus – odwołując się do dorobku polskiej szkoły prawa z piętnastego wieku – mówił o suwerenności narodów, wyrażającej się w ich niezbywalnym prawie do życia zgodnego z rozpoznaną i uznaną przez nie prawdą. W ten sposób ukazał on etyczny fundament prawa międzynarodowego, który syntetycznie wyraża formuła: „Plus ratio quam vis". Wreszcie ks. Andrzej Szostek, w nawiązaniu do Chrystusowej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, jako ekspozycji etyki świeckiej – Chrystus nie odwołuje się w niej do autorytetu Boga – postawił problem możliwości etyki uniwersalnej. Budowanie solidarności w rodzinie narodów świata musi być bowiem poprzedzone dostrzeżeniem przez każdego w każdym swojego bliźniego.

Wystąpienie specjalnego gościa sympozjum, Ferdinanda Adornato, deputowanego do Parlamentu Republiki Włoskiej i redaktora naczelnego pisma „Fondazione Liberal", również dotyczyło możliwości uniwersalnej etyki w świecie globalnym. Zdaniem F. Adornato istotą kryzysu świata zachodniego jest to, że ludzie zagubili orientację w sprawach ludzkich. W tym kontekście Karol Wojtyła jawi się światu jako jedyny – oby nie ostatni! – filozof, który przywrócił znaczenie fundamentalnym pytaniom dotyczącym sensu ludzkiego życia. W ten sposób ratuje on Zachód przed całkowitą moralno-kulturową zapaścią. Adornato wierzy, że Wojtyła ratuje Zachód nie dla samego Zachodu, ale że ratuje go dla całego świata, a taki właśnie Zachód, „Zachód Wojtyły", ma coś ważnego do zakomunikowania reszcie świata.

Teza Ferdinanda Adornato wydała nam się tak interesująca, a zarazem tak bardzo zgodna z naszym przekonaniem dotyczącym znaczenia myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II, że postanowiliśmy nie poprzestać na publikacji jego referatu wygłoszonego podczas zorganizowanego przez nas sympozjum oraz obszernej z nim rozmowy przeprowadzonej przez ks. Alfreda Wierzbickiego. Postanowiliśmy zapoznać naszych Czytelników z wyborem tekstów z redagowanego przez F. Adornato pisma „Fondazione Liberal", dokładniej zaś – z numeru, który ukazał się latem 2001 roku i zatytułowany był właśnie: „Zachód Wojtyły. Ekonomia i moralność w dobie globalizacji"[2].

---

[2] Zob. „Fondazione Liberal" (numer specjalny: „L'Occidente di Wojtyla. Economia e morale nella globalizzazione") 2001, nr 7.

Wybór tego tematu w tym właśnie czasie nie był przypadkowy. W lipcu 2001 roku w Genui odbył się szczyt G-8, podczas którego szefowie najbogatszych krajów świata dyskutowali nad dalszym kierunkiem globalizacji. Publikacja ta miała wskazać alternatywę pomiędzy technokratycznym kapitalizmem kreowanym w zaciszu gabinetów, a antyglobalistycznym buntem, który często – tak się niestety stało w Genui – przeradza się w anarchię.

Alternatywą tą jest myśl Papieża. Owszem, „tak" dla kapitalizmu, o ile „uznaje on zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej" (*Centesimus annus*, nr 42); o ile następnie wolność gospodarcza zostaje wprzęgnięta „w służbę integralnej wolności ludzkiej [...], która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny" (tamże); o ile wreszcie „formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji" nie będą przeszkodą dla budowania „międzyludzkiej solidarności" (tamże, nr 41). Albowiem: „Świat globalny to przede wszystkim świat solidarny!"[3].

Oto w największym skrócie Jana Pawła II wizja globalizacji, pod którą podpisują się – przy wszystkich pomiędzy nimi różnicach – autorzy zarówno rzymskiego dwumiesięcznika „Fondazione Liberal", jak i lubelskiego kwartalnika „Ethos".

Wizja świata, w którym narody „swe miecze przekują na lemiesze" i „nie będą się więcej zaprawiać do wojny" (Iz 2, 4), jawi się jako jedyna możliwa do przyjęcia, a równocześnie wciąż wydaje się odległa. Izajaszowe proroctwo wyraźnie zresztą wskazuje na to, że taki pokój to ostatecznie dar Boga. Dar jednak trzeba umieć przyjąć, trzeba umieć wybrać to Boże wybranie. Wytrwałe budowanie solidarnej rodziny ludzkiej, opartej na rozpoznaniu i uznaniu bliźniego w każdym bez wyjątku człowieku, jest właśnie takim – bodaj jedynym – sposobem przyjęcia tego daru. W jednym z pierwszych zdań swej książki *Ziemia, planeta ludzi* Antoine de Saint-Exupéry tę samą myśl wyraził prosto: „Starajmy się zbliżyć wzajem".

C. R.

---

[3] J a n P a w e ł II, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych* (Przemówienie do prezydenta USA George'a W. Busha, Watykan, 23 VII 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 10, s. 10.

JAN PAWEŁ II
ETYKA GLOBALIZACJI
MUSI BYĆ ETYKĄ SOLIDARNOŚCI

Jan PAWEŁ II

ETYKA GLOBALIZACJI MUSI BYĆ ETYKĄ SOLIDARNOŚCI*

I

[...]

Po załamaniu się systemu kolektywistycznego w środkowej i wschodniej Europie, co pociągnęło też za sobą poważne konsekwencje dla Trzeciego Świata, ludzkość weszła w nową fazę, w której, jak się zdaje, gospodarka rynkowa opanowała prawie cały świat. Skutkiem tego jest nie tylko narastająca wzajemna zależność systemów gospodarczych i społecznych, ale także rozpowszechnianie się nowych idei filozoficznych i etycznych, których podłożem są nowe warunki pracy i życia, wprowadzane obecnie prawie we wszystkich częściach świata. Kościół uważnie bada te nowe zjawiska w świetle zasad swojej nauki społecznej. W związku z tym musi pogłębiać swą obiektywną wiedzę o nowych procesach [...]

Globalizacja handlu jest zjawiskiem złożonym i podlegającym szybkim przemianom. Jego najważniejszą cechą jest postępujący zanik przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów. Proces ten jest swoistym triumfem rynku i jego logiki, który z kolei pociąga za sobą gwałtowną ewolucję systemów społecznych i kultur. Wielu ludzi, zwłaszcza z grup nieuprzywilejowanych, odbiera zachodzące zmiany jako coś, co zostało im narzucone, a nie jako proces, w którym mogliby czynnie uczestniczyć.

W encyklice *Centesimus annus* zauważyłem, że gospodarka rynkowa jest skuteczną drogą zaspokajania potrzeb ekonomicznych ludzi, a zarazem respektuje ich wolną inicjatywę, ale że musi być kontrolowana przez wspólnotę, przez społeczeństwo, w trosce o jego dobro wspólne (por. nry 34 i 58). Dzisiaj, gdy granice państw nie krępują już handlu i wymiany informacji, powszechne dobro

---

* Obszerne fragmenty przemówień wygłoszonych przez Ojca Świętego do uczestników VII (27 IV 2001) i VIII (11 IV 2002) Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych. Teksty przytaczamy za „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42n. oraz 23(2002) nr 6, s. 28n. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

wspólne wymaga, aby wewnętrzna logika rynku podlegała pewnym mechanizmom kontrolnym. Jest to nieodzowne, aby uniknąć zredukowania wszelkich relacji społecznych do sfery gospodarki oraz by chronić tych, którzy stali się ofiarami nowych form ubóstwa i dyskryminacji.

Globalizacja nie jest a priori dobra ani zła. Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu.

Jedną z przyczyn, dla których Kościół interesuje się globalizacją, jest fakt, że stała się ona szybko zjawiskiem kulturowym. Rynek jako mechanizm wymiany stał się nośnikiem nowej kultury. Wielu obserwatorów zwraca uwagę na ekspansywny, agresywny wręcz charakter mechanizmów rynkowych, które coraz bardziej redukują obszar swobodnego, publicznego działania ludzkiej społeczności na wszystkich płaszczyznach. Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości. Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniu, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo, i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu.

Problem polega na tym, że postęp techniczny i zmiany w stosunkach pracy dokonują się zbyt szybko, aby kultura mogła na nie właściwie zareagować. Zabezpieczenia socjalne, prawne i kulturowe – powstałe jako owoc ludzkich działań w obronie wspólnego dobra – są nieodzowne, jeśli jednostki i społeczności mają zachować swoją centralną rolę. Globalizacja jednak grozi często zniszczeniem tych pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot. Podobnie też – na innej płaszczyźnie – praktyczne zastosowania odkryć nauk biomedycznych zwykle zaskakują prawodawców. Same badania naukowe są często finansowane przez instytucje prywatne, a ich wyniki stają się przedmiotem działań komercyjnych zanim jeszcze mechanizm kontroli społecznej zdoła na nie zareagować. Mamy tu do czynienia z iście prometejską próbą zdobycia władzy nad ludzką naturą, do tego stopnia, że nawet rozpoznanie ludzkiego kodu genetycznego rozpatrywane jest w kategoriach kosztów i zysków. Wszystkie społeczeństwa zgodnie uznają, że należy kontrolować te procesy i zadbać o to, aby respektowały one podstawowe wartości ludzkie i dobro wspólne.

Afirmacja pierwszeństwa etyki odpowiada zasadniczej potrzebie człowieka i ludzkiej wspólnoty. Nie wszystkie jednak formy etyki są godne tego miana. Jesteśmy świadkami pojawiania się modeli refleksji etycznej, które są ubocznymi produktami samej globalizacji, noszącymi znamię utylitaryzmu. A przecież wartości etyczne nie mogą podlegać dyktatowi nowych wynalazków, techniki ani wydajności, są bowiem zakorzenione w samej naturze człowieka. Etyka nie może być usprawiedliwieniem ani uzasadnieniem systemu, ale raczej zabezpieczeniem wszystkiego, co ludzkie w każdym systemie. Etyka wymaga, aby

systemy były dostosowane do potrzeb człowieka, nie pozwala natomiast stawiać systemu ponad człowiekiem. Jedną z oczywistych konsekwencji tego postulatu jest zasada, że komisje etyczne, istniejące teraz prawie we wszystkich dziedzinach, powinny być całkowicie niezależne od wszelkich interesów finansowych, ideologii i opcji politycznych.

Kościół ze swej strony przypomina nieustannie, że refleksja etyczna w kontekście globalizacji musi się opierać na dwóch nierozerwalnie powiązanych zasadach:

– Po pierwsze, na niezbywalnej wartości człowieka, która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego. Człowiek musi być zawsze celem, a nie środkiem, podmiotem, a nie przedmiotem ani towarem rynkowym.

– Po drugie, na wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna władza nie ma prawa lekceważyć ani tym bardziej niszczyć. Globalizacja nie może być nową postacią kolonializmu. Musi respektować wielość kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są jakby różnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. W szczególności zaś nie może odbierać ubogim tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wierzeń i praktyk religijnych, ponieważ autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności.

Ludzkość wkraczająca w erę globalizacji nie może się już dłużej obejść bez wspólnego kodeksu etycznego. Nie ma to być jeden wspólny system społeczno-ekonomiczny czy kultura, która narzuci etyce swoje wartości i kryteria. Zasad życia społecznego trzeba szukać we wnętrzu człowieka jako takiego, w uniwersalnej naturze ludzkości, jaka wyszła z rąk Stwórcy. Takie poszukiwanie jest konieczne, jeśli globalizacja nie ma się stać jeszcze jedną formą absolutnej relatywizacji wartości, uniformizacji stylów życia i kultur. Przy całej różnorodności form kultury istnieją uniwersalne wartości ludzkie, które należy wyrażać i stawiać na pierwszym planie jako wiodącą siłę wszelkiego rozwoju i postępu.

Kościół będzie nadal współpracował z wszystkimi ludźmi dobrej woli, zabiegając o to, aby zwycięzcą w tym procesie była cała ludzkość, a nie tylko bogata elita kontrolująca naukę, technikę, środki łączności i zasoby planety ze szkodą dla ogromnej większości jej mieszkańców. Kościół żywi szczerą nadzieję, że wszystkie twórcze siły w społeczeństwie będą się wspólnie starały nadać globalizacji taki kształt, aby służyła ona całemu człowiekowi i wszystkim ludziom. [...]

II

[...]

Coraz ściślejsza wzajemna zależność między ludźmi, rodzinami, przedsiębiorstwami i narodami, jak również między gospodarkami i rynkami – zjawisko

nazywane powszechnie globalizacją – zaburzyła system relacji i więzi społecznych. Globalizacja bowiem oprócz aspektów pozytywnych niesie z sobą także niepokojące zagrożenia, w szczególności pogłębianie się kontrastów między gospodarkami krajów wysoko rozwiniętych i krajów uzależnionych, między ludźmi czerpiącymi korzyści z powstałych możliwości a ludźmi pozostającymi na uboczu. To wszystko skłania do przemyślenia na nowo kwestii solidarności.

W tej perspektywie i w związku z postępującym wydłużaniem się życia ludzkiego solidarność między pokoleniami powinna stać się przedmiotem znacznej uwagi i skłaniać do szczególnej troski o najsłabszych członków społeczeństwa, dzieci oraz osoby starsze. W przeszłości solidarność między pokoleniami była w wielu krajach naturalną postawą w rodzinach. Dzisiaj stała się także obowiązkiem całej wspólnoty, która powinna wypełniać go w duchu sprawiedliwości i równości, dbając o to, by każdy otrzymywał należną część owoców pracy i mógł żyć godnie w każdych okolicznościach. Wraz z postępem ery przemysłowej niektóre państwa wytworzyły systemy pomocy rodzinom, zwłaszcza w dziedzinie kształcenia młodzieży i świadczeń emerytalnych. Jest rzeczą pozytywną, że dzięki autentycznej solidarności całego narodu pogłębia się troska o ludzi, aby nikt nie został pominięty i każdy mógł korzystać z opieki społecznej. Nie można nie cieszyć się z tych postępów, z których jednak czerpie korzyści tylko nieznaczna część mieszkańców ziemi.

Dlatego przede wszystkim osoby odpowiedzialne za życie polityczne i ekonomiczne powinny czynić wszystko co w ich mocy, by globalizacja nie postępowała kosztem najsłabszych i najbardziej potrzebujących, poszerzając jeszcze bardziej przepaść między ludźmi ubogimi i bogatymi, między narodami ubogimi i narodami bogatymi. Zwracam się z prośbą głównie do osób rządzących i odpowiedzialnych za życie społeczne, aby zachowywały szczególną czujność, a poprzez refleksję sprzyjającą podejmowaniu dalekowzrocznych decyzji przyczyniały się do tworzenia systemu równowagi ekonomicznej i społecznej, opartego przede wszystkim na formach solidarności dostosowanych do zmian, jakie niesie globalizacja, a zarazem starały się, by te zjawiska nie pogłębiały jeszcze bardziej ubóstwa znacznej części niektórych społeczności czy wręcz całych państw.

Trzeba wypracować i realizować wspólne decyzje na skalę światową, wykorzystując mechanizmy sprzyjające odpowiedzialnemu uczestnictwu wszystkich ludzi, wezwanych do budowania razem własnej przyszłości. W tej perspektywie rozwój demokratycznych systemów sprawowania władzy pozwala na udział wszystkich mieszkańców w zarządzaniu res publica, „w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej" (*Centesimus annus*, nr 46) i w duchu poszanowania podstawowych wartości ludzkich i duchowych. Solidarność społeczna nakazuje wyjść poza krąg partykularnych interesów, ponieważ wymaga ich oceny i pogodzenia „w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe rozumienie godności i praw osoby" (tamże,

nr 47). Jest więc wskazane wychowywanie młodych pokoleń w duchu solidarności, zaszczepianie im prawdziwej kultury otwartości na wartości uniwersalne i szacunku dla wszystkich ludzi bez względu na rasę, kulturę czy religię.

Osoby odpowiedzialne za społeczeństwo są wierne własnemu posłannictwu, kiedy kierują się przede wszystkim dobrem ogółu i bezwzględnym poszanowaniem godności ludzkiej. Waga problemów, wobec których stają nasze społeczeństwa, i ich konsekwencje dla przyszłości winny wzbudzać w całej społeczności wolę poszukiwania wspólnego dobra, w trosce o pokojowy harmonijny rozwój społeczeństw i o dobrobyt wszystkich. Wzywam instytucje ustawodawcze, służące ludzkiej społeczności, jak i organizacje międzyrządowe i międzynarodowe, by kierując się konsekwentnie zasadami sprawiedliwości, ale i zrozumieniem potrzeb, popierały dążenia poszczególnych państw do „powszechnego dobra wspólnego". Pozwoli to stworzyć stopniowo warunki, w których człowiek nie będzie biernie poddawał się globalizacji, ale sam ją kontrolował.

W istocie, jest zadaniem środowisk politycznych regulacja rynków i podporządkowanie praw rynkowych prawom solidarności, aby los ludzi i społeczeństw nie był całkowicie uzależniony od wszelkiego rodzaju zmian ekonomicznych oraz aby można było zapewnić im ochronę przed wstrząsami związanymi z liberalizacją rynków. Zachęcam więc jeszcze raz osoby kierujące życiem społecznym, politycznym i ekonomicznym do rozwijania form współpracy między ludźmi, przedsiębiorstwami i narodami, tak aby zarządzanie zasobami naszej ziemi służyło ludziom i narodom, a nie jedynie zyskowi. Ludzie muszą przezwyciężyć egoizm i okazywać sobie solidarność. Oby dzisiejsza ludzkość, dążąca do większej jedności, solidarności i pokoju, potrafiła przekazać przyszłym pokoleniom dobra stworzenia i nadzieję na lepsze jutro! [...]

Giovanni REALE

TRZY PARADYGMATY METAFIZYKI STWORZONE PRZEZ MYŚL GRECKĄ I CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Tomasz stwierdza bardzo wyraźnie, że osoba, jako rzeczywistość rozumna, jest tym, co w całej naturze jest najdoskonalsze. Odwracając twierdzenie Arystotelesa, które wypowiedziane zostało wewnątrz ontologicznego paradygmatu metafizyki, Tomasz mówi: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze".

Filozofia – a także metafizyka w rozumieniu helleńskim, stanowiąca nośną oś filozofii – jest tworem Greków.

Przyjmuje się zwykle, że metafizyka utożsamia się z ontologią lub że nauka o bycie jako bycie jest jedyną postacią metafizyki. Tymczasem nie jest to słuszne. Jeśli nawet ograniczymy się do obszaru filozofii starożytnej i średniowiecznej, to musimy wyróżnić trzy niezwykle ważne paradygmaty metafizyki. W kręgu myśli helleńskiej powstała metafizyka bytu (którą można by trafnie nazwać ontologią, mimo że termin ten pojawił się dopiero w epoce nowożytnej), wypracowana przez Arystotelesa. Jeszcze większe znaczenie miała henologia, czyli metafizyka Jednego, zapoczątkowana już przez presokratyków, a na nowo przemyślana i skonstruowana w sposób systematyczny przez Platona i neoplatoników. W myśli chrześcijańskiej zaś stopniowo rozwijała się jeszcze inna forma metafizyki, którą słusznie można by nazwać metafizyką osoby. Za podstawę przyjęła ona pojęcia wypracowane przez dwa poprzednie paradygmaty.

Słuszne jest stwierdzenie Heideggera, że metafizyka „oznacza od stuleci krąg tych pytań filozofii, które stanowią jej właściwe zadanie. Metafizyka to tytuł dla prawdziwej filozofii i dlatego metafizyczną jest zawsze nazywana podstawowa myśl danej filozofii"[1]. Heidegger od razu jednak dodaje, że mało wiemy o samym słowie „metafizyka" i o historii jego znaczenia: „Ta sytuacja, że w gruncie rzeczy nic nie wiemy o mocy tego słowa i o dziejach rozwoju tej mocy, każe przypuszczać, że nasza wiedza o dziejach filozofii jest dość skąpa i powierzchowna i że nie jesteśmy jeszcze przygotowani do twórczego sporu z nią i z jej podstawowymi stanowiskami, a także z siłami, które nadają tym stanowiskom wspólny kształt"[2].

Podejmując próbę wyjaśnienia tego złożonego zagadnienia, zarysujemy podstawowe cechy trzech paradygmatów metafizyki starożytnej i średniowiecz-

---

[1] M. H e i d e g g e r, *Nietzsche*, t. 1, Warszawa 1998, s. 449.

[2] Tamże.

nej przez dokładne uwypuklenie specyficznych elementów, odróżniających te paradygmaty.

PARADYGMAT HENOLOGICZNY, CZYLI METAFIZYKA JEDNEGO

Przypomnijmy, że termin „metafizyka" powstał w kręgu Perypatu, prawdopodobnie wkrótce po śmierci Arystotelesa, i oznacza nie tylko takie badania, jakie zawierało dzieło Stagiryty opatrzone potem tym tytułem, ale i badania nad podstawowymi problemami, które prowadził każdy myśliciel, od Talesa poczynając. Dla Greków takim podstawowym problemem było znalezienie odpowiedzi na pytanie o całość (holon), to znaczy poszukiwanie p r z y c z y n y czy p i e r w s z e j z a s a d y, od której zależą wszystkie rzeczy, a więc wytłumaczenie r a c j i b y t u w s z y s t k i e g o, co istnieje, a w konsekwencji odkrycie sensu całości.

Już dla presokratyków dużą wartość miało pojęcie jednego. Heraklit na przykład twierdził: „Z wszystkiego jedno i z jednego wszystko"[3], a dalej: „Słuchając nie mnie, lecz słowa prawdy, mądrze jest uznać, że wszystko jest jednym"[4] lub „Jedno, jedyne mądre, nie chce i chce być nazywane imieniem Zeusa"[5]. Z czasem, w drugim eleatyzmie, to znaczy w filozofii Zenona i Melissosa, problematyka jednego wysunęła się na plan pierwszy.

Na Jedno (jako na najwyższą miarę wszystkich rzeczy, a więc jako na Dobro) rozumiane w sensie pierwszej i najwyższej zasady, która współdziała z antytetyczną zasadą nieokreślonej diady tego, co wielkie i małe, z zasadą zła, wskazywał głównie Platon, zwłaszcza w tak zwanych naukach niepisanych. W *Państwie* na przykład mówił wyraźnie, że Dobro (które utożsamia się z Jednym) jest epékeina tés ousías, jest ponad substancją, to znaczy ponad bytem. Byt jest mieszaniną dwóch zasad: kresu i bezkresu, dlatego wywodzi się z zasady, która jest ponad bytem[6]. Zasadą tą jest Dobro.

Problematykę Jednego pogłębiali potem na różne sposoby neoplatonicy i doszli do wyników o niezmiernie ważnym znaczeniu. Rdzeń ich wywodów dotyczących metafizyki henologicznej można streścić, biorąc za punkt odniesienia sposób, w jaki przedstawił ją Proklos w swoim głównym dziele *Elementy teologii*. W pierwszych teorematach tego traktatu Proklos wychodzi od pojęcia Jednego i wielości. Uważa je za pojęcia pierwotne, niemożliwe do wyprowa-

---

[3] H e r a k l i t, fragm. 10, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, Zürich 1985. Tłumaczenie wszystkich fragmentów z tej edycji – E. I. Zieliński OFMConv.

[4] Tamże, fragm. 50.

[5] Tamże, fragm. 22.

[6] Zob. G. R e a l e, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997.

dzenia z innych. Znaczenia tych pojęć można ukazać tylko drogą zestawienia ich ze sobą[7].

Która zasada jest zatem pierwotna? Jedno czy wielość?

Odpowiedź na to pytanie jest następująca. Pierwotną zasadą jest jedność, jako że nie da się nawet pomyśleć żadnego typu wielości bez założenia, że sama wielość strukturalnie partycypuje w jedności. Wielość bowiem jest w swej złożoności jedna (mówienie o wielości oznacza pojmowanie jej i wyrażanie właśnie jako jedności złożonej całości). Nadto jednym jest także każdy element wielości, to znaczy każdy człon tworzący wielość. Gdyby bowiem nie był jednym, wówczas każdy z elementów wielości byłby nicością albo też sam z kolei byłby ukonstytuowany z nieskończenie wielu członów, i tak w nieskończoność, co jest absurdalne. Jedność więc jest wcześniejsza, wielość natomiast jest późniejsza i zależna od jedności. To z kolei znaczy, że zrozumienie samej wielości zależy od jedności w niej samej.

Pierwszą zasadą jest więc jedność. Jedno jest tym, od czego wszystko pochodzi i do czego wszystko zmierza, gdyż daje ono byt wszystkim rzeczom i wszystkie je zachowuje jedno-cząc je i w ten sposób czyniąc dobrymi.

Istotną różnicę między henologią platońską i neoplatońską widać wyraźnie już na podstawie tego, co dotychczas zostało powiedziane. Platon za źródło wielości uważał zasadę antytetyczną wobec Jednego, czyli diadę. Obydwie zasady były pojęte jako współwieczne i współistotne (pierwsza nie mogłaby działać bez drugiej, a druga nie miałaby sensu bez pierwszej), mimo że z aksjologicznego punktu widzenia pierwsza stoi wyżej niż druga. Neoplatonicy natomiast, poczynając od Plotyna, samą zasadę diady wyprowadzali z Jednego. Przyjmowali oni, podobnie jak Platon, dwubiegunową strukturę rzeczywistości, ale wyprowadzili ją z samego Jednego, a więc nadali jej radykalnie nową strukturę z jednym biegunem na szczycie[8].

Właściwe rozumienie sensu paradygmatu metafizyki skoncentrowanej na Jednym umożliwia dostrzeżenie istotnej odmienności paradygmatu metafizyki Arystotelesa, a więc i tego, w jakiej mierze odchodzi on od wzorca Platona; Arystoteles stworzył bowiem paradygmat zdecydowanie alternatywny wobec platońskiego.

PARADYGMAT ONTOLOGICZNY, CZYLI METAFIZYKA BYTU

W sferze problematyki ontologicznej w sformułowaniu Arystotelesowskim metafizyczny dyskurs protologiczny skoncentrowany jest na pojęciu bytu i na

---

[7] Por. P r o c l u s, *The Elements of Theology*, prop. 1-10, Oxford 1963.

[8] Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, Lublin 1999, s. 471-492.

kilku innych pojęciach ściśle z nim związanych, w szczególności na znaczeniach pojęć bytu i nie-bytu ujętych w ich wzajemnych relacjach.

Arystoteles określił pojęcie bytu, wychodząc z założenia, że strukturalnie pojęcie to posiada wiele znaczeń, i ujął je w ścisłym odniesieniu do pojęcia nie-bytu, które także posiada wiele znaczeń[9]. Pojęcie bytu można więc w sposób strukturalny scharakteryzować przez jego konfrontację z pojęciem nie-bytu. W dyskursie tym pojawia się oczywiście kwestia stawania się, które zakłada formę bytu ograniczoną w swej strukturze przez nie-byt (jak to już w znacznej mierze pokazał Platon). Istnieje więc problem opozycji między bytem wiecznym i bytem, który się staje.

Arystoteles wielokrotnie potwierdza, że podstawowym problemem metafizyki jest to, czy istnieje jedynie byt, który się staje, czy też istnieje również byt wieczny. Rozwiązanie tego problemu ujawnia sens całości. Odpowiedź Arystotelesa jest zupełnie wyraźna: „Jeśli [...] nic nie trwałoby wiecznie, to niemożliwe byłoby powstanie czegokolwiek"[10]. To stwierdzenie Arystotelesa jest znamiennym zwieńczeniem paradygmatu ontologicznego. Stagiryta – aczkolwiek w sposób bardzo zróżnicowany i z wieloma antytezami – dochodzi do konkluzji, do której innymi drogami prowadzi także paradygmat henologiczny.

O SPOSOBIE, W JAKI ARYSTOTELES WŁĄCZA PARADYGMAT HENOLOGICZNY DO PARADYGMATU ONTOLOGICZNEGO

Żeby jednak dobrze zrozumieć, w jaki sposób Arystoteles tworzy paradygmat ontologiczny, trzeba przytoczyć kluczowy tekst z drugiego rozdziału czwartej księgi *Metafizyki*, w którym Stagiryta formułuje główne pojęcia swojej metafizyki. Tekst ten można zrozumieć tylko wtedy, kiedy czytający zna dokładnie obydwa paradygmaty: „Byt i jedno są w istocie tym samym, czyli jedną naturą, gdyż zawierają się w sobie, tak jak zasada i przyczyna, choć nie są tym samym pojęciowo. A nawet gdyby je jednym słowem wyrazić, nie stanowiłoby to różnicy, a nawet byłoby dla sprawy bardziej poręczne. Tym samym bowiem jest jeden człowiek i człowiek, co człowiek, który jest, i człowiek; nie ma też wcale różnicy w znaczeniu dwojako sformułowanej wypowiedzi: «jest jeden człowiek» i «jest jeden, który jest człowiekiem». Jest oczywiste, że między ostatnimi nie ma rozdziału ani w powstawaniu, ani w procesie zniszczenia i tak samo ma się z jednym i bytem. Toteż jasne, że jeśli uwzględnić ją w tych sformułowaniach, znaczy ona to samo, czyli że jedno nie jest niczym innym niż byt"[11].

---

[9] Por. tamże, t. 2, Lublin 1996, s. 371-590.

[10] A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, III 4, 999 b 5, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

[11] Tamże, IV 2 1003 b 22-32, t. 1.

Jedno więc bynajmniej nie jest ponad bytem, to znaczy nie jest czymś, z czego byt wypływa, a więc nie jest zasadą pierwszą i najwyższą. Jedno i byt są jedną i tą samą rzeczywistością; i można nawet uznać, że pojęcia jednego i bytu są identyczne, a zatem, że są one identyczne co do istoty.

W konsekwencji to wyraźne i radykalne zanegowanie istotnej różnicy między jednym a bytem jest emblematyczną cechą nowego paradygmatu ontologicznego, który Arystoteles przedstawia jako paradygmat alternatywny w stosunku do Platońskiego. Dlatego zważywszy właśnie na tożsamość bytu i jednego, wywody na temat bytu jako bytu pokrywają się z wywodami na temat jednego jako jednego. Sam Arystoteles traktuje obydwa wyrażenia jako synonimiczne: „tamto wszystko [mianowicie tożsamość i różnica, podobne i niepodobne i inne pary pojęć tego typu – E. I. Z.] to cechy istotne [...] jednego jako takiego i bytu jako bytu”[12]. Arystoteles więc tworzy paradygmat ontologiczny, całkowicie wchłaniający paradygmat henologiczny.

O SPOSOBIE, W JAKI PLOTYN ODWRACA STANOWISKO ARYSTOTELESA I UZNAJE BEZWZGLĘDNĄ WYŻSZOŚĆ JEDNEGO

Ponieważ rozważania dotyczą koncepcji, które nie stały się jeszcze communis opinio, wskazane jest przytoczenie tekstu Plotyna, który w imię spojrzenia henologicznego odwraca twierdzenia Arystotelesa. Zestawienie obydwu tekstów jeszcze wyraźniej ukaże cechy dotychczas omawianych paradygmatów, a zwłaszcza pozwoli zrozumieć różnice strukturalne między paradygmatem ontologicznym i henologicznym.

Plotyn pisze: „Więc trzeba baczyć, czy poszczególne jedno i byt są tożsame, a także byt wszechny i jedno. Lecz jeśli byt rzeczy poszczególnej jest wielością, a jedno nie może być wielością, to są to dwie rzeczy różne. Człowiek na przykład jest żywiną i tym, co rozumne i wieloma częściami i właśnie jedno wiąże te wielości. Więc czymś innym jest człowiek i jedno, jeżeli tamto dzieli się na części, a to nie ma części. Więc także ów byt wszechny, który zawiera w sobie wszystkie byty, będzie raczej wielością, czymś różnym od jednego, a jedno będzie posiadać tylko na mocy udziału i uczestnictwa. [...] I w ogóle: Jedno jest pierwsze”[13].

---

[12] Tamże, IV 2 1004 b 5-6, t. 1.

[13] P l o t y n, *Enneady*, t. 2, VI, 9, 2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

ZESPOLENIE OBYDWU PARADYGMATÓW W MYŚLI PORFIRIUSZA I AUGUSTYNA

Próbę zespolenia obydwu paradygmatów podjął Porfiriusz. Nie znalazła ona jednak uznania w kręgu neoplatonizmu greckiego, w którym w sposób ścisły i systematyczny rozwijano henologię. Próba ta została natomiast przejęta przez chrześcijaństwo i okazała się użyteczna dla interpretacji Biblii, gdyż znajdują się w niej teksty, które można bardzo dobrze zrozumieć w optyce ontologicznej, i inne, które można pojąć tylko w optyce henologicznej.

Oto tekst Porfiriusza pochodzący z zachowanych fragmentów jego komentarza do Platońskiego *Parmenidesa*: „Zobacz teraz, czy nie pozwala zrozumieć tego Platon, że mianowicie Jedno, które jest ponad substancją i ponad bytem, nie jest ani bytem, ani substancją, lecz działa i jest Ono czystym działaniem; w konsekwencji byłoby Ono Byciem, które jest przed Bytem; uczestnicząc więc w tym Byciu, Drugie Jedno posiada byt pochodny i jest to «partycypowanie w Bycie». Wynika z tego, że Bytowanie jest dwojakiego rodzaju: pierwsze istnieje przed Bytem, drugie jest wytworzone przez Jedno, które jest ponad, a Jedno wzięte bezwzględnie jest samym Byciem, w jakiś sposób jest Ideą Bytu; tak więc Drugie Jedno zostało zrodzone przez uczestnictwo w tym Byciu i do niego zostało dołączone bytowanie (drugie) wywodzące się z Bycia (pierwszego); tak, jak gdybyś pomyślał «bycie białym»”[14].

Przywołując nowszą tradycję, należy zwrócić uwagę na piękno i głębię tego tekstu, który musiałby wywołać wątpliwości u Heideggera, gdyby tekst ten znał (tekst został wydany i zinterpretowany dopiero w roku 1968 przez Pierre'a Hadota[15]). W każdym razie późniejsza teza Heideggera o zapomnieniu o Byciu na rzecz Bytu jest już w tym tekście w sposób niezwykle jasny zakwestionowana: „Bycie jest przed Bytem”, z wszystkimi konsekwencjami, jakie z tego wynikają.

Warto jednak podjąć analizę stanowiska henologicznego Augustyna, aczkolwiek jest ono – podobnie jak u Porfiriusza – w pewien sposób połączone ze stanowiskiem ontologicznym.

W przytoczonym wyżej tekście Arystotelesa czytamy, że ponieważ jakaś rzecz jest, dlatego jest jedna. Według Augustyna natomiast należałoby powiedzieć raczej odwrotnie: ponieważ jakaś rzecz jest jedna, dlatego jest. Oto jego bardzo wyraźne słowa: „Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est”[16]. [Nic nie jest zatem bytem, jeśli nie jest jednością; stąd też o tyle coś jest bytem, o ile jest jednością –

---

[14] P o r f i r i u s z, *Komentarz do „Parmenidesa”*, XII fol. 93v, §5 Hadot (*Parmenides*, 142 b). Zob. P o r f i r i o, *Commentario al „Parmenide” di Platone*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot, Milano 1993 (tłum. fragmentu – E. I. Zieliński OFMConv).

[15] Zob. P. H a d o t, *Porphyre et Victorinus*, t. 2, Paris 1968.

[16] Św. A u g u s t y n, *De moribus ecclesiae catholicae et manicheorum*, 2, 6, 8, PL, t. 32.

E. I. Z.]. Tak więc zdaniem Augustyna jedno jest podstawą bytu, podczas gdy Arystoteles twierdzi, że jest odwrotnie: byt jest podstawą jedności.

Skoro jednak Platon i platonicy stawiali Dobro ponad bytem, to dlaczego nie stawia go ponad bytem także Augustyn? Błędem byłoby uważać, a czynią tak niektórzy, że korzysta on z myśli Arystotelesa. Nauczycielem Augustyna, również w kwestii statusu bytu, był platonik Porfiriusz.

DWA PARADYGMATY METAFIZYKI W KONFRONTACJI Z TEKSTAMI BIBLIJNYMI

Teksty biblijne potwierdzają podejście ontologiczne, a w jeszcze większym stopniu podejście henologiczne.

Przykładem podejścia ontologicznego jest tekst Księgi Wyjścia. W jednym z fragmentów Bóg odpowiada Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM" (Wj 3, 14). Jak wiadomo, niektórzy uważali, że ontologiczny sens tej wypowiedzi można ograniczyć. Według nich jej pierwotnemu znaczeniu (któremu sens ontologiczny nadało dopiero tłumaczenie greckie) odpowiadało znaczenie zdania: „Jestem tym, kim jestem" (jest to sposób mówienia, że jest się tym, kim się jest). Interpretacja taka nie wskazuje na istotę Boga jako bytu. Egzegeza ta jednak nie wytrzymuje krytyki, a w każdym razie przeczą jej fragmenty Ewangelii według św. Jana, w których Chrystus odnosi do siebie następujące stwierdzenia: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM" (J 8, 58) i „abyście [...] uwierzyli, że JA JESTEM" (J 13, 19).

W Biblii jednak zawarte są również teksty bardziej zrozumiałe z perspektywy henologicznej. Już sama koncepcja monoteistyczna wystarczyłaby do usunięcia wszelkich wątpliwości. Tekst Jana referujący modlitwę, którą Chrystus odmówił przed śmiercią, jest szczególnie istotny i dlatego warto przytoczyć go w całości: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno [hen], jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno [hen], tak jak My jedno stanowimy [hen]. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno [hen], aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś" (J 17, 20-23). Koncepcję tę wyraża symboliczny obraz winnego krzewu i latorośli (por. J 15, 1-17).

Kategorie arystotelesowskie są absolutnie niewystarczające do zrozumienia tego tekstu. Henologia natomiast dostarcza teoretycznego ujęcia relacji w sensie dynamicznym między Jednym a wieloma, zachowując pełną transcendencję Jednego. Podejście to dostarcza kategorii niezwykle pomocnych dla filozoficznego odczytania tego tekstu.

METAFIZYKA OSOBY JAKO NOWOŚĆ WNIESIONA PRZEZ MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Filozoficzna refleksja chrześcijańska wykorzystała kategorie metafizyczne jako elementy do utworzenia kolejnego paradygmatu – paradygmatu metafizyki osoby – który przekracza horyzonty myśli helleńskiej. W myśli helleńskiej osoba jako taka nie została wyniesiona na poziom absolutnie przewyższający w sensie aksjologicznym wszystkie inne byty.

Arystoteles twierdził, że intelekt jest czymś najwyższym i że życie według rozumu jest życiem boskim. Pisał: „Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze”[17]. Pisał jednak i tak: „Istnieją [...] twory, których natura jest dużo bardziej boska niż natura człowieka, jak na przykład najbardziej widoczne spomiędzy nich, te [ciała niebieskie], z których składa się wszechświat”[18].

Dopiero jednak dzięki orędziu chrześcijańskiemu człowiek odkrył, że posiada wartość absolutną, ponieważ jest osobą. Już w Starym Testamencie człowiek jest nazwany „obrazem Boga”: w Księdze Rodzaju Bóg mówi: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Potem, wraz z przyjściem Chrystusa, Syna Bożego, który wcielił się w człowieka, człowiek jako osoba uzyskał wymiar sakralny w pełnym sensie.

Ideę człowieka, który mimo swej małości nosi w sobie niezwykłą wielkość, sformułowali i ugruntowali w myśli chrześcijańskiej ojcowie kapadoccy. Grzegorz z Nazjanzu pisał: „twórcze Słowo stwarza także istotę żywą, złożoną z obu natur, to jest niewidzialnej i widzialnej, mianowicie człowieka. [...] postawił na ziemi jakby jakiś drugi świat, wielki w małym, innego anioła, złożonego czciciela, oglądającego naturę widzialną, lecz wtajemniczonego w naturę umysłową, króla stworzeń ziemskich, poddanego niebu, ziemskiego i niebieskiego, doczesnego i nieśmiertelnego, widzialnego i umysłowego, w pośrodku między wielkością i niskością, będącego zarazem duchem i ciałem, duchem przez łaskę, ciałem przez pychę”[19].

Grzegorz z Nyssy zaś twierdził, że wielkości człowieka, jako obrazu Boga właśnie, nic nie jest w stanie w sobie zmieścić. Pisał: „Pogańscy filozofowie, chcąc wywyższyć moment ludzki, wyobrażali sobie rzeczy marne i niegodne wielkości człowieka. Mówili bowiem, że człowiek jest mikrokosmosem złożonym z tych samych elementów, co wszystko inne, i tą wspaniałością nazwy

---

[17] A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, X 7, 1177 b 31-38, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

[18] Tamże, VI 7, 1141 a 34-b 2.

[19] G r z e g o r z z N a z j a n z u, *Na Boże Narodzenie*, Mowa 38, 11, w: tenże, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.

chcieli wychwalać naturę, zapominając, że w taki sposób przypisywali człowiekowi cechy podobne do cech właściwych komarowi i myszy; i w nich bowiem jest mieszanina czterech elementów, jako że z pewnością w zwierzętach widać mniejszą czy większą część każdego z elementów, bez których żaden z bytów partycypujących w życiu zmysłowym nie ma natury zdolnej do istnienia. Jakąż to zatem wielkość posiada człowiek, jeśli uznamy go za postać i podobieństwo kosmosu? [...] W czym więc według Kościoła leży wielkość człowieka? Nie w podobieństwie do kosmosu, ale w tym, że jest obrazem Stwórcy naszej natury. [...] Obraz nosi w każdym momencie cechę piękna prototypu"[20].

W myśli Augustyna problematyka metafizyczna dotyczyła przede wszystkim człowieka i w konsekwencji zdecydowanie wyrasta ponad to, do czego doszli Grecy. Wystarczy tu przypomnieć centralne miejsce pojęcia osoby jako członka ciała Chrystusa w Kościele, które to pojęcie stanowi oś nośną całej myśli Augustyńskiej. Należy też zwrócić uwagę na ogromne poszerzenie zakresu pojęcia osoby poprzez odniesienie go do pojęcia miłości (chrześcijańskiej agape); dla Augustyna zresztą miłość osoby jest miłowaniem Chrystusa[21].

Tomasz zaś w tekście, który może być uznany za prawdziwie emblematyczny, stwierdza bardzo wyraźnie, że osoba, jako rzeczywistość rozumna, jest tym, co w całej naturze jest najdoskonalsze. Odwracając przytoczone wyżej twierdzenie Arystotelesa, które wypowiedziane zostało wewnątrz ontologicznego paradygmatu metafizyki, Tomasz mówi: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze"[22]. W konsekwencji zarówno pojęcie jednego, jak i pojęcie bytu są u Tomasza aksjologicznie podporządkowane pojęciu osoby.

Starożytni mówili, że filozofia wyrosła z podziwu dla zjawisk natury. Karol Wojtyła przejął tę koncepcję, ale w swoich analizach skoncentrował się na człowieku. Warto przytoczyć tekst książki Wojtyły *Osoba i czyn*, która – moim zdaniem – w kręgu myśli chrześcijańskiej jest znaczącym przykładem metafizyki osoby. Rzadko powstają dzieła zawierające tak mocną i tak przekonującą obronę człowieka. Przytoczmy najbardziej znamienny w tym względzie fragment książki: „Trudno oprzeć się wrażeniu, iż wielość wysiłków poznawczych skierowanych poza człowieka dystansuje sumę wysiłków i osiągnięć skoncentrowanych na nim samym. Może to zresztą nie jest problem samych wysiłków i osiągnięć poznawczych, które – wiadomo przecież – są bardzo liczne i coraz bardziej szczegółowe. Może to po prostu tylko człowiek wciąż oczekuje nowej wnikliwej analizy, a nade wszystko coraz to nowej syntezy, która nie jest łatwa.

---

[20] Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, 16, PG, t. 44, s. 125n (tłum. fragmentu E. I. Zieliński OFMConv).

[21] Zob. przede wszystkim *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* i *Komentarz do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła.*

[22] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna,* t. 3, zagadnienie 29, artykuł 3, tłum. P. Bełch OP, Londyn 1978, s. 37.

Odkrywca tylu tajników przyrody, sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze «istotą nieznaną», wciąż się domaga nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty.

A prócz tego – ponieważ jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia [...] – jest przez to samo też narażony na zezwyczajnienie. Grozi mu to, że stanie się dla siebie samego nazbyt zwyczajny. I to niebezpieczeństwo trzeba przezwyciężać. Studium niniejsze rodzi się również z potrzeby przezwyciężenia tej pokusy. Rodzi się z tego zdziwienia w stosunku do istoty ludzkiej, które – jak wiadomo – stanowi najpierwszy impuls poznawczy. Zdaje się, że takie zdziwienie – które nie jest tym samym, co podziw, choć ma także w sobie i coś z niego – stoi u początku także i tego studium. Zadziwienie jako funkcja umysłu staje się systemem pytań, a z kolei – systemem odpowiedzi czy rozwiązań. Dzięki temu nie tylko rozwija się wątek myślenia o człowieku, ale także zostaje zaspokojona pewna potrzeba ludzkiego bytowania. Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował"[23].

Właśnie tak pojmowana metafizyka osoby powinna dziś powrócić na plan pierwszy, człowiek bowiem – jak mówi Wojtyła – rzeczywiście zmierza ku rozproszeniu się, a być może nawet ku zatraceniu się w skomplikowanym świecie, który sam stworzył. Może się w nim zamknąć niczym w labiryncie bez wyjścia i zamiast in parvo magnus, stać się naprawdę in parvo minimus.

Tłum. z języka włoskiego *E. I. Zieliński OFMConv*

---

[23] K. W o j t y ł a, „Wstęp", w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 69n.

SYMPOZJUM
„O SOLIDARNOŚĆ RODZINY NARODÓW ŚWIATA"
W 15. ROCZNICĘ WIZYTY JANA PAWŁA II
W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM
KUL, 9 czerwca 2002 roku

Abp Bolesław PYLAK

PAPIESKI DZIEŃ W LUBLINIE
Wprowadzenie do Mszy św. odprawionej na rozpoczęcie sesji „O solidarność rodziny narodów świata” w 15. rocznicę wizyty Jana Pawła II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim
Lublin, Kościół Akademicki KUL, 9 czerwca 2002 roku

Kochani!
Bracia i Siostry!

Zgromadziliśmy się wokół ołtarza. Pragniemy złożyć najświętszą Ofiarę w intencji Ojca Świętego Jana Pawła II jako nasz dar wdzięczności za jego nawiedziny przed piętnastoma laty. Było to dla miasta Lublina wydarzenie wprost historyczne. Wprawdzie Ojciec Święty bywał tu częstym gościem jako profesor naszej Uczelni, tym razem jednak witaliśmy go jako Papieża, jako głowę Kościoła katolickiego, następcę św. Piotra i wikariusza Chrystusa. Była to już trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do naszego kraju. Pamiętamy jego pierwsze nawiedziny w roku 1979, tak bardzo znaczące w ówczesnej sytuacji politycznej, oraz kolejną pielgrzymkę w roku 1983.

Ojciec Święty przybywa zawsze jako duszpasterz, jako nauczyciel wiary. W czasie poprzednich nawiedzin przypomniał nam dekalog – przykazania Boże i prawdę o sakramentach świętych. W czasie trzeciej pielgrzymki w roku 1987 mówił o Eucharystii, gdyż był to rok Kongresu Eucharystycznego w Polsce. Trasa jego pielgrzymowania wiodła wówczas z Warszawy do Lublina, a potem przez Tarnów, Kraków, Szczecin, Gdynię, Gdańsk do Częstochowy.

Przypomnę przebieg pobytu Jana Pawła II w naszym mieście. Najpierw spotkanie na Majdanku. Modlitwa u stóp mauzoleum kryjącego kości setek tysięcy umęczonych niewinnych ludzi. Rozmowa z grupą ocalałych więźniów. Ojciec Święty podkreślił w niej, że są oni świadkami i przestrogą dla przyszłych pokoleń, człowiek bowiem „nie może stać się dla człowieka katem, [...] musi pozostać dla człowieka bratem”[1]. Do Księgi Pamiątkowej wpisał słowa: „Dusze sprawiedliwych żyją w Panu”.

---

[1] J a n P a w e ł II, *Naznaczeni stygmatem straszliwego doświadczenia* (Przemówienie podczas odwiedzin byłego obozu koncentracyjnego, Majdanek, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 10.

Dalsza trasa dostojnego Pielgrzyma to przejazd Drogą Męczenników Majdanka, obok kościołów św. Maksymiliana Kolbego i św. Michała, krótkie nawiedziny katedry, modlitwa przed cudownym Obrazem Matki Bożej Płaczącej, a następnie przejazd Krakowskim Przedmieściem, który zakończył się powitaniem drogiego Gościa w gmachu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przed południem w Auli im. Stefana Kard. Wyszyńskiego miało miejsce ważne spotkanie Papieża z przedstawicielami wyższych uczelni z całej Polski i licznych uczelni zagranicznych. Ojciec Święty mówił o odpowiedzialności za prawdę. Służba prawdzie stanowi podstawę formacji człowieka. Podkreślił: „Prawdę czyńcie w miłości"[2]. Wyraził życzenie, aby młodzież po ukończeniu studiów nie czuła się zmuszona do emigracji, lecz mogła pracować we własnym kraju.

Po obiedzie odbyło się przepojone atmosferą serdeczności spotkanie Ojca Świętego na dziedzińcu KUL-u ze studentami i pracownikami naszej uczelni. Po liturgii Słowa Bożego Jan Paweł II mówił o znaczeniu KUL-u dla katolickiej Polski. Uwydatnił atrakcyjność tego uniwersytetu, który w poznawaniu prawdy korzysta z dwu skrzydeł: z rozumu i z Objawienia Bożego. Podkreślił, że KUL należy do Kościoła i do społeczeństwa katolickiego. Ważną rolę w jego istnieniu i funkcjonowaniu odgrywa Towarzystwo Przyjaciół KUL-u. Niezapomniane pozostają końcowe słowa Ojca Świętego, skierowane do społeczności KUL-u: „Służ Prawdzie! Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu. Służysz Życiu!"[3].

Ostatnią stacją w pasterskiej posłudze Ojca Świętego Kościołowi lubelskiemu było spotkanie z milionową rzeszą wiernych w nowopowstającej dzielnicy Czuby. Jan Paweł II odprawił tam Mszę świętą, w czasie której udzielił sakramentu kapłaństwa czterdziestu sześciu diakonom z różnych seminariów duchownych w Polsce. Podczas homilii podkreślił więź Lublina z Krakowem. Diecezja lubelska była bowiem przez okres sześciuset lat archidiakonatem Kościoła krakowskiego. Z racji udzielania diakonom święceń kapłańskich Ojciec Święty mówił o kapłaństwie wszystkich wiernych, udzielanym mocą chrztu świętego, które realizuje się dzięki istnieniu kapłaństwa służebnego. Powołani do tej służby kapłani składają ofiarę eucharystyczną, łącząc z nią ofiarę z własnego życia. Kapłani – szafarze tajemnic Bożych, zwłaszcza Eucharystii – służą Bogu i ludziom. Współpracując z laikatem – katolikami świeckimi – dokonują chrystianizacji świata. Jako świetlane przykłady służby kapłańskiej Jan Paweł II wymienił o. Maksymiliana Kolbego, bpa Michała Kozala i ks. Jerzego Popiełuszkę. Patrząc na powstający tuż obok nowy kościół, zakończył swoje kazanie

---

[2] T e n ż e, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 11.

[3] T e n ż e, *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Do środowiska KUL podczas liturgii Słowa, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, 14.

życzeniem, aby Pan Jezus miał zawsze i wszędzie dach nad głową[4]. Uroczystość dobiegła końca. Była ona dla nas wszystkich niezapomnianym przeżyciem.

Dzisiaj wdzięcznym sercem wspominamy tamten dzień, tak bardzo pracowity dla Ojca Świętego, a dla nas tak cenny. Dług wdzięczności spłacamy modlitwą i ofiarą Mszy świętej w jego intencji. Aby była ona miła Bogu, pożyteczna i owocna dla Ojca Świętego, a dla nas zbawienna, na początku oczyśćmy nasze serca żalem i skruchą za wszystkie nasze przewinienia.

---

[4] Por. t e n ż e, *Służyć Bogu – służyć ludziom* (Homilia podczas Mszy św. w dzielnicy Czuby, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 15n.

Stanisław NAGY SCJ

CZŁOWIEK POŚRÓD ŚWIATA I WOBEC SWOJEGO STWÓRCY

Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej
na rozpoczęcie sesji
„O solidarność rodziny narodów świata"
w 15. rocznicę wizyty Jana Pawła II
w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim,
Lublin, Kościół Akademicki KUL, 9 czerwca 2002 roku

„Zamysły Jego serca trwają poprzez pokolenia,
aby ocalić od śmierci tych, którzy mu ufają"
(Introit Mszy św. o Najświętszym Sercu Jezusa)

Ekscelencjo Księże Arcybiskupie!
Magnificencjo!
Wysoki Senacie!
Profesorowie!
Młodzieży akademicka!
Pracownicy KUL!
Szanowni Goście!
Drodzy Przyjaciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego!

Rdzeniem naszego dzisiejszego świętowania jest to, co zaszło owego 9 czerwca 1987 roku w gmachu naszej Alma Mater. W jej murach stanął Karol Wojtyła – tym razem jako Następca św. Piotra – papież Jan Paweł II. A przedtem przez prawie dwadzieścia pięć lat ten sam Karol Wojtyła, jako czynne ogniwo naszej wspólnoty, zasiadał na ukochanej Katedrze Etyki, głosząc studentom, jak należy żyć, ażeby w sposób integralny realizować swoje humanum, czyli swoje ludzkie powołanie. Piętnaście lat temu w klimacie rozsadzającej nasze serca radości zasiadł już nie w roboczej sali Uczelni, ale w dostojnie wyglądającej auli naszego Uniwersytetu, na papieskim tronie, który do dzisiaj z pietyzmem przechowujemy w salonach rektorskich. I z tej papieskiej katedry, obdarzony po Piotrze, swym Poprzedniku, jedynym w swoim rodzaju charyzmatem obrony prawdy, przemówił do nas – do Jego wspólnoty uniwersyteckiej. Mówił jednak nie tylko do naszej wspólnoty, ale do całej wspólnoty polskiego i międzynarodowego środowiska nauki, którego przedstawiciele zgromadzili się wokół niego. Dlatego ten dzisiejszy dzień to nie tylko nasza kommemoracja

tego, co się wydarzyło piętnaście lat temu, ale to także świętowanie tamtego dnia w imieniu świata nauki.

Wówczas byliśmy przede wszystkim zasłuchani w natchniony timbre papieskiego orędzia, mającego stanowić dla nas ognisty słup, ukazujący niezawodną drogę w pełnej zakrętów, świateł i cieni rzetelnej pracy w poszukiwaniu prawdy.

W tej dzisiejszej refleksji pomińmy różne inne bogate realia tamtego dnia, a skupmy się na treści papieskiego orędzia, na swój sposób nieprzemijalnego, wciąż aktualnego, pozostającego dla nas nauką na dzisiaj i na zawsze.

Pierwsze ogniwo tego apostolskiego orędzia, którego nasz Uniwersytet jest swoistym dziedzicem i stróżem, stanowił lapidarnie sformułowany paradygmat królewskiej samotności bytu ludzkiego pośród otaczającego go świata, jego wyróżnionej w tym świecie pozycji. Ojciec Święty nazywa to problemem „«konstytucji» człowieka: miejsca człowieka w świecie”[1].

Jan Paweł II, przechodząc od kontemplacji słowa Bożego do filozoficznej analizy doświadczenia człowieka – wszak jest to Papież-filozof – stwierdza podstawową cechę ludzkiego bytu, którą jest jego podmiotowość, wyrażająca się przede wszystkim w akcie poznania, zdolności ujęcia prawdy o świecie i samym sobie. Ta zdolność odróżnia człowieka od pozostałych istot i dlatego sam „człowiek «od początku» odróżnia siebie od całego widzialnego wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem. On sam pozostaje wśród nich podmiotem”[2]. Od pierwszej chwili istnienia człowieka towarzyszy mu nieodłączny dar poznawania tego, co go otacza, i tego, kim jest on sam. Dar ten umożliwia człowiekowi nie tylko odnalezienie swojego miejsca w kręgu spontanicznie obiektywizowanego świata, ale wzywa do spojrzenia w siebie, czego swoistym kresem jest konstatacja własnej jedyności, wyjątkowości. Ta ludzka przygoda z myśleniem w sposób kategoryczny sytuuje człowieka w kręgu prawdy, która od samego początku w kontekście zobiektywizowanego świata stanowi jego wyłączną domenę, ale i dziejową odpowiedzialność.

W tej przygodzie z samym sobą, w odkrywaniu prawdy o samym sobie, człowiek poznaje drugie wyposażenie, będące elementem składowym jego osobowej podmiotowości. Jest nim wolność, wyrażająca się zwłaszcza w możliwości wyboru między dobrem a złem. Wybór ten nie jest jednak wyborem ślepym. Na straży jego rozumności stoi odkrywana w akcie poznania prawda, będąca podstawową wytyczną dla właściwego korzystania z wolności. W ten sposób – jak powie Ojciec Święty – „Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym pod-

---

[1] Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 11.

[2] Tamże, s. 12.

miotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!"[3]. Powiedzmy od razu – „królewskiej godności", ponieważ góruje on nad światem materialnym, nad światem przedmiotów i rzeczy.

Głównym więc klejnotem tej korony człowieka w postaci uosobionej podmiotowości jest jego prawo obywatelstwa w poszukiwaniu prawdy i gospodarowaniu prawdą, a klejnotem drugim – trwanie w orbicie wolności. Tak jedno, jak i drugie otwiera człowieka, istotę zanurzoną w świecie materialnym, na Niepojętego i Nieskończonego Boga. Stąd pozycję człowieka w świecie wyrazi Ojciec Święty, odwołując się do wyrażenia autora średniowiecznego: „Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus!"[4].

Człowiek postawiony między Bogiem – bo stworzony na Jego podobieństwo z tytułu stosunku do prawdy i wolności, zakotwiczonych w rozumnej duszy – a materialnym światem, właśnie dzięki darom rozumności i wolności panuje nad tym światem. Świat stworzony został mu przez Boga oddany w królewskie władanie, które jest nowym przejawem bliskości człowieka z Bogiem. Czymże bowiem ma być to poddanie świata człowiekowi, jeśli nie współdziałaniem z Bogiem-Stwórcą w rozumnym gospodarowaniu stworzonym światem w granicach, jakie zostały mu nadane w akcie stworzenia? Jakże to wszystko wysoko stawia człowieka! Przychodzą tu na myśl słowa psalmu: „Cóż jest człowiek, iż nań pamiętasz? Albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz? Uczyniłeś go mało co mniejszym od aniołów, chwałą i czcią ukoronowałeś go, i postawiłeś go nad dziełami rąk twoich. Poddałeś wszystko pod nogi jego" (Psalm 8, 5-8, tłum. ks. J. Wujek).

Ale jest jeszcze trzecie ogniwo papieskiego orędzia, które – niestety – nie jest nacechowane optymizmem, a przeciwnie – grozą i dramatem. Sformułował je Ojciec Święty tak lapidarnie i zwięźle, że trzeba koniecznie zacytować je dosłownie: „Człowiek już «od początku» nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to «poza dobrem i złem». Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. «Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło» (Rdz 3, 5)"[5]. Wstrząsające są to słowa na tle tego wszystkiego, co dotychczas powiedziano na temat królewskiego powołania człowieka. Zawierają one istotę koszmarnej antytezy Bożego planu, ze zbrodniczą, bluźnierczą, godzącą w Boga jako kochającego Stwórcę, obłudną chęcią wyjścia z orbity swojej stworzonej bytowości odniesionej do Bożej transcendencji. „Będziecie jako Bóg" dotarło do świadomości człowieka i zostało przezeń zaakceptowane (por. Rdz 3, 5-7).

---

[3] Tamże.
[4] Tamże.
[5] Tamże.

Wiadomo, że skutki – jakże tragiczne i złowieszcze – nie pozwoliły na siebie długo czekać. Przed jednym z nich, przeraźliwie aktualnym do dzisiaj, przestrzega Ojciec Święty. Albowiem „«czynić sobie ziemię poddaną» – to znaczy także nie uczynić siebie samego poddanym ziemi! Nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie «zredukować» człowieka do rzędu przedmiotów"[6]. Między Adamowym „non serviam" a tą karkołomną degradacją człowieka z osobowego i królewskiego podmiotu do upokarzającego poziomu przedmiotowości istnieje wyraźne iunctim, a przerażającą postacią tego procesu był i jest do dzisiaj wszelki gwałt zadawany człowiekowi przez człowieka: począwszy od zabijania nienarodzonych i eutanazji aż po terror, przemoc i wojnę.

Zakończmy na tym wspomnienie kilku myśli – a pozostało ich jeszcze wiele – papieskiego orędzia do przedstawicieli świata nauki, które streszczone są na swój sposób w tym biblijnym i zarazem głęboko zakorzenionym w ludzkim doświadczeniu paradygmacie człowieka. Kilka słów bodaj poświęćmy natomiast wspomnieniu gościńca, który przywiózł Ojciec Święty dla naszej KUL-owskiej wspólnoty uniwersyteckiej, a który wypowiedział na dziedzińcu naszej Almae Matris podczas nabożeństwa Słowa Bożego. Nie będę streszczał tego serdecznego słowa do nas, bo nie jest ono do streszczania, lecz do stałej skupionej kontemplacji. Chciałbym jedynie swoje skromne wspomnienie – wspomnienie, które w kontekście sprawowanej Eucharystii ma być także uobecnieniem – zakończyć finałem tamtego natchnionego przemówienia do nas – do Jego rodziny uniwersyteckiej. Ojciec Święty powiedział nam wtedy: „Uniwersytecie! Alma Mater! Jesteś objęty tą miłością, którą Chrystus do końca umiłował. Jesteś objęty Eucharystią.

Trwaj w tym zbawczym uścisku Odkupiciela świata.

Służ Prawdzie!

Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu. Służysz życiu!"[7].

Niech wierność temu przesłaniu na zawsze pozostanie wyznacznikiem tożsamości Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – Uniwersytetu Karola Wojtyły-Jana Pawła II. Niech będzie dziś wyznacznikiem jego wkładu w budowanie solidarności rodziny narodów świata na progu dwudziestego pierwszego wieku.

---

[6] Tamże.

[7] T e n ż e, *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Homilia podczas liturgii Słowa, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 14.

Ferdinando ADORNATO

KAROL WOJTYŁA: JEDYNY (OSTATNI?) FILOZOF MORALISTA NASZEGO CZASU

Równowaga relacji pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością przesądzi w rzeczywistości o losie Zachodu w erze globalizacji. Prawdziwe ryzyko związane z mondializacją ekonomii i komunikowania się nie polega na skrajnym wzroście różnic pomiędzy bogatymi a ubogimi obszarami planety. Niebezpieczeństwo, o którym się dziś mało mówi, może dlatego, że jest bardziej subtelne i nieuchwytne, dotyczy kulturalnego szyfru cywilizacji, tożsamości samej cywilizacji.

Chciałbym przede wszystkim serdecznie podziękować Waszemu Uniwersytetowi za skierowane do mnie zaproszenie. Jest dla mnie wielkim zaszczytem i niewątpliwym przywilejem być Waszym gościem. Mówię te słowa przede wszystkim jako osoba: jeśli mogę jedynie mieć nadzieję, że fakt mojego pobytu w Waszym Uniwersytecie zasłuży pewnego dnia na skromne miejsce w Waszej pamięci, to pewne jest, że fakt spotkania z Wami pozostanie dla mnie i dla towarzyszącej mi małżonki wspomnieniem niezatartym. Po wtóre, mówię to jako intelektualista: nic nie mogło uczynić mojej pierwszej w życiu podróży do Polski wspanialszą niż rozpoczęcie jej właśnie od Lublina, pulsującego życiem ośrodka dziejów Europy, wiecznego symbolu, jak powiedział właśnie tu Papież-Wojtyła, związków pomiędzy Wschodem a Zachodem[1].

Przeszłość, która w tym mieście odcisnęła swe piętno poprzez wspaniałe fakty z ludzkiej historii, dzisiaj na nas patrzy i nas bada. Niepewna, tak jak my sami, czy będziemy zdolni naznaczyć przyszłość znakami wielkości człowieka, czy też pozostaniemy nadal więźniami śmiertelnego wpływu tego zaprzeczenia człowieczeństwa, które uczyniło wiek dwudziesty jednym z najbardziej mrocznych w dziejach. Jest to zadanie, które stoi przed nową zjednoczoną Europą, którą tak wielu spośród nas pragnie dzisiaj tworzyć, Europą wyłaniającą się na horyzoncie jako jedyna szansa definitywnego odejścia od dwudziestego wieku. To właśnie wokół tego zadania myśl filozofa, jakim jest Karol Wojtyła, zarysowuje się wyraźnie niczym drzewo na pustyni.

Świat katolicki, czasem z dumą, a czasem ze zmęczeniem, podejmuje swoje niezliczone próby „moralnego przekonywania", skierowanego tak do wierzą-

---

[1] Zob. J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 11n. (przyp. red.).

cych, jak i do niewierzących. Świat laicki jest tak bardzo wrażliwy na intelektualny czar tego przekonywania, że niektóre jego nurty, bardziej dogmatyczne, reagują z irytacją, wielokrotnie oskarżając swoje szeregi o ustępstwa i zdrady, o „przypadki porażenia na drodze do Krakowa". Sądzę, że nie jest postawą mądrą podważanie rzeczywistości poprzez zamknięcie oczu na obiektywną prawdę rzeczy. A prawda – rzeczywisty stan rzeczy – mówi nam, że Jan Paweł II w ciągu ponad dwudziestu lat swego pontyfikatu, w swych encyklikach i wypowiedziach duszpasterskich, w podróżach po całym świecie i w wypowiedziach transmitowanych w mediach, ukazał się oczom współczesnych jako jedyny wielki filozof moralista naszych czasów. Można, co jest oczywiste i słuszne, zgadzać się w większym lub mniejszym stopniu z jego nauczaniem, lecz jest rzeczą błędną udawać, że nie widzi się „wstrząsu filozoficznego", który Wojtyła spowodował w świecie, troszcząc się o obudzenie go z odrętwienia moralnego, w jakie świat popadł, a częściowo nadal w nim trwa. Jego „heterodoksyjna ortodoksja", owa szczególna zdolność łączenia tradycji (z jej najbardziej rygorystycznymi stanowiskami) z nowoczesnością (z jej najśmielszymi sugestiami), pozwoliła wprowadzić z całą mocą na listę spraw dyskutowanych przez ludzkość podstawowe i ostateczne problemy egzystencjalne: czym jest życie, kim jest człowiek, skąd pochodzimy, dlaczego istniejemy, co to jest dobro i zło. Są to pytania, które wiek dwudziesty zniszczył poprzez swą zbrodniczą politykę, a społeczeństwa dobrobytu ciągle tłumią je swoją powierzchowną kulturą. Trzeba pamiętać, że są to pytania, które nigdy nie opuszczą ducha ludzkiego z tego prostego powodu, że niezmiennie należą one do tajemnicy naszej ziemskiej wędrówki. Nie przypadkiem były one przedmiotem uwagi największych umysłów ludzkości, takich jak na przykład Arystoteles i Kant. Tak było aż do nadejścia wieku dwudziestego, kiedy to po długim „wylęganiu się" pozytywizmu racjonalistycznego i myśli negatywnej etyka została faktycznie wykluczona spośród poważnych nauk filozoficznych i uznana za rodzaj wiedzy niepotrzebnej, jak gdyby miała do czynienia już wyłącznie z kwestiami teologicznymi, a nie ze sprawami dotyczącymi życia codziennego. Teren pod ten proces został przygotowany przez totalitaryzmy, które zniszczyły humanizm chrześcijański i myśl liberalną, fundamenty scalające ideę Europy, uderzyły zatem w serce wartości konstytutywnych dla Zachodu.

Wiele lat temu Fryderyk Chabod w eseju, który potem zaliczono do klasyki[2], zarysował centralną zasadę tożsamości Europy w systemie skupiającym się wokół „świadomości" i „myśli", zasadę, której forma nie ogranicza się do nieruchomej geografii, lecz może być określona jako indywidualność historyczna i moralna. W jego dziele, pisanym w przededniu drugiej wojny światowej, wracała Heglowska idea Europy, według której Europa jest krainą przejścia od wolności nieograniczonej do jej realizacji osobowej. Wiek dwudziesty zdradził

[2] Zob. F. C h a b o d, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1961.

tę europejską tożsamość. Nazizm sam siebie przedstawiał jako spełnienie zachodniej metafizyki. Komunizm utrzymywał, że jest dziedzicem klasycznej filozofii niemieckiej. Nic bardziej fałszywego: obydwie ideologie totalitarne zniszczyły ideę osoby, która była autentycznym fundamentem kultury Zachodu. To nie klasy ani rasy, ani państwo, ani nauka są motorem i celem historii, ale człowiek, jednostka, osoba. Nie będzie więc żadnej nowej Europy, co więcej – nie będzie w ogóle Europy, jeśli na naszych ziemiach – od Atlantyku po Ural – nie zacznie znowu powiewać flaga z wypisaną ideą centralnej pozycji osoby. Lecz kto naprawdę walczy o ten cel? W polityce, na uniwersytetach, w mediach czyni się jedynie zamieszanie w sprawie przywrócenia w świadomości społecznej tego wielkiego horyzontu osobowej godności człowieka. Przykro to powiedzieć, lecz w obecnej chwili wśród klas rządzących dominują: umysłowe rozleniwienie, obojętność, niedocenianie, może nieświadome, wagi problemu. Niektórzy ulegają rozprzestrzeniającemu się etycznemu nihilizmowi, który jest dzieckiem przekleństwa rzuconego na Zachód przez totalitaryzmy, wołające: jeśli nie uwierzyliście w nas, nie będziecie w nic już wierzyć, ponieważ nie warto w nic wierzyć! Ilu jest dziś intelektualistów, przedsiębiorców i młodych ludzi myślących w ten sposób? Tak jakby śmierć ideologii miała automatycznie oznaczać śmierć idei, jak gdyby upadek „prawd totalitarnych" miał jednocześnie świadczyć o śmierci prawdy o człowieku!

Myśl Wojtyły weszła niczym klin do wnętrza tej mentalności, burząc ją. Jak promień światła, jak świeża kropla w świecie wywróconym na opak i duchowo jałowym myśl ta świadczy o niedającej się stłumić potrzebie moralnego zorientowania człowieka. Pozwala teologicznemu ezoteryzmowi i laickiemu pragmatyzmowi zrozumieć niepodważalny priorytet refleksji dotyczącej sposobu i celu ludzkiego działania, dramatyczną aktualność „pytania o sens", które daje się słyszeć na Wschodzie i Zachodzie, na Południu i Północy. Z tego właśnie powodu określam Wojtyłę jako jedynego filozofa moralistę naszego czasu. Obecnie naszym zadaniem, wspólnym dla wierzących i niewierzących, jest uczynić wszystko, co w naszej mocy, aby nie był on ostatnim filozofem moralistą.

Uniwersalność przesłania Wojtyły staje się jeszcze bardziej oczywista poprzez okoliczność, że chociaż osobiście przyczynił się on do definitywnego upadku ostatniego potwora dwudziestego wieku, sowieckiego komunizmu, nie ograniczył jednak swego przesłania do sprzeciwu wobec ideologii totalitarnych. Od samego początku swego pontyfikatu Jan Paweł II rzucił swoje wyzwanie także wolnym społeczeństwom zachodnim. Wzywał je do sprawiedliwości społecznej i do respektu dla godności ludzkiej w sytuacji wciąż wyraźnych nierówności ekonomicznych. Przywołał jakże starą i jednocześnie jakże nowoczesną ideę pracy jako najwyższej formy ludzkiej kreatywności, ukazując model gospodarki liberalnej, wolnej od błędu ślepego produktywizmu i rozpowszechnionej mentalności konsumpcyjnej. Jako alternatywę dla egoistycznego indywidualizmu przedstawił wartość wspólnoty, a przede wszystkim wartość

najbardziej podstawowej naturalnej wspólnoty, którą jest rodzina. Jeśli, jak twierdzi Wojtyła, Europa potrzebuje do oddychania dwóch płuc – Zachodu i Wschodu – to również każda osoba potrzebuje dwóch płuc, dwu ikon, ojcowskiej i macierzyńskiej, aby mogła wzrastać. Wobec dylematów wynikających z rozwoju nauki, wobec straszliwych wyborów narzuconych przez biotechnologię, Jan Paweł II niestrudzenie wzywa nas wszystkich do przestrzegania maksymy Immanuela Kanta: traktuj człowieka zawsze jako cel, nigdy jako środek!

Wojtyła nie myli się. Cała społeczność zachodnia ma dzisiaj potrzebę pownego odkrycia swych korzeni, odkrycia człowieka jako „imago Dei", jako obrazu i podobieństwa Bożego, syntezy pierwiastka partykularnego i uniwersalnego. Jeśli faktycznie partykularność i uniwersalność pozostają wzajemnie rozdzielone, znaczy to, że korzenie, rodzina, tradycja, język, naród odrywają się od wychowania moralnego, od aspiracji do praw i wolności należnych wszystkim. Wtedy też odżywają sprzeczne z nimi formy nacjonalizmu i kolektywizmu. Innymi słowy: jeśli się zapomina lub odrzuca ideę jedyności i wartości osoby, można łatwo popaść w nową ideologię totalitarną. Z drugiej strony, jeśli się zapomina lub odrzuca ideę uniwersalnego powołania człowieka, to nieuchronnie przyjmuje się przemoc i nietolerancję, a ostatecznie poglądy reakcyjne i barbarzyńskie. Dobro osoby może opierać się tylko na syntezie prawdy i wolności, partykularności i uniwersalności.

W tym kontekście Wojtyła, zwłaszcza w encyklice *Laborem exercens*, przypisał pierwotną wartość pracy człowieka. Pierwotna wartość pracy ludzkiej nie rodzi się z pomiaru ilościowego jej produktu, lecz z racji twórczości ludzkiej, przede wszystkim z tej racji, że jest ona aktem moralnym. Antropologiczne podstawy sprawiedliwości społecznej, godności każdego człowieka i jego pracy stanowią radykalną alternatywę dla ideologii socjalistycznej w każdym jej wariancie. Widać jednak także, jak bardzo wartości te nie przystają do tendencji technokratycznych, produktywistycznych i monopolistycznych obecnych w społeczeństwie zachodnim. Amerykański filozof Michael Novak w słowie wstępnym do anglojęzycznego wydania pracy R. Buttiglionego *Myśl Karola Wojtyły* napisał, że osoba ludzka jest dla Wojtyły w istocie osobą działającą. „Podczas gdy zwierzęta zachowują się, osoby ludzkie działają. Czyn ma swój początek w życiu wewnętrznym, w postrzeganiu, w refleksji i w aktach decyzji, które mogą spełniać tylko osoby; akty te są wspólną właściwością (w sposób analogiczny) istot ludzkich, aniołów i Boga i są obce innym stworzeniom. Jan Paweł II – pisze dalej Novak – zaczął używać tej struktury pojęciowej w *Laborem exercens*, a potem w *Sollicitudo rei socialis*. W *Centesimus annus* doszedł do odróżnienia «podmiotowości społeczeństwa» i «podmiotowości jednostki», przekreślanych przez realny socjalizm. Następnie jego myśl skupiła się na idei, zgodnie z którą pierwszą przyczyną dobrobytu państw są zdolności kreatywne istoty ludzkiej. Pojęcie to dało Ojcu Świętemu możliwość rozpatrywania solidarności w kategoriach odpowiedzialności osobowej i inicjatywy, wskutek cze-

go – konkluduje Novak – pojęcie solidarności pozwoliło mu mówić o indywidualnym podmiocie w kategoriach uniwersalnej communio. Bez zintegrowanego podmiotu ludzkiego nie istnieje autentyczna wspólnota, a bez wspólnoty nie ma zintegrowanego podmiotu ludzkiego. Bez solidarności podmiotowość wynaturza się w swobodny indywidualizm. Bez podmiotowości solidarność wynaturza się w bezkształtny i bezmyślny kolektywizm"[3].

To właśnie z tego Uniwersytetu w roku 1987 Jan Paweł II skierował swój wspaniały apel w obronie ludzkiej podmiotowości, apel o to, aby nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie zredukować człowieka do rzędu przedmiotów, aby zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej praxis, aby zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy warsztatach pracy czy w różnych formach zbiorowej rozrywki[4].

Marksizm-leninizm zniekształcił pojęcie pracy ludzkiej, traktując ją jako swoisty cel ostateczny, natomiast pewna ideologia kapitalistyczna uczyniła zeń towar pośród innych towarów. Również myśl chrześcijańska często sprowadzała ją do prostej działalności instrumentalnej, która miała służyć przeżyciu i bogaceniu się. Jan Paweł II natomiast ukazuje zarówno jej wymiar podmiotowy, jak i przedmiotowy, przypominając, że o wartości i godności pracy stanowi nie produkt, lecz raczej fakt, że tym, kto produkuje, jest człowiek. Przedsiębiorcy i pracownicy są wspólnie wezwani do uświęcenia tej ludzkiej sprawy, działając na rzecz dobra wspólnego, dzięki któremu zysk i praca mogą wzajemnie się uzupełniać, pod warunkiem, że wszyscy działają pod wpływem tego samego bodźca etycznego. W ten sposób splatają się dwie zasady, które zwykło się przedstawiać jako przeciwne: zasada własności prywatnej i zasada powszechnego przeznaczenia dóbr. Istotnie, własność prywatna, jeśli nawet zakłada wyłączność, na równi z pracą czerpie rację bytu ze swojego przyporządkowania służbie na rzecz wspólnoty. Zauważmy, że systemy, które nie uznają własności prywatnej, doprowadziły do ekonomicznej ruiny i moralnego upadku społeczeństw. I odwrotnie, tam, gdzie ekonomia rościła sobie prawo do zamykania oczu na etyczny wymiar działania, przekształciła się w prostą receptę na skuteczność i użyteczność. Ekonomia ta nie mogła realizować autentycznego rozwoju osobowego, ponieważ nie była zdolna do kierowania ludzkimi motywacjami pracy. Praca i przedsiębiorczość są przecież sprawą wolnego człowieka, dlatego też jedynie na skutek wymiany pomiędzy wolnymi ludźmi może zostać utkana sieć ludzkich relacji. Tylko społeczeństwo oparte na wolności może uznać podstawowe prawa (własności, umowy, konkurencji) i strzec tych

---

[3] M. N o v a k, *Foreword*, w: R. Buttiglione, *Karol Wojtyła. The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. VIIn. (tłum. fragmentu – A. W.). (wyd. pol. R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996).

[4] Zob. J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?*, s. 11n. (przyp. red.).

praw. Najbardziej zatem harmonijnym społeczeństwem jest to, które strzeże wartości osób. Jest to społeczeństwo, w którym rozwój ekonomiczny i postęp społeczny mają pozostawać w służbie godności osoby ludzkiej. Podsumujmy: u źródeł każdego bogactwa znajduje się podmiot: człowiek-twórca.

Obierając za punkt wyjścia zasadę moralną, Wojtyła artykułuje współczesną, złożoną i bogatą hipotezę, która wiąże ekonomię, moralność oraz społeczność i daje zarys podstaw nowego postępowania politycznego. Zasady te mogą poprowadzić nas w kierunku „globalizacji o ludzkim obliczu", poprowadzić drogą, która nie sprzeciwia się nowej planetarnej współzależności, ale właśnie dzięki niej będzie upowszechniać dobrobyt i bogactwo na najbardziej ubogich obszarach ziemi. Zasady te mogą poprowadzić nas drogą, która oferuje ramy dla nowej światowej kultury solidarności i pomocniczości, duchowo zbliżającej do siebie ludzi. Z uwagi więc na te zasady należy uznać kluczowe znaczenie przesłania Wojtyły dla współczesnej cywilizacji i trzeba dostrzec, że wyłania się ono z odkrycia dokonanego z punktu widzenia moralnej antropologii filozoficznej. Niestety, analogiczny punkt widzenia wydaje się prawie nieobecny we współczesnej myśli laickiej. Można się zgadzać lub nie zgadzać z niektórymi, a nawet ze wszystkimi tezami Papieża. Nie wolno jednak zaprzeczyć, że jego wezwanie do powszechnego przywrócenia centralnej pozycji osoby dotyczy wszystkich, ponieważ dotyczy naszego humanizmu, wystawionego na próbę także przez globalizację.

Chciałbym przywołać w tym miejscu wykład Jego Eminencji Kardynała Camillo Ruiniego, przewodniczącego Włoskiej Konferencji Biskupów, który wygłosił on latem 1997 roku na sympozjum zorganizowanym w Neapolu przez Fondazione Liberal. Zaproponowano mu temat: „Etyka religijna, etyka laicka: nowe przymierze". Ruini wyszedł od przyjęcia rozróżnienia pomiędzy etyką religijną, która odnosi się do osobowego Boga, a etyką laicką, która zachowałaby swą ważność „także wtedy, gdyby Boga nie było". Po przedstawieniu zmiennych kolei relacji pomiędzy tymi etykami w historii europejskiej kardynał Ruini stwierdził: „Chciałbym przywołać Synod Biskupów Europy, który odbył się jesienią 1991 roku. W swej końcowej deklaracji zauważa on, że etyka uprawiana «jakby Boga nie było» przechodziła poprzez pewną linię krzywą: przez długi czas próbowała utrzymywać treści etyki chrześcijańskiej, ale w naszym wieku głęboko oddaliła się, często programowo, od chrześcijaństwa. Warto zauważyć – mówi Ruini – zbieżność wniosku Synodu z myślą Karla Löwitha, że świat historyczny, w którym mogła ukształtować się teza o tym, że każdy, kto ma ludzkie oblicze, posiada godność i przeznaczenie istoty ludzkiej, źródłowo nie jest światem zwykłej ludzkości, lecz światem chrześcijaństwa"[5].

---

[5] C. R u i n i, *Etica laica, etica religiosa: un nuovo patto*, w: *Laici o laicisti? Un dibattito su religione e democrazia*, red. V. Possenti, Firenze 2002, s. 138 (tłum. fragmentu – A.W.).

Tak więc uważam, że ze względu na nasze wspólne źródło, ze względu na humanizm, który znajduje się u podstaw naszych wolnych i liberalnych społeczeństw, oraz ze względu na nasze stopniowe oddalanie się od niego wszyscy, oczywiście nie tylko chrześcijanie, musimy się rozliczyć. Działania nasze dotyczą bowiem zawartości i sensu, teraźniejszości i przyszłości naszej cywilizacji. Jak bardzo zagadnienia te są kluczowe, ukazuje dyskusja na temat tożsamości europejskiej, która zrodziła się w związku z pracami Konwentu w sprawie przyszłości Europy: doszło do konfrontacji pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami powołania się na chrześcijańskie dziedzictwo we wstępnym dokumencie przyszłej konstytucji europejskiej. Dyskusja ta implikuje zasadniczy sąd o całej cywilizacji europejskiej, wizję tego, kim jesteśmy, tożsamości zarówno wierzących, jak i niewierzących. Można uważać za wymuszone bezpośrednie odwołanie się do Boga, lecz sprzeciwianie się umieszczeniu w Karcie odniesienia do tradycji chrześcijaństwa i humanizmu laickiego byłoby niemądrą postawą. Tradycje te odkryły centralną pozycję osoby jako podstawę „idei Europy". Żadna bowiem konstytucja nie może zostać uznana za własną, jeśli ogranicza się do czystej operacji konstytucjonalnej inżynierii, jeśli konstytucja ta nie odwołuje się do wspólnej tożsamości kulturowej i duchowej narodów, które ją podpisują. Odrzucając więc formułę o wspólnej tradycji w imię abstrakcyjnego laicyzmu, człowiek niewierzący nie tylko dystansuje się od religii, ale też od istotnego jądra wartości, które stworzyły te ziemie, na których żyjemy.

Równowaga relacji pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością przesądzi w rzeczywistości o losie Zachodu w erze globalizacji. Zagadnieniu temu trzeba poświęcić należną uwagę, aby nie popełnić niewybaczalnego błędu. Prawdziwe ryzyko związane z mondializacją ekonomii i komunikowania się nie polega, jak uważają zwolennicy ruchów sprzeciwiających się globalizacji, na skrajnym wzroście różnic pomiędzy bogatymi a ubogimi obszarami planety. Przeciwnie, jak pokazują ostatnie dziesięciolecia światowego rozwoju, planetarna współzależność w dziedzinie obiegu informacji, towarów i pieniądza nie może nie sprzyjać rozprzestrzenianiu się dobrobytu. Oczywiście, należy rozwijać nowe związki polityczne, inspirowane solidarnością i równowagą ekologiczną, lecz w sensie gospodarczym droga globalizacji jest drogą pozytywną. Niebezpieczeństwo natomiast, o którym się dziś mało mówi, może dlatego, że jest bardziej subtelne i nieuchwytne, dotyczy kulturalnego szyfru cywilizacji, tożsamości samej cywilizacji.

Nerw życia publicznego determinowany jest istotnie poprzez związek z czasem minionym i przeszłym. Zależy on od więzi, jaką zbiorowa świadomość jest w stanie utrzymać pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością (pomiędzy konserwatyzmem, pragmatyzmem i projektem przyszłości). Idealna wspólnota potrafi ustalić słuszną równowagę pomiędzy tymi trzema odcinkami historycznymi, czyniąc społeczność swego rodzaju „nieprzerwaną rodziną". Z pewnością nie jest zdrowe społeczeństwo, które nie okazuje zainteresowania

własną przeszłością. Okazuje się też niezdolne do projektowania przyszłości. Ilekroć wydarzenia historyczne powodowały zerwanie takiej równowagi (zerwaniem najbardziej oczywistym jest rewolucja), społeczeństwa płaciły zawsze najwyższą cenę. Świat komunikacji, w którym żyjemy i w którym będziemy żyć coraz bardziej globalnie, chociaż żywi się jak chlebem retoryką przyszłości, ukazuje oczywistą tendencję do spłaszczania naszego systemu relacji czasowych, narzucając pewien rodzaj d y k t a t u r y t e r a ź n i e j s z o ś c i. Społeczeństwa tradycyjne żyły z umysłami zwróconymi ku swym źródłom. Społeczeństwa zrodzone wraz z rewolucją przemysłową były zaprojektowane w kierunku przyszłości. Społeczeństwa będące dziećmi globalnej informacji ryzykują, że same zamkną się w klatce wiecznej teraźniejszości, w filozofii „z dnia na dzień". Paradoksalnie właśnie cywilizacja archiwów elektronicznych, świat wielkich banków danych, system, który wykazuje niezmierną zdolność do magazynowania wiadomości, okazuje się najbardziej skłonny do przecinania czasowych relacji pomiędzy wydarzeniami. Gigantyczna pamięć przechowywana w archiwach jest wszakże stale do naszej dyspozycji. Być może jesteśmy nazbyt zadufani w jej bliskość i powoli przyzwyczajamy się do tego, że nie czynimy z niej użytku w życiu codziennym. Wystarczy przyjrzeć się dynamice mediów: to, o czym pewnego dnia przestaje się mówić, jakby przestaje już istnieć. Prawdziwe jest tylko to, co wydarza się w obecnym dniu. W ten sposób wręcz po mistrzowsku organizuje się ignorancja w stosunku do tego, co się wydarza, bo natychmiast zapominamy to, co już zdołaliśmy poznać. To już nie doświadczenie ani poznanie, lecz nowość jest ową czczoną muzą, która panuje nad naszą kulturą masową. N o w y f a k t chce przybrać to znaczenie, które do tej pory cywilizacja przyznawała f a k t o w i h i s t o r y c z n e m u. Można powiedzieć, że ludzie przyzwyczajają się do tego, że traktują wszelkie poznanie i wszelką etykę jako przemijające, a każde stadium swej działalności i swych relacji jako prowizoryczne. To, w co wszyscy wierzyli przez długi czas, dzisiaj wydaje się bez znaczenia. Pewności, która pochodziła ze zgodności świadectw wielu osób, przeciwstawia się dziś obiektywność danych skatalogowanych, kontrolowanych i interpretowanych przez grono specjalistów. Trzeba zrozumieć, jak ten kierunek, w którym się poruszamy, jest w stanie zmienić samą tożsamość naszej cywilizacji. Jeśli ludzie żadnym nawykiem umysłowym nie będą związani z przeszłością, przekształceniu ulegną same kategorie formacji i wychowania.

Kurczenie się naszych relacji z przeszłością nie jest jednak przygotowaniem do przeciwnego dążenia w stronę przyszłości, nie przyczynia się do wzrostu naszych zdolności projektujących. W rzeczy samej każdy projekt funkcjonuje, jeśli potrafi się odnaleźć wobec względnej różnorodności i ograniczonej liczby nieprzewidzianych zdarzeń. Do dwudziestego wieku było to łatwe: wszystkie wydarzenia, spośród których umysł mógł układać swój projekt, należały do znanego gatunku. Człowiek cieszył się wszakże tym, że n i e p r z e w i d y w a l n e było o g r a n i c z o n e, co nadawało wielką wartość historii.

Uczyła ona, że bieg życia można zaprojektować w oparciu o to, co już się wydarzyło. Oczywiście, nasi ojcowie nie negowali znaczenia przypadku, lecz traktowali go jako wyjątek. W dwudziestym wieku, z powodu ogromnego postępu w dziedzinie naukowo-technicznej, nieprzewidywalność zaczęła rozszerzać swą władzę nad życiem ludzi. Dzisiaj, gdy naczelną siłą produkcyjną stała się komunikacja, a motorem każdego urządzenia jest inteligencja, nasze zdolności przewidywania są coraz bardziej ograniczone, ponieważ inteligencja nie jest przewidywalna, nawet przez samą siebie. Paradoksalnie, im bardziej nadajemy światu cechy naszej inteligencji, tym mniej staje się on poddany naszemu projektowaniu. Wyjątek stał się regułą. Bezład, wielopłaszczyznowość, zachłanność i niekontrolowalność inteligencji stają się bezładem, wielopłaszczyznowością, zachłannością i niekontrolowalnością świata. Pomimo trendów i megatrendów rozpoczęła się era wielkiej tymczasowości. Jesteśmy coraz bardziej ciekawi, dokąd zmierzamy i nieustannie pytamy o wszelkie możliwe jutro. W rzeczywistości jednak, podobnie jak w epokach pozostających pod presją bezpośrednich potrzeb, coraz mniej jesteśmy zdolni widzieć. Życie staje się samopożeraniem opanowanym przez chaos i osieroconym przez Przeznaczenie, o którym mówią już tylko religie. Coraz więcej ludzi cierpi na chroniczny deficyt prognoz, zadowalając się kojącymi poradami horoskopów, zastępując przez new age gwiazd nieobecność wartości ziemskich, których już nikt nie potrafi odczytać.

Tym przemianom towarzyszy prawdziwy d e f i c y t w s p ó l n o t o w y. Coraz mniej oczywiste staje się dla obywateli, które instytucje są uprawnione do strzeżenia i przekazywania etyczno-politycznej tożsamości we współżyciu publicznym. Przyzwyczajeni do otrzymywania impulsu z „centrum", zdezorientowani zauważamy kruszenie się wszelkiej „centralności". Tak więc wobec zmierzchu funkcji państwa jako etyczno-politycznej unifikacji i wobec blaknięcia tradycyjnych ośrodków przekazu wartości coraz bardziej konieczna okazuje się radykalna zmiana naszej filozofii publicznej, a mianowicie konieczny jest przekaz zakresu i jakości władzy ze sfery politycznej do sfery obywatelskiej. Niewyobrażalne jeszcze do wczoraj rozmiary odpowiedzialności rządu powinny być przejęte bezpośrednio przez członków społeczeństwa. Jeśli jest prawdą, że społeczna kompleksowość nowych powiązań globalnych wymyka się spod kontroli państw, to musi pojawić się siła, która sprawi, że etyka odpowiedzialności, o którą państwo troszczy się źle, stanie się bezpośrednio przedmiotem działania społeczeństwa. Jeśli chodzi o lekarzy, naukowców, nauczycieli, pracowników telewizji, pracowników przemysłowych i innych, to w zakresie formowania się wartości społecznych bardziej decydujące są dziś wybory poszczególnych jednostek, deontologie grup zawodowych, działanie wspólnotowe i prywatne zorientowane ku dobru wspólnemu aniżeli działanie władz centralnych i lokalnych. Chociaż ustawy zezwalają na ukaranie przemysłowca za dewastację środowiska naturalnego (o co już teraz jest trudno) lub

operatora mediów za to, że nie troszczy się o konsekwencje moralne i społeczne nadawanych programów, na przykład adresowanych do dzieci, w wielu przypadkach okazuje się, że prawo jest dzisiaj niewydolne wobec złożoności i wielości możliwych wykroczeń, a poza tym sama kara jest słabym pocieszeniem dla tego, komu wyrządzono krzywdę. Krzywda ta nie zaistnieje lub zostanie ograniczona tylko wówczas, gdy poszczególny nadawca będzie odczuwał w swym sumieniu ciężar odpowiedzialności etycznej za swoje wybory wobec obecnego i przyszłych pokoleń. Chodzi o zburzenie rozpowszechnionego przekonania, które dotychczas towarzyszyło naszej filozofii publicznej, że na instytucjach przedstawicielskich spoczywa odpowiedzialność za rozwój obywatelski, a społeczeństwo ma być wyłącznie miejscem realizowania prywatnych interesów jednostek. Utrzymywanie się tego stanu rzeczy sprawiłoby, że społeczeństwa weszłyby na trwałe w fazę rozdarcia swej tkanki wspólnotowej. Społeczeństwo otwarte przekształca się z ideału w konieczność. W ciągu najbliższych dwudziestu, trzydziestu lat powinniśmy dokonać przejścia naszego społeczeństwa od modelu kulturalnego welfare state (państwa dobrobytu) do modelu welfare community (wspólnoty dobrobytu). Musimy zacząć budować „społeczeństwo etyczne".

W jaki sposób będziemy mogli tego dokonać, jeśli nie będziemy umieli na nowo uznać centralnej pozycji moralności w życiu społecznym, ekonomicznym i publicznym? Jeśli nie będziemy potrafili przywrócić filozofii moralnej na jej naturalne miejsce królowej filozofii? Jeśli nie będziemy potrafili zorganizować przyszłości, zagubiwszy nici, które wiążą nas z przeszłością? Jeśli nie zrealizujemy tej idei Europy, która jedyna może pozwolić nam, po wyrwie spowodowanej przez dwudziesty wiek, poczuć się „rodziną nieprzerwaną"?

Immanuel Kant utrzymywał, że ponad rozumem teoretycznym jest rozum praktyczny, a więc ludzkie działanie realizujące transcendentalną naturę człowieka. Ta specyficzna władza sprawia, że człowiek jest nie tylko na sposób naturalny zanurzony w relacjach z rzeczami zmysłowymi, lecz potrafi wznieść się ponad nie, oglądając je i świat jako całość. Stąd pochodzi jego zdolność do autodeterminacji. Jak wiadomo, Kant łączy taką władzę z rozumem, a nie z wiarą. Jego filozofia moralna nie jest filozofią religijną, lecz filozofią „jeśli Boga nie ma". Przez wieki filozofia moralna czyniła przedmiotem swej refleksji zdolność człowieka do wychylania się w kierunku czegoś, co można określić jako całość. Przez wieki refleksja ta zajmowała najwybitniejsze umysły ludzkości. Dopiero w wieku dwudziestym zaczęto ją uważać za pewien rodzaj filozofii drugorzędnej. Z jednej strony została ona zepchnięta do granic ezoteryzmu teologicznego, z drugiej zaś ciągle jest poddawana konwencjonalizmowi, utylitaryzmowi i relatywizmowi. Filozofia laicka coraz bardziej przemieniała się z filozofii „jeśli Boga nie ma" w filozofię „jakby Boga nie było". Jeśli jednak wyklucza się możliwość duchowego bytu najwyższego, jeśli człowiek nie chce już uznawać swej przygodności i przekształca się w absolut, aby zostać bogiem,

nazywa swój rozum „bytem najwyższym" – wszystko staje się dozwolone. Postępowanie moralne bowiem nie może nie odnieść się do tego, co człowiek zawsze nazywał „prawdą", nie może być utożsamiane z realizacją korzyści czy konieczności praktycznej.

„Nie lękajcie się!"[6] – mówi do nas Papież-Wojtyła. Miejcie zatem nadzieję. Czy można jednak mieć nadzieję, niezależnie od tego, czy się wierzy, czy się nie wierzy? Czy można wyzbyć się lęku, jeśli nie wierzy się w coś, co jest niewątpliwie wspólne, jeśli nie ma się przekonania do wspólnej filozofii moralnej, która nam mówi, co jest dobre, a co złe? Oto wielkie pytanie, które głowa Kościoła katolickiego kieruje do nas wszystkich, także do przedstawicieli myśli laickiej. Jeśli natomiast wyrzekamy się tego wszystkiego i opieramy działanie ludzkie na korzyści, na konieczności, na samych danych umowy lub na wygodzie, to czyż nie otwierają się znów na oścież drzwi lęku? Czyż lęk rzeczywiście nie karmi się myślą, że nie ma prawdy i sprawiedliwości, a ostatecznymi kryteriami ludzkiego czynu są korzyść i siła? Ostatecznie zaś, czy lęk nie jest drogą, która niszczy każdy plan cywilizacji i prowadzi do niezgody, nienawiści, wojny i barbarzyństwa?

W związku z tym musimy naszą refleksję skierować ku jeszcze innej kwestii: czy wystarczy oprzeć się na kulturze wolności, która utwierdziła się w Europie po drugiej wojnie światowej i która przyświecała naszym społeczeństwom aż do końca ubiegłego wieku? Antyfaszyzm i antykomunizm sprawiły, że Europa wyszła z krainy ciemności, odzyskując nadzieję i demokrację. Skoro pozwoliły nam one odzyskać wolność, czy można z takim samym przekonaniem stwierdzić, że były zdolne doprowadzić ją, a wraz z nią nas samych, do jej pierwotnego źródła moralnego? Czy nie jest prawdą raczej to, że po wojnie zapanowały relatywizm i utylitaryzm moralny, będące konsekwencjami odejścia od transcendentnego dyskursu moralnego, które w ubiegłym wieku otworzyło furtkę dla zaćmienia rozumu i rozkiełznania totalitaryzmów? I czyż nie jest prawdą, że pełzający nihilizm, ogarniający nasze społeczeństwa, jest wskaźnikiem tego, że tragiczna epoka, którą – wydawałoby się – mamy za sobą, nie została całkowicie przezwyciężona?

Czy zatem kluczowe pytanie nie jest następujące: czy nie jest faktem, że Europa nadal żyje w fazie postfaszystowskiej i postkomunistycznej, która oczywiście odrzuca te ideologie i systemy, ale jeszcze nie odnalazła kulturalnego i moralnego środka ciężkości, aby móc definitywnie oderwać się od cieni przeszłości? Wielki włoski filozof, Augusto Del Noce, pisał pod koniec lat siedemdziesiątych, że antyfaszyzm na początku był opozycją moralną. Przeciwdziałać faszyzmowi dzisiaj to, jego zdaniem, eliminować to wszystko, co może wzbu-

---

[6] J a n P a w e ł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"* (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Rzym, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

dzać doń sympatię lub ożywiać rodzaj nostalgii pośmiertnej za czymś, czego większość dzisiejszych Włochów nie znała. Taka przyczyna jest związkiem, absolutnie fałszywym po linii zasady, a jednak powszechnym po linii faktu, pomiędzy antyfaszyzmem a permisywizmem oraz jego synonimami: rozpadem, nihilizmem, ponieważ totalitaryzm i permisywizm nie są dwoma stanowiskami przeciwnymi, jak się uważa, lecz dwoma obliczami tego samego błędu. Del Noce twierdzi, że pęknięcia trzeba szukać pomiędzy prefaszyzmem a faszyzmem, a nie pomiędzy faszyzmem a postfaszyzmem; to zaś, co można dostrzec dzisiaj, to kontynuacja procesu rozpadu starego systemu za sprawą faszyzmu i postfaszyzmu[7].

Przypominam te słowa nie tylko dlatego, że wydają się one szczególnie oświecające, nie dlatego też, że wypowiedział je wybitny filozof włoski, który bardzo długo podlegał ostracyzmowi ze strony konformizmu kulturowego, lecz również dlatego, że znalazły one swój wyraz w roku 1978, kiedy to – w sytuacji oczekiwania wobec rozpoczynającego się wówczas pontyfikatu Jana Pawła II – okazało się, że pozostają one w szczególnej zgodności z myślą Papieża. Od tamtej pory wiele rzeczy uległo zmianie. Musimy jednak pytać, czy słowa te nie są nadal aktualne; musimy pytać, czy Europa nie jest nadal postfaszystowska i postkomunistyczna, czy nie jest ona kontynentem, który definiuje swoją tożsamość tylko na drodze negatywnej, nie potrafiąc oprzeć jej – jak było to w przeszłości – na prawdzie pozytywnej. Czy nie jest to kontynent, który w konsekwencji potrafi przeżywać swą wolność tylko jako nadbudowę pozbawioną jakiejkolwiek więzi z prawdą i dlatego jest nieuchronnie wystawiony na uleganie nihilizmowi? Refleksja ta jest równoważna z pytaniem: czy tak zwana myśl słaba może być prawdziwym przezwyciężeniem ideologii totalitarnych? Czy prawdziwą alternatywą nie jest powrót do myśli mocnej? Mocnej – ponieważ zakotwiczonej w pojęciu prawdy i opartej na centralnej pozycji osoby i jej sumienia.

Tak więc akceptacja wyzwania, które stawia Wojtyła, oznacza dla wszystkich, wierzących i niewierzących, zgodę na postawienie także tego pytania, zgodę na dyskusję o tym, czy może istnieć prawdziwa wolność człowieka bez oparcia jej jednocześnie na solidnej prawdzie. Czym byłaby rzeczywiście wolność, gdyby zagubiła swą najbardziej rdzenną zdolność do wyboru pomiędzy dobrem a złem? A jeśli wolność byłaby wolnością czynienia zła, czy mogłaby nazywać się jeszcze wolnością? Czy można powiedzieć, że głosicielami wolności byli ludzie Hitlera i Stalina, dokonujący swych wyborów w konsekwencji zdławienia swego człowieczeństwa? A czy można rozumieć jako wolne działanie ludzkie, które nie jest w stanie rozpoznać się jako wypełnienie normy uniwersalnej i w tym sensie jako uniwersalnie akceptowalne? Postępuj zawsze tak, abyś innych uważał za cel, a nie środek do własnego celu, mówił Kant. Kochaj

---

[7] Zob. A. D e l N o c e, *Fascismo e antifascismo: errori della cultura*, Milano 1995.

bliźniego jak siebie samego, mówił Chrystus. Liberalizm i chrześcijaństwo opierają się na centralnej pozycji osoby, a centralną pozycję osoby dostrzega się tylko wtedy, gdy teoretycznie i praktycznie uznaje się związek między prawdą a wolnością.

Jest to ważne stwierdzenie także dlatego, że nikt nie może powiedzieć, że moc „niesłychanego" definitywnie znikła z historii. Ktoś twierdzi nawet, że atak na bliźniacze wieże w Nowym Jorku jest wyrazem nihilizmu współczesnego społeczeństwa. Można, oczywiście, o to się spierać. Powiedziałbym nawet, że dyskusja jest naszą powinnością, abyśmy przezwyciężyli tendencję prowadzącą do rozproszenia, obojętności i do relatywizmu. Sprawcy tej bestialskiej zbrodni nie są bezpośrednimi synami faszyzmu czy komunizmu, ani nawet spadkobiercami żadnej filozoficznej degeneracji europejskiej. Nie można jednak nie zauważyć tego, że są oni przecież synami pewnej kultury, która nie stawia w centrum wartości osoby. Nie można także nie dostrzec tego, że weszli oni w kontakt z naszymi społeczeństwami, z ideami oraz z technologiami naszej cywilizacji. Sprawia to, że problem staje się nadzwyczaj złożony. Trudno bowiem wyobrazić sobie pewnego rodzaju nową „kolonizację etyczną". Z drugiej strony nie wolno nam ignorować faktu, że globalizacja nie będzie solidarna, jeśli będziemy unikali przypominania wszystkim, że wartości naszej historii nie są wartościami o „ograniczonej suwerenności", lecz są uniwersalnymi wartościami ludzkiej obecności w świecie. Dyskusja ta staje się jeszcze trudniejsza z uwagi na to wszystko, o czym była mowa do tej pory, a mianowicie z uwagi na fakt, że my sami, a przynajmniej niektórzy z nas, nie pamiętamy o naszych wartościach. Wszystko to wystawia nas na niezmierne ryzyko.

Praktyczne, materialne skutki działań społeczeństw zachodnich, także w swym potencjale destrukcyjnym, wynikają z prób realizacji wartości osoby i jej wolności. Gdy skutki takie rozpowszechniają się, nabierając charakteru uniwersalnego, globalnego, trzeba, aby również ich założenia zostały uniwersalnie poznane na drodze dialogu. Inaczej naszą ziemię może pokryć mrok. Jest to wielka odpowiedzialność Zachodu. Zachód weźmie ją na siebie tylko wówczas, gdy oprócz wynalazków technicznych i dóbr materialnych, nauczy się uznawać własne wartości. Oto dlaczego Zachód jest wezwany do odkrycia własnej duszy i objawienia jej innym.

Kardynał Jean-Marie Lustiger pisał: „Nasza epoka stoi przed pokusą zastąpienia osobistego sumienia i odpowiedzialności za swe wybory siłą praw obywatelskich. Sumienie i wolność zostają zredukowane do wymiaru legalności i polityki. Tak uważali sofiści. Sokrates zaś umarł ponieważ odrzucał tę opinię. Niektóre epoki stały się naiwne poprzez chęć mierzenia legalności i polityki jedynie według reguły sumienia. Nasza epoka, dokonując przeciwnej redukcji, staje się cyniczna. Jest to tryumf Machiavellego na skalę planetarną". Sądzę, że w rzeczy samej zadanie ludzkości, wierzących i niewierzących, polega na powrocie do Sokratesa. Sądzę, że Papież-Wojtyła prosi nas, abyśmy umieli to

zrobić. Myśl laicka, która powróciłaby do pytań Sokratesa, byłaby bardziej świeża i mniej naiwna. Tak jak świeże i pozbawione naiwności jest przesłanie Jana Pawła II.

Chodzi, jak widać, o sprawę niezmiernej wagi, o horyzont, którego być może jeszcze nie dostrzegamy. Już jednak samo postawienie trafnych pytań jest rzuceniem światła na naszą przyszłość. Papież-Wojtyła postawił – i stawia nam – słuszne pytania. Stał się dla nas wszystkich bodźcem, strażnikiem, przewodnikiem. Dlatego dziś jawi się jako jedyny wielki filozof moralista naszych czasów. Powtórzę raz jeszcze: naszym zadaniem jest uczynić wszystko, aby nie był ostatnim.

Tłum. z języka włoskiego *ks. Alfred Wierzbicki*

Mieczysław A. KRĄPIEC OP

NIE MA „TAK" DLA CZŁOWIEKA BEZ „TAK" DLA JEGO ŻYCIA
O właściwe rozumienie praw człowieka

Przyporządkowanie dobru jako celowi działania jest powodem zaistnienia prawa. Gdyby nie istniał cel, dobro, które spełnia człowieka – mnie i tego, wobec którego działam – wszelkie prawo byłoby nierealne. Niestety, od czasów średniowiecza zapomniano o celowości. Od tego czasu filozofia popełnia szalone błędy zarówno w rozumieniu człowieka, gdyż nie uwzględnia się już celu jako motywu działania, jak i w koncepcji prawa.

Ekscelencjo!
Magnificencjo!
Szanowni goście!

Temat, który mi zaproponowano do przygotowania, składa się z dwóch części. Część pierwsza dotyczy rozumienia człowieka, natomiast część druga rozumienia prawa.

W jednym ze swoich przemówień papież Jan Paweł II powiedział, że wszystkie błędy i zawirowania współczesnej kultury płyną z błędu antropologicznego, z nieznajomości tego, kim jest człowiek. Gdy dzisiaj przyglądamy się tym zawirowaniom, to dostrzegamy, że istnieje hiatus pomiędzy rozumieniem człowieka jako boga i rozumieniem człowieka jako zwierzęcia. Oczywiście oba te rozumienia człowieka mają swoje uzasadnienie historyczne: z jednej strony w filozofii Platona i w religii orfickiej, pitagorejskiej, z drugiej strony natomiast w filozofii Arystotelesa, którego koncepcję człowieka zrozumiano jednak dosyć jednostronnie jako zoon logicon. To rozumienie filozofii Stagiryty właściwie nie przetrwało do naszych czasów. Znamy je głównie z przekazów Aleksandra z Afrodyzji czy filozofów arabskich. Różni się ono natomiast od rozumienia wypracowanego przez średniowiecze, zwłaszcza przez Tomasza z Akwinu. Otóż właśnie przede wszystkim chrześcijaństwo zaproponowało zupełnie nowy obraz człowieka, który znalazł swoje rozwiązanie, przedstawienie i uzasadnienie w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Człowieka zrozumiano jako byt osobowy.

Koncepcja bytu osobowego jest specyficznie chrześcijańska, sformułowana została na Soborze Chalcedońskim przeciwko tezom Nestoriusza, przeciwko

tym wszystkim ówczesnym tendencjom, w ramach których Chrystusa Pana chciano sprowadzić do jednej natury: albo boskiej, albo ludzkiej. Sobór stanął wówczas na stanowisku, że Chrystus Pan jest bytem osobowym, Bogiem, który przywdział na siebie ludzką naturę, z duszą i ciałem. Od tej chwili człowieka zaczęto również nazywać bytem osobowym – osobą. Byt osobowy jest bytem zdolnym do istnienia w sobie jako w podmiocie i istniejąc w sobie, jest zdolny wyzwalać myśl, poznanie i wolność. Poznanie i wolność natomiast splatają się w akcie decyzyjnym. Dzieje się to, gdy człowiekowi, który poznaje świat, siebie, swoje zdolności, jawią się różnorodne możliwości ludzkiego działania w postaci sądów praktycznych: rób tak, rób inaczej. Człowiek wówczas wybiera jeden sąd praktyczny spośród całego szeregu innych i poprzez ten sąd się autodeterminuje do działania. Wszelkie osobowe działania człowieka są następstwem decyzji. Nie istnieją żadne niedecyzyjne działania ludzkie: są decyzje uprzednio podjęte przeze mnie albo decyzje w pewien sposób przejęte wraz z całą kulturą. Wszelkie działania jednak są działaniami decyzyjnymi i to jest cecha charakterystyczna bytu osobowego.

Człowiek, będąc bytem osobowym, nie jest jednak doskonały, jest bytem potencjalnym, dynamicznym, który ma się doskonalić. Środowiskiem właściwym dla tego doskonalenia jest społeczeństwo, a więc rodzina, gmina, naród, państwo i cała ludzkość. Doskonalenie się bytu osobowego jest procesem powolnym, stopniowym, a zachodzi po to, by osoba ludzka doszła do tego, co było zamierzone w akcie stworzenia. Każdy bowiem ludzki byt osobowy, każdy z nas, jest stworzony przez Boga; także dusza ludzka, która jest źródłem naszego działania. Źródło to dane jest człowiekowi od pierwszego momentu jego istnienia, od poczęcia. Wskazuje na to między innymi fakt, że człowiek już w momencie poczęcia otrzymuje pełny kod genetyczny, pełną informację genetyczną, która będzie się realizować w ciągu jego całgo życia. Człowiek więc od pierwszego momentu stworzenia przez Boga – jak mówi Pismo Święte, na obraz i podobieństwo Boga – żyje, aby już odtąd nie umrzeć. Żyje najpierw w łonie matki, by formować swoje ciało, żyje w łonie ziemi, aby formować ducha, i żyje, aby ostatecznie zaistnieć w pełni w łonie Boga, po przekroczeniu tak zwanej bramy śmierci.

Tak pojęty człowiek nie żyje nigdy sam, nikt z nas przecież nie jest samotną wyspą, zawsze żyjemy w kontekście osób drugich – istniejących tak jak my sami – z którymi łączą nas konieczne relacje. Strukturę rzeczywistości bowiem, czyli tego, co istnieje, stanowią jakby cztery rzędy, cztery wielkie hierarchie: istnienie samo przez siebie – to Bóg; istnienie w sobie, w podmiocie – to substancja; istnienie w formie zapodmiotowania – to właściwości człowieka; czwarty typ istnienia – to relacje międzyosobowe. O czwartym typie istnienia zapomina się dzisiaj i to jest podstawą mylnego formowania prawa. Człowiek ciągle pozostaje w międzyosobowych relacjach, a prawo nie jest niczym innym, jak właśnie relacjami międzyosobowymi nacechowanymi powinnością działania lub za-

przestania działania ze względu na osobę drugą. Mam obowiązek działania dlatego, że nie jest spełnione pewne dobro i drugi człowiek oczekuje ode mnie tego działania jako dobra.

Przyporządkowanie dobru jako celowi działania jest powodem zaistnienia prawa. Gdyby nie istniał cel, dobro, które spełnia człowieka – mnie i tego, wobec którego działam – wszelkie prawo byłoby nierealne. Niestety, od czasów średniowiecza, od Wilhelma Ockhama, zapomniano o celowości. To on pojął celowość jedynie jako zjawisko metaforyczne, kwalifikując je raczej do porządku myślowego niż realnego. Od tego czasu filozofia – czy to scholastyka hiszpańska, czy później Descartes i cała nowożytna oraz współczesna filozofia, a szczególnie postmodernizm – popełnia szalone błędy zarówno w rozumieniu człowieka, gdyż nie uwzględnia się już celu jako motywu działania, jak i w koncepcji prawa.

Żyjemy dzisiaj w chaosie prawa. Prawo przestało być realną międzyosobową relacją, w ramach której mamy spełniać nasze działania ze względu na drugą osobę albo zaprzestać działania ze względu na nią. A to właśnie dzięki prawu jako realnej międzyosobowej relacji można powiedzieć: należy mi się, abyś mnie szanował, abyś mnie podniósł, gdy upadnę, ale też należy mi się, abyś mnie nie otruł. Pewne czyny są więc zakazane, a pewne nakazane. Najprostszym zaś i najbardziej oczywistym wyrazem prawa i tak rozumianego prawa społecznego jest polskie „przepraszam".

Bp Stanisław WIELGUS

RACJĄ SIŁY CZY SIŁĄ RACJI?
W obronie suwerenności narodów

Jeżeli dziś jedno z najważniejszych kryteriów europejskości stanowi poszanowanie praw ludzkich, poszanowanie praw narodów sąsiedzkich oraz praw zamieszkałych w kraju mniejszości narodowych i wyznaniowych, to godzi się przypomnieć, że już na początku piętnastego wieku Polska wypracowała odpowiednie zasady prawne gwarantujące te wolności, zastosowała te zasady w praktyce, obroniła je zbrojnie – w myśl zasady „plus ratio quam vis" – przed imperializmem krzyżackim, a następnie obroniła je także prawnie przed najwyższymi ówczesnymi międzynarodowymi trybunałami.

„Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej, czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję.

Czy taki cel przyświecał naszym monarchom naprzód jeszcze z dynastii piastowskiej, a potem jagiellońskiej przy fundowaniu i odnawianiu pierwszego w Polsce uniwersytetu? Ośmieliłbym się powiedzieć, że tak"[1].

Podzielam zacytowaną powyżej opinię, wypowiedzianą przez Jana Pawła II do przedstawicieli świata nauki w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Na jej poparcie pragnę przypomnieć wkład, jaki przedstawiciele Akademii Krakowskiej włożyli w politycznie skuteczne i moralnie godziwe rozwiązanie konfliktu między Polską i Litwą z jednej, a zakonem krzyżackim z drugiej strony. Sądzę, że przypomnienie tego wkładu może być pouczające dla nas dziś, gdy z troską myślimy o przyszłości rodziny narodów nie tylko w Europie, ale i na całym świecie.

Po podbiciu i wyniszczeniu Prusów w czternastym wieku Krzyżacy skierowali działania militarne przeciwko Litwie i Żmudzi. Stale najeżdżali graniczne ziemie polskie. Małżeństwo Jadwigi z Jagiełłą i pokojowy proces nawracania

---

[1] Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, Lublin, 9 VI 1987), w: tenże, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 44.

Litwinów na chrześcijaństwo – czemu między innymi służyła odnowiona przez królową Jadwigę Akademia Krakowska, która za swoje przyjęła hasło „Plus ratio quam vis”[2] – zakwestionowały dalszy sens istnienia państwa krzyżackiego. W tej sytuacji Krzyżacy uznali, że należy sformułować zarzut o nieszczerym nawróceniu Jagiełły i o pozornej chrystianizacji Litwinów i rozpowszechnić go w całej zachodniej Europie. Taką rolę spełniał słynny paszkwil zatytułowany *Satyra*, autorstwa dominikańskiego mnicha Jana Falkenberga, napisany przez niego na zamówienie Krzyżaków po bitwie pod Grunwaldem. Dzięki usilnym staraniom polskiej delegacji, sobór w Konstancji (1414-1418) potępił *Satyrę*, a jej autora skazał na więzienie. Jednak wytrwale prowadzona kampania krzyżacka wywołała oburzenie przeciw Polakom w liczących się w Europie kręgach. Krzyżacy, przedstawiając się jako obrońcy chrześcijaństwa przed agresywnym żmudzko-litewskim pogaństwem i przed fałszywym polskim chrześcijaństwem, a nawrócenie Litwy ogłaszając de facto za nieważne, ponieważ dokonane przez Polaków z przyczyn politycznych, zyskiwali sobie zwolenników i znaczące poparcie zarówno ze strony rycerstwa zachodniego, jak i wybitnych zachodnich intelektualistów. Znany francuski filozof i teolog Piotr z Ailly (zm. 1425) wzywał nawet rycerzy Francji i Flandrii do podjęcia krucjaty przeciw Polsce. Trzeba pamiętać o tym, że pod Grunwaldem po stronie krzyżackiej walczyło rycerstwo prawie z całej zachodniej Europy.

Wobec akcji zakonu krzyżackiego Polska musiała podjąć przygotowania do odpowiedniej kontrakcji. Przygotowania te realizowano na dwóch płaszczyznach – wojskowej i ideowej. Zwłaszcza ideowej kontrakcji przeciw Krzyżakom wyznaczono ważne zadanie. Jej celem było przygotowanie opinii publicznej, zarówno polskiej, jak i międzynarodowej, do generalnej rozprawy Polski z zakonem krzyżackim. Ludzie odpowiedzialni za przeprowadzenie tej kontrakcji bronili stanowiska, że wojna, którą Polska toczy z Krzyżakami, jest wojną sprawiedliwą; że krzyżackie działania wojskowe są zbrodnicze i bezprawne; że przeciwstawiając się zbrojnie agresji Krzyżaków, wolno wezwać na pomoc wojska niechrześcijańskie; że poganie mogą, na podstawie prawa naturalnego i Bożego, posiadać swoje państwa i swoją własność; że pogan żyjących spokojnie nie wolno nikomu pod żadnym pozorem zbrojnie napadać; i wreszcie, że

---

[2] Akademia Krakowska została założona w roku 1364 przez króla Kazimierza Wielkiego, a odnowiona w latach 1397-1400 pod patronatem królowej Jadwigi i króla Władysława II Jagiełły. Znana odtąd była pod nazwą Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zasługi królowej Jadwigi dla samego Uniwersytetu, a następnie dla dzieła chrystianizacji Litwy i w konsekwencji dla wielkości Polski w piętnastym wieku zostały podkreślone przez Jana Pawła II podczas jej kanonizacji w Krakowie 8 VI 1997 roku. Zob. J a n P a w e ł II, *Raduj się, Krakowie, oddając hołd świętej Pani Wawelskiej* (Homilia podczas kanonizacji bł. Jadwigi Królowej, Kraków, 8 VI 1997), w: tenże, *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Szósta wizyta duszpasterska w Polsce 31 maja – 10 czerwca 1997 roku*, Città del Vaticano 1997, s. 164-171.

wszyscy ludzie, w tym także poganie, mają prawo do obrony, jeśli zostaną niesłusznie napadnięci.

To niezwykle trudne zadanie powierzono polskiej delegacji na sobór w Konstancji, a szczególnie „mózgowi" tej delegacji – Pawłowi Włodkowicowi. Pisma jego wyrosły więc z konkretnej sytuacji politycznej i miały ściśle określone, praktyczne cele. Niejako przy okazji polscy uczeni średniowieczni, zwłaszcza Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1360-1431), pierwszy rektor odnowionej przez Jadwigę Wszechnicy Krakowskiej, a po nim Paweł Włodkowic (ok. 1370--po 1435), wypracowali teorię praw człowieka i narodów, która zawiera cenne i aktualne do dziś propozycje rozwiązań w dziedzinie stosunków międzynarodowych[3]. Nie jest zatem przypadkiem, że Jan Paweł II, przemawiając w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji pięćdziesięciolecia jej istnienia, przywołał między innymi dorobek etyczno-polityczny związany z epoką jagiellońską w Polsce: „W rzeczywistości problem pełnego uznania praw ludów i narodów wielokrotnie poruszał sumieniem ludzkości, dość często stawał się też przedmiotem refleksji etyczno-prawnej. Myślę tu na przykład o debacie, jaka odbyła się podczas Soboru w Konstancji w piętnastym wieku, kiedy to przedstawiciele Akademii Krakowskiej z Pawłem Włodkowicem na czele odważnie bronili prawa pewnych narodów europejskich do istnienia i autonomii. Jeszcze powszechniej znane są przemyślenia uczonych z Uniwersytetu w Salamance, z tej samej epoki, a dotyczące ludów nowego świata"[4].

Przypomnę poniżej w wielkim skrócie najważniejsze tezy doktryny wypracowanej przez Włodkowica i jego współpracowników z kręgu Akademii Krakowskiej.

1. PAŃSTWO I WŁADZA

Prawowite państwo powstaje na skutek zgody jego mieszkańców. W innym wypadku mamy do czynienia z tyranią. Warunkiem prawidłowego funkcjonowania państwa jest udział jego obywateli w rządzeniu. Jest ono zobowiązane do poszanowania ich religii, moralności, dobrych obyczajów i sumienia. Ma zapewnić poszanowanie prawa, tolerancję, dotrzymywanie umów, ochronę wszystkich mieszkańców, także niechrześcijan, restytucję krzywd. Z tych po-

[3] Z dorobku Stanisława ze Skarbimierza należy wspomnieć słynne kazanie *De bellis iustis* (zob. *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1-3, wyd. L. Ehrlich, Warszawa 1968). Do najważniejszych dzieł Pawła Włodkowica należą: *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium*; *Tractatus de annatis*; *Tractatus de ordine Cruciferorum et de bello Polonorum contra dictos fratres* (wydał je krytycznie S. F. Bełch, zob. *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, t. 1-2, London-The Hague-Paris 1965).

[4] Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 6.

wodów państwo musi być silne. Ze strony obywateli należy mu się wierność i ofiarność. Jeśli władza państwowa jest nieprawowita lub działa niepraworządnie, albo gdy wzywa do niesprawiedliwej wojny, grabieży i zbrodni, obywatele mają prawo, a nawet obowiązek, wypowiedzieć jej posłuszeństwo.

Prawo do posiadania państwa mają nie tylko wierni chrześcijanie, lecz także poganie i heretycy. Wszyscy bowiem ludzie są sobie równi w człowieczeństwie. Wszyscy też, łącznie z cesarzem i papieżem, podlegają prawu naturalnemu i Bożemu. Żadna zewnętrzna władza – ani cesarz, ani papież – nie mają prawa pozbawiać niewinnych i spokojnie żyjących niewiernych ich państw, wolności i własności ani też zbrojnie na nich napadać. Działanie takie jest sprzeczne z prawem naturalnym i z prawem Bożym, a także z ewangelicznym prawem miłości.

2. PRAWO

Polscy twórcy prawa narodów oparli swoją koncepcję przede wszystkim na prawie naturalnym i prawie Bożym. Bardziej niż inni współcześni im prawnicy zachodni wiązali prawo natury z pojęciem recta ratio. Źródłem norm prawnych nie jest więc dla nich natura pojęta jako przyroda czy kosmos, lecz jako rozumna natura ludzka, wskazująca zasady postępowania wrodzone człowiekowi przez Boga. Dlatego prawo natury, pochodzące od Boga, a wyrażające się przede wszystkim w postaci złotej reguły moralnej („postępuj tak, jak chciałbyś, aby inni postępowali wobec ciebie"), jest zgodne z Dekalogiem i z Ewangelią. Jego najpełniejszym wyrazem jest zaś prawo narodów, regulujące relacje między społecznościami ludzkimi, gdyż rozumna ludzka natura najpełniej wyraża się w społeczeństwie („si non est civis, non est homo; est Deus aut animal" – „kto nie jest obywatelem, nie jest człowiekiem; jest Bogiem lub zwierzęciem").

3. KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Człowiek został stworzony przez Boga jako jedność duchowo-cielesna, na Jego obraz i podobieństwo. Jest zatem istotą rozumną i wolną, posiadającą cel swego istnienia. Z powodu grzechu pierworodnego człowiek skłonny jest do błędu i zła. Dlatego otrzymał prawo i sumienie. Normy dane mu przez Boga w prawie naturalnym i w głosie sumienia, a tym bardziej w Objawieniu, są jasne i łatwe do rozpoznania, stąd ich nieznajomość nie uniewinnia, lecz oskarża. Dlatego ludziom uparcie trwającym przy błędzie i złu (na przykład biorącym udział w niesprawiedliwej wojnie) należy się przeciwstawić. Ze swej natury człowiek jest dobry i przeznaczony do czynienia dobra. Nie wystarczy jednak, powiada Włodkowic, czynić dobro. Trzeba pamiętać o tym, by czynić je dobrze.

Każdy człowiek bez względu na religię stanowi podmiot praw i powinności. Powinności ma najpierw względem Boga, a także względem samego siebie. Polegają one na obowiązku wszechstronnego rozwijania, zwłaszcza pod względem moralnym, swojej osobowości oraz unikania błędów i zła. Człowiek ma także powinności względem bliźnich, które realizuje, przestrzegając przykazania miłości bliźniego, a w końcu powinności względem swojej wspólnoty państwowej oraz wspólnoty ogólnoludzkiej; jest bowiem odpowiedzialny za stan dobra zarówno w swoim państwie, jak i na całym świecie.

4. WOJNA I POKÓJ, CIVITAS MAXIMA I TRYBUNAŁ MIĘDZYNARODOWY

Ogromnie ważne dla polskiej doktryny prawa narodów było jednoznaczne przyjęcie tezy, że wojna nigdy nie może służyć szerzeniu wiary chrześcijańskiej i że należy zdecydowanie występować przeciwko tym, którzy powołując się na obowiązek głoszenia Ewangelii, podejmują w tym celu wojny, gardzą narodami i dążą do ich ujarzmienia. Dla polskich autorów wojna jest złem koniecznym, dopuszczanym tylko wtedy, gdy zawiodą wszelkie pokojowe sposoby wyrównania krzywd lub odparcia niesprawiedliwej agresji.

Zdaniem Włodkowica dla zagwarantowania pokoju i praw narodów konieczne jest powołanie międzynarodowej wspólnoty, którą nazwał on „civitas maxima". Miałaby ona posiadać uniwersalną władzę i odpowiednie kompetencje prawne. Powierzone byłyby one specjalnemu międzynarodowemu trybunałowi, złożonemu z suwerennych władców (chrześcijańskich i niechrześcijańskich), na czele którego winien stanąć człowiek o wielkim autorytecie moralnym, według Włodkowica – papież.

Przywołanie idei międzynarodowego trybunału i roli w nim papieża przywodzi na myśl współczesną nam Organizację Narodów Zjednoczonych i przesłanie, jakie skierował do niej Jan Paweł II: „Organizacja Narodów Zjednoczonych musi wznosić się coraz wyżej ponad model bezdusznej instytucji typu administracyjnego i stawać się ośrodkiem moralnym, w którym wszystkie narody świata będą się czuły jak u siebie w domu, rozwijając wspólną świadomość tego, iż stanowią – by tak rzec – jedną «rodzinę narodów»"[5].

5. PRAWA CZŁOWIEKA

Włodkowic i inni średniowieczni polscy uczeni stali na stanowisku, że prawa człowieka są przyrodzone, obiektywne, niezbywalne i powszechne. Najważniejsze z tych praw to prawo do życia oraz prawo do wolności.

---

[5] Tamże, s. 8.

Wszelkie prawo musi mieć u swoich podstaw bezwzględne uznanie życia ludzkiego jako fundamentalnej wartości, wymagającej ochrony ze strony stanowionego w państwie prawa. Niesprawiedliwe i niegodziwe są: każde prawo, każdy przywilej i każde upoważnienie, które rzekomo uprawniają do zabijania niewinnego człowieka. Niezbywalne prawo człowieka do życia nie tylko zakazuje go zabijać i krzywdzić, lecz jednocześnie nakazuje go chronić i zabezpieczać.

Prawo do wolności jest kategorią pierwotną, przysługuje człowiekowi od początku jego istnienia. Różni się ona istotnie od prawa do własności, będącego kategorią historyczną. Z tego powodu niewolnictwo i poddaństwo są zdaniem Włodkowica czymś sztucznym, wprowadzonym przez ludzi.

Wolność, która dotyczy zarówno sfery wewnętrznej, jak i zewnętrznej człowieka, pociąga za sobą odpowiedzialność za siebie i za innych oraz wymaga postępowania zgodnego z sumieniem i z prawem Bożym. Włodkowic jednoznacznie opowiada się za wolnością religijną. Nie pochwala pogaństwa lub innowierstwa, ale zdecydowanie sprzeciwia się nawracaniu przemocą na katolicyzm. Jeżeli myśl Włodkowica kształtowała epokę jagiellońską u jej zarania, to warto pamiętać, że pozostał jej wierny ostatni z Jagiellonów, Zygmunt August, wypowiadając swe znane królewskie credo: „Nie jestem królem ludzkich sumień!". To samo zresztą – już w czasach Polski elekcyjnej – potwierdzali czynem katoliccy obrońcy Jasnej Góry w okresie najazdów ze strony protestanckiej Szwecji. Wszak i tutaj chodziło o wolność sumienia i wyznania. Duch Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* był zatem w Polsce żywy na długo przed Soborem Watykańskim II.

*

Na zakończenie warto poczynić dwie uwagi.

Po pierwsze, jeżeli dziś jedno z najważniejszych kryteriów europejskości stanowi poszanowanie praw ludzkich, poszanowanie praw narodów sąsiedzkich oraz praw zamieszkałych w kraju mniejszości narodowych i wyznaniowych, to godzi się przypomnieć, że już na początku piętnastego wieku, o sto dwadzieścia lat wcześniej niż którykolwiek z krajów europejskich, Polska wypracowała odpowiednie zasady prawne gwarantujące te wolności, zastosowała te zasady w praktyce, obroniła je zbrojnie – w myśl zasady „plus ratio quam vis" – przed imperializmem krzyżackim, a następnie obroniła je także prawnie przed najwyższymi ówczesnymi międzynarodowymi trybunałami[6]. Nie jest więc dzie-

[6] W ten sposób uczeni ze szkoły krakowskiej na początku piętnastego wieku stali się prekursorami doktryny prawa narodów i prawa wojny sprawiedliwej sformułowanej przez Hugona Grotiusa w wieku siedemnastym. Więcej na temat polskiej doktryny prawa narodów piszę w: *Polska*

łem przypadku ani też skutkiem bliżej nieokreślonego polskiego indyferentyzmu religijnego, że przez całe wieki Rzeczpospolita Polska była krajem dużo bardziej tolerancyjnym, demokratycznym i szanującym wolność innowierców oraz mniejszości narodowych niż ówczesne państwa zachodniej Europy.

Po drugie, podkreślmy, że Paweł Włodkowic i jego współpracownicy, wykorzystując zastaną wiedzę prawniczą, filozoficzną i teologiczną oraz intelektualny potencjał Uniwersytetu Krakowskiego, a także własny geniusz, potrafili stworzyć spójny i uniwersalny system prawa międzynarodowego. Oczywiście, polscy średniowieczni uczeni, formułując doktrynę prawa narodów, nie pracowali w próżni politycznej. Ich rozważania nie miały charakteru czysto akademickiego. Doktryna, którą wypracowali, musiała odpowiadać zarówno ich osobistym przekonaniom, jak i prowadzonej przez Polskę polityce. Doktrynę tę wyrażano w Polsce wielokrotnie i na różne sposoby – za pomocą kazań, not dyplomatycznych, traktatów naukowych, konkretnych działań i określonych decyzji kompetentnej władzy – jako żywotną polską rację stanu. Równocześnie był to system tak rozumny i wybiegający daleko w przyszłość, że nadawał się nie tylko do rozwiązywania konfliktów świata średniowiecznego i do obrony praw człowieka w tamtej epoce. Czyż papież Jan Paweł II nie jest właśnie tym, który w trosce o dobro rodziny narodów świata rozwija dziś te idee na arenie międzynarodowej?

Przypomnijmy jeszcze na koniec jego wizję narodów świata jako jednej rodziny: „Wizja «rodziny» przywodzi na myśl rzeczywistość wykraczającą poza relacje czysto funkcjonalne i poza zwykłą zbieżność interesów. Rodzina jest ze swej natury wspólnotą opartą na wzajemnym zaufaniu, pomocy i szczerym szacunku. W prawdziwej rodzinie nie panuje prawo silniejszego; przeciwnie, jej słabszym członkom, właśnie ze względu na ich słabość, zapewnia się podwójną opiekę i pomoc”[7].

Wizja ta winna ożywiać dziś i w przyszłości stosunki między narodami świata.

średniowieczna doktryna „ius gentium”, Lublin 1996. Zob. też: L. E h r l i c h, *Polski wykład prawa wojny XV wieku*, Warszawa 1955.

[7] J a n P a w e ł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, s. 8.

Andrzej SZOSTEK MIC

„PEWIEN ZAŚ SAMARYTANIN [...] GDY GO ZOBACZYŁ, WZRUSZYŁ SIĘ GŁĘBOKO" (Łk 10, 33)
Chrystus nauczycielem uniwersalnej etyki dla świata

Przeżycie słabości i grzechu człowieka wciąż jest doświadczeniem ludzkości, nie zaś objawioną prawdą chrześcijańską. Prawdą taką jest dopiero Jezus Chrystus, którego przyjęcie wymaga wiary. Ale jakże mocno o takie dopełnienie wiarą i perspektywą nadprzyrodzoną woła doświadczenie ludzkiej słabości, znane chrześcijanom i niechrześcijanom, dziś i przed wiekami!

Przypowieść wszyscy znamy. Choć nie jest to zdarzenie historyczne, ale właśnie przypowieść, to jednak opowiedziana przez Pana Jezusa, a przytoczona przez Łukasza Ewangelistę jest tak sugestywna, że widzimy wręcz jej bohaterów: kapłana, lewitę, a nade wszystko pobitego i leżącego przy drodze wędrowca, którym „wzruszył się głęboko" przechodzący obok Samarytanin. Kiedy odczytywany jest w kościele ten fragment Ewangelii, zawsze chętnie go słuchamy, choć znamy go niemal na pamięć; tak jak dzieci lubią, by im po raz któryś z rzędu opowiadać tę samą bajkę. Bo też nie chodzi o to, by się czegoś nowego dowiedzieć, raczej o to, by raz jeszcze wejść w klimat opowiadania, wzruszyć się wraz z Samarytaninem i wzruszyć się nim samym, przeżyć w sobie jego wzruszenie, wewnętrznie do niego przylgnąć i uznać je za własne.

Zasłuchani w Łukaszową Ewangelię zapominamy niekiedy, co było powodem, dla którego Boski Mistrz obdarzył nas tak piękną przypowieścią. A kontekst przypowieści jest nader pouczający. Oto „powstał jakiś uczony w Prawie i wystawiając Go na próbę, zapytał: «Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?»" (Łk 10, 25).

Aby docenić doniosłość tej kwestii, należy przywołać analogiczną rozmowę zapisaną przez pozostałych synoptyków. Tam rozmówca – ten sam lub inny niż u Łukasza – pyta: „które przykazanie w Prawie jest największe?" (Mt 22, 36; por. Mk 12, 29). Pytanie istotne, bynajmniej nie „akademickie" w pejoratywnym sensie. Przykazań jest przecież w Prawie wiele, a zakresy ich często ze sobą kolidują. Trzeba więc je jakoś uhierarchizować, aby wiadomo było, które przede wszystkim trzeba zachować, a które można – z odpowiednio uzasadnionych powodów, odwołujących się do przykazania „wyższego rzędu" – niekiedy pominąć. Inaczej i nieco głębiej rzecz ujmując: przykazaniem największym jest to, które treścią swą przenika wszelkie normy wtórne, stanowiące jego konkretyzację w określonych warunkach i sytuacjach. W tym sensie można powiedzieć, że normy wtórne wywodzą się od przykazania pierwszego, z niego czer-

pią swą wiążącą moralnie moc. Pytanie więc o to, które przykazanie w Prawie jest najważniejsze, jest tak naprawdę pytaniem, co jest istotą dobra i zła moralnego, pytaniem o sens moralności, o to, co gwarantuje osiągnięcie życia wiecznego.

Mistrz nie odpowiada na to pytanie wprost, ale odwołuje się do wiedzy samego uczonego w Prawie: „Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?" (Łk 10, 26). Rozmówca ten zasługuje na swój tytuł uczonego w Piśmie, w odpowiedzi przytacza bowiem te same przykazania miłości Boga i bliźniego, na które – w wersji Mateusza i Marka – wskazuje sam Pan Jezus. Tam jednak dialog w tym miejscu się kończy, święty Łukasz natomiast notuje, iż uczony w Prawie, „chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?»" (Łk 10, 29).

Wątpliwości rozmówcy nie są błahe. Przykazanie jest dość wyraźne, ale określenie „bliźni" dalekie jest od klarowności. Jeśli „bliźni" znaczy tyle, co „bliski", to trudno nie zauważyć, że relacja bliskości jest stopniowalna, stopniowaniu powinno więc podlegać także to, co należy się od nas bliźniemu. Wszystkich potrzeb wszystkich ludzi nikt nie jest w stanie zaspokoić. Zapewne więcej troski winienem okazać najbliższej rodzinie niż dalszym krewnym, więcej sąsiadom i współpracownikom niż przypadkowym znajomym, więcej współwyznawcom niż tym, którzy nie dzielą ze mną jednej wiary. Co więc w praktyce znaczy, by bliźniego kochać „jak siebie samego"? Komu ile jestem winien? Kto tak naprawdę jest moim bliźnim?

Dopiero teraz, w nawiązaniu do tego pytania, Pan Jezus opowiada przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Jakże znamienna to odpowiedź! Chrystus nie sięga – jak poprzednio – do Prawa, choć zawiera ono wiele zachęt do okazywania miłosierdzia potrzebującym: „Jeśli zobaczysz, że osioł twego brata albo wół jego upadł na drodze – nie odwrócisz się od nich, ale z nim razem je podniesiesz" (Pwp 22, 4), „Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostaną dla obcego, sieroty i wdowy" (Pwp 24, 21). Zaleceń takich Prawo i Prorocy wskazują wiele. Pan Jezus nie odwołuje się też do własnego autorytetu, choć uczony w Prawie, nazywając Go Nauczycielem, okazuje, że odnosi się do Niego ze szczególnym szacunkiem. Zauważmy, że Mistrz z Nazaretu nie wahał się kłaść na szalę swojej stanowczej opinii, i to właśnie w odniesieniu do norm moralnych: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj! [...]. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi" (Mt 5, 21-22), „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" (Mt 5, 27-28). Teraz zaś na pytanie uczonego w Piśmie Mistrz z Nazaretu nie udziela autorytatywnej odpowiedzi, lecz opowiada przypowieść i kończy ją pytaniem: „Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?" (Łk 10, 36). „Według twego zdania". Kiedy sprawa dotyczy najważniejszego i pierwszego przykazania, kiedy chodzi o istotę moralnego prawa, człowiek musi się

odwołać do swojego zdania, do własnego uczciwego rozeznania, co jest dobre, a co złe, i kto okazał się bliźnim, a kto nie.

W kontekście przypowieści odpowiedź mogła być tylko jedna – i uczony musiał jej udzielić, mimo że Pan Jezus tak dobrał bohaterów do swej przypowieści, by rozmówca miał do pokonania dodatkowe psychologiczne przeszkody. Kapłan i lewita cieszyli się w społeczeństwie Izraelitów poważaniem, inaczej niż pogardzani, półpogańscy i wiecznie z Żydami skłóceni Samarytanie. Ale tak dla rozmówcy Jezusa, jak i dla każdego, kto się z tą przypowieścią zetknął, nie ulega wątpliwości, kto się okazał bliźnim pokrzywdzonego człowieka – nawet gdyby poza tym nie znał Ewangelii, ani nie potrafił dać dobrej definicji bliźniego. Co więcej: przypowieść ta i kończące ją pytanie jest okazją, by człowiek odkrył, kim on sam naprawdę jest, co stanowi o jego człowieczeństwie, o jego szczególnej godności. Moralne prawo to przecież prawo, które umacnia człowieczeństwo w człowieku i przez to prowadzi do życia wiecznego.

Czego więc uczy Prorok z Nazaretu: etyki specyficznie chrześcijańskiej czy też etyki uniwersalnej, czyli takiej, która jest zrozumiała i obowiązująca dla każdego człowieka, niezależnie od jego religijnych przekonań i kulturowych uwarunkowań? Trudno nie dostrzec, jak dobitnie Chrystus zakłada elementarną zdolność każdego człowieka do odróżniania dobra od zła, nawet u tego, kto jest Mu nieprzychylny i wystawia Go na próbę. Tę podstawową zdolność Chrystus czyni zarazem kluczem do właściwej interpretacji Prawa Mojżeszowego. Gdy faryzeusze zarzucali Mu, że łamie szabat, uzdrawiając w tym dniu, „wtedy Jezus rzekł do nich: «Pytam was: Czy wolno w szabat dobrze czynić, czy źle; życie ocalić czy zniszczyć?»" (Łk 6, 9). „Kto z was, jeśli ma jedną owcę, i jeżeli mu ta w dół wpadnie w szabat, nie chwyci i nie wyciągnie jej? O ileż ważniejszy jest człowiek niż owca! Tak więc wolno jest w szabat dobrze czynić" (Mt 12, 11-12).

Trudno wprost przecenić znaczenie tej pedagogii Chrystusowej, tak wyraźnie i – rzec można – ufnie odwołującej się do wspólnej wszystkim ludziom podstawowej świadomości i wiedzy moralnej. I trudno się dziwić, że to właśnie w kręgu chrześcijańskiej myśli ukształtowała się doktryna o prawie naturalnym, Boskim prawie, wszczepionym w ludzką naturę tak, że człowiek zdolny jest swoim rozumem uczestniczyć w prawie wiecznym i odróżniać dobro, które należy czynić, od zła, którego należy unikać. Zdolny jest do tego, ponieważ potrafi poznać prawdę i dostrzec moralnie wiążącą moc tej prawdy. Potrafi poznać i zrozumieć, że człowiek jest ważniejszy niż owca, że w potrzebie woła o takie wzruszenie, które nie poprzestaje na tanim, sentymentalnym westchnieniu, ale przekłada się na miłosierny czyn, na samarytańską posługę. Nawet jeśli myli się w swych przekonaniach dotyczących tego, co powinien w danej sytuacji czynić, to jednak dopóki uczciwie szuka prawdy i dobra, dopóki postępuje zgodnie ze swym najgłębszym przekonaniem, dopóty nawet błąd nie niszczy jego moralnej prawości. Taka jest ranga sumienia, a jednocześnie tak głęboko

sumienie ma fundament racjonalny. Ugruntowane jest ono w wyróżniającej człowieka w świecie zdolności poznania prawdy i jej respektowania, w szczególności zaś zdolności do poznania prawdy o człowieku, o jego wielkości i kruchości zarazem, kruchości wołającej o współczującą pomoc. W rozmowie z uczonym w Prawie, jak zresztą w wielu innych wydarzeniach zapisanych w Ewangelii, Chrystus okazuje się nauczycielem etyki, która nie zamyka się w ekskluzywnym kręgu wtajemniczonych przez sakrament chrztu, ale otwiera się na każdego człowieka, odwołuje się do jego naturalnego rozumienia dobra i zła i do jego tęsknoty za dobrem, tęsknoty, która sprawia, że zawsze tak chętnie słuchamy przypowieści o miłosiernym Samarytaninie.

Nie można zapominać jednak również o tym, kto tę przypowieść opowiada. Czyni to Ten, który „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). „Do końca” – jak Samarytanin, który nie poprzestał na litościwym pokiwaniu głową nad nieszczęśnikiem, ale opatrzył mu rany, zawiózł do gospody i tam go pielęgnował. Co więcej, zapłacił za dalszą opiekę właścicielowi gospody i był gotów dopłacić, gdyby była potrzeba. Nawet jeśli nie mamy wątpliwości, że tylko Samarytanin okazał się bliźnim tego, kto wpadł w ręce zbójców, to kogóż z nas byłoby stać na taką pomoc? Czyż w postaci dobrego Samarytanina nie odnajdujemy ideału, dla nas samych wręcz nieosiągalnego? Czyż nie odnajdujemy rysów samego Autora przypowieści? Tego, który „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował”? Umiłować „do końca” znaczy do końca ukazać korzenie ludzkiej osoby, a jednocześnie jej ostateczne przeznaczenie. Chrystus przychodzi i objawia się jako Syn Boży, Syn Miłosiernego Ojca, który stał się człowiekiem, by ukazać nam sobą oblicze Ojca i nas do Niego pociągnąć. „Filipie, [...] kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie powinna być w tym miejscu dopełniona przypowieścią o synu marnotrawnym, a raczej o Miłosiernym Ojcu.

Co więcej: Syn Boży nie tylko ukazuje drogę do Ojca, ale sam o sobie mówi, że jest Drogą, Prawdą i Życiem i że nikt nie może przyjść do Ojca inaczej, jak tylko przez Niego (por. J 14, 6). Kiedy więc On – Boży i Człowieczy Syn – stawia moralne wymagania, kiedy daje nam za przykład miłosiernego Samarytanina, kiedy mówi kobiecie pochwyconej na cudzołóstwie: „I Ja ciebie nie potępiam. – Idź, a od tej chwili już nie grzesz!” (J 8, 11) – to mówi te słowa Ten, który jako jedyny może nas uzdolnić do życia zgodnego z tymi zasadami i ideałami, może nas skutecznie wesprzeć w przezwyciężaniu zła. Słowa te mówi Ten, który sam poniósł na krzyż nasz grzech i słabość. „Umiłował do końca”. Nie sposób więc pełniej i bardziej przejmująco ukazać zarazem wielkości i nędzy człowieka. Jak drogi Ojcu jest każdy człowiek, skoro nie waha się On dla ratowania tego człowieka posłać swego jedynego umiłowanego Syna, i to posłać Go na haniebną i bolesną śmierć krzyżową? Jak wielki jest upadek człowieka, skoro potrzeba aż takiej ceny za jego wybawienie od zła?

Czy taka oferta odkupienia człowieka ciągle jest jeszcze etyką uniwersalną? Oczywiście nie w tym sensie, aby odwoływała się do żywionych przez wszystkich przekonań moralnych i religijnych. Trudno oczekiwać, by prawda o odkupieniu w Jezusie Chrystusie była znana i uznana tak powszechnie, jak przesłanie moralne płynące z przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Ale trudno też zaprzeczyć, że ukazywanie moralnego prawa jako jedynej drogi, która wiedzie do życia wiecznego, bez zaopatrzenia na tę drogę w niezbędny posiłek, tylko potęguje tragiczną sytuację człowieka. Jak pisał przed laty C. S. Lewis: „Wszystkie istoty ludzkie, na całym świecie, posiadają owo ciekawe pojęcie, mówiące, iż powinno się postępować w pewien określony sposób, i tego wyzbyć się nie mogą. Po wtóre, ludzie w rzeczywistości w ten sposób nie postępują. Znają prawo naturalne i prawo to łamią"[1]. Na tym polega dramat człowieka, któremu nie wystarcza ukazanie drogi prowadzącej do wieczności, ale potrzebuje on jeszcze stałego wsparcia na tej drodze. To wszystko. Przeżycie słabości i grzechu człowieka wciąż jest doświadczeniem ludzkości, nie zaś objawioną prawdą chrześcijańską. Prawdą taką jest dopiero Jezus Chrystus, którego przyjęcie wymaga wiary. Ale jakże mocno o takie dopełnienie wiarą i perspektywą nadprzyrodzoną woła doświadczenie ludzkiej słabości, znane chrześcijanom i niechrześcijanom, dziś i przed wiekami! Video meliora, proboque, deteriora sequor – to przecież wyznanie Owidiusza, aktualne po dziś dzień. Ukazując się nam jako Droga, Prawda i Życie, Chrystus pozostaje nauczycielem etyki uniwersalnej w tym sensie, że adresuje swoje przesłanie do każdego człowieka i każdemu ofiarowuje swą zbawczą pomoc.

*

Piętnaście lat temu w przemówieniu wygłoszonym na dziedzińcu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego papież Jan Paweł II nawiązał do fragmentu Ewangelii Janowej, zwłaszcza zaś do słów, iż „Ojciec dał Mu wszystko w ręce" (J 13, 3). Mówił wtedy: „«Wszystko» to pojęcie bliskie temu, co mieści się w wyrażeniu universitas. Universitas to szczególne środowisko nastawione na poznanie «wszystkiego». Podmiotowej universitas odpowiada przedmiotowe universum. [...] Instytucje, które noszą nazwę uniwersytetu (polskie: wszechnica), głoszą samym imieniem tę podstawową prawdę o człowieku. O ludzkim poznaniu. Cała rzeczywistość jest zadana człowiekowi pod kątem prawdy"[2].

---

[1] C. S. L e w i s, *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1959, s. 25.

[2] J a n P a w e ł II, *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Homilia podczas liturgii Słowa, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 7(1987) nr 5(90), s. 13.

Następnie Papież odniósł słowa Ewangelii Janowej do tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego i powiedział: „Stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, Ojciec w sposób szczególny «dał wszystko» Synowi. Można powiedzieć: dał – i zadał. [...] Zadał Mu, Synowi, grzech zalegający dzieje człowieka «od początku». Zadał Mu odkupienie świata”[3]. Tak więc: „«Wszystko» jako zasięg pracy poznawczej – jest równocześnie tym «wszystkim», które ma swój początek przed «początkiem»: początek w Bogu, w odwiecznym Słowie – Synu współistotnym Ojcu. Jest tym «wszystkim», które Ojciec «dał w ręce» Synowi, Chrystusowi wówczas, gdy przyszła Jego Godzina: Godzina Odkupienia świata”[4].

W słowach tych odczytuję wielkie i trudne wyzwanie kierowane do wszystkich, w szczególny jednak sposób do społeczności Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Trzeba, abyśmy podejmowali trud poznania – i to poznania obejmującego samego Boga, cały świat i człowieka w nim; poznania wszechstronnego, rzetelnego i dogłębnego. Trzeba – po drugie – byśmy to uniwersalne poznanie potrafili prawidłowo odnieść do tego, co pochodzi ze Słowa Bożego Objawienia[5], abyśmy umieli ująć całą rzeczywistość w wymiarze teologicznym, odsłaniającym jej ostateczny sens. Trzeba wreszcie po trzecie, abyśmy z tej uniwersalnej perspektywy nie usunęli wymiaru Odkupienia: wymiaru, który uwydatnia słabość człowieka, ale silniej jeszcze uwydatnia jego wielkość i zachęca do jej osiągnięcia drogą takiego miłowania „do końca”, jakie ukazał Chrystus swoim nauczaniem, swoim życiem, a nade wszystko swoją odkupieńczą Paschą.

W tym sensie w misję uniwersytetu, zwłaszcza katolickiego, wpisana jest także etyka, która jest uniwersalna przez to, że odwołuje się do fundamentalnych, powszechnych przekonań moralnych, ale także przez to, że odsłania ważną dla wszystkich, nawet jeśli nie przez wszystkich rozpoznaną i zaakceptowaną, drogę wyzwolenia od zła, drogę nadziei na życie wieczne, którą jest Chrystus.

---

[3] Tamże.

[4] Tamże.

[5] Por. tamże.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

SPRAWA SOKRATESA – SPRAWĄ CHRYSTUSA W SŁUŻBIE PRAWDZIWEGO HUMANIZMU

Przeznaczeniem wszelkiej akademii, każdego uniwersytetu, jest stanie na straży tej najbardziej ludzkiej ze wszystkich ludzkich spraw, stanie na straży wolności w prawdzie. Stąd dla wypełnienia tego zadania akademia musi wpatrywać się ciągle w sprawę człowieka poprzez sokratejską decyzję. Decyzja ta to drugie narodziny człowieka.

Czcigodni Państwo!

Uczestniczymy w uczcie par excellence etycznej. Powód: piętnastolecie wizyty Jana Pawła II, Papieża-Filozofa, w Jego i naszym Uniwersytecie. Okazję do tej wizyty stworzył Kongres Eucharystyczny w Polsce. Ojciec Święty, najdostojniejszy jego uczestnik, Głowa Kościoła, staje „dziś" – przed piętnastu laty – w podwojach naszej Almae Matris. Bo, jak napisał C. K. Norwid, „p r z e s z ł o ś ć – jest to d z i ś, tylko cokolwiek dalej". Stąd ta uczta.

Uczta, sympozjon, w języku platońskim znaczy biesiada filozoficzna. I rzeczywiście. Zakosztowaliśmy, czym jest filozofia. Powitał nas Wielki Kanclerz KUL, filozof. Przemawiali kolejno trzej Rektorzy KUL-u, też filozofowie. Wszyscy oni zachwycili nas człowiekiem. I mieli ważkie ku temu powody. Wszak człowiek, dziwiąc się światu, nie może nie dziwić się najbardziej samemu sobie pośród świata: tak jest w nim „osobno", tak „inaczej" i „wyżej", jest kimś, nie czymś. Jest po prostu osobą: rozumnie wolnym „ja" wśród „drugich ja", we wspólnocie równych sobie. To właśnie widząc, grecki poeta Menander powie: „Jakże czarującą istotą jest człowiek... gdy jest człowiekiem". „Gdy jest człowiekiem"?

Człowiekiem, czyli sobą?

Czy jestem sobą, gdy aktem wolnego wyboru zaprzeczam temu, co sam uprzednio stwierdziwszy – jako tego naoczny świadek – za prawdę sam uznałem? Czy sobą nie pozostałbym tylko i dopiero wtedy, gdybym stanął po stronie prawdy, gdybym ją wybrał świadcząc o niej, gdybym niejako „sam siebie w jej stronę przekroczył" (K. Wojtyła), przyjmując na siebie rolę powiernika samego siebie, i – odpowiednio – rolę swego sędziego: strzegącego, i osądzającego siebie z obowiązku wiernego świadka stwierdzonej przez siebie prawdy?

Wszak dokonujemy raz po raz wyborów, którymi uderzamy w poznaną i tym samym uznaną przez nas prawdę, a przez to w samych siebie jako jej świadków i stróżów własnej tożsamości! Niekiedy bywamy tego nieświadomi.

Odkąd jednak to widzimy, czyż nie rozpoznajemy, że zaprzeczywszy prawdzie uderzyliśmy – m o r a l n i e s a m o b ó j c z o! – w samych siebie? Czyż w imieniu nas wszytkich nie zauważa tego Owidiusz, stwierdzając: „Video meliora proboque, deteriora sequor!" – „Widzę, co dobre i aprobuję, lecz idę za tym, co złe!"?

Żaden z filozofów starożytnych nie zobaczył tak ostro tej sprawy, jak ten, który nawoływał każdego z nas: „Poznaj samego siebie!", czyli „zobacz siebie!" i „bacz na siebie!", byś nie skazał się na życie z nie-sobą w sobie... n a z a w s z e. I właściwie to jedno jedyne, czym zajmował się nasz Profesor, przez dwadzieścia pięć lat Kierownik Katedry Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Karol Wojtyła, i co czyni nadal jako Jan Paweł II, to jedna wielka passacaglia na temat człowieka, na temat wielkości człowieka i równocześnie na temat tego, co człowiek obdarzony wolnością czyni ze swą wolnością i z samym sobą, gdy jej użyje wbrew prawdzie o samym sobie. Zauważmy: wina to dramat przede wszystkim w relacji do samego siebie. Ostrzega bowiem Sokrates: „Sam siebie zmusiłeś do życia z kimś, kogo w sobie potępiasz, z kimś, kogo w sobie zabiłeś moralnie w sposób nieodwracalny". Dlatego: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy!".

To jednak nie wszystko! Wina to także grzech – uderzenie człowieka w swojego Stwórcę: Absolut Istnienia i Miłości. Człowiek wszak jest tym, k i m jest, o ile w ogóle j e s t, jest zaś tylko, czyli i s t n i e j e, wyłącznie z daru szczodrości swego Boskiego Dawcy. Ujawnia nam to metafizycznie konieczną więź człowieka z Absolutem Istnienia i Miłości. Jeśli zatem człowiek nie jest w stanie uczynić winy niebyłą w stosunku do samego siebie, to tym bardziej nie ma mocy zmazać jej w relacji do swego Stwórcy. Z tej sytuacji wyjścia dla człowieka nie ma.

Ale czy to znaczy, że tego wyjścia nie może człowiekowi zaoferować w darze sam Stwórca? Odpowiedź tę Bóg daje, stając się sam Człowiekiem. Czyż ów nadspodziewany fakt i akt Boga nie oznacza, iż Ten, który dał człowieka człowiekowi w darze, dając mu w nim samego Siebie w darze bez reszty, nie „skazuje się" przez to na miłość wobec niego nieskończenie miłosierną? Fakt Wcielenia i Odkupienia jest tego dowodem. Ale i wtedy pozostawia Bóg człowiekowi wolność. Człowiek może, lecz nie musi w tę miłość uwierzyć. Bóg proponuje mu „wolne wybranie Jego wybrania". Oto ta miłość, którą Bóg umiłowawszy nas, do końca nas umiłował (por. J 13, 1).

Jan Paweł II, Filozof i Papież, połączył w jedno swoje dwa wystąpienia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przed piętnastu laty: przemówienie do reprezentantów świata nauki i kultury o odpowiedzialności człowieka za poznaną i przekazywaną prawdę dopełnia przemówieniem do wspólnoty Uniwersytetu Katolickiego, w którym rozwinął Janową wizję Chrystusa: Boga-Człowieka Odkupiciela Człowieka. Dostrzegamy tu, jak bardzo człowiek, rozpoznając rozmiary swego dramatu, mocą własnego rozumu otwiera się na to, co

zechciał objawić mu Bóg jako dar Jego łaski wobec człowieka, powierzając przyjęcie tego daru jego wolności wspartej o rozum wierze – co przybliżył nam Jan Paweł II najpełniej w swej ostatniej encyklice *Fides et ratio*. Non obiit Karol Wojtyła, dum natus est Johannes Paulus II.

Tych spraw dotyka dziś ktoś, kto nie był uczestnikiem naszego spotkania z Papieżem w Lublinie przed piętnastu laty. Jest nim Ferdinando Adornato, deputowany do Parlamentu Italii. Zaskoczył on nas tym, co napisał jako redaktor czasopisma „Fondazione Liberal" w artykule wstępnym do numeru, który ukazał się latem 2001 roku, na progu spotkania przywódców najbogatszych państw globu w Genui, podejmując w nim problem: „Occidente di Wojtyla. Economia e etica nella globalizzazione" – „Zachód Wojtyły. Ekonomia a etyka w dobie globalizacji". Rzecz znamienna, jego troska współbrzmi z troską Papieża, który właśnie w kontekście szczytu w Genui apelował do prezydenta USA George'a W. Busha: „Świat globalny musi być światem solidarnym". Pan Adornato widzi rozmiary zagrożenia, w obliczu którego staje współczesny świat, i zarazem dostrzega jedynie możliwy sposób ratunku: sojusz ekonomii z etyką. Sposób ten wskazuje ktoś, kogo nazywa on „jedynym Filozofem", wyrażając zarazem obawę, czy znajdą się inni, którzy by poszli jego śladem. Nie ukrywam, że to stało się powodem, iż Ferdinando Adornato jest wśród nas.

Pan Adornato powiedział nam wiele o wielu naszych sprawach. Za najważniejszą jednak uznał powrót nas wszystkich, wierzących i niewierzących, do Sokratesa. Mówił: „Sądzę, że w swej istocie zadanie ludzkości, ludzi wierzących i niewierzących, polega na powrocie do Sokratesa. Sądzę, że papież Wojtyła prosi nas, wierzących i niewierzących, abyśmy umieli to zrobić. Myśl laicka, która powróciłaby do pytań Sokratesa, byłaby bardziej świeża i mniej naiwna, tak jak świeże i pozbawione naiwności jest przesłanie Jana Pawła II".

Skupmy się zatem na moment i popatrzmy dziś razem na Sokratesa jako nauczyciela etyki na naszych uniwersytetach, nauczyciela naszej młodzieży studenckiej. Kształcą się przecież w nich, i kształtują, nauczyciele nauczycieli. Tu młodzież podgląda swoich mistrzów. Chce widzieć w nich Sokratesa. Znamy „sprawę Sokratesa", który zostaje aresztowany i oczekuje w więzieniu na wykonanie wyroku śmierci przez demokrację ateńską za „bałamucenie" młodych w sprawie wiary dozwolonej i moralności praktykowanej w Atenach. Nocą zjawia się u Sokratesa uczeń Kriton, którym właściwie jest sam Plato. Straż jest przekupiona, drzwi są otwarte: „– Mistrzu! Jesteś wolny! Uchodźmy, póki noc. – Wolny, Kritonie? Nie widzisz, że chcesz mnie pozbawić jedynej szansy wolności i ostatniej szansy pokazania tobie, na czym ta wolność polega? Do domu pójdziesz sam".

Istotnie, dlaczego Sokrates zdecydował się pozostać w więzieniu w chwili, gdy dzięki zabiegom wpływowych uczniów brama wolności stanęła przed nim otworem? Dlaczego nie wybrał wolności poza więzieniem? Dlaczego stawiał

wyżej niewolę więźnia? Dlaczego wolał niewolę skazańca? Dlaczego przedłożył nad oferowaną mu wolność śmierć? Czy nie dlatego, by ocalić wolność nieporównanie od śmierci cenniejszą? Na czym tedy polega ta preferowana przez Sokratesa wolność? Czym się ona różni i co ją nieskończenie oddziela od tej proponowanej mu za cenę ucieczki z celi więziennej? Jakiego dylematu i dramatu symbolem staje się próg więzienia, skoro okazuje się on dla Sokratesa moralnie nieprzekraczalny? Dziwny i osobliwy to próg: zmusza do tego, by się przy nim zatrzymać. Zmusił do tego Sokratesa, tuż potem Platona.

Pan Adornato proponuje – domyślamy się – byśmy się i my na tym progu, w Uniwersytecie Profesora Karola Wojtyły, „Wojtyły Zachodu", zatrzymali. Dla Sokratesa, przekonanego zresztą o formalnej prawomocności wyroku, jest to próg oznaczający przepaść. Jak przepaść rozdziela dwa brzegi, tak ten próg oddziela dwie wolności. Wolność w prawdzie od wolności w nieprawdzie. Lecz te dwie wolności to zarazem dwa przeciwieństwa. Wolność w prawdzie różni się od wolności w nieprawdzie tak radykalnie, iż ta druga w oczach Sokratesa traci wszelki tytuł do nazywania jej wolnością. Akt wyboru nieprawdy, akt samozakłamania to w jego osądzie akt samozniewolenia. To decyzja o moralnym samobójstwie, to zabicie samego siebie oraz z a b i c i e s w e j w o l n o ś c i – rozpędem i mocą jej własnej dynamiki. Dlatego Sokrates nie zdecydował się na przekroczenie progu swej celi. Platon-Kriton, który usiłował go do tego nakłonić, do domu musi wracać sam. Lecz wraca inny, wraca bogatszy o odkrycie: Sokrates nie wybrał proponowanej mu wolności, ponieważ wybrał... wolność w prawdzie! Z powodu tej wolności Sokrates będzie wolny tylko w więzieniu. „W więzieniu, ale wolny!" Wracając samotnie do domu, Plato odkrywa w sobie i rodzi Platona w Platonie. Rodzi też swą Akademię, na której symbolicznych wrotach umieści słowa: „Miłować prawdę wszelką i we wszystkich".

Oto dlaczego narodzin Akademii Platona, czyli pierwszego uniwersytetu – a przecież jesteśmy spadkobiercami tamtej tradycji sokratejsko-platońskiej – trzeba nam szukać w celi, w której rodziła się wielka decyzja w człowieku, a wraz z nią rodził się człowiek w człowieku. Akademia zrodziła się z tamtych narodzin i po to, by o nich świadczyć. Rodzi się także z poczucia odpowiedzialności za tych, którzy doświadczenie swej celi mają wciąż jeszcze przed sobą: młodzież, którą wychowujemy. Dlatego Jan Paweł II powie do młodych w czas solidarnościowego zrywu sumień: „każda i każdy z Was ma swoje Westerplatte". Od tamtego czasu przeznaczeniem wszelkiej akademii, każdego uniwersytetu jest stanie na straży tej najbardziej ludzkiej ze wszystkich ludzkich spraw, stanie na straży wolności w prawdzie. W o l n o ś ć w p r a w d z i e – „libertas in veritate" – to zadanie akademii, to uniwersytetu imię własne. Stąd dla wypełnienia tego zadania akademia musi wpatrywać się ciągle w sprawę człowieka poprzez sokratejską decyzję. Decyzja ta to drugie narodziny człowieka. Czy nie uderza nas tu podobieństwo rozmowy Sokratesa z Kritonem-Platonem do

owej nocnej rozmowy Chrystusa z Nikodemem o konieczności „nowych narodzin"?

W nawiązaniu do „sokratejskiego paradygmatu" średniowieczny mistrz logiki i – śladem Sokratesa, ojca logiki i etyki – też etyk, Piotr Abelard, pisze dzieło o charakterystycznym tytule: *Etica, seu scito te ipsum – Etyka, czyli poznaj samego siebie.* Tenże Abelard oczarowany Sokratesem proponuje, by Litanię do Wszystkich Świętych uzupełnić o wezwanie: „Święty Sokratesie, módl się za nami!". Nasz Norwid zaś przypomni wiecznie budzicielską moc decyzji Sokratesa:

„Coś Ty Atenom zrobił, Sokratesie,
Że ci ze złota statuę lud niesie,
Otruwszy pierwej?...".

Sądzę też, że dług, jaki Jan Paweł II w imieniu ludzkości spłaca Sokratesowi, doprowadzony został do końca w jego ostatniej encyklice *Fides et ratio*, w której tytuł „Wprowadzenia" brzmi jak wezwanie Sokratesa: „Poznaj samego siebie".

Do tego wezwania „Poznaj samego siebie" z niskości własnego doświadczenia dochodzi w tejże encyklice – gwoli próby adekwatnego rozpoznania tajemnicy człowieka – to drugie na siebie spojrzenie: „skrzydło wiary", wglądu w człowieka z perspektywy kogoś, kto patrzy nań z wysokości Boga-Człowieka na krzyżu. Chodzi o kogoś, kto może uleczyć człowieka ze śmiercionośnych ran moralnych, które ten zadał sobie sam. Chrystus, okazuje się, nie zstępuje z krzyża, choć z niego zstąpić mógł, gdy był do tego prowokowany w imię okazania swej wszechmocy. „Niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego" (Mt 27, 42) – słyszymy u stóp krzyża. Skoro Chrystus mógł z niego zstąpić, dlaczego więc nie zstąpił? Czy nie dlatego, że straciłby jedyną szansę okazania nam do końca, w swej ludzkiej niemocy, solidarności w naszym cierpieniu fizycznym? A przede wszystkim rozmiarów tej miłości, która miała równoważyć, a nawet przeważyć rozmiary naszego moralnego sprzeniewierzenia się Bogu Stwórcy? Tak widział tę sprawę Jan, który stał pod krzyżem i który kilka dni wcześniej był świadkiem wskrzeszenia Łazarza. Tak też to zrozumiał, zapisując w pierwszej osobie, a więc w imieniu swych przyjaciół i swoim własnym: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości" (1 J 4, 16). Oto dlaczego w świetle pytania: Dlaczego Bóg Człowiekiem? i idących w ślad za nim pytań: Dlaczego Bóg Chlebem? Dlaczego Eucharystia?, widzimy dopiero w całości zarysy tajemnicy tego, kim my sami jesteśmy, skoro kimś tak niezwykłym w oczach Boga – naszego Stwórcy i Odkupiciela – jesteśmy. Kierunek tej drogi ukazuje Chrystus jako Mistrz swoim uczniom, gdy unaoczniając im w swym ludzkim obliczu oblicze swego i zarazem ich Ojca, rzuca się im do stóp w Wieczerniku, wymierzając tymże gestem cenę człowieka, cenę jego Odkupienia:

Po pierwsze, pokazuje człowiekowi, jak wielka jest jego godność, pomimo okaleczenia, skoro Bóg uważa, że warto ją ocalić.

Po drugie, równocześnie pokazuje, jak wielka jest rana, skoro taka interwencja – Wcielenie i Odkupienie – jest konieczna, aby uleczyć taką ranę.

Po trzecie, jak wielka jest miłosierna miłość Boga, skoro na taką interwencję jest gotów: daje nam w darze swego Syna Jednorodzonego.

Oto dlaczego Bóg u stóp człowieka. Oto dlaczego Bóg pokarmem człowieka w Eucharystycznym Chlebie. Oto dlaczego Bóg na krzyżu.

Również Piłata urzeka Chrystus swym ludzkim dostojeństwem, gdy na jego pytanie, czy jest królem, odpowiada mu: „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37). Słyszymy tu jakby żywe echo głosu Sokratesa: dać świadectwo prawdzie. Lecz Chrystus mówi też: „Królestwo moje nie jest z tego świata" (J 18, 36), co Piłat zrazu sceptycznie ignoruje: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 38). Gdy jednak pod naciskiem Żydów nalega, grożąc: „Czy nie wiesz, że mam władzę uwolnić Ciebie i mam władzę Ciebie ukrzyżować?" (J 19, 10), Chrystus jednak milczy. Coś pęka w Piłacie sceptyku. Piłat deklaruje niewinność Chrystusa, nakłania oskarżycieli do wycofania oskarżenia. Proponuje oskarżycielom inne rozwiązanie: ubiczować i wystawić na pośmiewisko królewskość Króla. Gdy jednak oskarżyciele nie ustępują, pojawia się inna pokusa. W Piłacie przeważy strach nad przeświadczeniem o prawdzie: Chrystus jest niewinny. Piłat, ulegając woli większości, w znamienny sposób odda jednak hołd prawdzie. Wypowie nieśmiertelne słowa: „Ecce Homo!" – „Oto Człowiek!" (J 19, 5). Oto co i my wszyscy dziś musimy stwierdzić, patrząc na Sokratesa w godzinie jego ostatecznej próby: Oto człowiek!

Oto też gdzie spotykamy się z panem Adornato, który mówiąc o konieczności powrotu do Sokratesa, postuluje tym samym spotkanie nas wszystkich, wierzących i niewierzących, na gruncie etyki uniwersalnej, naszego wspólnego „tak" dla każdego człowieka z tej wyłącznie racji, iż jest po prostu człowiekiem. Wyłączenie kogokolwiek z grona ludzi przekreśla wszystko, o co chodzi w sprawie człowieka jako człowieka, jako domownika Domu Ludzi.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na zupełnie osobliwy sposób potraktowania przez Chrystusa skierowanego do niego pytania: Kto jest moim bliźnim?

Chrystus potraktował to pytanie niewątpliwie z całą godną poruszonej w nim sprawy powagą. Wszak poświęca jej całą przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, co nam tak wnikliwie wyłożył w swym wystąpieniu Ksiądz Rektor Andrzej Szostek. Znamy jej przebieg i jej konkluzję. Zauważmy jednak coś niezwykle ciekawego. Chrystus, ani razu nie odwołując się w tej przypowieści do autorytetu Boga, przerzuca cały ciężar udzielenia odpowiedzi na zadane Mu pytanie na samego pytającego. Zauważmy, to samo czynił Sokrates. To on sam, pytający, ma sobie odpowiedzieć – i odpowiada – na pytanie, kto jest jego bliźnim: ten, który okazał miłosierdzie ofierze napaści. A zatem – ten, kto czynnie uznaje człowieka w każdym napotkanym na drogach swego życia człowieku. O to tylko i aż o to Chrystusowi chodzi. O taką filozofię człowieka,

o taki sposób jej uprawiania i wprowadzania w nią drugich, który sprawia, że na pytanie przez nich stawiane, zamiast udzielania im na nie odpowiedzi, oni – sami postawiwszy siebie wobec tego pytania – potrafią sobie na nie odpowiedzieć. Wolność jest tu w całym zakresie uhonorowana. Przez co? Czyż nie przez wolność w – (p)oddaniu się – prawdzie? Czyż nie to ma na uwadze Chrystus, gdy wypowiada: „Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli" (J 8, 32)?

Wolność człowieka, która chce samej sobie poddać prawdę o niezbywalnej godności człowieka, każdego z osobna, zamiast się w jej służbę oddać, wolnością nie jest. Jest jej karykaturą. Jest tym, co nazywamy samowolą. Jest ona jednak tym bardziej niebezpieczna i bardziej zwodnicza w społeczeństwie ludzi, że nie zawsze oni to widzą. Wielu też zwiodła. Nawet Kritona-Platona. Oto dlaczego Sokrates zostaje w więzieniu. A Chrystus nie zstępuje z krzyża.

Jak zatem można i trzeba temu przeciwdziałać dziś, zwłaszcza że dotyczy to egzekwowania naszej wolności wobec ludzi słabych, więcej, tych najsłabszych wśród nas w skali świata jako ojczyzny ludzi. Chodzi wszak o życie ludzi całkowicie bezbronnych i niewinnych, jakimi są zupełnie niezdolne do agresji nienarodzone dzieci, czyli o tych, którym p r z e d e w s z y s t k i m sprawiedliwość każe pomagać, zgodnie z tym, o czym przypomina encyklika *Sollicitudo rei socialis*, przywołana również w wystąpieniu pana Adornato: z zasadą opcji preferencyjnej na rzecz ubogich. Przytoczmy w tym miejscu jej znakomitą formułę autorstwa krakowskiego biskupa przełomu dwunastego i trzynastego wieku Wincentego Kadłubka: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest" – „Sprawiedliwość to jest to, co najwięcej pomaga temu, kto najmniej może". John Rawls nazwał tę zasadę regułą maxi-min[1].

Zastosujmy tę zasadę do sprawy prawnej ochrony życia dzieci nienarodzonych w demokratycznym państwie, które wszak deklaruje jako swą nieusuwalną podstawę równość wszystkich ludzi wobec prawa. Tym, kto powinien otrzymać najwięcej pomocy i opieki jest właśnie nienarodzony. Co z nim uczyniono w politycznej kulturze Europy i świata? Przecież prawo proaborcyjne polega na tym, że za pomocą ustawy prawnej wyjmuje się spod ochrony prawa tego, kto będąc niewinnym, jest zabijany, by t ą s a m ą u s t a w ą chronić tego, kto go zabija. Czy może być pomyślany wśród istot rozumnych absurd większy od tego? Czy wolno jeszcze w tym miejscu wolność nazywać wolnością, czy nie jest to właśnie samowola? I czy wolność czynienia czegoś takiego może być przez kogokolwiek nazwana „cnotą i warunkiem nieusuwalnym ładu demokratycznego"[2]? Oto dlaczego obowiązuje nas szczególna czujność w imię prawdziwego, niezafałszowanego humanizmu. Chodzi wszak o prawdziwą wolność, prawdziwą równość i prawdziwe braterstwo jako warunek nieusuwalny ładu demokratycznego.

---

[1] J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.

[2] A. M i c h n i k, *Z dziejów honoru w Polsce*, Warszawa 1991, s. IV okładki.

Ponieważ niepodobna tu przywołać w całości przemówienia wygłoszonego przez Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w dniu 5 października 1995 roku poświęconego prawom człowieka w kontekście „całej rodziny narodów zamieszkujących ziemię", przytoczmy tu przynajmniej jego – istotnie dotyczący poruszonej przez nas sprawy – fragment dotyczący „moralnej struktury wolności":

„Wolność jest miarą godności i wielkości. Życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą rozwoju duchowego człowieka i moralnego ożywienia narodów. Podstawowy problem, jaki musimy dziś podjąć, to problem odpowiedzialnego korzystania z wolności, zarówno w jej wymiarze osobistym, jak i społecznym. Musimy zatem uczynić przedmiotem naszej refleksji kwestię moralnej struktury wolności.

Wolność nie jest po prostu brakiem tyrańskiej władzy i ucisku, nie oznacza też swobody czynienia wszystkiego, na co się ma ochotę. Wolność ma swoją wewnętrzną «logikę», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego odniesienie do prawdy o człowieku – prawdy powszechnie poznawalnej poprzez prawo moralne, wpisane w serce każdego z nas – nie jest bynajmniej ograniczeniem wolności ani zagrożeniem dla niej, ale w rzeczywistości gwarantuje przyszłość wolności" (nr 12).

W tym samym duchu wypowie się Jan Paweł II w odniesieniu do poruszonej tu sprawy 23 czerwca 1996 roku przy Bramie Brandenburskiej w Berlinie[3].

---

[3] „Człowiek jest powołany do wolności. Wolność nie oznacza prawa do samowoli. Wolność nie daje nieograniczonych przywilejów. Kto tak ją pojmuje, naraża wolność na śmiertelny cios. Człowiek wolny jest przede wszystkim zobowiązany do prawdy. Inaczej jego wolność nie będzie trwalsza niż piękny sen, który kończy się wraz z przebudzeniem. Człowiek nie zawdzięcza wszystkiego samemu sobie, lecz jest stworzeniem Bożym; nie jest panem swego życia ani tez życia innych; jeśli pragnie być człowiekiem w prawdzie, musi słuchac i być posłusznym. Jego wolne siły twórcze rozwiną się w pełni tylko wówczas, gdy będzie je opierał na prawdzie, która jest dana każdemu człowiekowi jako niewzruszony fundament. Tylko wtedy będzie mógł się w pełni realizować, a nawet przerosnąć samego siebie. Nie ma wolności bez prawdy.

Człowiek jest powołany do wolności. Idea wolności może być przeniesiona w realia życia tylko tam, gdzie ludzie są wspólnie o niej przekonani i nią przeniknięci, świadomi niepowtarzalności i godności człowieka oraz jego odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi. Tam – i tylko tam – gdzie wspólnie opowiadają się za wolnością i walczą o nią solidarnie, może ona zapanować i przetrwać. Wolności jednostki nie da się oddzielić od wolności wszystkich innych ludzi. Wolność jest w niebezpieczenstwie tam, gdzie ludzie ograniczają swe spojrzenie tylko do kręgu własnego życia i nie są gotowi angażować się bezinteresownie na rzecz innych. Natomiast wolność przeżywana solidarnie wyraża się w działaniu na rzecz sprawiedliwości w dziedzinie politycznej i społecznej i kieruje wzrok ku wolności innych. Nie ma wolności bez solidarności" (Jan Paweł II, *Człowiek jest powołany do wolności*, Przemówienie pod Bramą Brandenburską w Berlinie, 23 VI 1996, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 17(1996), nr 9, s. 4). Trudno w tym miejscu nie zauważyć

W przywołanym przez pana Adornato postulacie powrotu do Sokratesa słyszymy głos sędziwego profesora prawa uniwersytetu w Turynie, Norberta Bobbio, który w maju 1981 roku we Włoszech, krótko przed referendum dotyczącym aborcji, argumentował następująco: jeżeli dziś wiemy o tym, że niemal wszystkie demokratyczne państwa świata wypowiedziały totalną wojnę nienarodzonym, to jeśli nie zwrócimy się z apelem do tych państw o natychmiastową delegalizację aborcji, stajemy się współwinni skazywania ich na śmierć. Jako niewierzący zwracam się do tych wszystkich, którzy też są niewierzący, abyśmy nie zostawiali honoru ochrony życia nienarodzonych Kościołowi katolickiemu[4].

Dobrze jest wiedzieć, że ktoś, kto w ten sposób oddaje hołd Kościołowi, jest – skądinąd – ateistą. Chylę czoła przed Norbertem Bobbio. Podobną postawę prezentuje w Italii także socjalista i człowiek niewierzący Giuliano Amato[5]. Wielce Szanowny Panie Deputowany Ferdinando Adornato, proszę o przekazanie im obu z tej oto Auli wyrazów mojego najgłębszego uznania i wdzięczności.

Trudno o lepszy wyraz rzetelnego sojuszu w dobrym pomiędzy takimi ateistami i katolikami. Niech to, co dobre, łączy nas, umiejmy podać sobie ręce i wspólnie wystąpić, żeby ochronić ofiarę przed zbrodniczą śmiercią na poczet prawa! Oto w dobrym tego słowa znaczeniu etyka naturalna, etyka laicka, etyka świecka. Oto prawdziwa etyka solidarności.

Trudno jednak, gdy wypowiadamy słowa, które są wyrazem przeżycia obustronnej wdzięczności za radość spotkania w duchu „idem velle et nolle" – „tego samego chcieć i tego samego nie chcieć" dla każdego z ludzi, nie wyrazić bólu, że właśnie z solidarnościowego grona zabrzmieć mogły – i zabrzmiały – nie mające nic wspólnego z solidarnością wszystkich w imię osobowej godności każdego z nas, ludzi, tony, które w tej elementarnej sprawie nie tylko domagały się ustępstw, właśnie tych proaborcyjnych, i to zaraz nazajutrz po dniu solidarnościowego przełomu, nazywając takie proaborcyjne prawodawstwo „cnotą politycznego kompromisu". Podkreślmy raz jeszcze: czyż ustawa, która wyjmuje spod ochrony prawa tych, którzy będąc absolutnie niewinni, są zabijani, by chronić, a nawet wspomagać tych, którzy ich zabijają, nie jest w praworządnym państwie demokratycznym tworem absurdalnego deptania konstytucyjnie poręczonej zasady równości wszystkich wobec prawa, a nazywanie jej cnotą, ka-

---

ostrzeżenia Jana Pawła II, że demokracja nie respektująca w sposób nienaruszalny każdej z poszczególna osoby, czego sprawdzianem jest respekt dla jej życia, przeradza się „w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm". (Por. *Centesimus annus*, nr 46; *Veritatis splendor*, nr 101; *Evangelium vitae*, nr 96. Zob. też przemówienia Jana Pawła II do parlamentów Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1999 i Republiki Włoskiej w roku 2002).

[4] Swoje stanowisko w sprawie ochrony prawnej życia człowieka poczętego Norberto Bobbio przedstawił w wywiadzie: *Laici e aborto*, „Corriere della Sera" 1981, nr 107 (8 V), s. 3.

[5] „Il Tempo" 1992, nr 352 (27 XII), s. 2.

muflażem, który ukrywa fakt zamachu na elementarne znaczenie słowa „solidarność"? I to tuż po dniu, w którym Polacy podjęli próbę wyjścia raz na zawsze z życia w samozniewoleniu poprzez samozakłamanie, deklarując to na rozwieszonym w całym kraju plakacie tuż przed datą 4 czerwca 1989 roku: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery"![6] Czyż ta autodeklaracja „Solidarności" Polaków to nie rewolucja wolności na skalę światową, od której w pierwszym rzucie pada bez wystrzału mur w Berlinie? A czyż wszystko to nie miało swego początku w zdecydowanym „Nie" Parlamentu Polski w 1939 roku wobec obu totalitaryzmów naszych sąsiadów: rasy i klasy? Czyż wolno dziś, odkąd ONZ, zadeklarowała swe „Never again!" wobec wszelkiej przemocy z powołaniem się na państwo, uczynić wyjątek dla ludzi wedle kryterium ich wieku?

Z tego samego powodu trudno mi także nie przypomnieć mojemu Przyjacielowi uczynionego mi przez niego publicznie zarzutu, że tylko respekt dla dyscypliny kościelnej kazał mi nazwać wolność w wyżej wymienionym przypadku samowolą[7]. Jest dokładnie na odwrót! Musiałbym się wstydzić, w imię solidarności z nienarodzonymi, mojego Kościoła, gdyby kiedykolwiek dopuścił on możliwość rozstrzygania przy urnie wyborczej o sprawie życia i śmierci nienarodzonego. Podobnie nie wyobrażam sobie swojego miejsca w Uniwersytecie, który nie broniłby prawa do życia każdej osoby, zwłaszcza najsłabszej. Oto dlaczego tak wdzięczny jestem takim ludziom, jak Norberto Bobbio i Guliano Amato, za spotkanie w imię człowieka – w demokratycznym państwie prawa – prawego prawa! – i zarazem w imię jedynej nadziei dla świata na progu trzeciego tysiąclecia.

---

[6] Zob. T. S t y c z e ń, *Wolność wbrew prawdzie o człowieku?*, w: *Życie jest święte*, red. T. Styczeń, Lublin 1993, s. 217-231. Na IV stronie okładki tej publikacji zostały przytoczone następujące słowa Jana Pawła II: „Darujcie, Drodzy Bracia i Siostry, że pójdę jeszcze dalej. Do tego cmentarzyska ofiar ludzkiego okrucieństwa w naszym stuleciu dołącza się inny jeszcze wielki cmentarz: cmentarz nienarodzonych, cmentarz bezbronnych, których twarzy nie poznała nawet własna matka, godząc się lub ulegając presji, aby im zabrano życie, zanim jeszcze się narodzą. A przecież już miały to życie, już były poczęte, rozwijały się pod sercem swych matek, nie przeczuwając śmiertelnego zagrożenia. A kiedy już to zagrożenie stało się faktem, te bezronne istoty ludzkie usiłowały się bronić. Aparat filmowy utrwalił tę rozpaczliwą obronę nienarodzonego dziecka w łonie matki. Kiedyś oglądałem taki film – i do dziś dnia nie mogę się od niego uwolnić, nie mogę uwolnić się od jego pamięci. Trudno wyobrazić sobie dramat straszliwszy w swej moralnej, ludzkej wymowie. Korzeń dramatu – jakże bywa on rozległy i zróżnicowany. Jednakże pozostaje i tutaj ta ludzka instancja, te grupy, czasem grupy nacisku, te ciała ustawodawcze, które «legalizują» pozbawianie życia człowieka nienarodzonego. Czy jest taka ludzka instancja, czy jest taki parlament, który ma prawo zalegalizowac zabójstwo niewinnej i bezbronnej ludzkiej istoty? Który ma prawo powiedzieć «wolno zabijać», a nawet «trzeba zabijać», tam gdzie należy najbardziej chronić i pomagać życiu" (Jan Paweł II, Radom, 4 czerwca 1991 r.).

[7] Zob. J. T i s c h n e r, *Rzut na przebytą drogę*, w: R. Graczyk, *Polski Kościół, Polska demokracja*, Kraków 1999, s. 10-12.

*

Ojciec Święty piętnaście lat temu wygłosił w murach naszej Almae Matris dwa przemówienia. To pierwsze – w tej oto auli – było zaadresowane, w duchu Sokratesa, do wszystkich akademii i uniwersytetów. To drugie – na naszym uniwersyteckim dziedzińcu – skierował do nas, wspólnoty naszego Uniwersytetu. Kończył je wspaniałymi słowami, słowami, które można nazwać manifestem „Wojtyły Zachodu" w sprawie unii „etyki rozumu" Sokratesa z „etyką wiary" Jezusa Chrystusa.

„Uniwersytecie, Alma Mater! Jesteś objęty tą miłością, którą Chrystus do końca umiłował. Jesteś objęty Eucharystią.

Trwaj w tym zbawczym uścisku Odkupiciela świata.

Służ Prawdzie!

Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu. Służysz Życiu!"

CHRZEŚCIJAŃSKI I UNIWERSALNY WYMIAR PRAWDY

Przemówienia Jego Świątobliwości Jana Pawła II wygłoszone w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 9 czerwca 1987 roku

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA PRAWDĘ POZNAWANĄ I PRZEKAZYWANĄ*

Pozdrawiam z całego serca wszystkich zgromadzonych dzisiaj w Auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Odwiedziny dawnego pracownika tej Uczelni dostarczyły organizatorom okazji, aby zaprosić przedstawicieli świata nauki z całej Polski, a także z zagranicy. Czuję się tym zaproszeniem oraz Waszą obecnością w dniu dzisiejszym, czcigodni Panie i Panowie, prawdziwie zaszczycony. Wiem, że oprócz przedstawicieli wielu uczelni w kraju i Polskiej Akademii Nauk, są tu też obecni reprezentanci uczelni zagranicznych, które łączy z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim bliska współpraca – z Leuven i Louvain-la-Neuve, z Mediolanu, Paryża, Waszyngtonu, Nijmegen, Tilburga, z Mainz.

W Waszych osobach spotykam i pozdrawiam wszystkie uniwersytety, wszystkie wyższe uczelnie, jakie znajdują się na ziemi ojczystej, poczynając od najstarszej – Uczelni Jagiellońskiej w Krakowie, której zawdzięczam studia oraz pierwsze akademickie doświadczenia. Doświadczenia te wycisnęły w mojej świadomości oraz całej osobowości głębokie ślady na całe życie. Może w sposób szczególny dlatego, że były one związane naprzód z okresem przed drugą wojną światową, z kolei – i to w większości – z okresem okupacji, wreszcie z pierwszymi latami okresu powojennego. Pamięć tego, czym jest uniwersytet – *Alma Mater* – noszę w sobie wciąż żywą. Nie tylko pamięć, ale poczucie długu, który należy spłacać całym życiem.

Stąd też rodzi się potrzeba, ażeby to moje dzisiejsze przemówienie rozpocząć nawiązując do uniwersytetu jako do szczególnego środowiska, do wspólnoty, w której spotykają się uczeni i uczniowie, profesorowie i studenci, przedstawiciele różnych pokoleń, zespoleni wspólnym celem i wspólnym zadaniem.

---

* Publikowane przemówienia wygłoszone zostały podczas trzeciej wizyty duszpasterskiej Jana Pawła II w Polsce. Przytaczamy je za publikacją *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 41-51 (*Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL-u, 9 VI 1987), s. 52-60 (*W służbie prawdy*, Dziedziniec KUL-u, 9 VI 1987).

Jest to zadanie pierwszorzędnej wagi w życiu człowieka, a także w życiu społeczeństwa – narodu i państwa.

Kiedy przemawiam do Was, czcigodni Państwo, mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. Wiemy, że był Ktoś, kto powiedział: „poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi" (por. J 8, 32). W okresie Kongresu Eucharystycznego w Polsce, którego jestem gościem i uczestnikiem, te słowa Chrystusa odżywają ze szczególną mocą właśnie tu, w Auli uniwersyteckiej, w kontekście spotkania z polskim światem nauki.

Odżywają, a zarazem znajdują swe naturalne dopełnienie w słowach świętego Pawła: „Prawdę czyńcie w miłości" (por. Ef 4, 15). Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi.

Mam czasem sposobność zbliżyć się do tych problemów, które są istotne dla Waszego środowiska. W szeregu wywiadów z ludźmi nauki, jakie było mi dane czytać w ostatnich czasach, znajdowałem wyrazy głębokiego poczucia odpowiedzialności za prawdę poznawaną i przekazywaną, stawianie rzetelnych wymagań sobie i studentom, a to wszystko przeniknięte „pogłosem" jakiejś głębokiej troski! Mamy wielu bardzo zdolnych młodych ludzi, nie brak talentów w pokoleniu współczesnych studentów, młodych pracowników nauki, którzy zaludniają nasze uczelnie akademickie!

Czy mają wszystkie warunki potrzebne do tego, aby ich studia przyniosły pełny owoc? Tu, na ziemi ojczystej?

Pytanie to dotyczy teraźniejszości, wyposażenia uniwersyteckich warsztatów pracy, kontaktów z ośrodkami przodującymi w nauce światowej. Pytanie to dotyczy także przyszłości. Jakie są perspektywy tego pokolenia? Perspektywy pracy – ten problem istnieje również w wielu krajach europejskiego Zachodu. Perspektywy życia, przede wszystkim mieszkania! Dachu nad głową dla młodych małżeństw i rodzin.

Trzeba, ażeby te pytania były stawiane. One są tylko i wyłącznie wyrazem troski o człowieka. Uniwersytet zawsze był miejscem tej solidarnej troski. Kiedyś nadawano temu nazwę „Bratniej pomocy".

W duchu tej właśnie solidarnej troski pozwalam sobie powtórzyć to pytanie wobec Was, drodzy Państwo. Uniwersytet z natury swojej służy przyszłości człowieka i narodu. Jego zadaniem jest stale wywoływać sprawę tej przyszłości w świadomości społecznej. Wywoływać w sposób niestrudzony, nieustępliwy. Mamy tylu młodych, obiecujących ludzi. Nie możemy dopuścić do tego, aby nie widzieli oni dla siebie przyszłości we własnej Ojczyźnie.

Więc – jako również syn tej Ojczyzny – odważam się wyrazić pogląd, że trzeba przemyśleć wiele spraw życia społecznego, struktur, organizacji pracy,

aż do samych założeń współczesnego organizmu państwowego, pod kątem przyszłości młodego pokolenia na ziemi polskiej.

Uniwersytety, uczelnie, nie mogą odsunąć się od potrzeby dawania świadectwa w tej dziedzinie istotnej i podstawowej dla samego bytu Polski.

Jeżeli zacząłem od środowiska – uniwersytetu jako szczególnej wspólnoty – to z uwagi na tak zasadniczą dla całego narodu sprawę podmiotowości. Podmiotowość ta wypracowuje się wszędzie, przy różnych warsztatach pracy na tej naszej ojczystej ziemi. Są do tego wezwane środowiska pracy w przemyśle i na roli. Jest do tego wezwana każda rodzina i każdy człowiek. Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem – i zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak zbiorowym.

Uczelnie, warsztaty pracy poznawczej, działające wedle wielorakiej metodologii, są do tego wezwane w sposób szczególny. Są do tego wezwane „od wewnątrz": z racji swej konstytucji, która jest nieodzowna w służbie prawdy. Są do tego wezwane również niejako „od zewnątrz" – ze względu na społeczeństwo, wśród którego żyją i dla którego działają. Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej, czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję.

Czy taki cel przyświecał naszym monarchom naprzód jeszcze z dynastii piastowskiej, a potem jagiellońskiej przy fundowaniu i odnawianiu pierwszego w Polsce uniwersytetu? Ośmieliłbym się powiedzieć, że tak.

Sprawa ta łączy się z zagadnieniem – chyba bardziej jeszcze podstawowym – a dotyczy ono po prostu „konstytucji" człowieka: miejsca człowieka w świecie. We wszechświecie. Przy rozważaniu tej sprawy jest rzeczą nieodzowną sięganie do „początku", do arché.

Jest to problem ogromnej wagi dla różnych nauk o człowieku i świecie, na przykład dla paleontologii, historii, etnologii. Tego rodzaju nauki poszerzają się na gruncie swoich własnych metod empirycznych. Szukają wskaźników i dowodów, które można wydobyć z badania wykopalisk świadczących o najdawniejszych śladach człowieka w łonie ziemskiej skorupy.

Pozwólcie, że przytoczę w tym miejscu tekst biblijny. Nie posiada on zapewne wartości z punktu widzenia założeń i metod wiedzy empirycznej. Posiada natomiast znaczenie symboliczne. Wiemy, że „symbol" znaczy tyle, co znak zbieżności, spotkania i przystawania do siebie danych elementów. Otóż myślę, że tekst z Księgi Rodzaju, który przytoczę – bez aspirowania do charakteru naukowego z punktu widzenia nauk empirycznych – posiada

również własne, swoiste znaczenie dla samego rozumu dociekającego prawdy o człowieku.

Oto ten tekst: „Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe, wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny [do człowieka], aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna [człowiek], otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna [człowiek] dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny [człowieka]" (Rdz 2, 19-20).

Otóż, bez względu na to, co osiągamy metodą empiryczną (a raczej wielu metodami) na temat „początku", powyższy tekst zdaje się posiadać niesłychane znaczenie „symboliczne". Co więcej, poniekąd trafia do samych korzeni problemu „miejsca człowieka we wszechświecie". Można by też powiedzieć, że stanowi jakiś wyraz zbieżności tego wszystkiego, co kryją w sobie dociekania prowadzone metodami nauk empirycznych. Wszystkie wszakże, szukając możliwie pierwotnych śladów człowieka, równocześnie kierują się jakimś podstawowym pojęciem człowieka. Posiadają elementarną odpowiedź przynajmniej na pytanie: czym człowiek różni się od innych istot w widzialnym kosmosie?

Człowiek „od początku" odróżnia siebie od całego widzialnego wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem. On sam pozostaje wśród nich podmiotem. Ta sama Księga Rodzaju mówi o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Boga i Jego podobieństwo. Co więcej, w świetle powyższego tekstu jest równocześnie jasne, że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem. Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest „z natury" ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje.

Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się „od wewnątrz" związane poznaną prawdą – związane, a więc także „zobowiązane" do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego innego pośród świata, lecz że jest także wyróżniony, nadrzędny wobec wszystkiego innego w jego obrębie. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!

Tekst biblijny mówi poniekąd o pierwszych elementarnych prawdach – nadawał „nazwy" – poprzez które człowiek stwierdził i potwierdził swoją podmiotowość wśród świata. Można równocześnie powiedzieć, że w tym opisie jest zapowiedziany i niejako „zaantycypowany" cały ten proces poznawczy, który

stanowi o dziejach ludzkiej kultury. Nie zawahałbym się powiedzieć, że pierwsza Księga Biblii otwiera perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk. Rzeczywistość – cała rzeczywistość, wszystkie jej aspekty i elementy – będą stanowiły odtąd nieustające wyzwanie dla człowieka – dla jego umysłu. Również cały nowożytny i współczesny, gigantyczny rozwój nauki, jest w tym opisie już zapowiedziany i zapoczątkowany. Żadna też nowa epoka poznania naukowego nie wykracza istotowo „poza" to, co w nim zostało już – w sposób obrazowy i elementarny – zarysowane.

Biblijny paradygmat „człowieka pośród świata" zawiera, jak widać, zespół elementów, które nie przestają wyznaczać naszego myślenia o człowieku. Nie przestają też dotykać samych podstaw jego podmiotowości, a także – przynajmniej perspektywicznie – owego związku, jaki zachodzi pomiędzy „nazywaniem" przedmiotów, procesem poznawczym, rozwijającym się stopniowo także w postaci wielości nauk, a ugruntowywaniem miejsca człowieka w kosmosie jako podmiotu. Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, 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.

Paradoksalnie można powiedzieć, że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scientystyczno-technicznych bronić prawdy o sobie samym.

Człowiek też musi w imię prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwojakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia. Wedle wyrażenia autora średniowiecznego: Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus! To zresztą należy także do biblijnego paradygmatu Księgi Rodzaju. Człowiek już „od początku" nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to „poza dobrem i złem". Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło" (Rdz 3, 5).

Równocześnie człowiek zostaje „od początku" wezwany, aby „czynił sobie ziemię poddaną" (por. Rdz l, 28), co oczywiście stanowi owoc „naturalny", a zarazem praktyczne „przedłużenie" poznania, czyli „panowania" przez prawdę nad resztą stworzeń.

Tu pragnę bodaj dotknąć bardzo dziś aktualnej w całym świecie sprawy ochrony zagrożonego środowiska naturalnego. Jest to, jak mi wiadomo, problem ogromnie ważny również w Polsce. „Czynić sobie ziemię poddaną" znaczy też respektować jej prawa, prawa natury. W tej dziedzinie: w trudzie umiejętnego opanowania sił przyrody i mądrego gospodarowania jej zasobami, nauka – jak Państwo sami wiecie – ma wielkie zadanie do spełnienia.

Jednakże „czynić sobie ziemię poddaną" – to znaczy także: nie uczynić siebie samego poddanym ziemi! Nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie „zredukować" człowieka do rzędu przedmiotów. Zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej praxis. Zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy różnych warsztatach pracy czy choćby nawet zbiorowej rozrywki.

Myślę, że taka jest ostateczna racja i sens tego, co współcześnie nazywa się prawami człowieka. Na gruncie metodycznego poznania, a więc nauki, tu przebiega też linia spotkania z filozofią, w szczególności z etyką – a także poniekąd z teologią.

Okres oświecenia, a bardziej jeszcze wiek XIX, rozwinął tezę o antynomii pomiędzy nauką a religią. Antynomia ta zrodziła też pogląd, zwłaszcza w marksizmie, o charakterze alienacyjnym wszelkiej religii. Zawarta w tym poglądzie redukcja „człowieka w świecie" do wymiarów bezwzględnej immanencji „człowieka" względem „świata" niesie wraz z sobą nie tylko Nietzscheańską problematykę „śmierci Boga", ale – jak stopniowo zauważono – perspektywę również „śmierci człowieka", który w tej zasadniczo „materialistycznej" wizji rzeczywistości nie dysponuje w sensie ostatecznym, eschatologicznym innymi możliwościami, jak cała reszta przedmiotów widzialnego wszechświata.

Stanowisko powyższe bywało głoszone ze stanowczością i postulowane, a nawet „wymagane" w odnośnych środowiskach jako synonim jedynie naukowej metody, co więcej, „naukowego światopoglądu".

Współcześnie daje się zauważyć nie tak bezwzględna stanowczość w tej dziedzinie. Paradygmat „człowieka-podmiotu" (który – jak powiedziano – ma swe zakorzenienie także w Księdze Rodzaju), zdaje się – jakąś drogą, nie zawsze przez główne drzwi wejściowe – powracać do świadomości ludzi i społeczeństw, również w świecie nauki. Nie widzi się też w religii przeciwnika rozumu i jego możliwości poznawczych. Raczej dostrzega się w niej inny rodzaj ekspresji prawdy o człowieku w świecie. Nie ulega wątpliwości, że idzie to w parze z ponownym dostrzeżeniem wymiaru transcendencji właściwej dla samego człowieka jako podmiotu. Jest to – w pierwszym niejako rzucie – transcendencja przez prawdę.

Wydaje się także, iż człowiek współczesny coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg (a więc i religia) – zwłaszcza zaś Bóg osobowy Biblii i Ewangelii, Bóg Jezusa Chrystusa – pozostaje ostatnim i ostatecznym gwarantem ludzkiej podmiotowości, wolności ludzkiego ducha, zwłaszcza w warunkach, w których ta wolność i podmiotowość bywa zagrożona nie tylko w sensie teoretycznym, ale bardziej jeszcze – praktycznym. Przez system i skalę wartości. Przez ethos – lub antyethos – jednostronnie technokratyczny, przez upowszechnianie się modelu cywilizacji konsumpcyjnej, przez różne odmiany ustrojowego totalitaryzmu.

W ten sposób wracamy niejako do prastarego paradygmatu Biblii: Bóg-Stworzyciel, ale i Sprzymierzeniec człowieka. Bóg Przymierza! Ojciec!

Na zakończenie jeszcze pragnę wyrazić szczególną radość z tego, że to tak wymowne spotkanie ze światem nauki polskiej znalazło miejsce w Lublinie. To miasto posiada swą historyczną wymowę. Jest to nie tylko wymowa unii lubelskiej, ale wszystkiego, co stanowi dziejowy, kulturowy, etyczny i religijny kontekst tej unii. Cały wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem. Wzajemnego przyciągania się i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania. Ten proces należy do całych naszych dziejów. Można powiedzieć, całe nasze dzieje tkwią w samym środku tego procesu. Może bardziej „wczoraj" niż „dzisiaj", jednakże „dzisiaj" nie podobna oddzielić od „wczoraj". Naród żyje wciąż całą swoją historią. I Kościół w Narodzie też. I proces ten nie jest zakończony.

Nikt też nie zdejmie z ludzi tu żyjących, zwłaszcza z ludzi nauki, odpowiedzialności za ostateczny wynik tego dziejowego procesu w tym miejscu Europy! I świata! Powiedziałbym: w miejscu „trudnego wyzwania".

Tak więc sprawa, na którą symbolicznie wskazuje to miasto – Lublin, może także i ten Uniwersytet – KUL, ma wymiar nie tylko polski, ale europejski. Owszem, uniwersalny. Z tego wymiaru zdawałem sobie sprawę, gdy idąc za wzorem Pawła VI, który ogłosił patronem Europy świętego Benedykta, widziałem konieczność rozszerzenia tego „patronatu" o dwie inne postaci: Apostołów Słowian, świętych Braci Sołuńskich, Cyryla i Metodego.

Wszyscy oni trzej wyprzedzili historyczny czas Polski, naszej Ojczyzny. Ale też w jakiś sposób ten czas – i całe nasze tysiąclecie minione – wspólnie przygotowali.

Obyśmy umieli wiernie, autentycznie, twórczo kontynuować to wielkie dziedzictwo.

„Królowi wieków nieśmiertelnemu – chwała: Soli Deo" (por. l Tm l, 17) – kończę tymi słowami, które stanowiły biskupi emblemat Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wielkiego Prymasa Tysiąclecia, który tutaj w Lublinie zaczynał swe biskupie posługiwanie Kościołowi w Polsce.

*

Proszę Państwa, jeszcze mi tu przypominają, że jestem biskupem i że powinienem jako biskup spełniać swoje obowiązki. Każdy biskup słyszy przy święceniach biskupich, że obowiązkiem jego jest błogosławić. Więc pragnę udzielić błogosławieństwa wszystkim tu zgromadzonym. Niech Was błogosławi Bóg Wszechmogący: Ojciec i Syn, i Duch Święty.

A teraz widzę, że ksiądz Rektor, chociaż biskup, jest bardzo nieśmiały... Otóż, najlepiej będzie, jeżeli Państwo, przynajmniej przedstawiciele uczelni

pozalubelskich, pozakulowskich, bo z KUL-em mam jeszcze jeno spotkanie osobne, zechcą podejść i tu się przywitamy. Będę bardzo wdzięczny za takie podanie ręki.

W SŁUŻBIE PRAWDY

Wysłuchaliśmy słów Ewangelii Janowej, od których zaczyna się opis Ostatniej Wieczerzy. Opis ten wprowadza nas w stan duszy Jezusa Chrystusa u początku wydarzeń paschalnych. „Jezus... wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował" (J 13, 1).

Właśnie do tych słów nawiązuje Kongres Eucharystyczny w Polsce. Kongres ten dzisiaj sprowadza mnie do Lublina, do środowiska Uniwersytetu Katolickiego, z którym byłem blisko związany przez szereg lat. Po spotkaniu z przedstawicielami polskich uczelni akademickich, uniwersytetów dawnej i nowej daty powstania, spotykamy się w gronie profesorów, studentów, pracowników i przyjaciół Uniwersytetu Katolickiego, który dzisiaj służy nam wszystkim swoją gościną.

Spotkanie nasze ma charakter liturgiczny. Liturgia Słowa Bożego wprowadza nas w wewnętrzną tajemnicę Chrystusa w tym decydującym momencie, w którym Chrystus „wiedział, że Ojciec dał Mu wszystko w ręce" (por. J 13, 3).

„Wszystko". Zatrzymajmy się przy tym wyrażeniu. „Wszystko" to pojęcie bliskie temu, co mieści się w wyrażeniu universitas. Universitas to szczególne środowisko nastawione na poznanie „wszystkiego". Podmiotowej universitas odpowiada przedmiotowe universum.

Nastawienie to, to dążenie, jest ściśle związane z człowiekiem wszystkich czasów, z samą naturą ludzkiego umysłu. Intellectus est quodammodo omnia – umysł ludzki jest poniekąd „wszystkim" (św. Tomasz). Wszystko bowiem, co w jakikolwiek sposób istnieje, jest zadane ludzkiemu poznaniu, a więc ludzkiemu umysłowi. Wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje – czyli cała rzeczywistość, cała zróżnicowana rzeczywistość. Umysł ludzki jest ku tej rzeczywistości zwrócony, zarówno pod kątem jej powszechności – „wszystko", jak i pod kątem zróżnicowania.

Instytucje, które noszą nazwę uniwersytetu (wszechnica), głoszą samym imieniem tę podstawową prawdę o człowieku. O ludzkim poznaniu. Cała rze-

czywistość jest zadana człowiekowi pod kątem prawdy. Uniwersytet mówi równocześnie o szczególnym „zadłużeniu" człowieka wobec całej zróżnicowanej rzeczywistości. Jest to zadłużenie przez prawdę. Człowiek winien jest światu prawdę. Przez poznanie prawdy o świecie, o rzeczywistości, o Stwórcy i o stworzeniu, człowiek spłaca ten dług, a równocześnie urzeczywistnia samego siebie. Usprawiedliwia swoją „rozumność" w całym wszechświecie.

To, co dotąd powiedziano, odnosi się do wszystkich na globie uniwersytetów.

Ewangelia Janowa mówi o Chrystusie: „wiedział, że Ojciec dał Mu wszystko".

W ten sposób owo wyrażenie „wszystko" zostaje postawione w nowym kontekście. „Wszystko", co składa się na rzeczywistość, bogatą i zróżnicowaną, makrokosmos i mikrokosmos, „wszystko" zostaje tutaj ukazane w relacji do Boga, do tajemnicy Trynitarnej, do Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Jest to tajemnica wiary objawiona w Słowie Bożym. Świat – zanim zaistniał w całym bogactwie stworzeń, w całej swojej makro i mikrokosmicznej strukturze, istniał w Bogu. Zanim „słowem Boga światy zostały stworzone" (Hbr 11, 3), powołane do istnienia – istniały odwiecznie w Słowie, współistotnym Ojcu. Istniały, objęte Poznaniem i Miłością, objęte wewnętrznym Życiem Trójjedynego: Ojca, Syna, Ducha Świętego.

A po stworzeniu ten odwieczny uścisk Trójjedynego Boga trwa dalej w dziejach wszechświata: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 28). „Wszystko jest w Nim". Jest w Nim w sposób nie tylko stwórczy, czyli – wedle naszych ludzkich pojęć – sprawczy. Jest w Nim – w nieustającej relacji do tej ponad-stworzonej Komunii, jaką Bóg jest sam w sobie: Ojciec, Syn i Duch.

Jeśli Ewangelista mówi o Chrystusie: „Ojciec dał Mu wszystko w ręce", to zdanie to odzwierciedla ową odwieczną relację pomiędzy Bogiem i światem na gruncie dziejów człowieka.

Stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, Ojciec w sposób szczególny „dał wszystko" Synowi. Można powiedzieć: dał – i zadał. Zadał Mu celowość widzialnego świata w człowieku. Zadał Mu zbawienie człowieka: „dał Mu w ręce". Zadał Mu, Synowi, grzech zalegający dzieje człowieka „od początku". Zadał Mu odkupienie świata.

Chrystus „wiedząc, że nadeszła Jego godzina" – ta godzina, w której to właśnie zadanie miał definitywnie wypełnić w dziejach ludzkości, wychodzi na jej spotkanie: „umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował".

Tak więc wyrażenie „wszystko", tak bardzo istotne dla natury i posłannictwa wszystkich na świecie uniwersytetów, nabiera zupełnie nowego znaczenia wówczas, gdy to „wszystko" rozumiemy w relacji do Trójjedynego Boga. W relacji do tajemnicy Stworzenia i Odkupienia. W relacji do Chrystusa. W relacji do Eucharystii.

W ten sposób dotykamy też samej specyfiki uniwersytetu katolickiego. Uniwersytet z tym przymiotnikiem posiada wszystkie cechy uniwersytetów w ogóle, uczestniczy w tym samym odniesieniu do zróżnicowanej rzeczywistości, do „wszystkiego", w tej samej odpowiedzialności za prawdę w uprawianiu nauki, w badaniach i metodach badawczych oraz w jej przekazywaniu, czyli w nauczaniu, w dydaktyce.

Równocześnie przymiotnik „katolicki" wskazuje na to, że cały ten poznawczy trud uniwersyteckiej wspólnoty jest zarazem organicznie odniesiony do tego, co pochodzi ze Słowa Bożego Objawienia. Związany z wiarą – wyznawaną i nauczaną przez Kościół.

„Wszystko" jako zasięg pracy poznawczej – jest równocześnie tym „wszystkim", które ma swój początek przed „początkiem": początek w Bogu, w odwiecznym Słowie – Synu współistotnym Ojcu. Jest tym „wszystkim", które Ojciec „dał w ręce" Synowi, Chrystusowi wówczas, gdy przyszła Jego godzina: godzina Odkupienia świata.

Wiemy, że była to równocześnie godzina Eucharystii.

Kościół od wielu stuleci uczestniczył w procesie powstawania uniwersytetów. Wiemy o tym dobrze z dziejów, zwłaszcza z dziejów Europy, również z dziejów naszego Narodu.

W czasach nowożytnych, kiedy rozwinęła się współczesna nauka, Kościół widział potrzebę powoływania w różnych krajach świata nowych uniwersytetów, opatrzonych przymiotnikiem „katolickie", ażeby to znaczenie, jakie „wszystko" posiada w Słowie Bożego Objawienia, nie przestało być obecne w wielkim procesie poznawczym, w twórczym wysiłku rozumu ludzkiego, spłacającego przez prawdę swój dług wobec całej rzeczywistości.

Jest faktem bardzo znamiennym i bardzo wymownym, że taki katolicki uniwersytet został powołany również w Lublinie, prawie że równocześnie z datą odzyskania przez Polskę niepodległości państwowej.

Spotykając się dzisiaj z całą akademicką wspólnotą KUL-u, pragnę, abyśmy na podstawie słów liturgii rozważyli gruntownie naprzód znaczenie owej służby, o jakiej mówi Chrystus, wedle zapisu Janowej Ewangelii.

„Jeśli... Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi" (J 13, 14).

Uniwersytet Lubelski powstał i istnieje pod hasłem Deo et Patriae. Słowa te mówią o służbie. O służbie Bogu i Kościołowi oraz Narodowi i Ojczyźnie. Myślę, że istnieje jakieś tertium comparationis, które pozwala przybliżyć z pewną pokorą niespełna siedemdziesięcioletnią historię KUL-u do przeszło sześćsetletniej historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Miłość prawdy w służbie człowiekowi. Kształtowanie świadomości i postawy narodowej poprzez rzetelną służbę prawdzie. Fakt, że ta Uczelnia jest jedynym uniwersytetem katolickim na wielkim obszarze krajów, które w systemie sprawowania władzy i organizacji

społecznej przyjmują jako oficjalną materialistyczną ideologię marksistowską, jest bardzo wymowny.

W czasie naszego pierwszego spotkania na Jasnej Górze w roku 1979 mówiłem, że uniwersytet to jest jakiś odcinek walki o człowieczeństwo człowieka, i że chodzi o wyzwolenie tego olbrzymiego potencjału duchowego człowieka, przez który człowiek urzeczywistnia to swoje człowieczeństwo (por. Przemówienie z 6 VI 1979 r.) – Deo et Patriae, poprzez siłę prawdy i stojącego na jej służbie wysiłku ludzkiego umysłu. Poprzez służbę Prawdzie najwyższej oraz tej prawdzie, która jest odblaskiem Prawdy nieskończonej w życiu świata i ludzi. Kto afirmuje człowieka dla niego samego, afirmuje Stwórcę człowieka; kto afirmuje jego Stwórcę, nie może nie afirmować człowieka. Dlatego też na każdym z wydziałów uniwersytetu katolickiego, nawet na najbardziej przyrodniczych i „świeckich", trud umysłu poszukującego prawdy musi i powinien być zespolony z wiarą, która także w tych dziedzinach znajduje swoje potwierdzenie i pogłębienie. Taki jest profil posoborowego Kościoła i współczesnego katolicyzmu. Równocześnie uniwersytet katolicki jest żywym świadectwem w stosunku do tych wszystkich, którzy chcieliby religię umieścić w obrębie świata irracjonalnego.

Tej wzajemnej otwartości wiary i rozumu ludzkiego służy na naszej ziemi Katolicki Uniwersytet Lubelski, wnosząc swój wkład do skarbca polskiej nauki i kultury, zdobywając także uznanie na świecie, o czym świadczy jego bogata współpraca z podobnymi ośrodkami nauki w Europie i poza nią.

Nieoceniona jest jego rola jako wychowawcy inteligencji katolickiej w naszej Ojczyźnie w duchu wartości chrześcijańskich, humanistycznych i narodowych. Warto też dodać, że duża liczba członków Episkopatu Polski zawdzięcza swoją formację intelektualną i duchową KUL-owi.

Z wdzięcznością wspominamy dziś postaci profesorów, pracowników i studentów, od księdza Idziego Radziszewskiego po Prymasa Tysiąclecia i tylu wybitnych katolików świeckich.

Rozważając znaczenie służby, jaką Wasza akademicka wspólnota ma spełniać wobec Boga i Ojczyzny – Deo et Patriae, musimy zarazem wniknąć w nauczanie Apostoła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich" (l Kor 12, 6). „Duch, który objawia się (przez wielorakie dary) dla wspólnego dobra" (por. tamże, w. 7).

Musimy rozważyć tę prawdę o „darach", o talentach, o charyzmatach, jaką głosi nam Apostoł przy sposobności dzisiejszego spotkania.

Uniwersytet jest swoistym warsztatem pracy. Może na pierwsze wejrzenie rzuca się w oczy jego praca dydaktyczna. Przy głębszym jednak poznaniu staje się jasne, że prawdziwą „wodą życia" ożywiającą całe nauczanie jest praca naukowa o charakterze twórczo-badawczym.

Uprawianie nauki i właściwe mu metody stanowią podstawową niejako formę istnienia i działania uniwersytetu. Z niej wyrastają wszelkie inne, a więc

zarówno przekazywanie zdobytych wiadomości szerokim rzeszom studentów, jak też formowanie nowych pracowników nauki. Mówiłem o tym przy różnych okazjach.

Tu pragnę podkreślić, że wielorakie dary, w których objawia się Duch, dary i talenty ludzi, którzy kształtują profil uczelni w danej epoce, i wszystkie dary członków społeczności akademickiej są udzielane przez Boga dla wspólnego dobra. W nich Bóg złożył w naszych sercach jakby „cząstkę samego siebie", tchnienie swego Ducha. Dar, ale i zadanie.

Katolicka specyfika stanowi o atrakcyjności KUL-u w całej polskiej rodzinie akademickiej. Wyczuwa ona bezbłędnie, że tu powinno się oczekiwać nie tylko solidnej wiedzy, ale też dostępu do innego porządku prawdy, do tego specyficznego światła, jakie tajemnica Chrystusa rzuca na misterium ludzkiego istnienia. Stąd też potrzeba stałego wychodzenia naprzeciw potrzebom środowisk naukowych całej Ojczyzny. Dokonać tego można jedynie poprzez wyrazistość własnej postawy akademickiej i chrześcijańskiej zarazem, poprzez wrażliwość na to, co ludzkie i Boskie. Odnosi się to do profesorów, do studentów, do wszystkich, którzy ten Uniwersytet tworzą.

Wiecie, jak żywe jest w świecie współczesnym pragnienie świadectwa – jakby dowodu na to, że jest możliwa, owszem, że istnieje jedność prawdy i życia.

Rola, atrakcyjność Katolickiego Uniwersytetu wiąże się z nadzieją, że tu znajdzie się prawdziwa wspólnota łącząca profesorów, pracowników administracyjnych i fizycznych, wspólnota studentów – świadectwo żywego chrześcijaństwa; że autentyczna katolicka rodzina uniwersytecka jest miejscem nie tylko „prawdy naukowej", ale i „prawdy życia" przez przełamywanie różnych form słabości i zła, różnych form przeczenia prawdzie w życiu osobistym, we wzajemnym odnoszeniu się do innych, jak i w powierzchowności badań, lub podejmowaniu przedmiotu dociekań nie według kryteriów poszukiwania prawdy, ale wedle pozanaukowych motywów koniunkturalnych.

„Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich".

Zachowujcie żywą świadomość, że jest to droga, którą idziecie razem z Chrystusem; że jest to droga, którą idziecie poprzez trudne „dziś" Kościoła we współczesnym świecie i w naszej Ojczyźnie, by nieść światło wiedzy i wiary, światło chrześcijańskiego życia opartego na prawdzie, tak konieczne w przygotowaniu jego chrześcijańskiego „jutra".

Pozwólcie, że przytoczę tu jeszcze słowa, które wypowiedziałem do środowiska Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve (jesteście z nim związani od lat ścisłą współpracą): „Nieustanne odnajdywanie twórczego dynamizmu ducha zakłada zdecydowaną wolę całej wspólnoty uniwersyteckiej, w szczególności profesorów i władz akademickich, przekraczania samych siebie, i żywą cnotę teologiczną nadziei. Nauka, wiedza, nie uznają fatalizmu, lecz starają się w wolności budować przyszłość... Przyszłość nie jest już fatalizmem, któremu trzeba się

poddać, lecz programem, zadaniem do wspólnej realizacji, przy pomocy światła Bożego" (Przemówienie, 21 V 1985 r., p. 6).

Trzeba wreszcie podkreślić, że profil KUL-u w poważnej mierze jest wyznaczony przez źródło jego egzystencji, jakim jest ofiarność katolickiego społeczeństwa naszego Narodu.

Znana jest na tym polu zwłaszcza działalność Kół Przyjaciół KUL-u w kraju i za granicą. Na naszym spotkaniu są obecni wybitni przedstawiciele polskiego wychodźstwa razem z kierownictwem Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną. Kieruję do nich słowo serdecznego pozdrowienia. To samo pozdrowienie kieruję do wszystkich innych gości.

Dzięki tej ofiarności wiernych KUL jest własnością katolickiego Narodu i katolickiego Kościoła, które mają słuszne prawo oczekiwać, by był on na służbie dobra człowieka, na służbie sprawy Kościoła, wedle określonych przez niego zasad. Wszystkim przyjaciołom tego Uniwersytetu wyrażam tutaj szczególną wdzięczność.

„Umiłowawszy swoich... do końca ich umiłował".

Włączamy dzisiejszy dzień w całokształt Kongresu Eucharystycznego.

W Eucharystii znajduje wciąż swój sakramentalny wyraz to „wszystko", co Ojciec dał Synowi.

„Dał", ażeby Syn ogarnął i przeobraził, przemienił to „wszystko" tą właśnie miłością, którą „do końca umiłował".

Jest Eucharystia równocześnie źródłem tej miłości – w nas. Źródłem tej miłości tu, w tym Katolickim Uniwersytecie. Jest źródłem. Jest wezwaniem do tej miłości, która ostatecznie wyzwala człowieka, która zbawia, która daje mu Życie. Życie wieczne.

Uniwersytecie! Alma Mater! Jesteś objęty tą miłością, którą Chrystus do końca umiłował. Jesteś objęty Eucharystią.

Trwaj w tym zbawczym uścisku Odkupiciela świata.

Służ Prawdzie!

Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu. Służysz Życiu!

*

Bogu dzięki, że mamy świętą liturgię, bo inaczej kto wie, co by się działo. Wprawdzie śpiewaliby „Niech żyje", ale delikwent ledwo by z życiem uszedł.

Bardzo dziękuję za śpiew. Ja też się staram, jak mogę. Nie za bardzo mi to wychodzi, ale się staram.

Ten chór jest znany szeroko w świecie. Występował między innymi w Rzymie, na placu Świętego Piotra i w innych miejscach. Szkoda tylko, że teatr kulowski jeszcze nie dał się poznać. Wyrażam tu ukryte pragnienia Rzymu

i świata. Zaczynam od teatru, ale myślę o wielu innych rzeczach. Szkoda, że jeszcze dotąd nie dały się w pełni poznać w świecie: na Zachodzie, w Europie, na Wschodzie. Bo jest to wielka skarbnica. Byłoby bardzo dobrze, gdyby się dały szerzej poznać i gdyby im to także z drugiej strony ułatwiono, wszystkie wydziały i wszystkie instytuty tego Katolickiego Uniwersytetu, który jest w swoim rodzaju jedyny, przynajmniej geograficznie. Mówię oczywiście o wszystkich wydziałach, myślę także o filozofii... Nie chciałbym przesadzić, nie chciałbym popaść w patriotyzm lokalny, więc mówię tak inter pares. Szczęść Boże! Deo et Patriae!

Zostawię Wam przynajmniej jedną myśl bardzo osobistą. Można by powiedzieć prawie za... Jest to myśl o papieżu. Jest to bardzo dziwna istota, jedna z najbardziej na świecie popędzanych istot. Wciąż go poganiają, wciąż mówią: „jesteś za późno". Tak się już przyzwyczaili do mówienia wciąż, że „Kościół się spóźnia", jak więc papież może się nie spóźniać. W każdym razie próbuję zachować równowagę ducha wśród tych wszystkich zapóźnień zawodowych. Pragnę jakoś dociągać. Między innymi także w tym celu przyszedłem dzisiaj do KUL-u, ażeby tutaj doznać odmłodzenia, odmłodzenia ducha. To ze sztambuchu do sztambuchu, ze sztambuchu papieża, którego notabene nie piszę, do sztambuchu KUL-u, który Wy może zapiszecie.

Pochwalony Jezus Chrystus!

CHRZEŚCIJANIE WOBEC WSPÓLNOTY LUDZKIEJ

Abp Karol WOJTYŁA

WSPÓLNOTA LUDZKA W OCZACH SOBORU*

Przykazanie miłości poprzez swój zasadniczy przedmiot – „bliźniego" – wyrasta do roli normatywnej w skali wspólnoty. Odnosi się w szczególny sposób do przykazania miłości nieprzyjaciół, przeciwników. Miłość ta, jako szacunek względem osoby, umożliwi i ułatwi dialog połączony zawsze z całym umiłowaniem prawdy. Pozwoli odróżnić w całym postępowaniu błąd od błądzącego. Był to zawsze ważny składnik normatywny współczesnego ładu. Zależy od niego prawidłowe życie całej ludzkiej wspólnoty.

1. STATUS QUAESTIONIS

Pod tym tytułem rozumiem przede wszystkim z a g a d n i e n i e w s p ó l n o t y l u d z k i e j, a nie samą jej rzeczywistość – choć między jednym a drugim zachodzi ścisły związek. Zagadnienie jest zrodzone przez rzeczywistość. Gdybyśmy chcieli jednak ująć stosunek Soboru Watykańskiego II do samej tej rzeczywistości, którą stanowi wspólnota ludzka, musielibyśmy wówczas zestawić cały szereg faktów – pierwszym mogłoby być ogłoszone zaraz na początku Soboru *Orędzie do wszystkich ludzi*. Tego typu faktów, chociaż nie tego samego wymiaru, było więcej. Poszczególne wypowiedzi biskupów, reprezentujących nie tylko Kościół, ale i wspólnotę ludzką, stawiały wciąż Sobór w obliczu owej wspólnoty, zwłaszcza gdy wypowiedzi te do niej się odnosiły lub odwoływały przez swoją treść.

Sobór miał charakter d u s z p a s t e r s k i, a podstawowym rysem tego duszpasterstwa Soboru jest żywy kontakt z całą wspólnotą ludzką jako bogatą i zróżnicowaną rzeczywistością. Pod tym względem stosunek do Soboru „z zewnątrz" odpowiadał, zdaje się, jego nastawieniu „z wewnątrz". Sobór był odbierany jako fakt, który dokonuje się na oczach wspólnoty ludzkiej, dokonuje się w niej i dla niej. Na tym polegała jego specyfika i jego nowość. Pod tym już choćby względem stanowi on epokę w życiu Kościoła, a równocześnie epokę tę sygnalizuje.

Jednakże w referacie niniejszym nie w ten sposób – przede wszystkim egzystencjalny – zamierzam ująć stosunek Soboru do wspólnoty ludzkiej. Za-

---

* Autoryzowany tekst wykładu wygłoszonego w ramach Tygodnia Eklezjologicznego „Kościół w świecie współczesnym" (KUL, 21-28 X 1966) publikujemy za: „Zeszyty Naukowe" KUL 22(1979) nr 1-3 (85-87) s. 5-12.

mierzam natomiast stosunek ten ująć i przedstawić jako zagadnienie, które znalazło wyraz w dokumentach soborowych, a zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Tak więc nie sama rzeczywistość, ale jej soborowa obiektywizacja będzie tematem niniejszego referatu.

Z kolei, jako opracowanie, nie wykroczy on poza granice szkicu, gruntowne bowiem opracowanie soborowej obiektywizacji wspólnoty ludzkiej wymagałoby dłuższego wnikliwego studium. Owszem, studium takie czeka na teologów, a także socjologów i moralistów. Dlaczego na nich przede wszystkim? Dlatego że wspólnota ludzka stanowi w oczach Soboru zagadnienie s o c j o l o g i c z n e, t e o l o g i c z n e oraz e t y c z n e. Nie zawiera się w tym jakaś troistość ujęcia. Ujęcie jest jednorodne, a w każdym razie spójne. Jego spoistość wynika z ogólnych założeń dokumentu, który opatrzono tytułem Konstytucja duszpasterska... W ramach tej spójności ujęcia socjologiczne, teologiczne i etyczne pozwalają się jednak w pewnej mierze wyodrębnić. Można również wskazać relacje, jakie pomiędzy nimi zachodzą.

I to właśnie będzie stanowiło właściwy przedmiot niniejszego referatu. Będzie to poniekąd próba o d c z y t a n i a d o k u m e n t u s o b o r o w e g o, idąc po jego szwach. W ten sposób odsłoni się sama praca Soboru, co dla teologów jest zagadnieniem ciekawym i „wstecz", i „w przód". Wstecz – o tyle, że mamy do czynienia z gotową formą obiektywizacji, formą w dodatku jeszcze urzędową, promulgowaną przez najwyższy Urząd Nauczycielski Kościoła. Forma ta może czynić wrażenie czegoś zamkniętego. Jest rzeczą dla teologa interesującą, odnaleźć życie w tej zamkniętej formie, otworzyć ją dla siebie intelektualnie. Ma to również znaczenie „w przód", daje bowiem impulsy i dostarcza świateł pracy teologicznej. Jednym z podstawowych założeń teologii posoborowej musi być teologiczna interpretacja doktryny Soboru.

2. „OPIS SOCJOLOGICZNY"

Ujęcie socjologiczne wspólnoty ludzkiej znajdujemy nade wszystko – a zarazem w pewnej mierze – w „Expositio introductiva". Dlaczego tylko w pewnej mierze? Dlatego że ów tekst, choć najbardziej w swych korzeniach socjologiczny, nie jest jednak czysto socjologicznym opisem świata współczesnego. Co krok zawierają się w nim fakty, które zna i na swój sposób bada socjolog, często w parze z ekonomistą. Niemniej język socjologa jest inny, o wiele bardziej szczegółowy, szukający poprzez indukcję potwierdzenia swych tez. Tezy te występują w tekście soborowym jako gotowe twierdzenia, które same stwarzają swoistą argumentację, czyli potwierdzenie dokumentu w jego założeniach nie tyle teoretycznych, ile pastoralnych. Tezy owe – wypada tu powiedzieć zaraz – są traktowane jako signa temporum, w czym już zawiera się przejście od socjologii do teologii. Ale o tym później.

Samo socjologiczne w swej podstawie i charakterze widzenie wspólnoty ludzkiej zmierza do wykazania cech tej wspólnoty nie tylko najbardziej znamiennych, ale także w szczególny sposób trudnych, czy nawet wręcz krytycznych (kryzysowych). Zasadniczo tekst „Expositio introductiva" mówi o zmianach, jakie zachodzą we współczesnym świecie, czyli w życiu współczesnej ludzkości. Są to zmiany szybkie, głębokie i o uniwersalnym zasięgu. U początku ich znajduje się człowiek ze swą inteligencją oraz mocą twórczą, on jest ich motorem i sprawcą, on także jest podmiotem przemian, które stąd wynikają. Są to więc zmiany samych warunków ludzkiej egzystencji wynikłe z postępów wiedzy matematyczno-przyrodniczej oraz techniki. Rozwój psychologii, socjologii oraz biologii rodzi nie tylko socjotechnikę, ale także demografię normatywną. Sama rzeczywistość społeczna wykazuje poważne zmiany, które polegają na zaniku czy osłabieniu wielu tradycyjnych form społecznych (rodzina patriarchalna, szczep itp.), a równocześnie na powstawaniu nowych więzów społecznych związanych z industrializacją i urbanizacją. Owo mnożenie się nowych więzów i stosunków społecznych otrzymuje w tekście soborowym nazwę „socjalizacja".

Przeobrażenia współczesne sięgają w dziedzinę psychologii, moralności oraz religii. Dokument soborowy nie analizuje tych przeobrażeń stosownie do ich rangi, raczej tylko sygnalizuje dla dopełnienia obrazu, który ma stanowić jednocześnie punkt wyjścia oraz tło Konstytucji duszpasterskiej... Rzeczywistość moralna oraz religijna potraktowana jest w tym miejscu jako składnik opisu socjologicznego.

Opis ten, jak wspomniano, uwydatnia trudności, przeciwieństwa i konflikty współczesnego świata. Przede wszystkim zachodzą w nim braki równowagi oraz jej zachwiania. Dokonuje się to wewnątrz osoby, jak czytamy w numerze 8., „wewnątrz samej osoby często zjawia się brak równowagi między nowoczesnym rozumem praktycznym a rozumowaniem teoretycznym, które nie potrafi sumy swych wiadomości ani sobie podporządkować, ani ująć w uporządkowaną syntezę. Brak równowagi powstaje również między troską o skuteczność w praktyce a wymaganiami sumienia moralnego, często między warunkami życia zbiorowego a wymaganiami osobistego myślenia, jak również kontemplacji. Właśnie powstaje zachwianie równowagi między specjalizacją działalności ludzkiej a ogólnym widzeniem rzeczy".

Konstytucja... od początku uwydatnia napięcia, a nawet sprzeczności, które znamionują współczesną ludzkość w różnych częściach świata (czy też „w różnych światach"), jeżeli przez „świat" rozumiemy nie tylko określoną część globu, ale też określone co do struktur społeczno-ekonomicznych ramy ludzkiej egzystencji. Napięcia te oraz sprzeczności towarzyszą postępowi ludzkości w różnych jego dziedzinach. Są to swoiste imponderabilia owych zmian czy przeobrażeń, które Konstytucja... rozumie jako „znaki czasu". Z jednej strony człowiek współczesny bardzo się wzmocnił przez opanowanie natury, której

jednak równocześnie nie zawsze umie używać dla swego dobra. Miast posługiwać się nią, sam zdaje się popadać w służebność. Przy tym cały postęp ekonomiczny nie chroni znacznej części ludzi na globie od głodu i nędzy, a postęp kultury od analfabetyzmu. Nigdy dotąd nie wykazywała ludzkość tak wyostrzonego poczucia wolności, a przecież w parze z tym idą nowe formy niewolnictwa czy zależności psycho-socjalnej. Budzące się poczucie i potrzeba międzynarodowej wspólnoty i solidarności nie rozładowuje do końca konfliktów politycznych, społecznych, ekonomicznych, rasowych czy ideologicznych. Nie znika też z pola widzenia ludzkości niebezpieczeństwo wojny. Stąd stan ogólny ludzkości stale waha się „inter spem et angorem".

Stan taki – stan braku równowagi i niepewności – udziela się wszystkim społecznościom, poczynając od rodziny, której trudności płyną zarówno z warunków demograficznych, społeczno-ekonomicznych, jak też z różnic pomiędzy pokoleniami czy z nowego układu stosunków społecznych między mężczyzną a kobietą. Samo mnożenie więzi społecznych, opartych zwłaszcza na rozwoju przemysłu i cywilizacji miejskiej (tak zwana socjalizacja), nie zawsze idzie w parze ze stosowną dojrzałością osób oraz stosunków międzyosobowych, którą przez analogię można określić terminem „personalizacja" (dokument podaje ten termin w nawiasie – zob. nr 6).

Napięcia, jakie notuje Konstytucja... w swej „Expositio introductiva", są – jak widać – różnego rzędu i różnej siły. Istnieją one między narodami, istnieją też pomiędzy instytucjami o charakterze międzynarodowym, których pragnieniu szerzenia pokoju przeciwstawia się często namiętność szerzenia własnej ideologii oraz żądza panowania.

Oto najważniejsze momenty „opisu" współczesnego świata (expositio), który jak wynika z tytułu (introductiva), ma wprowadzić w dokument. Niejednokrotnie w dyskusji soborowej domagano się tego, aby schemat XIII miał charakter indukcyjny. Ta racja – racja metodologiczna – zdecydowała o tym, że „Expositio introductiva" istnieje w Konstytucji..., jak też i o tym, że w pracach komisji poświęcono jej wiele miejsca i czasu. Owocem tych prac, które spełniała osobna podkomisja Signa Temporum, jest to, że w Konstytucji pastoralnej... wspólnota ludzka staje od pierwszej chwili przed oczyma Soboru i będzie stała odtąd przed oczyma całego Kościoła. Celem Konstytucji... było właśnie to, aby ją przed oczyma Kościoła postawić jako t r w a ł y o b r a z i n i e w y c z e r p u j ą c e s i ę z a g a d n i e n i e. Sam wstępny opis – choć pracowało przy nim wielu ludzi z różnych „światów" i po wielekroć go przetwarzało – nie rości pretensji do dzieła pełnego. Jest zwięzły, a przez to bardzo zagęszczony. W stylu swoim oraz w metodzie spełnia wymogi socjologicznej indukcyjności, choć nosi także cechy swoistej r e d u k c j i, sprowadzając obraz świata współczesnego do tych składników, które dla Konstytucji duszpasterskiej... są najwłaściwsze.

W tym wszystkim, co świadczy o brakach równowagi, o napięciach, a nawet sprzecznościach, których pełny jest świat współczesny, Konstytucja... – właśnie jako pastoralna – stara się dostrzec „appetitiones universaliores", a nade wszystko „profundiores interrogationes generis humani". W określeniu tych pierwszych idzie wyraźnie drogą redukcji. Dostrzegamy wszak w świecie współczesnym wiele pragnień, żądań i dążności słusznych. Pod nimi wszystkimi kryje się jedna najgłębsza i najbardziej powszechna zarazem: zarówno poszczególne osoby, jak też społeczności pragną takiego życia, jakie w pełni odpowiada godności i wolności człowieka, korzystając z tego wszystkiego, co może im dać świat podporządkowany człowiekowi; ludy zaś starają się wejść w powszechną międzynarodową wspólnotę.

3. REDUKCJA TEOLOGICZNA

Opis, którego zarys tutaj odtwarzamy, stawia przed naszymi oczyma p r o b l e m a t y k ę m e t a s o c j o l o g i c z n ą. Socjolog na swoim terenie stwierdzi, że w świecie współczesnym na różnych odcinkach życia ludzkiego zaznacza się brak równowagi, konflikty, napięcia i sprzeczności. Ale stwierdziwszy te fakty, pozostawi je w pewnym sensie bez interpretacji, a w każdym razie bez jakiejś koncepcji normatywnej, która stanowiłaby próbę rozwiązania. Cała natomiast „Expositio introductiva" tym się cechuje, że otwiera poszczególne zagadnienia ludzkości współczesnej, aby wyjść na ich spotkanie z wyraźnie zarysowaną koncepcją normatywną. Znamienne przy tym dla Konstytucji pastoralnej... jest to, że swych rozwiązań normatywnych Sobór nie stawia w niej w sposób apodyktyczny, nie narzuca ich światu, ale niejako proponuje, odwołując się do argumentacji posiadającej znaczenie dla wszystkich – do zdrowego rozumu, czyli do prawa natury, które wypisane jest na sercach wszystkich ludzi. Chociaż samo pojęcie prawa natury nie jest wprowadzone explicite, to jednak stale poruszamy się po jego gruncie. Można powiedzieć, że konstytucja *Gaudium et spes* stanowi wykład k a t o l i c k i e j e t y k i s p o ł e c z n e j, wykład nawet dość kompletny, ale wykład ten przeprowadzony jest w sposób d u s z p a s t e r s k i, i to zakładając, że słuchacz lub czytelnik nie zawsze jest wierzący. Można by z tej racji mówić nawet o metodzie heurystycznej, to jest takiej, w której staramy się wiedzę i przekonanie wydobyć ze stanu posiadania nauczanych.

Na drodze do takiego wykładu leży jeszcze jedna redukcja. Wspomnieliśmy uprzednio, dając zarys opisu świata współczesnego, o sui generis redukcji socjologicznej, która polega na sprowadzeniu elementów tego opisu do najbardziej znamiennych. Punktem, w którym sprowadzenie to idzie niejako najdalej, zdaje się być następujący tekst: „W takim stanie rzeczy świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem

przed nim otworem droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści" (nr 9). Jest to kwintesencja problematyki współczesnej ludzkiej wspólnoty.

Podjęcie tej problematyki jest zadaniem etyki, katolickiej etyki społecznej. Na drodze do tego stoi jednakże konieczność pewnej r e d u k c j i t e o l o g i c z n e j. Sobór nie tylko stwierdza fakty na sposób socjologa, ale także dysponuje ich interpretacją onto-aksjologiczną, zdolny jest wytłumaczyć te fakty, sięgając do źródła objawionego. Tam zawarta jest prawda o człowieku oraz o ludzkiej wspólnocie, która niejako wciąż się sprawdza. Sobór przypomina tę prawdę w sposób dyskretny, niemniej dosyć widoczny. Oto wiemy z objawienia, że człowiek jest stworzeniem, z czym łączy się jego wielostronna ograniczoność, a równocześnie jest człowiek w swych pragnieniach nieograniczony, bo – jak wiemy również z objawienia – został on powołany do wyższego życia. Jest tenże człowiek przy tym istotą słabą i grzeszną, niejednokrotnie czyni to, czego nie chce, albo też nie czyni tego, co chce (por. Rz 7, 15). Stąd też doświadcza w głębi swego serca jakby pęknięcia, jest wewnątrz podzielony, i to pęknięcie, ten podział wewnętrzny rzutuje na życie społeczne, on też tłumaczy te napięcia, kryzysy i cierpienia, które doświadcza ludzka wspólnota.

Istnieją wprawdzie różne interpretacje świata i człowieka, różne światopoglądy, które wieszczą przyszłe królestwo człowieka na ziemi. Nie ustają jednak, owszem, nasilają się owe p y t a n i a, które stawiają sobie ludzie, owe „interrogationes profundiores": kim jest człowiek? Jaki sens posiada cierpienie, zło, śmierć, których żaden postęp doczesny nie jest zdolny uchylić? „Ad quid victoriae illae tanto pretio acquisitae?" itp. Te pytania – odwieczne i zarazem najbardziej współczesne – wykazują kierunek redukcji teologicznej. Jest to redukcja do o b j a w i o n e j n a u k i o c z ł o w i e k u, a zarazem do d z i e ł a o d k u p i e n i a oraz z b a w c z e g o p l a n u B o g a, którego k l u c z i o ś r o d e k s t a n o w i C h r y s t u s. W dziele tym oraz planie zawiera się powołanie człowieka. Męka zaś Chrystusa, śmierć i zmartwychwstanie podejmują owe najgłębsze pytania i dają na nie odpowiedź. To wszystko stanowi wiarę Kościoła, który z Chrystusa czerpie swe posłannictwo zbawcze względem ludzkości, względem świata, i daje temu posłannictwu wyraz właśnie w konstytucji *Gaudium et spes*, w szczególności w czwartym rozdziale części pierwszej. Grunt najgłębszych ludzkich problemów, które nie ulegają zmianie, tkwi w Chrystusie. I tego właśnie gruntu musimy dotknąć. Tego gruntu dotyka Sobór, podejmując zagadnienie człowieka oraz ludzkiej wspólnoty w świecie współczesnym. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że znajdujemy się na zasadniczej płaszczyźnie myślenia soborowego. Z a g a d n i e n i e l u d z k i e j w s p ó l n o t y w y z n a c z y ł o t e m a t o b u g ł ó w n y c h d o k u m e n t ó w S o b o r u. Znajdujemy je w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie na pierwszy plan wysuwa się lud Boży jako wspólnota ludzi odkupionych: „placuit Deo homines non singulatim, quavis mutua connextione sec-

lusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret" – „podobało się [...] Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i święcie Mu służył" (nr 9). W Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* Sobór ma na myśli tę samą wspólnotę ludzi odkupionych, licząc się jednak z jej zróżnicowaniem. Zróżnicowanie to przebiega mniej więcej tak, jak kręgi dialogu, o których pisze Ojciec Święty Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*.

Tak tedy odnajdujemy w analizowanym przez nas dokumencie redukcję teologiczną, która prowadzi do źródeł objawionych w sferze prawd: prawdy o człowieku, prawdy o Chrystusie i prawdy o Kościele. Na tej troistej redukcji teologicznej oprą się z kolei rozwiązania o charakterze normatywnym.

4. ROZWIĄZANIE NORMATYWNE

Rozwiązania o charakterze normatywnym znajdują się już w części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej..., która mówi o powołaniu człowieka jako osoby, a nie dopiero w części drugiej. Owszem, w części drugiej znajdujemy szczegółowe zagadnienia małżeństwa, rodziny, kultury, życia społeczno-gospodarczego, życia politycznego, życia międzynarodowego, wszystkie ustawione pod kątem także i normatywnym. W części pierwszej natomiast odnajdujemy p o d s t a w ę tych wszystkich s z c z e g ó ł o w y c h r o z w i ą z a ń. Sobór zakłada, że powołanie człowieka w planie samego Boga posiada charakter społeczny, wspólnotowy: „Deus [...] voluit ut cuncti homines unam efficerent familiam fraternoque animo se invicem tractarent" – „Bóg [...] chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie w duchu braterskim" (nr 24). Takiemu powołaniu człowieka odpowiada p r z y k a z a n i e m i ł o ś c i, które to przykazanie – jak czytamy – dla współczesnego świata, w którym coraz bardziej narasta wzajemna zależność ludzi i społeczności od siebie, dla świata, który wraz z tym idzie ku coraz większej jedności – jest zasadą najwyższej wagi. Głębia teologiczna przykazania miłości tkwi w samej rzeczywistości Trójcy Przenajświętszej, która stanowi najwyższy i najpełniejszy wzór jedności synów Bożych w prawdzie i miłości. Analogia do rzeczywistości trynitarnej wskazuje też i na to, że człowiek nie może w pełni siebie odnaleźć, jeżeli siebie szczerze nie odda, nie jest bowiem zamknięty, lecz otwarty.

To, co znajdujemy w dalszym ciągu owego magistralnego rozdziału „De hominum communitate", może stanowić wspaniały wykład analityczny p r z y k a z a n i a m i ł o ś c i, jako p o d s t a w o w e j z a s a d y n o r m a t y w n e j l u d z k i e j w s p ó l n o t y. Analiza ta zawiera szereg składników, którym odpowiadają wyodrębnione w tekście rozdziału paragrafy: 25. De interdependentia humanae personae et humanae societatis – Wzajemna zależność osoby

ludzkiej i społeczeństwa ludzkiego, 26. De bono communi promovendo – Popieranie wspólnego dobra, 27. De reverentia erga humanam personam – Poszanowanie osoby ludzkiej, 28. De reverentia et amore erga adversarios – Szacunek i miłość względem przeciwników, 29. De essentiali inter omnes homines aequalitate et de iusitia sociali – Istotna równość między wszystkimi ludźmi i sprawiedliwość społeczna – w pewnym sensie jako corolarium, 30. Quod ultra individualisticam ethicam progrediendum – Potrzeba wyjścia poza etykę indywidualistyczną oraz 31. De responsabilitate et participatione – Odpowiedzialność i uczestnictwo. Może się zdawać, że każdy z tych tytułów wskazuje na jakąś odrębną zasadę moralności społecznej, w gruncie rzeczy jednak wszystkie one razem noszą w sobie jedną zasadniczą treść normatywną, tę mianowicie, którą zawiera przykazanie miłości odniesione nie tylko do osób, ale także do wspólnoty. Poprzez osoby bowiem, których przykazanie to bezpośrednio dotyczy („bliźni"), sięga ono do wspólnoty z tej racji, że osoby ludzkie wspólnotę tworzą z natury, w niej bytują i od niej też zależy ich prawdziwy rozwój.

Ten element naturalnego porządku, a zarazem ten składnik normatywny przykazania miłości został logicznie wysunięty na pierwszy plan; p o ż y t e k i p o s t ę p o s o b y o r a z w z r o s t s p o ł e c z n o ś c i z a l e ż ą o d s i e b i e w z a j e m n i e. Osoba ludzka stanowi i winna stanowić (est et esse debet) początek, podmiot i cel wszelkich społeczności – tak naturalnych, jak dobrowolnie zorganizowanych – człowiek bowiem z natury potrzebuje życia społecznego. Czyni temu zadość nie tyle sam fakt socjalizacji, samo tworzenie różnorodnych więzi społecznych, ile taka ich właściwość i jakość, jaka odpowiada duchowej godności osób i na tejże buduje ich wspólnotę. Wrogiem tak pojętej wspólnoty jest egoizm związany z pychą ludzką, który niszczy autentyczną więź społeczną albo odbiera jej tę właściwość, która wynika z godności osób. Sama bowiem współzależność osób, jak też i współzależność w stosunku do społeczności jako wspólnoty w niczym nie sprzeciwia się naturze człowieka ani jego osobowej godności.

Współzależność ta natomiast rodzi i warunkuje dobro wspólne, jako zasadę ludzkiego bytowania i działania. Dokument odtwarza to określenie dobra wspólnego, które znajduje się w *Mater et Magistra*: a. „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość", b. „każda grupa społeczna musi uwzględnić potrzeby i słuszne dążenia innych grup, co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej" (KDK, nr 26) – w czym są zawarte z jednej strony uprawnienia, a z drugiej obowiązki, które mają zasięg powszechny. Z pojęciem dobra wspólnego łączy się pojęcie ł a d u s p o ł e c z n e g o: „ordo socialis". Ów ład społeczny nie jest czymś statycznym, ale dynamicznym – w tym sensie, jak to kapitalnie ujmuje Konstytucja...: „Ordo ille in dies evolvendus, in veritate fundandus, in iustitia aedificandus, amore vivifi-

candus est, in libertate autem aequilibrium in dies humanius inveniri debet" – „Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę" (tamże).

Podstawowym założeniem ładu społecznego jest prymat osoby, „rerum ordinatio ordini personarum subicienda est et non e converso" – „od ich porządku [porządku dobra osób – przyp. red.] winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót" (tamże). Ów prymat wyraża się w zasadniczych uprawnieniach osoby, które muszą być przestrzegane, jeżeli ordo socialis ma być prawdziwym ładem i służyć prawdziwemu wspólnemu dobru.

Prymat ów dyktuje także zasadę szacunku i czci (reverentia) dla osoby, czyli dla bliźniego, z tytułu jej osobowości. Przykazanie miłości poprzez swój zasadniczy przedmiot – „bliźniego" – wyrasta do roli normatywnej w skali wspólnoty. Odnosi się w szczególny sposób do przykazania miłości nieprzyjaciół, przeciwników (adversarii). Miłość ta, jako szacunek względem osoby, umożliwi i ułatwi dialog połączony zawsze z całym umiłowaniem prawdy. Miłość, jako szacunek dla osoby, pozwoli odróżnić w całym postępowaniu błąd od błądzącego. Był to zawsze – a na tle sytuacji współczesnej jest w szczególnej mierze – ważny składnik normatywny współczesnego ładu. Zależy od niego prawidłowe życie całej ludzkiej wspólnoty. Ludzkość coraz mniej może sobie pozwalać na nienawiści i wojny.

Przykazanie miłości stanowi podstawę etyki wolnej od skazy indywidualizmu. Bliźni oraz wspólnota leżą stale w polu sumienia chrześcijańskiego, sumienia, które w przykazaniu miłości widzi normę naczelną i wszechstronną. Moc tej normy schodzi nawet do takich szczegółów porządku społecznego, jak na przykład przestrzeganie przepisów drogowych. Moc tej zasadniczej dla ludzkiej wspólnoty normy przenika zasadę równości wszystkich ludzi, równości, która pochodzi z natury i pogłębia się w dziele odkupienia. Wyraża się ona we wszystkich poczynaniach sprawiedliwości społecznej, w których przedmiotem zabiegów jest ostatecznie człowiek, jako członek wspólnoty, różnych ludzkich wspólnot. Wiadomo, że sama z siebie sprawiedliwość zmierza tylko do równego rozdziału praw i obowiązków. Miłość natomiast zdąża do tego, ażeby każdy miał jak najpełniejszy u d z i a ł w d o b r u, które jest wspólnym dobrem wszystkich członków wspólnoty. Ażeby jednak dobro to samo mogło być dostateczne i wciąż wzrastać, potrzebny jest u poszczególnych członków wspólnoty duch odpowiedzialności. Przez odpowiedzialność rozumie Konstytucja... zarówno troskę o utrzymanie dobra wspólnego, jak też i wielkoduszność, która przyczynia się do jego wzrostu. Wołanie o ludzi odpowiedzialnych i wielkodusznych jest równoznaczne z wołaniem o taki ład ludzkiej wspólnoty, którego podstawą normatywną jest właśnie przykazanie miłości.

5. UWAGI KOŃCOWE

Dokument soborowy, którym w wywodach niniejszych przede wszystkim się posługujemy, tworzy, gdy chodzi o problematykę ludzkiej wspólnoty, zwarty i oryginalny całokształt. Wyodrębnione tutaj ujęcia socjologiczne, teologiczne i etyczne są z sobą tak ściśle związane, że wzajemnie się przenikają i poniekąd wzajemnie zawierają. Czyż właściwe dla „opisu" socjologicznego stwierdzenia napięć, klęsk, impasów i niebezpieczeństw współczesnego świata nie zawierają już w sobie wyraźnej oceny tych zjawisk, czyli zespołu faktów, oceny czynionej przy założeniu określonego p o r z ą d k u n o r m a t y w n e g o? Jest to ten sam porządek, który jako rozwiązanie wyodrębniliśmy na końcu. Jednakże porządek ten tkwi już na początku, stwierdzenie trudności, klęsk i niebezpieczeństw współczesnej ludzkości stanowi jakby negatyw, któremu odpowiada właśnie taki, a nie inny pozytyw. W tym sensie zresztą etyka, a w szczególności katolicka etyka społeczna, jest realistyczna. Nie składa się ona tylko z szeregu normatywnych idei, ale z zasad, które trafiają w rzeczywistość ludzkiego działania i stanowią dla tegoż działania – w skali osoby oraz wspólnoty – rozwiązanie w p r a w d z i w y m d o b r u. Jako realistyczna, jest też ona w sobie właściwym znaczeniu empiryczna. Nie jest natomiast aprioryczną. Normatywna treść zasad, przede wszystkim tej zasady naczelnej, którą stanowi przykazanie miłości, musi być stale na nowo k o n f r o n t o w a n a z t ą r z e c z y w i s t o ś c i ą, d o k t ó r e j s i ę o d n o s i – jest to rzeczywistość osoby i wspólnoty – i stale na nowo do niej wprowadzana. Pod tym względem konstytucja *Gaudium et spes* z pewnością stanowi ważny etap.

Oryginalność dokumentu posiada charakter i wymiary przede wszystkim doktrynalne. Jest on pod tym względem ewangelicznie prosty, a zarazem ewangelicznie śmiały. Nie ma w nim przesadnych rozgraniczeń pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Przykazanie miłości ujawnione jest w swej zawartości wszechstronnej, cały porządek sprawiedliwości, zwłaszcza sprawiedliwości społecznej, w nim się m i e ś c i, a zarazem przez nie się d o p e ł n i a. Pod tym względem dokument soborowy wprowadza znaczne uproszczenia, a zarazem pogłębienie. Miłość przestaje być jakimś tylko szczytem, a staje się więzią wszystkiego, co stanowi o wspólnocie w sensie etycznym, czyli w pełni ludzkim.

Naszkicowany w niniejszym wywodzie wykład przykazania miłości pozwala myśleć o jego relacji do prawa natury, co mogłoby stanowić osobny temat opracowania. Wydaje się, że na drodze takiego opracowania trzeba by napotkać na coś w rodzaju „normy personalistycznej", zarówno gdy chodzi o sposób zrozumienia samego przykazania miłości, jak też gdy chodzi o specyficzne znaczenie „prawa natury" w świecie osób. Dotyczy to bardzo głębokich założeń również w myśleniu o ludzkiej wspólnocie. Istnieje pewna różnica pomiędzy widzeniem społeczności i społeczeństw z pozycji samej społecznej natury czło-

wieka a widzeniem tychże jako r ó ż n o r o d n y c h w s p ó l n o t o s ó b. Widzenie Soboru zdecydowanie przechyla się ku temu ostatniemu. I tu właśnie tkwi wielkie novum, którego nie uchwycimy, jeżeli nie dotrzemy do owych głębokich założeń. Sobór ich może wprost nie formułuje, niemniej jednak bez ich sformułowania zrozumienie myśli Soboru o ludzkiej wspólnocie jest niemożliwe.

Kard. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA I MIŁOŚĆ OJCA*

Nie wolno oddzielać rodziny od życia, integralności tajemnicy prokreacji od rodziny, ponieważ oddzielenie takie powoduje, że misja rodziny wobec życia zostaje przeniesiona w dziedzinę „technicznej" reprodukcji, gdzie prawdziwa ludzka miłość jest nieobecna. W antropologii odzwierciedlającej to, kim jest osoba, trzeba pamiętać o życiu i o rodzinie jako sanktuarium życia.

Z serca dziękuję za zaproszenie do przewodniczenia tej Mszy świętej koncelebrowanej z okazji VIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia, która – jak życzył sobie Ojciec Święty i co jest naturalne – ściśle współpracuje z Papieską Radą do spraw Rodziny.

Rodzina i życie to dwa bieguny tej samej rzeczywistości – osoby ludzkiej czy też obrazu Boga, których nie sposób od siebie oddzielić.

Podjęty przez obecne Zgromadzenie temat: „Natura i godność osoby ludzkiej jako fundament prawa do życia. Wyzwania współczesnego kontekstu kulturowego", jest kwestią niezbędną i podstawową dla teologii i duszpasterstwa życia i rodziny. Prawda ta jest niezwykle doniosła zwłaszcza w obliczu wyzwań współczesności, które są źródłem paradoksu: nigdy dotąd nie mówiło się tyle o godności i wolności (a przypomnijmy, że wołanie o szacunek dla nienaruszalnej godności osoby ludzkiej zostało z entuzjazmem przyjęte przez ekumeniczny Sobór Watykański II[1]), a jednocześnie święte prawo do życia nie było nigdy dotąd tak systematycznie łamane, jak dzieje się to dzisiaj, gdy masakrowani są niewinni. Co roku pięćdziesiąt milionów niewinnych ofiar ginie jako żniwo niegodziwych praw, uważanych za zdobycze nowoczesnej demokracji. W haniebnej pustce moralnej z b r o d n i a została przemieniona w p r a w o![2]. Oto dlaczego szczególnie dobitnie brzmią słowa proroka Izajasza w przekazanym przez niego wspaniałym objawieniu Boga sprawiedliwości i miłości: „Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! [...] Przestańcie czynić zło! [...] Troszczcie się o sprawiedliwość" (Iz 1, 16-17).

Człowiek stara się dzisiaj coraz bardziej pogłębiać świadomość wagi i konieczności podstawowych praw człowieka, a ostatnio Papieska Rada do spraw

---

* Homilia wygłoszona w Rzymie 25 II 2002 r. podczas VIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia (przyp. red.).

[1] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 26.

[2] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 11.

Rodziny opublikowała na ten temat dokument zatytułowany *Famiglia e divitti umani* [Rodzina i prawa człowieka][3]. W artykule trzecim Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka prawo do życia zajmuje centralne miejsce. Czy jednak prawo to, tak podstawowe i święte, jest powszechnie szanowane i przestrzegane? Wiele parlamentów znajduje racje, aby nie uznawać jego powszechności i tworzyć „wyjątki" od tego prawa, tak głęboko zakorzenionego w sercu i w sumieniu człowieka. Stawką w tej grze jest w istocie h u m a n u m, ponieważ tym, co nam grozi, jest zanik uczuć, prawdy i człowieczeństwa. Chciałbym rozważyć z wami zaproponowany temat w świetle tekstu z Ewangelii według św. Mateusza, przekazującego nam nauczanie Jezusa: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie" (Mt 23, 9).

Prawdą jest, że powinniśmy być czujni i nie dać się zwieść przekonaniu, tak często głoszonemu dzisiaj w parlamentach, że obrona życia nienarodzonych lub śmiertelnie chorych jest sprawą katolików, a zatem czymś odległym od rozumu i możliwym do oddzielenia od niego. Każdy człowiek bowiem, każda kultura jest naturalnym miejscem dostępu do prawdy o wyjątkowej godności każdej osoby ludzkiej. Człowiek, obraz Boga, nie jest rzeczą, przedmiotem ani narzędziem, którym można manipulować. Jest on podmiotem, osobą. Tę podstawową myśl odnajdujemy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność o s o b y: nie jest tylko c z y m ś, ale k i m ś" (nr 357) (podkr. – A. L. T.). Ta fundamentalna prawda, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego", została wyrażona przede wszystkim w konstytucji *Gaudium et spes*, podstawowym tekście soborowym (nr 24). Jest ona również często przywoływana w nauczaniu Jana Pawła II. Prawda ta jest bowiem dostępna wszystkim, również niewierzącym, i może być istotnym elementem dialogu w parlamentach, jako scalający element języka wykorzystywanego w obronie ludzkiego życia. Wiara jednak czyni ją głębszą i jaśniejszą, a ludzką odpowiedzialność bardziej naglącą. Sekularyzacja przyjmująca postać ideologii sekularyzmu stwarza ryzyko niemożności integralnego zrozumienia tej prawdy; ponieważ oddala Boga od życia społecznego, od etyki uprawianej tak, jakby Boga nie było, „etsi Deus non daretur". Gdyby parlamenty zdolne były uszanować chrześcijańskie korzenie naszej kultury, byłyby też świadome haniebności swych niegodziwych praw!

Autentyczna prawda o człowieku lśni swym cudownym blaskiem wtedy, kiedy jesteśmy zdolni do zdumienia, zadziwienia (thaumazein) darem życia w obliczu Ojca, źródła życia!

Czytałem niedawno fragmenty pism G. W. F. Hegla, które – jeśli się nad nimi dobrze zastanowić – wyjaśniają istotę wyzwań stawianych przez kulturę pozbawioną Boga i oszołomioną „wszechmocną" techniką, gdzie wszystko, co

---

[3] Zob. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e diritti umani*, Città del Vaticano 1999.

technicznie możliwe, jest dozwolone, a nawet staje się prawem nauki, która nie zna ograniczeń. Oto jak Hegel podsuwa w swoich pismach interesujące sposoby lepszego niż owej kultury rozumienia wolności i praw człowieka: „Tego jednak, że człowiek jest wolny sam w sobie i dla siebie, zgodnie ze swoją substancją, że, jako człowiek, urodził się wolny, tego nie wiedział ani Platon, ani Arystoteles [...] Dopiero w zasadzie chrześcijańskiej indywidualny osobowy duch jest z samej swej istoty czymś o nieskończonej wartości. [...] W religii chrześcijańskiej pojawiła się nauka, że wobec Boga wszyscy ludzie są wolni, że Chrystus wyzwolił ludzi, że są oni wobec Boga równi, że stali się wolni, osiągając wolność chrześcijańską. Określenia te czynią wolność czymś niezależnym od urodzenia, stanu, kultury itd., i jest to ogromny krok naprzód”[4].

Nie jest więc przypadkiem, że redaktorzy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka byli chrześcijanami o rzetelnej formacji antropologicznej!

Oto tajemnica ojcostwa Boga, Jego dobroci i Jego miłości, źródło pochodzenia wszystkich rzeczy: „bonitas Dei est infundens bonitatem in rebus”. Wszystko, co nosi na sobie znamię dobra, ma swe źródło w miłości Boga. A cóż powiedzieć, gdy tym dobrem jest człowiek, stworzony przez Boga jako Jego obraz, i gdy przez chrzest człowiek może się stać doskonalszą formą obrazu, którą jest bycie dzieckiem Boga?

Niezwykle piękne i głębokie jest stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu: „aperta manu clave amoris creature prodierunt” (gdy otworzył dłoń kluczem miłości, stworzenia wyszły na światło)[5]. Dłonie Boga otwierają się jeszcze szerzej, w ogromie miłości, która jest otwierającym je kluczem, gdy stwarzany jest człowiek. Przypomnijmy sobie słowa Księgi Rodzaju, gdzie czytamy, że po stworzeniu ziemi i mórz „Bóg widział, że były dobre” (1, 12); podobnie po stworzeniu sklepienia nieba (w. 18), po stworzeniu człowieka zaś: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (w. 31).

W darze ludzkiego życia ukazuje się doskonałość Bożej miłości, Bożej dobroci. Jest to święty dar, ponieważ święte jest jego źródło; jest to święty dar, ponieważ Bóg jest źródłem wszelkiej świętości. Dlaczego więc to wyzwanie współczesności? Dlaczego spojrzenie człowieka traci jasność i przejrzystość, oddala się od Boga i człowiek staje się „rzeczą”?

Jakże nie wmyślać się w słowa Księgi Mądrości: „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (11, 24-26).

Jak człowiek może pozwolić sobie na nienawiść do tego, co Bóg kocha? Jak może niszczyć to, co Bóg stwarza i podtrzymuje życiodajnym tchnieniem?

---

[4] G. W. F. H e g e l, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 83.

[5] *In Libros Sententiarum*, 2 Prol (tłum. fragmentu – P. M.).

Właśnie w tym miejscu zaczyna się kultura śmierci, rozszalała przemoc wobec niewinnych, słabych i ubogich!

Stworzenie jest dziełem Trójcy. „On sam ze siebie, w sposób wolny, swą mocą stworzył wszystko, utrzymuje i doskonali; ten jest bowiem sam Bogiem, kto sam wszechmocą wszystko stworzył «słowem mocy swojej» (Hbr 1, 3) i sam jest Ojcem tworzącym i czyniącym wszystko: widzialne i niewidzialne, ożywione i nieożywione, niebiańskie i ziemskie; mądrość jego wszystko przygotowała i rozrządziła, wszystko ogarnia; on sam nie może być ogarniony; on sam – założycielem, twórcą, sprawcą, wynalazcą, Panem wszystkiego" (św. Ireneusz, *Adversus haereses*, II, 30, 9)[6].

We wszystkim słyszymy echo słów odnoszących się do Boga: „boś Ty stworzył wszystko, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone" (Ap 4, 11).

Prawda ta nabiera jeszcze większej wagi w świetle tajemnicy Słowa Wcielonego, w którym rozbłyska piękno godności człowieka!

Św. Katarzyna ze Sieny w pełni przyjęła obfitość Objawienia: Bóg zakochany, Bóg miłośnik życia!

Panie, spraw, aby prawda ta dotknęła serc możnych tego świata. Aby zrozumieli, że Bóg nas kocha, że ze szczególną czułością kocha ubogich i niewinnych. Aby, gdy się nawrócą, nauczyli się czynić dobro i troszczyć się o sprawiedliwość (por. Iz 1, 16-20).

Nie wolno oddzielać rodziny od życia, integralności tajemnicy prokreacji od rodziny, ponieważ oddzielenie takie powoduje, że misja rodziny wobec życia zostaje przeniesiona w dziedzinę „technicznej" reprodukcji, gdzie prawdziwa ludzka miłość jest nieobecna. W antropologii odzwierciedlającej to, kim jest osoba, trzeba pamiętać o życiu i o rodzinie jako sanktuarium życia.

Wyzwanie współczesności polega na tym, że sprawujący władzę chcą narzucić „nowy kodeks etyczny", protestując przeciwko kodeksowi, który pochodzi od Boga. Szukają wolności w „prawdzie" pustej i bez Boga. Bez Boga i bez rodziny.

W ostatnich dniach rozmyślałem nad słowami P. P. Donatiego, który podkreśla, że rodzina pozostaje trwałym pomnikiem historycznym, kulturalnym i egzystencjalnym, że tylko w rodzinie osoba ludzka może osiągnąć swój pełny rozwój.

Niech Pan pomoże nam walczyć bez lęku z biblijną „parrhesia" i głosić, według słów św. Ireneusza, że „gloria Dei vivens homo" (*Adversus haereses*, IV, 20, 7) – chwałą Boga jest człowiek żyjący. Człowiek żyje, ponieważ jest kochany przez Ojca.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

---

[6] Cyt. za: *Patrologia*, t. 2 „Ojcowie mówią", oprac. ks. S. Pieszczoch, Gniezno 1994, s. 41.

Abp Javier Lozano BARRAGÁN

NATURA I GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ JAKO PODSTAWA PRAWA DO ŻYCIA
Wyzwania współczesnej kultury*

Prawdziwe prawo do życia oznacza dawanie, a nie wykluczenie z daru. Dar nie jest w stosunku do życia nadwyżką, lecz je konstytuuje. Wyłączenie jest śmiercią i zniszczeniem dla wszystkich, dla wykluczonych i dla wykluczających. Obecne okoliczności, dziś bardziej niż kiedykolwiek, stanowią pilne wyzwanie do budowania nowego zasadniczego porządku międzynarodowego.

„Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny.
Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni;
nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni;
odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone.
Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą,
natłoczoną, utrzęsioną i opływającą wsypią w zanadrza wasze.
Odmierzą wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie"
(Łk 6, 36-38)

Na obecnym sympozjum Papieskiej Akademii Życia proponujemy rozważenie najgłębszych racji prawa do życia, które znajdują się w samej naturze i godności osoby ludzkiej. Chcemy jednak również podjąć namysł nad tym fundamentem – naturą i godnością osoby ludzkiej – umieszczając go w szczególnych ramach, którymi są wyzwania stawiane przez współczesny kontekst kulturowy. Zaczynamy Eucharystią, w której Słowo Boże z Ewangelii św. Łukasza wzywa, aby namysł ten został dokonany w jednym świetle Chrystusa. W dwóch wstępnych wersetach Słowo Boże przedstawia „sześć promieni światła", które mogą rozjaśnić współczesny kontekst kulturowy. Te „sześć promieni światła" to załamanie wszechmocnego promienia, który nas oświeca, wychodząc z serca odkupienia, promienia przebaczenia wrogom. Chrystus Odkupiciel oznacza przebaczenie grzechów i przebaczenie grzesznikom, czyli nieprzyjaciołom Boga. Sześcioma promieniami tego przebaczenia są: miłosierdzie, sąd, potępienie, przebaczenie, dar, miara. Innymi słowy: być miłosiernym jak Bóg nasz Ojciec; nie sądzić innych; nie potępiać innych; przebaczać; dawać; przyjąć za miarę daru to, co chcemy otrzymać. Na tym polega obfitość życia, które Chrystus przyszedł nam przynieść. Jeśli to jest początek nowego i autentycznego życia, to co jest jego prawdziwym fundamentem?

---

* Homilia wygłoszona w Rzymie 25 II 2002 r. podczas VIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia (przyp. red.).

Myślę, że prawdziwym fundamentem życia, przy którym jako chrześcijanie powinniśmy zawsze trwać wobec wyzwań każdego czasu, jest miłosierdzie naszego Ojca niebieskiego, który dał nam życie w swoim Synu Jezusie Chrystusie jako dar Ducha. Powinniśmy zatem zawsze wychodzić od przekonania, że nasze życie jest darem; jest to fundament, a wszelka inna postawa wobec życia zniekształca dalszą nad nim refleksję. Życie jest więc darem, nie mamy żadnego prawa go otrzymać. Jeśli je mamy, to mamy je jako darmowy dar miłosierdzia Boga Ojca, który przez Ducha przekazuje nam je w Chrystusie. Kiedy już otrzymaliśmy życie, jedyną drogą zachowania go i powiększania jest dawanie: w takiej mierze, w jakiej dajemy siebie, możemy otrzymywać i rosnąć. Życie zatem nie może się rozwijać pośród przemocy i zemsty, brutalności władzy i wojny. Zniszczenie nie rodzi życia, ponieważ tylko dawanie gwarantuje życie. Dlatego osądzanie, które potępia życie, nie służy życiu. Tym, czego potrzeba, jest przebaczenie. To jest znaczenie ożywiającej śmierci Chrystusa na krzyżu i to oznacza zmartwychwstanie, jedyne źródło życia.

Jasne jest, że gdy otrzymaliśmy życie, mamy prawo i obowiązek go bronić, ponieważ jest to dar i musimy zdać sprawę z tego, jak nim gospodarujemy. Trudno jest pogodzić ciągłe oddawanie życia z powinnością bronienia go, dlatego Ojciec Święty Jan Paweł II powiedział nam w swoim Orędziu na Światowy Dzień Pokoju pierwszego stycznia 2002 roku, że pokój – a my powiemy: życie, ponieważ można je porównać do pokoju – można osiągnąć jedynie sprawiedliwością i przebaczeniem. W tym kontekście Ojciec Święty niezmordowanie broni życia przed terroryzmem i przemocą, które są wyzwaniami rzuconymi życiu we współczesnym kontekście kulturowym. W przywołanym Orędziu Ojciec Święty głosi, że „trzeba jasno stwierdzić, że niesprawiedliwości istniejące na świecie nie mogą być nigdy użyte na usprawiedliwienie zamachów terrorystycznych".

Można było usłyszeć głosy stwierdzające, chociaż bez usprawiedliwiania zbrodni z 11 września, że w świecie istnieje nieustanny terroryzm, ogromnie rozpowszechniony na całej ziemi. Jest to codzienna przemoc, która stale rodzi śmierć. Terroryzm ten właśnie stanowi prawdziwe światowe wyzwanie wobec życia. To my musimy bronić życia przed tymi aktami przemocy i terroru, nie dodając jednak przemocy do przemocy. Jeśli liczby podawane przez światowe statystyki gospodarcze są poprawne, to dwadzieścia procent populacji świata wykorzystuje osiemdziesiąt sześć procent bogactw istniejących na naszej planecie. Stawia nas to wobec ogromnego wyzwania w stosunku do życia osiemdziesięciu procent populacji świata. Mówimy tutaj o mniej więcej czterech i pół miliardach mieszkańców naszej ziemi, dla których pozostało tylko czternaście procent światowych zasobów koniecznych do życia.

Podstawowy związek między potrzebami i zasobami jest sprawą życia i śmierci. Zasoby potrzebne dla życia są również darem dla całej ludzkości. Własność prywatna zasobów pozostaje na drugim miejscu i gwarantuje skutecz-

ność podstawowego i powszechnego związku między potrzebami i zasobami. Często ci, którzy w ramach globalnej gospodarki posiadają zasoby, mówią w oczerniających słowach o „wykluczonych". Nadają im oni etykiety trzeciego, czwartego czy piątego świata, a samych siebie określają jako uprzywilejowanych z pierwszego świata, którym wszystko się należy. Jest to logika imperiów pojawiających się w historii, uzasadnianych nawet przez pewną wypaczoną interpretację chrześcijaństwa, zgodnie z którą niewielka liczba „wybranych" ma większe prawa niż „potępiona masa" pozostałej części ludzkości. Konsekwencją tej logiki imperiów było to, że wybrani, którzy początkowo uważali się za wybranych do zbawienia, wskutek sekularyzacji zaczęli siebie uważać za wybranych do władzy i do eksploatacji świata.

Dzisiaj, zastanawiając się nad fundamentem życia, z jednej strony powinniśmy unikać wyłącznie indywidualistycznego punktu widzenia, z drugiej strony natomiast powinniśmy dokonać rzetelnej refleksji nad prawem do życia.

Dzisiejsza Ewangelia przedstawia nam zupełnie inny punkt widzenia niż logika współczesnego świata: prawdziwe prawo do życia oznacza dawanie, a nie wykluczenie z daru. Dar nie jest w stosunku do życia nadwyżką, lecz je konstytuuje. Wyłączenie jest śmiercią i zniszczeniem dla wszystkich, dla wykluczonych i dla wykluczających. Obecne okoliczności, dziś bardziej niż kiedykolwiek, stanowią pilne wyzwanie do budowania nowego zasadniczego porządku międzynarodowego opartego na darze, sprawiedliwości, przebaczeniu, komunii wszystkich ze wszystkimi w autentycznej solidarności. Zatem największym wyzwaniem dla planetarnej wymiany ekonomicznej, społecznej, politycznej i kulturalnej jest to, abyśmy naprawdę mogli mieć życie dla wszystkich.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Bp Angelo SCOLA

GENEALOGIA OSOBY DZIECKA

Bycie ojcem (matką) ma swój aspekt dramatyczny: pokusa posiadania, pokusa, aby nie pozwolić dziecku na bycie w pełni i n n y m, to jest na bycie w o l n y m, nieustannie zagraża miłości ojcowskiej i macierzyńskiej. Akceptacja ryzyka wolności dziecka stanowi zatem radykalną próbę w życiu rodziców, bo przecież każdy rodzic chciałby ochronić dziecko przed wszelkim cierpieniem, wszelkim złem.

GENEALOGIA: NAMYSŁ NAD POCHODZENIEM DZIECKA

Do jakiej historii, czy też lepiej – do kogo należę? Do tego pytania prowadzi słowo „genealogia" (genealogia osoby dziecka), którego źródłosłów oznacza: „opowieść o pochodzeniu"[1]. Każdy z nas jest w pewien sposób związany ze swoimi „początkami", a fakt rodzenia zawsze odsyła do bycia zrodzonym. Dlatego też nauki o człowieku podejmują problem troski o dziedzictwo (mity, ryty, tajemnice, wartości przechowywane w czasie) i mocno podkreślają, że do zadań rodziców należy ułatwienie dzieciom dostępu do niego i pomoc w jego poznaniu[2].

Na długo jednak przed nowożytnymi naukami o człowieku tej podstawowej oczywistości nauczało Pismo święte. Przytoczmy tylko jeden przykład: w Ewangelii św. Mateusza opowieść o narodzinach (o pochodzeniu) Jezusa poprzedzona jest dokładną rekonstrukcją Jego genealogii.

Pytanie o genealogię dziecka odsyła do pytania o to, co stanowi źródło jego wartości, godności i przeznaczenia. „Co chce powiedzieć Ojciec Święty, mówiąc o «genealogii osoby»? Chodzi tu o istotne pytanie: pytanie o początek i narodziny osoby, które pozwala wyciągnąć wnioski dotyczące jej wewnętrznej natury, jej rozwoju i celów, które sobie stawia"[3]. Pytanie „do jakiej historii, do

---

[1] Na temat pojęcia „genealogii" w filozofii zob: E. B a u e r, *Généalogie*, w: A. Jakob, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, t. 2, *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris 1970, s. 1046; A. M a c I n t y r e, *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano 1993, s. 63-95, 274-300; G. F o r i e r o, *Genealogia della morale*, w: *Dizionario di Filosofia*, Torino 1998, s. 516n.

[2] Por. E. S c a b r i n i, V. C i g o l i, *Il famigliare. Legami, simboli e transizioni*, Milano 2000, s. 56-59.

[3] K. K ü n g, *La famiglia e la genealogia della persona*, „L'Osservatore Romano" wyd. wł. z 8 IV 1994, s. 6. (Tłumaczenie cytatów z dzieł obcojęzycznych – J. Merecki SDS).

kogo należę?" jest równoznaczne z postawieniem podstawowego pytania ludzkiej egzystencji, wyrażonego w mistrzowskim wersecie z wiersza G. Leopardiego: „a ja, kim jestem"[4].

GENEALOGIA WPISANA W BIOLOGIĘ

Jan Paweł II pisze: „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby"[5]. Znaczenie tego stwierdzenia spróbujemy ukazać w pięciu krótkich etapach.

TAJEMNICA MIŁOŚCI OBLUBIEŃCZEJ

Klucz do właściwego odczytania genealogii osoby dziecka stanowi t a j e m n i c a m i ł o ś c i o b l u b i e ń c z e j. Co to znaczy? Fakt, że człowiek istnieje zawsze jako mężczyzna lub jako kobieta (różnica płci) prowadzi do fascynującego odkrycia, które związane jest z doświadczeniem, jednocześnie rzeczywistym i niewyrażalnym (dlatego mówimy tu o tajemnicy), dawania siebie w darze innej osobie (dlatego mówimy tu o miłości oblubieńczej). Różnica płci obiektywnie wskazuje zatem na miłość jako płodny dar. Egzystencja każdego człowieka jest naznaczona autentyczną tajemnicą miłości oblubieńczej[6].

Wyrażenie to z jednej strony „wskazuje na organiczną jedność różnicy płci, miłości (daru z siebie dla drugiego) i płodności, a z drugiej obiektywnie odsyła, na mocy zasady analogii, do różnych form miłości, które charakteryzują zarówno relację między mężczyzną a kobietą, wraz z wszystkimi związanymi z nią formami miłości (na przykład ojcostwem, macierzyństwem czy relacjami między rodzeństwem), jak i relację Boga do człowieka w sakramentach, w Kościele, w Jezusie Chrystusie, aż po relację człowieka z Trójcą Świętą"[7]. Korzenie omawianego problemu sięgają aż tajemnicy Trójcy Świętej!

Tajemnica miłości oblubieńczej pozwala nam zatem na ujęcie wszystkich czynników, które odgrywają rolę wówczas, gdy zastanawiamy się nad genealogią dziecka. Tajemnica ta ukazuje nam, że nieusuwalnym momentem tej

---

[4] G. L e o p a r d i, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, w. 89, w: tenże, *Canti*, Milano 1978.

[5] J a n P a w e ł II, *List do Rodzin,* nr 9. Por. E. S c a b r i n i, *La lettera alle famiglie di papa Giovanni Paolo II. Alcune riflessioni*, „Vita e pensiero" 1994, nr 77, s. 167; t e n ż e, *La genealogia della famiglia. Considerazioni sulla Lettera alle famiglie di Giovanni Paolo II*, „Il Nuovo Areopago" 13(1994), nr 2, s. 29.

[6] Zob. A. S c o l a, *Il mistero nuziale*, t. 1, *Uomo-donna*, Roma 1998; t e n ż e, *Il mistero nuziale*, t. 2, *Matrimonio-famiglia*, Roma 2000.

[7] T e n ż e, *Il mistero nuziale*, t. 1, s. 81.

genealogii jest różnica seksualna, która z istoty swej jest skierowana ku zrodzeniu dziecka poprzez wzajemny dar z siebie małżonków. (Nie ma tu miejsca, aby dłużej zatrzymać się przy temacie różnicy, która obecna jest przede wszystkim w Trójcy Świętej, a następnie również w ludzkim doświadczeniu. W rodzinie występują trzy rodzaje różnic: różnica między mężczyzną a kobietą, różnica między rodzicami a dziećmi oraz różnica między pokoleniami).

Akt małżeński jest zakorzeniony w sferze biologicznej i instynktowej, nie da się go jednak całkowicie zredukować do tej sfery. Nie zależy to wyłącznie od tego, czy małżonkowie są świadomi tego faktu – co zawsze jest pożądane jako źródło odpowiedzialnego rodzicielstwa – lecz jest tak dlatego, że tajemnica miłości oblubieńczej, która w szczególny sposób wyraża się w akcie małżeńskim, wyciska pieczęć (łacińską „formę") duchowego daru również na wszystkich – świadomych i podświadomych – procesach biologicznych, które są z nim związane. Jeśli zatem pozostajemy wierni podstawowym oczywistościom naszego serca, to wszelkie interpretacje ludzkiego przekazywania życia, które zatrzymują się na poziomie procesów biologicznych, uznamy za nietrafne, ponieważ w interpretacjach tych dziecko ukazywane jest jako egzemplarz wyżej rozwiniętego gatunku zwierząt.

Chrześcijańska interpretacja seksualności sprzeciwia się również wszelkim odmianom spirytualizmu, który odrzuca cielesność i próbuje podważyć znaczenie różnicy płci. Wpisuje ją natomiast w Boży plan stworzenia człowieka „na swój obraz i podobieństwo". Relacja mężczyzna-kobieta jest obrazem Stwórcy między innymi z racji swego wymiaru seksualnego, obiektywnie skierowanego ku płodnej komunii (oblubieńczość).

Aby w pełni zrozumieć znaczenie poczęcia i narodzenia dziecka, czyli nowego człowieka, musimy uczynić następny krok, przechodząc od biologii narodzin do genealogii osoby.

RODZICE – ŚWIADKOWIE OJCA NIEBIESKIEGO

Zastanówmy się nad znaczeniem, które człowiek zawsze wiązał z narodzinami dziecka. Odwołajmy się ponownie do terminu, którym określano to wydarzenie. Język bowiem przechowuje te znaczenia, które są najgłębsze i najbardziej odporne na niszczące działanie czasu. Ludzkie przekazywanie życia określa się słowem „prokreacja". W jednym z najbardziej autorytatywnych słowników języka włoskiego znajdujemy wyjaśnienie, że „wówczas, gdy chodzi o pokrewieństwo, przedrostek «pro» przybiera znaczenie «poza»"[8]. W ludzkiej prokreacji pojawia się coś, co jest p o z a rodzicami, a czemu rodzice powinni

[8] G. D e v o t o, G. C. O l i, *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze 1990, s. 1479.

w jakiś sposób dać ś w i a d e c t w o. Nie jest przypadkiem, że na przykład w języku niemieckim słowo prokreacja (Zeugung) ma ten sam źródłosłów, co słowo świadectwo (Zeugnis).

Wydarzenia prokreacji nie da się do końca wyjaśnić, wskazując na rodziców[9]. Giovanni Testori, w interesującej książce na temat sensu narodzin, napisał: „Każdy z nas rodzi się z całkowitej miłości, miłości, która osiągnęła taki stopień, że samą siebie może rozpoznać tylko przez odwołanie się do pomocy, interwencji i obecności Boga"[10].

W prokreacji ojciec i matka, w sposób wyjątkowy wśród wszystkich istot żyjących, są powołani do świadczenia o owym nieusuwalnym „poza", o którym jest mowa w Liście do Efezjan: „zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi" (Ef 3, 14-15).

Sądzę, że wszyscy rodzice mogą zaświadczyć o tym, że narodziny dziecka są wyjątkowym momentem, w którym doświadczamy, że jest w nas coś, co nas nieskończenie przekracza. Z jednej strony czujemy, że nic nie jest tak głęboko n a s z e, z drugiej zaś równie wyraźnie odczuwamy, że nie ma w nas niczego, co bardziej radykalnie o t r z y m u j e m y.

W tym miejscu dochodzimy do trzeciego etapu naszej drogi.

DZIECKO – NOWA OSOBA LUDZKA

Między reprodukcją zwierzęcą a ludzką prokreacją istnieje radykalna różnica. W zwierzęcej reprodukcji owocem aktu seksualnego jest inny egzemplarz tego samego gatunku, podczas gdy owocem ludzkiej prokreacji jest nowy człowiek, który przynosi ze sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo do Boga[11].

Ludzka prokreacja stanowi szczególny akt współdziałania rodziców z działaniem Boga Stwórcy. Słowa Ojca Świętego: „tylko od Boga może pochodzić ten obraz i podobieństwo, które są właściwe istocie ludzkiej: rodzenie (prokreacja) jest kontynuacją stworzenia"[12], otwierają przed nami horyzont, w który wpisuje się akt małżeński: jest on wyrazem spotkania między tym, co wieczne (Bogiem), i czasem (wzajemny dar małżonków). Miłość małżeńska jest „świą-

---

[9] Por. D. T e t t a m a n z i, *Il modello divino: due in una sola carne*, „L'Osservatore Romano" wyd. wł. z 23 III 1994, s. 8.

[10] G. T e s t o r i, *Il senso della nascita – colloquio con don Luigi Giussani*, Milano 1980, s. 16.

[11] Por. J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 9.

[12] Tamże. W tym sensie G. Campanini mówi, że intencją nauczania Magisterium jest „zapobieżenie zatarciu wewnętrznego związku rodzenia ze stworzeniem, w wyniku czego rodzenie stałoby się wydarzeniem całkowicie poddanym woli mężczyzny i kobiety", G. C a m p a n i n i, *Il modello di famiglia tra sociologia e teologia*, „Rivista della Teologia Morale" 1994, nr 102, s. 180.

tynią, w której Bóg celebruje tajemnicę swojej stwórczej miłości"[13]. Perspektywa ta odsłania również profetyczną moc encykliki *Humanae vitae*, która broni obiektywnej i wewnętrznej jedności między jednoczącym i prokreacyjnym znaczeniem aktu małżeńskiego[14], ukazując w ten sposób związek między przymierzem małżeńskim a przymierzem rodzicielskim. W *Liście do Rodzin* Jan Paweł II mówi, że przez genealogię osoby komunia małżeńska staje się komunią pokoleń (por. nr 10).

Stwórcza miłość Boga polega zatem na tym, że – cytując jeszcze raz Jana Pawła II – „Bóg «chciał» człowieka od samego początku i chce go w każdym poczęciu i każdych narodzinach. Bóg «chce» człowieka jako istoty do siebie podobnej, jako osoby" (nr 9). Powtórzenie czasownika „chcieć" (trzy razy w dwu wierszach) nie jest przypadkiem. Na pewności bycia chcianym opiera się bowiem spoistość osobowości. Zakwestionowanie tej pewności, aż do jej podważenia, jest najpoważniejszym wykroczeniem, jakie można popełnić w stosunku do nowych pokoleń. Niestety, w naszej kulturze, kulturze „bez Ojca", pokusa ta jest obecna.

Bóg chce każdego człowieka dla niego samego. Tu znajduje się źródło osobowej godności i niezbywalnej wolności człowieka.

Taka wizja prokreacji ukazuje też równą godność rodziców i dzieci. „Nowa istota ludzka, podobnie jak jej rodzice, jest wezwana do istnienia jako osoba, jest wezwana do życia w prawdzie i miłości" (tamże). Bycie ojcem czy matką nie oznacza bycia „panem" własnych dzieci – co, niestety, do dzisiaj jest obecne w niektórych kulturach – lecz oznacza bycie, z nimi i tak jak oni, dzieckiem tego samego Ojca. Istnieje bowiem tylko jeden „Dawca życia" (por. Dz 3, 15) i rodzice zależą od Niego tak samo, jak dzieci. W *Promieniowaniu ojcostwa* Wojtyła pisze: „Po jakimś długim czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem"[15].

Człowiek nie jest rodzicem, jeśli nie uznaje, że jest zrodzony. To z powodu fascynacji tym elementarnym doświadczeniem – decydującym, jakkolwiek dzisiaj tak często tłumionym – chrześcijanie sprzeciwiają się antykoncepcji, aborcji, niektórym metodom pomocy medycznej przy prokreacji, klonowaniu człowieka. Ci, którzy zarzucają chrześcijanom, a szczególnie Magisterium Kościoła, że w tej dziedzinie zbyt często mówią „nie", nie rozumieją, że wszystkie „nie" Kościoła wypowiadane są w imię „tak". Chrześcijanie dają świadectwo w tych dziedzinach nie z powodu budzącego grozę zamiłowania do tego, co negatywne, lecz z powodu miłowania tego, co pozytywne.

---

[13] C. C a f f a r r a, *Claves de lectura de la Carta a las familias del Santo Padre Juan Pablo II*, „Espíritu" 1995, nr 44, s. 63.

[14] Por. A. S c o l a, L. M e l i n a, *Profezia del mistero nuziale. Tesi sull'insegnamento dell'„Humanae Vitae"*, „Anthropotes" 14(1998) nr 2, s. 155-172.

[15] K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 232.

Aby jeszcze głębiej wejść w genealogię osoby, trzeba się zatrzymać nad tym swoistym wymiarem ludzkiej prokreacji, którym jest związek między ojcostwem (macierzyństwem) a wolnością. Będzie to nasz czwarty krok.

GENEALOGIA OSOBY: WYDARZENIE WOLNOŚCI

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* czytamy: „Człowiek jest jedynym stworzeniem na Ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego" (nr 24, por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1730). Bycie chcianym dla siebie samego jest szczytem doświadczenia miłości[16], którego każdy człowiek pragnie. W wizji chrześcijańskiej oznacza to, że samo życie jest powołaniem. Każda okoliczność, każda relacja niesie w sobie apel, w którym Ojciec wzywa (powołuje) każdego człowieka do pełnej samorealizacji. Stwarzając więc człowieka, Bóg obdarza go wolnością. Możemy nawet powiedzieć, że akt stworzenia polega właśnie na powołaniu do istnienia i utrzymywaniu w istnieniu istoty obdarzonej wolnością różną od wolności Stwórcy, a jednocześnie będącej w stanie uczestniczyć w wewnętrznym życiu Stwórcy.

W dziewiątym numerze *Listu do Rodzin* Ojciec Święty syntetycznie przedstawia etapy rozwoju ludzkiej wolności. Wolność, zakorzeniona we wnętrzu „ja" jako niewyczerpalne p r a g n i e n i e spełnienia (szczęścia), urzeczywistnia się w ciągu całego życia człowieka poprzez jego z d o l n o ś ć w y b o r u i ostatecznie spełnia się w p r z y l g n i ę c i u d o N i e s k o ń c z o n e g o. Papież mówi, że „genealogia osoby jest najpierw związana z wiecznością Boga, a potem dopiero z momentem ludzkiego rodzicielstwa. Już w samym poczęciu człowiek jest powołany do wieczności w Bogu" (nr 9). W tym miejscu trzeba zauważyć, że wolność i ojcostwo (macierzyństwo) są ze sobą nierozdzielne. Doświadczenie to jest znane każdemu z nas: nie można być ojcem (matką), nie konfrontując nieustannie własnej wolności z wolnością dziecka.

Ojciec (matka) jest osobą, która obecna jest przy dziecku od samego początku jego istnienia, która nieustannie towarzyszy mu na d r o d z e jego życia, prowadząc je ku jego ostatecznemu p r z e z n a c z e n i u (ostatecznemu s p e ł n i e n i u). Te trzy wymiary ojcostwa (początek, droga, przeznaczenie) dokładnie odpowiadają trzem konstytutywnym poziomom wolności (pragnieniu, możliwości wyboru i przylgnięciu do Nieskończonego).

P i e r w s z y p o z i o m wolności: pragnienie szczęścia, budzony jest przez ojcostwo jako początek.

W codziennej wymianie miłości ojciec przekazuje dziecku wizję życia, a dziecko, które nabywa w ten sposób zdolności osądu, uczy się korzystać ze

---

[16] „Miłość jest stale wyborem i stale się rodzi z wyboru", tamże, s. 249.

swej władzy wybierania (wolny wybór). Jest to d r u g i p o z i o m wolności. (W tym właśnie delikatnym i decydującym momencie wychowawcza rola rodziców jest niezastąpiona).

Ojciec i matka są wreszcie powołani do prowadzenia wolności dziecka ku jej przeznaczeniu, towarzysząc mu w drodze do Ojca. Augustyńskie „inquietum cor" uspokaja się bowiem dopiero wraz z przylgnięciem do Nieskończonego. Tylko w Nim człowiek znajduje całkowite spełnienie. Jest to t r z e c i i ostatni p o z i o m ludzkiej wolności.

W słynnym obrazie *Powrót syna marnotrawnego* Rembrandt, w sposób dostępny tylko genialnym artystom, ukazuje moc relacji dziecka do ojca, z którą nierozdzielnie związana jest droga wolności każdego człowieka. Jej znaczenie wyraża przede wszystkim jeden gest: głowa syna spoczywa na łonie ojca. Przedstawioną scenę możemy zinterpretować jako rodzenie się na nowo syna w ramionach ojca.

Zastanówmy się przez chwilę nad etapami drogi tego młodzieńca (która jest ostatecznie drogą każdego człowieka). Po zażądaniu swojej części dziedzictwa ojca (początek), syn, którego wolność jest zaślepiona mirażem niezależności, postanawia (wybór) opuścić dom. Oto prowadząca na manowce pokusa wolności, która oddala się od własnego konstytutywnego pragnienia, sądząc, że tego nie robi (człowiek jest „fugitivus cordis sui" – jak powiedziałby św. Augustyn). Na tej drodze, która wydaje się nieodwracalnym zerwaniem, pozostaje jednak niezniszczalna nić łączności z ojcem, która polega na niestrudzonym oczekiwaniu ojca na syna. Rembrandt przedstawia ciało ojca pochylone w oczekiwaniu, poniekąd zniszczone – chociaż może należałoby powiedzieć: przemienione – przez długie i cierpliwe oczekiwanie. Ojciec spędził dni, miesiące, lata na śledzeniu dróg wolności syna, oczekując na przebudzenie się prawdy jego pragnienia („wtedy zastanowił się" – Łk 15, 17). A kiedy nieszczęśliwy młodzieniec, świadomy, że zmarnował swoją wolność, postanowił uznać się za niewolnika (z genialną intuicją Rembrandt przedstawia go z głową ogoloną jak u skazańca: „już nie jestem godzien nazywać się twoim synem" – Łk 15, 19), to „gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go" (Łk 15, 20). W ramionach ojca, który mu przebacza, młodzieniec ów zostaje na nowo zrodzony jako syn.

Miłosierdzie jest niezniszczalnym ojcostwem. Jak mówi Anna Vercors w *Zwiastowaniu* Paula Claudela: „Miłość ojca nie żąda wzajemności i dziecko nie potrzebuje jej zapracowywać i zasługiwać; Jak był z niem przed początkiem – pozostaje jego bogactwem i dziedzictwem, schronieniem, dobrą sławą, imieniem i racją bytu!"[17].

W ten sposób doszliśmy do ostatniego etapu naszych rozważań.

---

[17] P. C l a u d e l, *Zwiastowanie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa-Poznań-Lwów [brw], s.50.

OD GENEALOGII OSOBY DO NOWEJ CYWILIZACJI

Powinniśmy odsłaniać piękno bycia ojcem, matką, dzieckiem przede wszystkim przed nami samymi, aby następnie ukazywać je innym. Sądzę, że w owej fascynującej perspektywie, którą otwiera przed nami Ojciec Święty, kiedy poszukuje genealogii osoby w biologii narodzin, można wskazać przynajmniej dwa punkty, które mogą się stać przedmiotem dialogu ze współczesnymi nam ludźmi, zwłaszcza w obliczu wezwania do budowy autentycznej cywilizacji miłości.

Przede wszystkim stwierdzenie, że zrodzenie dziecka „przekracza" rodziców, gdyż jego poczęcie jest ostatecznie rezultatem stwórczej woli Boga, nie oznacza lekceważenia biologicznego wymiaru aktu małżeńskiego. Owo „przekraczanie" uwydatnia raczej jego szczególną naturę, którą ostatecznie odsłania tajemnica miłości oblubieńczej (która jest połączeniem różnicy płci, miłości jako daru i prokreacji). W tym znaczeniu sens aktu prokreacyjnego, powiązany z naturą ludzkiej seksualności, ukazuje jako obiektywnie nieadekwatną wszelką ludzką prokreację, która nie jest owocem miłości wyrażającej się w cielesnym zjednoczeniu małżonków (czyli w akcie małżeńskim)[18]. Jeśli dzisiaj możliwe jest powołanie do życia osoby ludzkiej nie przez akt prokreacyjny, lecz przez techniki reprodukcyjne, to nie zmienia to istoty rzeczy. Przeciwnie, nakazuje czujność, bo któż będzie gwarancją dla człowieka wyprodukowanego przez innego człowieka?

Drugi punkt, związany z fundamentalnym kryterium metody wychowania chrześcijańskiego, odnosi się do wymiaru ascetycznego: „dziecka można chcieć tylko tak, jak chce go Bóg"[19].

Bycie ojcem (matką) ma swój aspekt dramatyczny: pokusa posiadania, pokusa, aby nie pozwolić dziecku na bycie w pełni i n n y m, to jest na bycie w o l n y m, nieustannie zagraża miłości ojcowskiej i macierzyńskiej. Akceptacja ryzyka wolności dziecka stanowi zatem radykalną próbę w życiu rodziców, bo przecież każdy rodzic chciałby ochronić dziecko przed wszelkim cierpieniem, wszelkim złem. Owa dramatyczność, obecna w ludzkich relacjach, staje się szczególnie wyraźna w relacji ojciec (matka)-dziecko. W relacji tej więź jest tak silna, że ma się przekonanie, iż jeśli inny – dziecko – zatraci się, zatracę się również ja – ojciec lub matka. Wzmacnia się wówczas pokusa przywłaszczenia sobie dziecka, uczynienia z niego przedłużenia własnej osoby.

We wspólnotach chrześcijańskich, które stanowią stabilne środowisko wychowawcze, rodzice znajdują pomoc w stawieniu czoła tej pokusie. W Kościele

---

[18] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, II.B, 4.

[19] P. C a r l o t t i, *La famiglia comunione di persone. Alcune considerazioni sulla Lettera alle Famiglie di Giovanni Paolo II*, „Salesianum" 1994, nr 56, s. 733.

można bowiem przeżywać bycie dzieckiem jako głębokie doświadczenie wolności i dlatego jako pewną drogę do stania się ojcem i matką, którzy są zdolni do obdarzenia dzieci wolnością. W niedościgniony sposób ukazuje nam to Chrystus w szczytowym momencie swojej misji (por. J 19, 25-30). Na krzyżu Jezus ustanawia nowy typ relacji między Maryją a Janem. Ustanawia nowy rodzaj pokrewieństwa, który nie płynie z ciała i krwi, lecz z wydania na śmierć dziewiczego ciała Jezusa[20], ciała przeznaczonego do zmartwychwstania. Pokrewieństwo ciała i krwi nie zostaje tu pomniejszone, lecz przejęte i rozszerzone w nowym pokrewieństwie w Chrystusie: w komunii (łacińska communio personarum). Bycie chrześcijaninem jest niczym innym jak świadczeniem o tym nowym pokrewieństwie. Uznanie, że jest się „dzieckiem Syna", uczy tego z d y s t a n s o w a n e g o p o s i a d a n i a[21], które umacniając „ja", pozwala drugiemu na bycie innym, uzdalnia człowieka do miłości, która wyzwala i pozwala na zwycięstwo w walce naznaczającej na co dzień każdą ludzką miłość: w walce z najbardziej wyrafinowaną formą niewoli, to jest ze zniewoleniem przez uczucia.

W optyce tajemnicy miłości małżeńskiej genealogia dziecka prowadzi ku p i ę k n e j m i ł o ś c i. Bycie dzieckiem, prowadzące do bycia ojcem (matką), stanowi bowiem jeden ze szczytowych momentów miłości. Tym właśnie doświadczeniem promieniuje Maryja. Wraz z Dantem, który w trzeźwym i wzniosłym wersie zawarł całą chrześcijańską tradycję, możemy zwrócić się do Niej słowami: „Dziewico Matko, Córo swego Syna"[22].

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[20] Zob. H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Teodrammatica*, Milano 1983, s. 406.

[21] Por. L. G i u s s a n i, *Il tempo e il tempio*, Milano 1995, s. 11-35.

[22] D a n t e A l i g h i e r i, *Boska komedia*, „Niebo", pieśń 33, w. 1, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1959, s. 486.

Jarosław KUPCZAK OP

O ZNACZENIU ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ W MYŚLI JANA PAWŁA II

Wielu wybitnych myślicieli współczesnych wyraża opinię, że obecne dylematy moralne, zwłaszcza te, które stwarza rozwój biotechnologii i inżynierii genetycznej, dotyczą przede wszystkim problematyki antropologicznej i wymagają w związku z tym analizy w świetle prawdy o tym, kim jest człowiek. Przeprowadzenie takiej analizy wydaje się jednak praktycznie niemożliwe wobec problemów, jakie przeżywa współczesna antropologia, obejmująca wiele zaprzeczających sobie i wykluczających się wzajemnie teorii i ujęć.

Wbrew tym krytykom, którzy zarzucają Janowi Pawłowi II zaprzepaszczenie dorobku Soboru Watykańskiego II, obecnego Papieża można nazwać „człowiekiem Soboru". Określenie to ma co najmniej cztery znaczenia. Po pierwsze, biskup Karol Wojtyła brał bardzo aktywny udział w pracach Soboru. Po drugie, Sobór w znaczący i trwały sposób zainspirował twórczość filozoficzną i teologiczną biskupa Wojtyły. Po trzecie, Jan Paweł II poświęcił swój pontyfikat wcielaniu w życie postanowień Vaticanum Secundum. Po czwarte – teza ta jest najważniejsza dla niniejszych rozważań – Papież wierny jest inspiracji soborowej, jeśli chodzi o styl i metodę uprawianej przez siebie chrześcijańskiej antropologii.

Sobór Watykański II sformułował metodę uprawiania chrześcijańskiej antropologii, bądź też – używając innego określenia – antropologii teologicznej, w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Czytamy tam: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (nr 22).

Słowa te określają przede wszystkim naturę samego Soboru, którego zadaniem było nie tyle formułowanie nowych prawd doktrynalnych, ile odnowienie języka i stylu, w którym Kościół przekazuje współczesnemu człowiekowi prawdę Ewangelii. Przytoczone słowa opisują także strukturę i metodę koncepcji antropologicznej obecnej w konstytucji *Gaudium et spes*, której zadaniem było nawiązanie dialogu ze wszystkimi ludźmi na temat różnych problemów współczesnego świata (por. tamże, nr 3). We wstępie do tego ważnego, wieńczącego obrady Soboru dokumentu odnajdujemy znaczące stwierdzenie: „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem,

z umysłem i wolą będzie osią całego naszego wywodu" (nr 3). Konstytucja *Gaudium et spes* jest więc w swojej istocie wykładem chrześcijańskiej antropologii.

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego". Te słowa konstytucji *Gaudium et spes* są chyba najczęściej cytowanym przez Jana Pawła II tekstem soborowym. Stanowią one też fundament metodologiczny pierwszej, programowej encykliki pontyfikatu: *Redemptor hominis* z roku 1979.

W rozmowie z G. Weigelem Jan Paweł II powiedział, że pracę nad encykliką *Redemptor hominis* rozpoczął zaraz po swoim wyborze na Tron Piotrowy. Już na początku pontyfikatu bowiem pragnął wyrazić istotę swojej misji za pomocą dokumentu posiadającego autorytet doktrynalny. Misja ta miała polegać na stworzeniu chrześcijańskiego humanizmu; był to temat, który – jak sam Papież powiedział w rozmowie z Weigelem – „przywiózł do Rzymu"[1].

W dziesiątym numerze encykliki, który nosi tytuł „Ludzki wymiar tajemnicy Odkupienia", Jan Paweł II dokonuje porywającej i precyzyjnej interpretacji przytoczonego tu tekstu konstytucji *Gaudium et spes*. Papież rozpoczyna od stwierdzenia, które jest podstawą chrześcijańskiej pedagogii i katechezy: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej swego uczestnictwa". Dlatego właśnie Chrystus Odkupiciel, który objawia wielkość miłości Boga do człowieka, objawia też „człowieka samemu człowiekowi", objawia człowiekowi jego właściwe imię, jego tożsamość.

Papież podkreśla, że dopiero w spotkaniu z Chrystusem człowiek poznaje godność i wartość swego człowieczeństwa. W celu samo-poznania i zdobycia samo-świadomości człowiek powinien więc zbliżyć się do Chrystusa: „Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym" (tamże). Można powiedzieć, że Papież dokonuje w tym miejscu antropologicznego uzasadnienia misji ewangelizacyjnej Kościoła, który głosi Chrystusa, dając człowiekowi szansę poznania i zrozumienia samego siebie. Papież tworzy także antropologiczną definicję chrześcijaństwa, kiedy dalej pisze: „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem" (tamże).

W analizowanym numerze encykliki *Redemptor hominis* Jan Paweł II, wmyślając się w słowa konstytucji *Gaudium et spes*, formułuje metodę upra-

[1] Por. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 368.

wiania antropologii teologicznej. Metoda ta polega na ujmowaniu człowieka w świetle Objawienia. Z myślą Papieża współbrzmią refleksje profesora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie Louisa Ladarii: „Człowiek, będąc adresatem zbawczego Objawienia, jest równocześnie, w sensie pośrednim, jego przedmiotem. Z tego punktu widzenia uzyskuje właściwy sens określenie «antropologia teologiczna». Tłumaczy się tym także chrześcijański wymóg przedstawienia autentycznej wizji człowieka, pojmowanej przez wiarę i stąd będącej przedmiotem studium teologicznego. Wizja ta jest wynikiem tego, co wiara mówi nam o Bogu i Jego Synu Jezusie Chrystusie, który dla nas stał się człowiekiem”[2].

W roku 1994, po przyznaniu Janowi Pawłowi II tytułu Człowieka Roku przez amerykański tygodnik „Time”, rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej Joaquín Navarro-Valls wyjaśnił, że Papież zamierza stworzyć nową antropologię, opartą na chrześcijańskich założeniach, stanowiącą chrześcijańską alternatywę wobec uznających się za humanistyczne filozofii dwudziestego wieku – marksizmu i strukturalizmu, a także ateistycznych idei postmodernizmu[3]. Na całość papieskiego nauczania, poczynając od programowej encykliki *Redemptor hominis*, poprzez dwie encykliki uzupełniające tryptyk trynitarny: *Dives in misericordia* oraz *Dominum et vivificantem* oraz wielką katechezę na temat teologii ciała *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, aż po encykliki społeczne *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*, możemy więc spojrzeć jako na konsekwentne kolejne kroki ku celowi, o którym mówił Navarro-Valls – stworzeniu antropologii chrześcijańskiej.

Integralne przedstawienie papieskiej antropologii teologicznej wraz ze wszystkimi jej przesłankami oraz wynikającymi z niej wnioskami jest bardzo ważnym i pilnym zadaniem, które – jak dotąd – nie zostało podjęte. Cel niniejszych rozważań jest znacznie skromniejszy: będą one prowadzić do ukazania kilku wymiarów papieskiego nauczania, w których antropologia teologiczna znajduje swoje zastosowanie i urzeczywistnienie.

WYMIAR SAKRAMENTALNO-DUCHOWY

Obecne w konstytucji *Gaudium et spes* stwierdzenie: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się [...] w tajemnicy Słowa wcielonego” ma – w interpretacji dokonanej przez Jana Pawła II – bardzo istotne znaczenie duchowe dla chrześcijan. Każdy bowiem uczeń Chrystusa, który – mówiąc językiem Papieża – wchodzi w Chrystusa, asymiluje całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia (por. RH, nr 10), a równocześnie poznaje siebie: przeżywając nawrócenie, odkrywa swoją

---

[2] L. F. L a d a r i a, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 12.

[3] Por. J. E l s o n, *Man of the Year*, „Time” 1994, nr 26, s. 65.

tożsamość, swoje „ja". Jan Paweł II wskazuje na tę duchową rzeczywistość w wielu pismach i kazaniach. Podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski w pamiętnej homilii na placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 roku Papież mówił: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa"[4].

W pierwszej części encykliki *Veritatis splendor* z roku 1993 Papież komentuje ewangeliczną scenę rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem (por. Mt 19, 16-22). Skierowane do Nauczyciela pytanie młodego człowieka: „co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?" (Mt 19, 16) jest, jak podkreśla Papież, pytaniem, „które ma kluczowe znaczenie w życiu każdego człowieka i nikt nie może się od niego uchylić" (nr 8). Jest to pytanie prowadzące do poznania siebie i Boga. Papież zwraca uwagę, że pytanie to jest zadane w sposób właściwy oraz skierowane do odpowiedniej osoby, gdyż „ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, zwłaszcza na jego pytania religijne i moralne, udziela jedynie Jezus Chrystus. Więcej: sam Jezus Chrystus jest odpowiedzią" (nr 2). Oto jak, zdaniem Papieża, brzmi uzyskana od Chrystusa odpowiedź na pytanie o najgłębszą tożsamość człowieka: „Najwyższym celem życia człowieka, uczynionego na obraz Stworzyciela, odkupionego krwią Chrystusa i uświęconego obecnością Ducha Świętego, jest istnieć ku chwale majestatu Boga (por. Ef 1, 12), postępując tak, by każdy czyn odzwierciedlał Jego blask. «Poznaj zatem samą siebie, o piękna duszo: jesteś obrazem Boga – pisze św. Ambroży. – Poznaj samego siebie, człowiecze: jesteś chwałą Boga (1 Kor 11, 7). Posłuchaj, w jaki sposób jesteś Jego chwałą. Prorok mówi: Przedziwna dla mnie jest wiedza Twoja (Ps 138, 6), to znaczy: moje dzieło pełniej ukazuje wspaniałość Twego majestatu, Twoja mądrość zostaje wywyższona w umyśle człowieka. Gdy przyglądam się samemu sobie, którego tajemne myśli i ukryte uczucia Ty przenikasz, dostrzegam tajemnice Twojej wiedzy. Poznaj zatem, człowiecze, jak jesteś wielki, i czuwaj nad sobą». To, kim jest człowiek i co powinien czynić, ujawnia się w momencie, gdy Bóg objawia samego siebie" (nr 10).

W Piśmie Świętym odkrycie swego prawdziwego „ja" w spotkaniu z Bogiem wiąże się z teologicznym znaczeniem imienia. Otrzymanie nowego imienia – często po przemieniającym człowieka spotkaniu z Bogiem – oznacza nową

---

[4] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 599.

tożsamość oraz nowe, teologiczne rozumienie siebie. Tak Abram stał się Abrahamem (por. Rdz 17, 5), Saraj Sarą (por. Rdz 17, 15), w Nowym Testamencie zaś jeden z Dwunastu, Szymon, po uroczystym wyznaniu wiary w Chrystusa otrzymał nowe imię, które zapowiadało jego – i jego następców – rolę w Kościele: „Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą" (Mt 16, 18). Biblijna teologia imienia wskazuje na sakramentalny wymiar życia chrześcijańskiego. Przez sakramenty bowiem, zwłaszcza przez sakrament chrztu, człowiek zostaje zjednoczony z Chrystusem. Chrześcijanin może odnaleźć siebie, swoje powołanie, swoją tożsamość jedynie poprzez naśladowanie Chrystusa czy też – mówiąc językiem Jana Pawła II – poprzez „wejście w Chrystusa" (RH, nr 10). Ta najgłębsza i najbardziej wewnętrzna, ontologiczna przemiana chrześcijanina, która jest skutkiem trzech sakramentów: chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, i która oznacza zarówno nowe pokrewieństwo z Chrystusem, jak też nowe społeczne powołanie człowieka, określana jest w teologii pojęciem charakteru sakramentalnego (źródłosłów grecki wiąże słowo „charakter" ze znakiem rozpoznawczym). Tak o charakterze sakramentalnym mówią autorzy *Małego słownika teologicznego*: „Nieusuwalność charakteru sakramentalnego uniezależnia go od decyzji ludzkiej i osobistej historii zbawienia jednostki i wskazuje na wewnętrzne, niewidzialne, łaskawe powołanie jednostki przez zbawczy głos Boga do historycznej i publicznej sfery Kościoła i jego kultu"[5].

Temat poznania siebie w spotkaniu z Bogiem jest bardzo istotny w teologii duchowości i w teologii mistycznej. Wezwanie, które odczytywali wchodzący do świątyni delfickiej w starożytnej Grecji: „Poznaj samego siebie", nie przestaje być aktualne dla uczniów Chrystusa. Poznanie siebie jest warunkiem poznania Boga; poznając zaś coraz lepiej i głębiej Boga, poznajemy coraz lepiej samych siebie i swoje miejsce w planie zbawienia. Jan Paweł II naucza, że każde nawrócenie jest takim właśnie powrotem do prawdy o sobie. W tym duchu w Adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* z roku 1984 Jan Paweł II, używając słów św. Katarzyny ze Sieny, wskazuje na „poznanie siebie" (nr 13) jako na integralną część pokuty. Bardzo podobnie, podkreślając rolę Ducha Świętego, Jan Paweł II proces nawrócenia ujmuje w encyklice *Dominum et vivificantem* z roku 1986. Wyjaśniając sens słów Chrystusa, że Duch Święty „przekonywa świat o grzechu" (J 16, 8), Papież pisze, że oznaczają one „obdarowanie [człowieka – J. K.] prawdą sumienia" (DV, nr 31), prawdą o samym człowieku. Jest to możliwe dzięki temu, że Duch Święty zna tajemnicę człowieka (por. tamże, nr 45).

---

[5] Hasło: „charakter sakramentalny", w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Warszawa 1987, s. 47.

TEOLOGICZNA INTERPRETACJA HISTORII

Poznanie siebie oznacza dla każdego człowieka również próbę zrozumienia historii swojego życia, próbę nadania jej sensu. Człowiek wierzący w Chrystusa poprzez wiarę dokonuje zatem teologicznej interpretacji swojej biografii. Znakomitymi przykładami takich interpretacji są powszechnie znane autobiografie świętych: słynne *Wyznania* Augustyna, *Dialog* Katarzyny ze Sieny, *Księga życia* i *Księga fundacji* Teresy z Avila, *Dzieje duszy* Teresy z Lisieux czy wreszcie *Dzienniczek* Faustyny Kowalskiej. Każda z wymienionych książek jest pozostawionym przez jej autora świadectwem spojrzenia na swoje życie w świetle wiary i wysiłku oceny różnych wydarzeń życiowych, zarówno sukcesów, jak też porażek, w świetle tego celu, którym jest spotkanie z Chrystusem.

Jan Paweł II sam daje świadectwo takiego właśnie teologicznego odczytywania własnego życia. W biografii Papieża Weigel bardzo mocno podkreśla, że duchowego wzorca, poprzez który Jan Paweł II odczytuje swoje życie, dostarcza postać św. Stanisława (1030-1079), poprzednika Wojtyły sprzed dziewięciu wieków na biskupstwie krakowskim. Biskup Stanisław zginął z rąk rycerzy królewskich, ponieważ wypominał Bolesławowi Śmiałemu krzywdy wyrządzone poddanym i zarzucił królowi łamanie zasad moralnych. Na pamiątkę tego wydarzenia biskup krakowski nazywany jest „defensor civitatis", obrońcą miasta. W tradycję tę wpisywali się kolejni biskupi krakowscy, a wtrudnych latach walki z „bezbożnym komunizmem" kontynuował ją biskup Karol Wojtyła.

Po śmierci Jana Pawła I we wrześniu 1978 roku, przygotowując się do wyjazdu do Rzymu, kardynał Wojtyła napisał swój ostatni, bardzo osobisty poemat *Stanisław*, który jest refleksją nad sensem męczeństwa jego poprzednika i nad owocami śmierci św. Stanisława dla Kościoła i dla Polski. W wierszu powracają słowa, które Biskup Męczennik miał wypowiedzieć tuż przed śmiercią: „Słowo nie nawróciło, nawróci krew"[6]. Słowa te boleśnie odżyły w pamięci wielu osób, kiedy Jan Paweł II sam padł ofiarą zamachu na placu św. Piotra.

Oficjalnym powodem pierwszej pielgrzymki Papieża do Polski było pragnienie uczestnictwa w uroczystościach 900-lecia męczeńskiej śmierci św. Stanisława, które jako biskup krakowski z wielką starannością przygotowywał. Polski rząd zdawał sobie doskonale sprawę z tego, jak niebezpieczne w rzeczywistości PRL-u może się okazać przywołanie symboliki związanej z postacią biskupa, który w obronie wartości chrześcijańskich krytykował niesprawiedliwego władcę. Mimo wielu trudności pielgrzymka doszła do skutku i stała się – nie tylko dla Polaków – wielką lekcją teologicznego odczytywania własnego życia, historii swojego narodu i historii świata. Lekcją, której historyczne skutki przeszły najśmielsze oczekiwania.

---

[6] K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 105.

Podczas Mszy św. w Gnieźnie Papież – w sposób, jak pokazało następne dziesięciolecie, proroczy – zwrócił uwagę na opatrznościowy charakter powołania na Tron Piotrowy Słowianina i na płynące stąd zobowiązania pierwszego słowiańskiego Papieża wobec narodów i Kościoła w środkowej i wschodniej Europie. Jan Paweł II mówił: „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. [...] Tak. Chrystus tego chce. Duch Święty tak rozrządza, ażeby to zostało powiedziane teraz, tutaj, w Gnieźnie, na ziemi piastowskiej, w Polsce, przy relikwiach św. Wojciecha i św. Stanisława, wobec wizerunku Bogarodzicy Dziewicy, Pani Jasnogórskiej i Matki Kościoła. [...] Przychodzi więc wasz rodak, Papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach. Przychodzi wołać wołaniem wielkim”[7]. Teologiczne, nie zaś polityczne odczytanie własnej misji doprowadziło Papieża do przekreślenia w tych słowach niepodważalnych dotąd princypiów ładu jałtańskiego w Europie, jak też do zakwestionowania zasad dotychczasowej watykańskiej Ostpolitik, prowadzonej w zgodzie z regułą „Salvare il salvibile” (ocalić to, co się da ocalić).

Kilka lat później, komentując w „Newsweeku” pontyfikat Jana Pawła II, Kenneth Woodward pisał: „Prawdziwym klejnotem w papieskich planach międzynarodowych jest położenie kresu podziałowi Europy na Wschodnią i Zachodnią oraz utopijna wizja Europy rozciągającej się od Oceanu Atlantyckiego po górskie szczyty Uralu. Tylko papież-Polak mógł sobie wyśnić takie marzenie”[8]. Maciej Zięba dopowiada do tezy Woodwarda ważną myśl, a mianowicie, że to właśnie teologiczne czytanie dziejów pozwoliło Papieżowi „wyśnić marzenie o utopijnej Europie”, marzenie, które ku zaskoczeniu wszystkich dziesięć lat później stało się rzeczywistością: „Tym, co pozwala Papieżowi przebić się przez zasłonę Realpolitik, jest teologia. Dla Jana Pawła II znacznie ważniejsza jest obecność Papieża-Słowianina u grobu św. Wojciecha niż informacja o dyslokacji wszystkich wyrzutni SS-20, istotniejsza jest postać św. Stanisława, symbolizująca prymat prawdy moralnej nad koniunkturą polityczną, od milionów żołnierzy Armii Czerwonej stacjonujących w Europie Wschodniej. Dane teologiczne są dlań ważniejsze od socjologicznych, wojskowych czy politycznych analiz”[9].

10 czerwca 1979 roku, podczas Mszy św. na krakowskich Błoniach, kończącej pierwszą pielgrzymkę do Polski, Jan Paweł II na nowo podjął temat

---

[7] J a n P a w e ł II, *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Katedrze Gnieźnieńskiej, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 609n.

[8] Cyt. za: M. Z i ę b a, *Niezwykły pontyfikat. Z ojcem Maciejem Ziębą rozmawia Adam Pawłowicz*, Kraków 1997, s. 59.

[9] Tamże, s. 60.

teologicznego znaczenia dwóch głównych patronów Polski dla dziejów narodu. Zwrócił uwagę, że św. Wojciech historycznie i duchowo wiąże się z epoką chrztu Polski, św. Stanisław zaś wskazuje na kolejny sakrament chrześcijańskiej inicjacji, bierzmowanie. Papież tak tłumaczył symbolikę postaci św. Stanisława: „Opatrzność Boża dała naszemu Narodowi w odpowiednim czasie po chrzcie historyczny moment bierzmowania. Św. Stanisław, którego od epoki chrztu dzieli prawie całe stulecie, symbolizuje ten moment w szczególny sposób przez to, że dał świadectwo Chrystusowi, przelewając krew. [...] Św. Stanisław stał się też w dziejach duchowych Polaków patronem owej wielkiej, zasadniczej próby wiary i próby charakteru”[10].

Wygłoszona przez Papieża nauka o znaczeniu bierzmowania jako sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej poprzedziła udzielenie Polsce „bierzmowania dziejów”. Jan Paweł II tak kończył swoją homilię: „Pozwólcie przeto, że tak jak zawsze przy bierzmowaniu biskup, i ja dzisiaj dokonam owego apostolskiego włożenia rąk na wszystkich tu zgromadzonych, na wszystkich moich Rodaków. [...] Musicie być mocni, Drodzy Bracia i Siostry! Musicie być mocni tą mocą, którą daje wiara! Musicie być mocni mocą wiary! Musicie być wierni! Dziś tej mocy bardziej wam potrzeba niż w jakiejkolwiek epoce dziejów”[11].

Myśląc o papieskim „bierzmowaniu dziejów” z roku 1979, trudno nie przywołać w pamięci słynnego obrazu bramy Stoczni Gdańskiej z końca sierpnia 1980 roku, bramy tonącej w kwiatach, ozdobionej krzyżem, obrazem Matki Boskiej i portretem Papieża. Tam, rok po pielgrzymce Papieża, rozpoczęła się rewolucja, która doprowadziła do tego, że „zapomniane Narody i Ludy”, o których Papież mówił w Gnieźnie, na nowo zaistniały w poważnych rozmowach polityków, w wypowiedziach komentatorów telewizyjnych i dziennikarzy.

KRYTERIUM ANTROPOLOGICZNE W KATOLICKIEJ NAUCE SPOŁECZNEJ

Antropologia teologiczna pełni również ważną rolę w katolickiej nauce społecznej. W encyklice *Centesimus annus*, wydanej sto lat po dokumencie Leona XIII *Rerum novarum* z roku 1891, który uznawany jest za początek systematycznego wykładu nowożytnej katolickiej nauki społecznej, Jan Paweł II dokonuje pogłębionej refleksji nad naturą i metodą nauczania społecznego Kościoła. Papież podkreśla, że Kościół wypowiada się na tematy społeczne w poczuciu odpowiedzialności za człowieka, który – będąc jedynym

---

[10] J a n P a w e ł II, *Światło Roku Jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas uroczystej Mszy św. ku czci św. Stanisława, Błonia krakowskie, 10 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 710n.

[11] Tamże, s. 712.

stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego – został powierzony trosce Kościoła przez Chrystusa (por. CA, nr 53). Poprzez analizę aktualnej sytuacji społecznej, ekonomicznej i politycznej Kościół osiąga lepsze zrozumienie adresata orędzia chrześcijańskiego, co służy misji ewangelizacji (por. tamże, nr 54).

Myślą przewodnią encykliki *Centesimus annus* jest teza, że właściwa wizja społeczeństwa jest konsekwencją przyjęcia prawdziwej koncepcji osoby ludzkiej. Teza ta wskazuje na źródła kompetencji Kościoła do wypowiadania się na tematy społeczne: Kościół czuje się ekspertem w dziedzinie prawdy o człowieku, gdyż tylko wiara objawia człowiekowi jego prawdziwą tożsamość (por. tamże, nr 54). Dlatego też chrześcijańska koncepcja osoby stanowi dla katolickiego nauczania społecznego kryterium badania różnych systemów społecznych, politycznych i gospodarczych. Zięba nazywa to kryterium „homometrem": „System ekonomiczny może zarówno wspierać rozwój osoby, jak i ją degradować, i nie może to być obojętne dla Kościoła. [...] I właśnie z punktu widzenia antropologii – sugeruje Jan Paweł II – można rozpatrywać wszelkie systemy ekonomiczne. Posiadając niejako «wzorzec» człowieka, możemy «mierzyć» różne sposoby organizowania życia gospodarczego. Czy szanują one ludzką wolność? I z drugiej strony, czy wolność ekonomiczna nie jest w nich absolutyzowana? Czy niszczą więzi międzyludzkie i autonomizują jednostki, czy też może redukują jednostki do roli trybików w wielkim organizmie produkcyjno-konsumpcyjnym? Czy sprzyjają tworzeniu dużych i trwałych różnic pomiędzy ludźmi, a nawet całymi grupami społecznymi? A może preferują współpracę między ludźmi i wyzwalają zdolności twórcze tkwiące w człowieku? Co robią z ludźmi, którym się w życiu gospodarczym nie powiodło – ogólniej – ze słabszymi, ludźmi, którzy, z takich czy innych względów, nie są w stanie sami się utrzymać?"[12].

Bardzo interesujący przykład zastosowania kryterium antropologicznego odnajdujemy w rozdziale encykliki *Centesimus annus* zatytułowanym „Rok 1989", który prezentuje odpowiedź Jana Pawła II na pytanie, dlaczego upadł komunizm. Zdaniem Papieża u podstaw dwóch powszechnie przyjmowanych przyczyn upadku komunizmu: pogwałcenia praw pracy i niesprawności systemu gospodarczego, znajdował się błąd antropologiczny – wadliwe rozumienie osoby ludzkiej. Encyklika oferuje nam bardzo precyzyjną analizę deformacji rozumienia osoby ludzkiej w marksizmie: „Rozpatruje on [marksizm – J.K.] bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny

[12] M. Z i ę b a OP, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 182n.

odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny" (nr 13). Błąd antropologiczny marksizmu polega więc przede wszystkim na pozbawieniu człowieka wolności i – w konsekwencji – odpowiedzialności za własne czyny. Błędna antropologia marksizmu doprowadziła do „pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej" (tamże, nr 24), a w rezultacie do całkowitej niesprawności systemu gospodarczego i do zapaści ekonomicznej krajów Europy Środkowo-Wschodniej w latach osiemdziesiątych.

Jan Paweł II uważa, że istotnym przejawem fałszywej antropologii marksizmu i ideologicznego zaślepienia jego twórców była próba eliminacji indywidualnego zysku jako źródła rozwoju ekonomicznego. W encyklice czytamy: „tam, gdzie indywidualny zysk jest przemocą zniesiony, zastępuje się go ciężkim systemem biurokratycznej kontroli, który pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej. Gdy ludzie sądzą, że posiedli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas «świecką religią», która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi" (tamże, nr 25). Papież podkreśla, że w odróżnieniu od marksistowskiej ideologii, chrześcijańska antropologia realistycznie uwzględnia fakt, że dla człowieka doraźna korzyść oraz indywidualny zysk są bardzo istotnym bodźcem do pracy i do troski o dobro wspólne. „Porządek społeczny będzie tym trwalszy, im w większej mierze będzie uwzględniał ten fakt i nie będzie przeciwstawiał korzyści osobistej interesowi społeczeństwa jako całości, a raczej szukać będzie sposobów ich owocnej koordynacji" (tamże, nr 25) – mówi Papież. Chrześcijańska antropologia opowiada się więc po stronie realizmu, przeciw angelicznemu idealizmowi w opisie natury człowieka.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II ukazuje, w jaki sposób wadliwa koncepcja osoby ludzkiej obecna w teorii marksistowskiej stała się praprzyczyną klęski systemu komunistycznego. Nawiązując do tej myśli, Rocco Buttiglione, wybitny włoski komentator wypowiedzi Papieża, wysuwa przypuszczenie, że o ile pierwsza część pontyfikatu Jana Pawła II – w jego aspekcie społeczno-antropologicznym – skupiona była na przezwyciężaniu porządku jałtańskiego w Europie i komunizmu, „być może głównym tematem drugiej jego części będzie reforma systemów kapitalistycznych i walka przeciw alienacji zachodniej"[13]. Możemy uzupełnić myśl włoskiego myśliciela o uwagę, że według metodologii nauczania społecznego Kościoła, celem nie jest zastąpienie komunizmu i kapitalizmu idealnym, „katolickim" porządkiem społecznym czy też zna-

[13] R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu"*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 42.

lezienie katolickiej „trzeciej drogi", ale raczej poddanie każdego realnie istniejącego bądź tworzonego ustroju gospodarczo-politycznego analizie w świetle kryterium antropologicznego („homometru"), w celu sprawdzenia, czy respektuje on integralną wizję ludzkiej osoby, prezentowaną przez chrześcijańską antropologię.

HERMENEUTYKA KULTURY

Stwierdzenie, że „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego" (KDK, nr 22; por. RH, nr 10), ma jeszcze jedno ważne znaczenie, którego nie można w tych rozważaniach pominąć. Wskazuje ono na obecny stan postchrześcijańskiej kultury Zachodu i na fakt, że bez uwzględnienia wpływu chrześcijaństwa nie można zrozumieć sytuacji współczesnego człowieka, sposobu, w jaki definiuje on i rozumie siebie. W ślad za Janem Pawłem II możemy wskazać na kilka podstawowych pojęć antropologicznych, których współczesne znaczenie zawdzięczamy tajemnicy Wcielenia i chrześcijaństwu. Są nimi: osoba, godność człowieka, małżeństwo, wolność, sumienie i prawda. Listę tych pojęć można znacznie rozszerzyć; nie powinna ona też ograniczać się jedynie do antropologii. Każde z nich zawdzięcza swoje współczesne znaczenie wiekom refleksji teologicznej zakorzenionej w Objawieniu chrześcijańskim: w Piśmie Świętym i w Tradycji Kościoła. Spróbujmy prześledzić zarysowaną przez Papieża chrześcijańską hermeneutykę dwóch pojęć: osoby i godności człowieka.

Na teologiczne źródła pojęcia „osoba" Jan Paweł II zwrócił uwagę podczas swoich katechez środowych, kiedy komentował chrześcijańskie wyznanie wiary. 16 marca 1988 roku, komentując orzeczenie Soboru Chalcedońskiego, iż w Jezusie Chrystusie dwie natury jednoczą się w jednej osobie, Papież zauważył, że Sobór zaczerpnął pojęcia „osoba" i „natura" z języka potocznego, w którym nie miały one jasno i ściśle określonego znaczenia. Takie postępowanie Ojców Soboru płynęło z przekonania, że nauczanie Soboru nie może utożsamiać się z żadnym konkretnym systemem filozoficznym. Jan Paweł II podkreślił w swojej katechezie, że po Soborze Chalcedońskim pojęcie osoby (łacińskie „persona", greckie „hypostasis") wypełniło się określoną treścią i stało się precyzyjnym pojęciem z zakresu filozofii i teologii[14]. Trudny do przecenienia jest fakt, że to samo określenie „osoba" desygnuje zarówno byt Boski: Osobę Słowa Przedwiecznego, jak też człowieka: osobę ludzką. Nawet przy wyraźnym zaznaczeniu analogiczności i niewspółmierności tego pojęcia do desygnowania zarówno Stworzyciela, jak i stworzenia, te dwa znaczenia pojęcia „osoba" wzajemnie na siebie wpływają i oddziałują.

---

[14] Por. J a n P a w e ł II, *Wierzę w Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, s. 188.

Znaczący wpływ chrześcijańskiej teologii na pojęcie osoby ludzkiej w kulturze Zachodu jest faktem raczej powszechnie przyjmowanym wśród historyków idei. Michael Novak twierdzi, że pojęcie „osoba" zrodziło się w trakcie refleksji nad Pismem Świętym: „potrzebowano pojęcia do nazwania duchowej substancji, która zdolna jest do aktów poznania i wyboru tak, jak istota ludzka, ale też Bóg i aniołowie"[15]. Novak podkreśla, że znaczenie pojęcia „osoba" zostało sprecyzowane podczas soborów chrystologicznych i trynitarnych w czwartym i piątym wieku, kiedy najwybitniejsze umysły chrześcijaństwa zastanawiały się nad zasadą jedności, która łączy dwie natury – Boską i ludzką – w Chrystusie, oraz nad zasadą rozróżnienia Ojca, Syna i Ducha w Trójcy Świętej. Za każdym razem odpowiedź brzmiała: osoba. Ta systematyczna refleksja nad pojęciem osoby została uwieńczona przez Boecjusza w piątym wieku jego definicją: „indywidualna substancja o racjonalnej naturze".

Analogiczne rozumowanie możemy przeprowadzić w odniesieniu do pojęcia „godności człowieka", dopełniającego pojęcie osoby. Również w tym przypadku kontekst chrześcijańskiej teologii, która przez dwa milenia oddziaływała na kulturę Zachodu, ma istotne znaczenie. Jan Paweł II często podkreśla w swoich wypowiedziach, że godność człowieka swoje ostateczne uzasadnienie znajduje w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Zdaniem Papieża to ostateczne uzasadnienie może być wyrażone za pomocą sformułowania zaczerpniętego z konstytucji *Gaudium et spes*: „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem" (nr 22; RH, nr 13). Papież dodaje: „Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka abstrakcyjnego, ale rzeczywistego, o człowieka konkretnego, historycznego. Chodzi o człowieka każdego – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia" (RH, nr 13). Syn Boży zjednoczył się przez Wcielenie z każdym człowiekiem, każdemu człowiekowi więc przynależna jest z tego powodu niezbywalna godność – tak można wyrazić rozumowanie Papieża, które stanowi fundament chrześcijańskiej antropologii. Jan Paweł II podkreśla, że troska Chrystusa o każdego człowieka wskazuje drogę Kościołowi, który w swojej działalności duszpasterskiej, charytatywnej i misyjnej staje się „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej" (KDK, nr 76; RH, nr 13).

Na teologiczne racje godności człowieka Jan Paweł II zwrócił uwagę również podczas swoich katechez środowych. 23 marca 1988 roku, wypowiadając się na temat nauki Soboru Chalcedońskiego o Wcieleniu, powiedział: „Trzeba przy tym zauważyć, że poprzez stwierdzenie, iż Boska Osoba Słowa-Syna stając się człowiekiem weszła w świat ludzkich osób, Sobór uwydatnił w sposób szczególny ich godność oraz istniejące pomiędzy nimi relacje. Co więcej, zwrócił uwagę na rzeczywistość i godność człowieka jako jednostki, która jest bez-

---

[15] M. N o v a k, *The Millennium of What?*, maszynopis (tłum. fragmentu – J. K.).

spornym podmiotem bytu i życia, a więc obowiązków i praw. Czyż zatem nie jest to punkt wyjścia całych nowych dziejów myśli i życia? Dlatego wcielenie Syna Bożego jest podstawą, źródłem i pierwowzorem zarówno nowego nadprzyrodzonego porządku bytowania dla wszystkich ludzi, którzy właśnie z tej tajemnicy czerpią łaskę uświęcającą i zbawczą, jak i dla antropologii chrześcijańskiej, która rzutuje także na naturalną sferę myśli i życia, wywyższającą człowieka jako osobę stojącą w centrum społeczeństwa i, można powiedzieć, całego świata"[16].

Do pełnego zrozumienia każdego z wymienionych wyżej pojęć antropologicznych konieczne jest uwzględnienie dwóch części jego znaczenia, z których każda ma własną historię i wywodzi się z odrębnej tradycji. Z jednej strony, każde z tych pojęć zawdzięcza swoje współczesne znaczenie myśli chrześcijańskiej – wiekom refleksji teologicznej zakorzenionej w Objawieniu chrześcijańskim, z drugiej – zrozumienie i interpretacja każdego z nich jest rezultatem konfrontacji tradycji chrześcijańskiej z postchrześcijańską (a często nawet antychrześcijańską), zsekularyzowaną kulturą nowożytną. Bez uwzględnienia tych dwóch sensów znaczeniowych wymienionych pojęć, do czego konieczna jest historyczna hermeneutyka (jej zarys odnajdujemy w myśli Jana Pawła II), niemożliwe jest zrozumienie współczesnych gorących sporów moralnych dotyczących aborcji, eutanazji czy związków homoseksualnych.

Wielu wybitnych myślicieli współczesnych wyraża opinię, że obecne dylematy moralne, zwłaszcza te, które stwarza rozwój biotechnologii i inżynierii genetycznej, dotyczą przede wszystkim problematyki antropologicznej i wymagają w związku z tym analizy w świetle prawdy o tym, kim jest człowiek. Przeprowadzenie takiej analizy wydaje się jednak praktycznie niemożliwe wobec problemów, jakie przeżywa współczesna antropologia, obejmująca wiele zaprzeczających sobie i wykluczających się wzajemnie teorii i ujęć. We współczesnej antropologii mamy nader często do czynienia z redukcjonistycznymi ujęciami fenomenu człowieka; można nawet mówić o swoistych próbach dekonstrukcji pojęcia osoby ludzkiej na rzecz takich pojęć, jak: świadomość, jaźń, podmiot czy jednostka. W sytuacji, kiedy antropologia nie potrafi odpowiedzieć na swoje własne pytania, pilnym zadaniem jest powrót do integralnej prawdy o człowieku jako podstawy rozwiązywania problemów moralnych. Pilnym zadaniem jest zatem stworzenie antropologii chrześcijańskiej, która najgłębsze intuicje dotyczące człowieka czerpie z Objawienia i która może być punktem odniesienia dla współczesnych, bardzo ważnych dla przyszłości ludzkości debat. Wielką pomocą i światłem na tej drodze jest teologiczna antropologia Jana Pawła II.

---

[16] J a n P a w e ł II, *Wierzę...*, s. 189.

Ks. Jerzy BAJDA

GLOBALIZACJA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Człowiek nie rozwiąże swoich problemów dopóty, dopóki jego myślenie zamknięte będzie w horyzoncie świata – globu. Musi on spojrzeć na siebie z wyżyn Tajemnicy, która go przerasta. Nie może zgodzić się na to, by był jedynie odbiciem i konkretyzacją ducha świata, gdyż jest obrazem Boga i fakt ten wyznacza właściwy dla człowieka sposób obecności pośród spraw globu ziemskiego.

Słusznie odróżnia się dwa pojęcia: „globalizm" i „globalizacja". Pierwsze oznacza ideologię, drugie wskazuje na fakt obiektywny, który nie uprawnia do jego apriorycznej oceny. Ks. A. Posacki definiuje globalizm przede wszystkim jako ideologię opartą na konkretnych przesłankach antropologicznych i kosmologicznych, zmierzającą w sposób planowy i celowy do unifikacji świata na trzech decydujących płaszczyznach: ekonomicznej, politycznej i religijnej. Jest to dążenie do ustanowienia nowego porządku świata[1], oczywiście w opozycji do uniwersalizmu chrześcijaństwa, czyli do Kościoła katolickiego. Ks. Posacki odróżnia synkretyzm od ekumenizmu, globalizm od uniwersalizmu. Podejmując próbę teologicznej oceny globalizmu, przywołuje on opinię Jana Pawła II, który „traktuje globalizm (i pewnie globalizację) jako nowe zjawisko, które trzeba poddać wnikliwej i szczegółowej analizie, ponieważ jej cechą jest bardzo wyraźna dwuznaczność"[2].

Można mówić o dwóch alternatywnych kierunkach realizacji globalizmu: w duchu wieży Babel lub w duchu Pięćdziesiątnicy. Zagadnienie to zostało szerzej omówione w dokumencie Komisji „Iustitia et Pax" Episkopatu Francji. Nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności pojęcia „uniwersalizm" użyto w tym dokumencie także w odniesieniu do symbolu (paradygmatu) wieży Babel, w ścisłym znaczeniu jednak uniwersalizm jest cechą Boskiej ekonomii zbawienia, która znajduje swoje apogeum w tajemnicy Chrystusa i Kościoła[3].

---

[1] Por. ks. A. P o s a c k i, hasło „Globalizm", w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. 7, Radom 2002, s. 51-57.

[2] Tamże, s. 56.

[3] *O właściwy kształt mundializacji* (Dokument Komisji „Iustitia et Pax" Episkopatu Francji), „Społeczeństwo" 9(1999) nr 3(35), s. 625-650.

W IDEOWYM NURCIE „CENTESIMUS ANNUS"

Tematyka globalizacji obecna jest już w encyklice *Centesimus annus* z 1 maja 1991 roku. Dziesięć lat po ogłoszeniu encykliki pojawiają się próby osadzenia problematyki globalizacji właśnie w kontekście katolickiej nauki społecznej wyłożonej w tym dokumencie. S. Zamagni stawia pytanie: „Czy jest możliwa humanizacja gospodarki, a jeśli tak, to jaką przyjąć strategię, ażeby uzyskać akceptację dla procesu transformacji? Ponieważ w danych warunkach historycznych jedynym istniejącym modelem gospodarki jest gospodarka rynkowa, przeto pytanie można sformułować i tak: czy jest możliwa humanizacja rynku? A więc czy można żądać od rynku, aby miał na względzie nie tylko skuteczność, ale też, przynajmniej w sensie tendencji, włączenie wszystkich ludzi i ubogacenie całego człowieka w jego wielorakich wymiarach? Encyklika podaje zarys odpowiedzi na te wielkie pytania, a przede wszystkim wskazuje kierunek poszukiwań"[4]. Autor, ukazawszy złożony obraz globalizacji, który nie napawa optymizmem, wciąż żywi nadzieję na odnalezienie pozytywnego rozwiązania, które ocali ludzkie społeczeństwo i jego kulturę[5].

W komentarzu do encykliki G. Weigel, odnosząc do Jana Pawła II tytuł „defensor hominis", pisze: „Powtórna lektura *Centesimus annus* powinna przywołać w naszej pamięci lekcję, jaką można było wyciągnąć już podczas jej uważnego pierwszego czytania w 1991 roku: że to właśnie jakość kultury moralnej wolnego społeczeństwa stanowi klucz do jego sukcesu lub niepowodzenia. To właśnie stanowi być może główny wkład Jana Pawła II w rozwój katolickiej nauki społecznej. Jest to zarazem wyjątkowo ważny przyczynek do ożywienia teorii demokracji"[6].

Z encykliki *Centesimus annus* odczytujemy, że Papież nie wchodzi w szczegółową dyskusję typu ekonomiczno-politycznego; horyzont jego myśli jest przede wszystkim humanistyczno-etyczny, owszem – do gruntu chrześcijański. Przeprowadzona przez Ojca Świętego krytyka błędnych systemów polega na wykazaniu, w jakim stopniu rozminęły się one z prawdą o człowieku. Chociaż błąd antropologiczny logicznie prowadzi do klęski politycznej, to jednak jego istotę należy postrzegać w świetle wewnętrznych kryteriów prawdy, nie zaś w świetle samych następstw politycznych. Jan Paweł II kieruje nasz wzrok ku istotnym aspektom posłannictwa człowieka na ziemskim globie. Zawsze będzie mu chodziło o koncepcję człowieka i jego prawdziwe dobro (por. CA, nr 36). Pisze on: „poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia. [...] Określając nowe potrzeby i nowe

---

[4] S. Z a m a g n i, *Przesłanie encykliki „Centesimus annus" w dobie globalizacji*, „Społeczeństwo" 11(2001) nr 3-4(43-44), s. 423n.

[5] Por. tamże, s. 439n.

[6] G. W e i g e l, *„Centesimus annus" a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, w: Jan Paweł II, *„Centesimus annus". Tekst i komentarze*, red. ks. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 131.

sposoby ich zaspokajania, koniecznie należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym. [...] Dlatego pilnie potrzebna jest wielka praca na polu wychowania i kultury" (tamże). Dalej zaś Jan Paweł II pisze: „Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności" (tamże).

Ojcu Świętemu zależy na tym, aby człowiek, który jest owładnięty żądzą konsumizmu, nie zatracił swego człowieczeństwa, aby nie uległ nowej formie alienacji. „Wolność gospodarcza jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Kiedy staje się niezależna, to znaczy kiedy człowieka traktuje się bardziej jako producenta czy konsumenta dóbr aniżeli jako podmiot, który produkuje i konsumuje po to, aby żyć, wtedy wolność traci konieczne odniesienie do osoby ludzkiej i ostatecznie wyobcowuje ją i przytłacza" (CA, nr 39)[7]. Jan Paweł II postrzega ludzką działalność, która jest zwrócona ku światu, jako równocześnie nakierowaną – ze względu na samą dynamikę osobowej aktywności – na tworzenie kultury: „dlatego pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swego przeznaczenia. Tej właśnie płaszczyzny dotyczy specyficzny i istotny wkład Kościoła na rzecz prawdziwej kultury" (CA, nr 51).

Jan Paweł II jest świadomy, że ta sama fałszywa antropologia, która była źródłem niepowodzenia systemu komunistycznego, może przynieść klęskę również systemowi odwołującemu się do zasad wolności i demokracji, jeżeli jest on oparty na materialistycznym światopoglądzie. Papież wierzy i naucza, że „możliwy jest autentyczny rozwój i trwały pokój, w poszanowaniu człowieka i stworzenia"[8]. W całym tym przemówieniu odnoszącym się do problemów gospodarki światowej Papież akcentuje konieczność przyjęcia właściwych podstaw etycznych i antropologicznych wszelkiej polityki gospodarczej. Twierdzi bowiem: „Pierwszorzędnym celem polityki gospodarczej narodów winno być inwestowanie w rozwój człowieka i umożliwianie tego rozwoju wszystkim w poszanowaniu godności i poczuciu bezpieczeństwa"[9]. Podkreśla także zakorzenienie człowieka i jego kultury w tożsamości narodowej i postuluje „rozwijanie wspólnoty międzynarodowej w duchu solidarności"[10].

---

[7] Zob. A. S z o s t e k MIC, *Alienacja: problem wciąż aktualny*, w: Jan Paweł II, *„Centesimus annus"*..., s. 293-308.

[8] J a n P a w e ł II, *Chrześcijańska nadzieja wzywa do odwagi* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Iustitia et Pax", Castel Gandolfo, 29 IX 1994), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 15(1994) nr 12, s. 37.

[9] Tamże.

[10] Tamże; por. t e n ż e, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39-40.

LUDZKOŚĆ – RODZINĄ NARODÓW

Wystąpienie Jana Pawła II w Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji pięćdziesięciolecia tej instytucji jest fundamentalnym wykładem zasad, na jakich powinna się opierać godna tego miana polityka światowa[11]. Papież nie mówi o globalizmie (raz tylko nawiązuje do zjawiska globalizacji gospodarki) ani nie używa pojęć odwołujących się do ideologii panowania nad światem. Wprost przeciwnie, cała refleksja prowadzona jest w duchu uniwersalizmu chrześcijańskiego. Uwaga Głowy Kościoła skupia się na człowieku i jego wewnętrznym, czyli duchowym środowisku istnienia, które budują prawda, wolność i solidarność oparta na miłości i sprawiedliwości. Papież nie mówi o świecie jako terenie polityki państw, ale o ludzkości jako rodzinie narodów, o rodzinie ludzkiej, o przyszłości rodzaju ludzkiego (por. nr 1). Tak więc już od „uwertury" tego wystąpienia jest jasne, że przemawia Papież – jak nazwał go G. Weigel – „defensor hominis". Raz tylko używa słowa „globalny", mówiąc o „globalnym przyspieszeniu procesu dążenia do wolności", zwracając uwagę na istotne powiązanie tego zjawiska z istnieniem „powszechnych praw, które człowiek posiada po prostu dlatego, że jest człowiekiem" i że Deklaracja Praw Człowieka „pozostaje jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów" (nr 2). Sam fakt, że ruch ku wolności posiada „charakter planetarny, stanowi dla nas pierwszą i fundamentalną «wskazówkę», potwierdza bowiem, że rzeczywiście istnieją uniwersalne prawa człowieka, zakorzenione w naturze osoby, w której znajdują odzwierciedlenie uniwersalne i niezbywalne wymogi powszechnego prawa moralnego" (nr 3). Przyszłość świata zależy zatem od ukształtowania takich form dialogu i relacji międzyludzkich, które są wyrazem posłuszeństwa powszechnemu prawu moralnemu zapisanemu w sercu człowieka. W tym miejscu Papież poddaje mocnej krytyce tych, którzy „zaprzeczają dziś powszechności ludzkich praw, podobnie jak zaprzeczają istnieniu wspólnej wszystkim ludzkiej natury" (tamże).

Nigdy wcześniej nie słyszano w ONZ tego typu wykładu antropologicznych podstaw etyki i prawa. Jeżeli godność osoby ludzkiej jest uzasadnieniem prawa do wolności, to wszystkie typy totalitarnego rządzenia światem są zamachem na godność osoby. Inspiracją dla pokojowej rewolucji roku 1989 była natomiast „wizja człowieka jako osoby rozumnej i wolnej, noszącej w sobie tajemnicę, która wykracza poza nią, obdarzonej zdolnością refleksji i wyboru – a zatem zdolnej osiągnąć mądrość i cnotę" (nr 4).

Od problematyki praw osoby istnieje naturalne i konieczne przejście do problematyki praw narodu – i praw narodów (por. nr 5). Prawdziwy uniwersa-

---

[11] Zob. t e n ż e, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9.

lizm jest cechą rzeczywistości antropologicznej, związanej z pojęciami osoby i narodu, a nie państwowo-politycznej. Papież postuluje, aby analogicznie do Deklaracji Praw Człowieka uchwalić deklarację praw narodów, jej brak bowiem wydaje się dotkliwy na tle aktualnej sytuacji świata, mimo iż w przeszłości pojawiały się obiecujące próby refleksji etyczno-prawnej na ten temat (por. nr 6). W obliczu dążeń do zacierania granic etniczno-kulturowych, powodowanych działaniem „wielorakich czynników, takich jak migracje, środki przekazu, globalizacja gospodarki" (nr 7), Papież pozytywnie ocenia zjawisko odradzania się „partykularyzmów etniczno-kulturowych, jak gdyby pod wpływem przemożnej potrzeby podkreślenia swojej tożsamości, przetrwania, stworzenia przeciwwagi dla tendencji niwelującej wszelkie różnice. Jest to zjawisko, którego nie wolno lekceważyć ani traktować jako zwykły relikt przeszłości; fakt ten należy raczej wyjaśnić i uczynić przedmiotem pogłębionej refleksji antropologicznej i etyczno-prawnej.

To napięcie między rzeczywistością partykularną a uniwersalną można bowiem uznać za nieodłączną cechę ludzkiej istoty. Wspólna natura każe ludziom czuć się tym, kim są – członkami jednej wielkiej rodziny. Jednakże ze względu na konkretny wymiar historyczny tej natury ludzie są też w nieunikniony sposób połączeni ściślejszymi więzami z określonymi społecznościami: przede wszystkim z rodziną, następnie z różnymi grupami środowiskowymi, na koniec z całą społecznością etniczno-kulturową, która nie przypadkiem określana jest terminem «naród», przywodzącym na myśl słowo «rodzić», kiedy zaś nazywana jest «ojczyzną», wskazuje właśnie na rzeczywistość rodziny" (tamże).

Papież zdecydowanie podkreśla antropologiczny i personalistyczny charakter narodu, nie pozwala na wchłonięcie całej jego istoty przez strukturę prawno-publiczną, czyli państwo. Źródła suwerenności narodu tkwią w tej samej rzeczywistości, z której wynika transcendencja osoby. Godność osoby zaś promieniuje na szersze kręgi osób jednoczących się w wielką rodzinę ludzką. Istnienie prawa narodu więc również nie jest wynikiem przyjętej definicji państwa ani organizacji państw, lecz jest konsekwencją tajemnicy osoby. Prawa te mają zatem fundament antropologiczny: są one „«prawami człowieka» ujętymi na tej szczególnej płaszczyźnie życia wspólnotowego" (nr 8). Naród jest swoistą podmiotowością określoną w szczególny sposób przez swoje dziedzictwo, język i kulturę, przez które wyraża on i umacnia swoją pierwotną suwerenność duchową. Oczywiście to prawo do własnej odrębności i do określenia ram swojego istnienia w historii nie oznacza izolacji, oznacza natomiast prawo do wolnego uczestnictwa w życiu ludzkości w pełnej świadomości „obowiązków, jakie narody mają wobec siebie nawzajem i wobec całej ludzkości" (tamże).

Tak więc rozwiązanie napięć na linii uniwersalizm-partykularyzm znajduje się na płaszczyźnie antropologiczno-etycznej. W tym duchu Papież domaga się poszanowania odmienności typu kulturowo-religijnego, ze względu na to, że powołanie do religii i dążenie do kształtowania kultury znajdują swoje korzenie

w najgłębszej warstwie ludzkiego bytu, otwartego wewnętrznie ku przeżywaniu „największej tajemnicy: tajemnicy Boga" (nr 9). Papież broni też wolności sumienia przed próbami narzucania unifikacji kulturowo-religijnej, ponieważ „nikt nie ma prawa deptać tych praw i przymusem narzucać innym swojej odpowiedzi na tajemnicę człowieka" (nr 10). Prawda o człowieku i tajemnica człowieka pozostaną niezmiennymi kryteriami dla osądzania każdego typu kultury. Papież broni postawy patriotyzmu, zasadniczo odróżniając ją od nacjonalizmu, podkreśla moralną strukturę wolności, która „jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy" (nr 12), z motywów etycznych odrzuca utylitaryzm odpowiedzialny za niesprawiedliwe stosunki ekonomiczne i proponuje przyjęcie w skali świata etyki solidarności (por. nr 13).

W świetle powyższych założeń wobec zauważalnych, oczywistych niekonsekwencji w działalności ONZ, Papież proponuje przeprowadzenie reformy tej organizacji według powyższych wskazań. Twierdzi, że „skuteczność działania tej najwyższej instytucji łączności i koordynacji życia międzynarodowego zależy od kultury i etyki międzynarodowej, których istnienie instytucja ta zakłada i wyraża. Organizacja Narodów Zjednoczonych musi wznosić się coraz wyżej ponad model bezdusznej instytucji typu administracyjnego i stawać się ośrodkiem moralnym, w którym wszystkie narody świata będą się czuły jak u siebie w domu, rozwijając wspólną świadomość tego, iż stanowią – by tak rzec – jedną «rodzinę narodów»" (nr 14). Papież traktuje to sformułowanie nie tyle jako przenośnię poetycką, ile jako konkretny postulat antropologiczno-prawny i wyjaśnia szczegółowo, na czym powinna polegać przebudowa instytucji ONZ w oparciu o duchową i moralną konstytucję rodziny narodów (por. tamże). Kolejne paragrafy papieskiego przemówienia są profetycznym wołaniem o budowanie „cywilizacji miłości, wzniesionej na fundamencie uniwersalnych wartości – pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności" (nr 18). Tak więc w orędziu wygłoszonym w ONZ Papież wskazał na najważniejsze zasady, dzięki którym ludzkość mogłaby stawić czoła problemom niesionym przez procesy globalizacji. Przede wszystkim zaś ważne jest, aby człowiek nie stał się przedmiotem i ofiarą procesów spłaszczających życie ludzkie do poziomu „funkcji" globalizacji i żeby obronił swoją tożsamość i suwerenność duchową, nadając historii świata kierunek odpowiadający powołaniu rodziny ludzkiej.

W podobnym duchu wypowiada się Papież w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w styczniu 1998 roku, komentując dążenia do rozszerzenia Unii Europejskiej: „Rozszerzenie Unii Europejskiej na Wschód, a także dążenie do stabilizacji monetarnej powinny prowadzić do coraz ściślejszego wzajemnego powiązania narodów, przy zachowaniu tożsamości i historycznych tradycji każdego z nich, tak aby mogły dzielić się niejako dziedzictwem wartości, które ukształtowało się przy ich współudziale, a do którego należy godność człowieka, jego podstawowe i niezbywalne prawa, nienaruszalność życia,

wolność i sprawiedliwość, zmysł solidarności i odmowa dyskryminacji kogokolwiek"[12]. Stolica Apostolska, współpracując z organizacjami międzynarodowymi, pragnie się przyczyniać do postępu cywilizacyjnego i duchowego, co nie oznacza, że utożsamia się z wszystkimi celami tych organizacji.

RES NOVAE – ETHICA PERENNIS

Nie nazywając po imieniu samej ideologii globalizmu, Papież ostrzega, że „nasi współcześni są często poddawani naciskom ideologii, które narzucają im modele organizacji społecznej lub wzorce postępowania i chciałyby decydować o wszystkim – o ich życiu i śmierci, o sprawach najbardziej osobistych i o poglądach, o prokreacji i dziedzictwie genetycznym. Natura jest już tylko zwykłym surowcem, który można poddać wszelkim eksperymentom. Czasem odnosi się wrażenie, że życie jest uważane za wartość wyłącznie ze względu na swój walor użytkowy oraz na dobrobyt, jaki może zapewnić, natomiast cierpienie uchodzi za całkowicie pozbawione sensu. Zaniedbuje się ludzi niepełnosprawnych i starców, bo zawadzają, bardzo często uważa się też dziecko nienarodzone za intruza, który niszczy ład starannie zaplanowanej egzystencji, podporządkowanej subiektywnym i egoistycznym interesom. W takiej sytuacji łatwo może się zdarzyć, że aborcja i eutanazja zostaną uznane za dopuszczalne rozwiązania"[13].

Papież przypomina najważniejsze zasady moralne, które stoją u podstaw życia społecznego, zwłaszcza fundamenty ethosu rodziny, i podkreśla, że „te właśnie elementy powinny kształtować sumienia wierzących. Gdy powstaje niebezpieczeństwo traktowania człowieka jako przedmiotu, którym można się dowolnie posługiwać, gdy nie dostrzega się już w nim obrazu Boga, gdy jego zdolność kochania i poświęcania się innym jest celowo ukrywana, gdy egoizm i zysk stają się najważniejszym motorem aktywności gospodarczej – można się spodziewać wszystkiego i niedaleka jest era barbarzyństwa"[14]. W przemówieniu tym padają mocne słowa, ale są one całkowicie uzasadnione w świetle oceny dokonywanej ze względu na kryteria moralne, słowa te sięgają bowiem sedna sumienia i sedna kultury. Nie da się znaleźć żadnego alibi ani pretekstów dla uzasadnienia autonomicznego i niezależnego charakteru rozwoju gospodarczego: wszelka działalność ludzka podlega ocenie moralnej i albo jest zgodna z wolą Boga, albo jest grzechem. Bezpośrednim kryterium zaś tej oceny jest to, co dzieje się z człowiekiem, to jest z jego człowieczeństwem, z jego godnością, z jego powołaniem danym przez Stwórcę (por. CA, nr 51).

---

[12] T e n ż e, *Wierność niepisanemu prawu sumienia* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Watykan, 10 I 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 4, s. 31.

[13] Tamże, s. 33.

[14] Tamże.

Jan Paweł II nawiązuje do globalnego wymiaru postępu w Orędziu na XXXII Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1999 roku[15]. Orędzie to zawiera pogłębioną analizę filozoficzną praw człowieka, która uwydatnia aktualny charakter tego zagadnienia. Jeden z paragrafów zatytułowany został „Globalny postęp w duchu solidarności". Papież pisze: „Gwałtowny proces globalizacji systemów ekonomicznych i finansowych sprawia, że należy jak najpilniej ustalić, kto ma być gwarantem dobra wspólnego ludzkości oraz poszanowania praw ekonomicznych i społecznych. Sam wolny rynek nie może spełniać tego zadania, jako że w rzeczywistości nie zaspokaja wielu ludzkich potrzeb"[16]. Tak więc globalizacja, czyli rozszerzenie pewnych procesów na obszar globu ziemskiego, prowokuje nas do stawiania pytań etycznych i do poszukiwania ich rozwiązań na płaszczyźnie wyższej niż ekonomiczna. Także kwestię praw człowieka należy ponownie odnieść do antropologicznego fundamentu tych praw[17]. Papież mocno podkreśla zależność prawdziwej kultury – na obszarze całej planety – od poszanowania praw człowieka[18]. W przemówieniu Jana Pawła II do korpusu dyplomatycznego z 11 stycznia 1999 roku pojawia się zaś głęboki aspekt teologiczny problematyki prawa i sprawiedliwości. Papież odwołuje się w nim nie tylko do transcendencji w sensie filozoficznym, lecz przede wszystkim do miłości Boga jako Ojca wszechświata[19].

Ojciec Święty w przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk, wyrażając troskę, „by nasza planeta nadawała się do zamieszkania w przyszłości oraz by wszyscy mieli na niej swoje miejsce"[20], wzywa państwa i społeczność międzynarodową do powstrzymania działań zagrażających integralności środowiska ludzkiego. „Istnieje dziś pilna konieczność ustanowienia światowego ładu politycznego, ekonomicznego i prawnego, opartego na jasnych zasadach moralnych, dzięki czemu system relacji międzynarodowych będzie zmierzał do wspólnego dobra, nie dopuszczając do szerzenia się korupcji, która głęboko krzywdzi jednostki i narody, i nie tolerując przywilejów niesłusznie przyznawanych najbogatszym krajom i grupom społecznym, działalności gospodarczej

---

[15] Zob. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r.), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 1, s. 4-8.

[16] Tamże, s. 6.

[17] Zob. t e n ż e, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 3, s. 11n.

[18] Zob. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie do uczestników I Światowego Kongresu poświęconego Duszpasterstwu Praw Człowieka, Watykan, 4 VII 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 12, s. 28n.

[19] Zob. t e n ż e, *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Watykan, 11 I 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 3, s. 13-15.

[20] T e n ż e, *Zrównoważony rozwój* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk, Watykan, 12 III 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 5-6, s. 56n.

łamiącej prawa człowieka, ani też istnienia rajów podatkowych bądź obszarów, gdzie prawo nie obowiązuje"[21]. Papież przypomina teologiczną przesłankę tych postulatów: „Musimy [...] pamiętać, że Stwórca umieścił człowieka w rzeczywistości stworzonej, polecając mu, aby nią zarządzał dla dobra wszystkich, kierując się swym rozumem i inteligencją. [...] To przymierze ze Stwórcą, ku któremu człowiek winien nieustannie się zwracać, przynagla każdego do gruntownej przemiany jego osobistej relacji z innymi i z naturą"[22].

Jakkolwiek pojęcie światowego ładu użyte w przytoczonym fragmencie może kojarzyć się z różnymi planami światowego rządu[23], w rzeczywistości w koncepcji Jana Pawła II ma ono zupełnie inne znaczenie: ma to być ład moralny, respektujący prawa człowieka i prawa narodów. Skoro ludzkość jest jedną rodziną, istnieje też odpowiedzialność moralna o zasięgu uniwersalnym. Potępiając różne przejawy niesprawiedliwości, Papież wzywa do budowania świata, „w którym każdy człowiek, bez względu na rasę, religię czy narodowość, będzie mógł żyć naprawdę jak człowiek, a nie jak niewolnik innych ludzi, nękany nieustannym lękiem przed nędzą"[24].

Temat migracji został podjęty w kontekście problemów globalizacji w Orędziu na Światowy Dzień Migranta 2000 roku[25]. Papież odwołał się do wcześniejszego dokumentu *Ecclesia in America*, w którym scharakteryzował pozytywne i negatywne aspekty globalizacji. W Orędziu podkreśla przede wszystkim wpływ globalizacji na powstanie nowych rozłamów ekonomicznych i społecznych, za co winę ponosi głównie „liberalizm pozbawiony stosownych mechanizmów kontrolnych"[26].

Wielkim wołaniem o odbudowanie jedności rodzaju ludzkiego jest Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku. Ojciec Święty mówi w nim: „Pokój zapanuje w takiej mierze, w jakiej cała ludzkość zdoła odkryć swoje pierwotne powołanie, aby być jedną rodziną"[27]. Podkreśla, że właśnie „ta świadomość może stać się źródłem inspiracji i sensu oraz drogowskazem dla współczesnego świata, w którym działają dziś mechanizmy globalizacji. Procesy te, choć stwarzają pewne zagrożenia, otwierają też niezwykłe i wiele obiecujące możliwości, właśnie z punktu widzenia celu, jakim jest przekształcenie ludzkoś-

---

[21] Tamże, s. 56.

[22] Tamże, s. 57.

[23] Por. P o s a c k i, dz. cyt., s. 54n.

[24] J a n P a w e ł II, *Chrześcijanie wobec zjawiska migracji* (Przemówienie do przedstawicieli IV Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów i Uchodźców, Watykan, 9 X 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 2, s. 47.

[25] Zob. t e n ż e, *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000 r.), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 3, s. 6-9.

[26] Tamże, s. 7.

[27] T e n ż e, *„Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje!"* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 1, s. 5.

ci w jedną rodzinę, opartą na wartościach sprawiedliwości, równości i solidarności”[28]. W Orędziu tym Papież podejmuje wyzwanie stawiane przez globalizację i przedstawia jego dogłębną analizę o charakterze etyczno-antropologicznym i pastoralnym. Jan Paweł II kładzie mocny akcent na konieczność podjęcia refleksji nad sensem praktyki ekonomicznej, która powinna zawsze pozostawać w służbie „każdego człowieka i całego człowieka”[29]. W perspektywie wskrzeszenia ducha międzynarodowej solidarności „pilniejsza niż w przeszłości jest dziś konieczność kształtowania wrażliwości na uniwersalne wartości moralne, aby można było stawić czoło problemom współczesności, których powszechny charakter wynika stąd, że nabierają one wymiarów ogólnoświatowych”[30].

Przemówienie Jana Pawła II do uczestników VI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych zawiera zwięzły, syntetyczny program działań pastoralnych, które należy podjąć w związku z problemami związanymi z globalizacją[31]. Papież zwraca uwagę na kryzys demokracji przejawiający się w tendencji do „uznawania relatywizmu intelektualnego za niezbędny przymiot demokratycznych form życia politycznego”[32]. Tendencja ta może prowadzić do totalitaryzmu, przed czym przestrzegał on już w encyklice *Centesimus annus* (por. nr 46) i *Evangelium vitae* (por. nr 70). W tej sytuacji Jan Paweł II przypomina o konieczności respektowania obiektywnego prawa moralnego. Mówi też: „Nie ulega wątpliwości, że w nowym tysiącleciu nastąpi rozwój zjawiska globalizacji, tego procesu, dzięki któremu cały świat staje się coraz bardziej jednorodny. W tym kontekście należy przypomnieć, że istotnym miernikiem «zdrowia» wspólnoty politycznej jest swobodne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych [...] mniejsze jednostki społeczne – narody, wspólnoty, grupy etniczne lub religijne, rodziny czy indywidualne osoby – nie powinny być w sposób anonimowy wchłaniane przez większe zbiorowości, które pozbawiają je tożsamości i przywłaszczają sobie ich prerogatywy. Autonomia każdej klasy społecznej i organizacji, w sferze właściwej każdej z nich, musi być chroniona i wspierana”[33]. Okazuje się, że zasady wypracowane przez katolicką naukę społeczną są aktualne w każdej sytuacji: są to bowiem zasady moralne, a nie pragmatyczne.

Doniosłość zasad moralnych w polityce została przypomniana przez Ojca Świętego w *Liście apostolskim „motu proprio” o ogłoszeniu św. Tomasza Mo-*

---

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 8.

[30] Tamże.

[31] Zob. t e n ż e, *Demokracja i wartości* (Przesłanie do uczestników VI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 23 II 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 6, s. 4n.

[32] Tamże, s. 4.

[33] Tamże, s. 4n.

rusa Patronem rządzących i polityków[34]. Kwestii praktycznego zastosowania zasady prymatu moralności w polityce poświęcone jest przemówienie Jana Pawła II wygłoszone podczas Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków[35]. Etyczny wymiar polityki bowiem to „stosowanie prawomocnej władzy w celu osiągnięcia wspólnego dobra społeczeństwa"[36]. W przemówieniu tym Jan Paweł II dwukrotnie nawiązuje do tematu globalizacji, odnosząc go przede wszystkim do rozrostu światowego rynku. Proces ten wywołuje skrajne niesprawiedliwości, na które właściwą reakcją będzie powrót do ducha solidarności, który „przezwycięży egoizm jednostek i narodów. Tylko dzięki temu będzie można powstrzymać dążenie do władzy politycznej i bogactwa materialnego pozbawione odniesienia do jakichkolwiek innych wartości"[37]. Papież przypomina o konieczności budowy wszelkiego ustawodawstwa na fundamencie prawa naturalnego, a także podkreśla przełomowy charakter aktualnego czasu, mówiąc, że „czasy, w których Bóg dał nam żyć, są w znacznej mierze mroczne i trudne, bo właśnie teraz toczy się gra o to, jaka będzie przyszłość ludzkości w tysiącleciu, które otwiera się przed nami"[38]. W końcowym fragmencie przemówienia Ojciec Święty apeluje o odnowę przynależności do Chrystusa, który jest Panem historii, i o uczynienie Ewangelii, w której jest Jego światło, drogowskazem dla myśli i życia.

WŁAŚCIWY KIERUNEK SYNTEZY

Przemawiając do uczestników międzynarodowego kongresu UNIV 2001, którego temat brzmiał: „Ludzkie oblicze świata w dobie globalizacji", Jan Paweł II podkreślił, że „ekonomia nie może narzucać wzorców i tempa rozwoju, zaś obowiązek zaspokajania potrzeb materialnych nie oznacza, że wolno deptać wartości duchowe. Prawda musi być ważniejsza niż użyteczność, dobro musi przeważać nad dobrobytem, wolność nad modą, osoba nad instytucją"[39]. W jubileuszowym przemówieniu skierowanym do ludzi pracy Papież także akcentuje etyczną strukturę systemu ekonomicznego, polegającą na „pierwszeństwie pracy przed kapitałem i dobra wspólnego przed dobrem jednostki"[40]. Nowym

---

[34] Zob. t e n ż e, *List apostolski „motu proprio" o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 1, s. 9-11.

[35] Zob. t e n ż e, *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca* (Jubileusz Parlamentarzystów i Polityków, Watykan, 4 XI 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 1, s. 23-25.

[36] Tamże, s. 23.

[37] Tamże, s. 24.

[38] Tamże.

[39] T e n ż e, *Dziejami świata kieruje ręka Boga* (Spotkanie z uczestnikami międzynarodowego kongresu UNIV, Watykan, 9 IV 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 15.

[40] T e n ż e, *Potrzebna jest globalizacja solidarności* (Przemówienie do ludzi pracy, Rzym, 1 V 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 6, s. 38.

akcentem jest postulat globalizacji solidarności. Audiencja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorstw dała z kolei okazję do sformułowania kilku ważnych wskazań dotyczących stosunku do samego zjawiska globalizacji. Papież zwraca uwagę przede wszystkim na „istotny aspekt pracy, który zwykle bywa określany mianem «jakości totalnej». W istocie rzeczy chodzi tu o miejsce człowieka w procesie produkcji: tylko jego czynny udział w tym procesie może uczynić z przedsiębiorstwa prawdziwą «wspólnotę osób» (*Centesimus annus*, nr 35)"[41].

Według Ojca Świętego należy zatem dążyć do takiego układu stosunków, jaki zapewnia pierwszeństwo człowieka przed materialnymi elementami procesów ekonomicznych. Jest to w istocie stały postulat katolickiej nauki społecznej. Chodzi w nim o obronę godności człowieka pracującego przed bezwzględnością systemu finansowego i ekonomicznego. Systemy te, jak i cała światowa organizacja pracy nie mogą nigdy tracić „z pola widzenia dobra człowieka jako swojego ostatecznego celu"[42]. Chociaż nie są to zasady nowe, nie straciły one do dziś swojej aktualności. Papież jednak mówi o nich w nowym kontekście: „Rzeczywistość pracy staje się dzisiaj jeszcze bardziej skomplikowana na skutek tak zwanej «globalizacji». Jest to zjawisko nowe, które trzeba poznać, poddając je wnikliwej i szczegółowej analizie, ponieważ jej cechą jest bardzo wyraźna «dwuznaczność». Globalizacja może być dobrem dla człowieka i społeczeństwa, ale może też okazać się zjawiskiem szkodliwym o poważnych konsekwencjach. Wszystko zależy od pewnych zasadniczych wyborów, a mianowicie od tego, czy «globalizacja» będzie służyć człowiekowi, i to każdemu człowiekowi, czy też wyłącznie rozwojowi oderwanemu od zasad solidarności i współudziału oraz od odpowiedzialnie stosowanej zasady pomocniczości"[43]. I jeszcze raz przypomina Papież, że „globalizację rynku powinien równoważyć rozwój globalnej kultury solidarności [...] globalizacja wymaga stworzenia nowej kultury, nowych reguł i nowych instytucji o zasięgu światowym"[44].

Mimo że zjawisko globalizacji niesie z sobą nowe wyzwania, to wskazania moralne w nowej epoce nie wychodzą poza klasyczne zasady etyki społecznej, których istotę stanowi afirmacja człowieka jako celu i odrzucenie prób redukowania go do roli środka produkcji, afirmacja podmiotowości osoby oraz poszanowanie zasady solidarności i uczestnictwa. Papież apeluje także o to, aby filozofia pracy nie utraciła swojego antropologicznego fundamentu i nie stała się jedynie funkcją anonimowych procesów materialnej techniki przetwa-

---

[41] T e n ż e, *Rozwój globalizacji, dobro człowieka* (Audiencja papieska dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców, Watykan, 2 V 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 6, s. 39.

[42] Tamże.

[43] Tamże, s. 39n.

[44] Tamże, s. 40.

rzania surowców. Tak więc zawsze chodzi o człowieka, czy to w środowisku najbliższym, czy też globalnym.

Okazją do przypomnienia etycznych aspektów globalizacji stała się między innymi wizyta prezydenta Stanów Zjednoczonych w Watykanie. „W ostatnich dniach – powiedział wówczas Papież – uwaga świata skupiona była na procesie globalizacji, który doznał wielkiego przyśpieszenia w ostatnim dziesięcioleciu [...]. Kościół, choć docenia szansę rozwoju gospodarczego i osiągnięcia materialnej pomyślności, jaką stwarza ten proces, musi zarazem wyrażać głębokie zaniepokojenie faktem, że nasz świat pozostaje podzielony – już nie przez dawne bloki polityczne i wojskowe, ale przez tragiczny kontrast między tymi, którzy mogą korzystać z nowych możliwości, a tymi, którzy zdają się od nich odcięci. W ślad za rewolucją wolności, o której mówiłem na forum Narodów Zjednoczonych w 1995 roku, musi teraz pójść rewolucja równych szans"[45]. Papież podkreślił po raz kolejny konieczność respektowania praw człowieka, zwłaszcza prawa do życia, konieczność przemiany świata globalnego w świat solidarny i poszanowania wolności religijnej.

W dniu Nowego Roku 2002 Papież przypomniał zaś potrzebę globalnej mobilizacji sumień w sytuacji licznych zagrożeń dla ludzkości[46].

Pewnego rodzaju syntezę problemów dotyczących zjawiska globalizacji odnajdujemy w przemówieniu Jana Pawła II do członków Akademii Papieskich. Wypowiedź Papieża nawiązuje do publicznej sesji zorganizowanej przez Papieską Akademię św. Tomasza z Akwinu oraz Papieską Akademię Teologiczną. Tematem sesji było zagadnienie: „Kulturowe aspekty globalizacji wyzwaniem dla humanizmu chrześcijańskiego". Papież przypomniał już na wstępie, że „kulturowe i etyczne aspekty globalizacji stanowią dla wspólnoty chrześcijańskiej przedmiot szczególnego zainteresowania, wymagający większej uwagi niż same ekonomiczne i finansowe skutki tego zjawiska"[47]. Charakterystyczne jest to, że Papież nadaje głębszy profil tematowi sesji, łącząc słowo „kulturowe" ze słowem „etyczne". Wprawdzie obydwa terminy: „kultura", jak i „humanizm", jeśli są rozumiane w pełnym kontekście filozofii personalistycznej, muszą mieć wymiar etyczny, ale niekiedy pojawia się pokusa redukowania etyki do kultury w sposób, który zaciera jej oryginalne i normatywne znaczenie. Dla spojrzenia Papieża na zderzenie globalizmu i humanizmu istotne znaczenie ma fakt, że wskutek tego zderzenia etyka zostaje wzięta w nawias. Prawdopodobnie dlatego Papież wkłada tyle wysiłku w przypominanie, że zasadnicze znaczenie dla

---

[45] T e n ż e, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych* (Przemówienie do prezydenta USA George'a Walkera Busha, Castel Gandolfo, 23 VII 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 10, s. 10.

[46] Por. t e n ż e, *O globalną mobilizację sumień* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", Watykan, 1 I 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 2, s. 30.

[47] T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, Watykan, 8 XI 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 44.

rozwiązania problemów, które pojawiają się wskutek procesów globalizacji, mają podstawy moralne.

Papież nie poprzestaje na przypomnieniu etycznego aspektu całej problematyki, lecz posuwa swoją refleksję głębiej, ku teologicznym wymiarom problemu. Zwraca uwagę na podstawowy fakt, który stoi u początku chrześcijańskiego uniwersalizmu, to jest na wydarzenie Pięćdziesiątnicy, opisane w Dziejach Apostolskich. To wydarzenie trwa nieustannie, ponieważ „Kościół, posłany do narodów jako «powszechny sakrament zbawienia» (por. *Lumen gentium*, nr 48), na początku trzeciego tysiąclecia – tertio millennio ineunte – nadal «przemierza» tysiące dróg świata, by głosić wszędzie Ewangelię Jezusa – «Drogi, Prawdy i Życia» (por. J 14, 6). Nauczając wszystkie narody (por. Mt 28, 19), wnosi on w kultury świata sól prawdy i ogień miłości, wraz z nową nauką o zbawieniu przyniesioną przez Chrystusa. Pełniąc na co dzień swe posłannictwo, Kościół «mówi wszystkimi językami i w miłości wszystkie języki rozumie i ogarnia, przezwyciężając w ten sposób rozproszenie wieży Babel» (por. *Ad gentes*, nr 4)”[48]. Nawiązanie do Pięćdziesiątnicy, jako przeciwwagi dla wieży Babel, wskazuje na nowy, istotny aspekt globalizacji, słusznie postrzegany w perspektywie pastoralnej. Wieża Babel w istocie symbolizuje rozproszenie wynikające z grzechu, z odrzucenia planu Bożego, i przywodzi na myśl sprzeczności, które nieuchronnie pojawiają się przy próbach organizowania wspólnoty ludzkiej w oparciu o te modele myślenia, które są odpowiedzialne za wewnętrzne rozbijanie rodziny ludzkiej. Ocalenie ludzkiej jedności, odbudowanie wspólnoty odpowiadającej zamysłowi Bożemu, może się dokonać tylko jako akt zbawienia, jako owoc Daru „z góry”. To właśnie objawiło się w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy i znajduje swoją kontynuację w misji Kościoła.

W usytuowaniu problematyki globalizacji w kontekście tajemnicy zbawienia pełne uzasadnienie znajduje również inne twierdzenie. Papież głosi, że właśnie dlatego, iż Kościół uczestniczy w tej tajemnicy i przekazuje ją ludzkości z mandatu Chrystusa, jest on „ekspertem”, czyli znawcą spraw ludzkich, i słusznie kierowane są do niego „prośby o rozeznanie i ocenę kulturowego novum, będącego rezultatem globalizacji. Owo novum obejmuje całą wspólnotę ludzką, powołaną przez Boga – Stwórcę i Ojca – by tworzyła jedną rodzinę, w której na mocy wspólnej i podstawowej godności człowieka wszyscy będą mieli takie same prawa i obowiązki”[49].

W innym fragmencie przemówienia do członków Akademii Papieskich Ojciec Święty mówił: „Rozeznanie, którego jako uczniowie Chrystusa mamy dokonywać, uwzględnia również aspekt ekonomiczny i finansowy globalizacji, jednakże jego głównym przedmiotem są jej nieuchronne następstwa w sferze ludzkiej, kulturowej i duchowej. Jaki obraz człowieka zostaje zaproponowany,

---

[48] Tamże.

[49] Tamże.

czy – w pewnym sensie – nawet narzucony? Jakiego typu kultura jest faworyzowana? Ile miejsca przeznacza się wierze i życiu duchowemu?"[50]. Wstępna ocena, którą formułuje Papież, jest raczej surowa: „Odnosi się wrażenie, że złożone procesy, wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z człowieka jednego z elementów rynku, towaru wymiennego czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów. W konsekwencji człowiek może poczuć się unicestwiony przez bezosobowe mechanizmy o zasięgu światowym i stopniowo utracić własną tożsamość i godność osoby.

W następstwie tych samych procesów również kulturom grozi niebezpieczeństwo ujednolicenia, jeżeli nie będą akceptowane i szanowane ich oryginalność i bogactwo, lecz na siłę dążyć się będzie do ich dostosowania do wymogów rynku i mód. Otrzymany w rezultacie wytwór kulturowy nacechowany jest powierzchownym synkretyzmem, w którym dominują nowe skale wartości, opierające się na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających jakiemukolwiek otwarciu na Transcendencję"[51]. Taki wytwór „kulturowy" traci swój specyficznie osobowy charakter: nie objawia człowieka, jest jedynie produktem rynku. Konieczne jest więc „uważne i dogłębne rozeznanie w aspekcie intelektualnym oraz teologicznym wzorca antropologiczno-kulturowego, który jest wytworem owych epokowych przemian"[52]. Chodzi bowiem o samą wizję człowieka, o jego przeznaczenie i o przyszłość ludzkości, a te wartości nie mogą być dla nikogo obojętne. Człowiek nie może wyrażać zgody na to, aby rozumiano go jako wytwór anonimowych mechanizmów rynkowych, lecz musi on pamiętać, że jest obrazem Stwórcy. Końcowe fragmenty przemówienia Jana Pawła II stanowią niejako podsumowanie i syntezę papieskiego spojrzenia na problem globalizacji. Wszystko, co się z tym pojęciem łączy, domaga się postawienia w świetle najgłębszej prawdy o człowieku i w świetle samej tajemnicy Zbawienia. Człowiek nie rozwiąże swoich problemów dopóty, dopóki jego myślenie zamknięte będzie w horyzoncie świata – globu. Musi on spojrzeć na siebie z wyżyn Tajemnicy, która go przerasta. Nie może zgodzić się na to, by był jedynie odbiciem i konkretyzacją ducha świata, gdyż jest obrazem Boga i fakt ten wyznacza właściwy dla człowieka sposób obecności pośród spraw globu ziemskiego.

---

[50] Tamże.
[51] Tamże, s. 44n.
[52] Tamże.

Jarosław MERECKI SDS

LAICY I KATOLICY: O PRZYMIERZE W OBRONIE CZŁOWIEKA

Niezależnie od tego, czy ktoś jest wierzący, czy nie, przekonanie o istnieniu ludzkiej natury jest jednocześnie wyrazem przekonania o istnieniu granic, których człowiekowi nie wolno przekraczać. Istnieją wartości, których człowiekowi nie wolno naruszać – w tym sensie również dla człowieka niewierzącego są to wartości „święte". Taką wartością jest sam człowiek, taką wartością jest ludzkie życie, które jest dla człowieka dobrem koniecznym, dobrem, bez którego nie może on realizować żadnych innych dóbr.

Trudno się spodziewać, aby refleksja filozofa mogła wywierać bezpośredni, a tym bardziej szybki wpływ na procesy (polityczne, gospodarcze czy kulturowe) dokonujące się w świecie, w którym żyje (dla nas jest to przede wszystkim obszar kultury europejskiej). Procesy te są wypadkową splotu wielu czynników – zarówno natury materialnej, jak i duchowej. Filozof może jednak zaproponować, abyśmy choćby na chwilę zatrzymali się, stanęli niejako z boku i postawili sobie pytanie o kształt naszej kultury – o to, dokąd zmierzamy, jakie wartości realizujemy i jakie realizować chcemy. Czas poświęcony na taką refleksję nie jest czasem straconym, przeciwnie – dzięki niej zyskujemy czas potrzebny do tego, aby decyzje, które podejmujemy, nie były jedynie wynikiem chwilowych fascynacji czy przejściowych mód.

Sądzę, że taka właśnie intencja przyświeca również kierowanej przez Ferdinanda Adornato „Fondazione Liberal", która kładzie szczególny nacisk na potrzebę spotkania i dialogu myśli laickiej z myślą o inspiracji katolickiej. Warto powiedzieć kilka słów na temat tego dialogu, zwłaszcza w nawiązaniu do niedawnej publikacji Fundacji liberalnej książki *Laici o laicisti? Un dibattito su religione e democrazia*[1].

Tytuł książki *Laici o laicisti?...* dość trudno przetłumaczyć na język polski i dlatego na początek warto powiedzieć kilka słów o znaczeniu słów „laik", „laicki" (pol. „świecki") w kontekście debaty, która toczy się nie tylko we Włoszech[2]. Słowo „laik" pochodzi od greckiego słowa „laos", czyli „lud", końcówka „-ikos" wskazuje zaś na przynależność do określonej grupy. W starożytnej Grecji termin „laikoi" odróżniał ludzi, którzy podlegali władzy, od tych, którzy sprawowali rządy. W tradycji chrześcijańskiej utrwalił się podział na

---

[1] Red. V. Possenti, Firenze 2002.

[2] Zob. „Civiltà Cattolica", z. 3609, 4 XI 2000.

dwie grupy chrześcijan (ujęty prawnie w Dekrecie Gracjana): „clerici" (księża, zakonnicy), czyli ci, którzy poświęcają się modlitwie i ogólnie sprawom Bożym, i „laici", czyli ci, którzy „żyją w świecie" i zajmują się sprawami tego świata. Wedle tego podziału grupa, która zajmuje się sprawami duchowymi, powinna kierować tymi, którzy zajmują się sprawami materialnymi. Postawa ta prowadziła do klerykalizacji Kościoła i wyrażała się w postulacie podporządkowania władzy świeckiej władzy duchowej.

Od trzynastego wieku mamy natomiast do czynienia z nasilającym się procesem laicyzacji, który – ogólnie mówiąc – polega na wyłączeniu rzeczywistości świeckiej spod władzy (a z czasem również spod wpływu) Kościoła. Dokonuje się zatem laicyzacja kultury (renesans), nauki (Galileusz), prawa (H. Grocjusz), polityki (N. Machiavelli). Proces ten osiąga swój szczyt w oświeceniu i w rewolucji francuskiej, kiedy to laicyzacja zaczyna oznaczać nie tylko wyłączenie rzeczywistości świeckiej spod władzy Kościoła, lecz także odrzucenie wszelkiego jej odniesienia do rzeczywistości transcendentnej. Religia mogła być co najwyżej „sprawą prywatną". Wiemy, z jaką zaciekłością rewolucja francuska walczyła z wszelkimi śladami chrześcijaństwa w życiu publicznym (aż po zniesienie chrześcijańskiego kalendarza i ustanowienie kultu Rozumu, który był jednak rozumem całkowicie immanentnym, był ludzkim rozumem, któremu przyznano prerogatywy Boga).

W okresie III Republiki (1879-1905) tak zwani laicy uzyskali większość w parlamencie i dążyli do wprowadzenia we Francji „republiki laickiej", co w istocie oznaczało przekształcenie Francji w państwo, w którym religia została całkowicie wykluczona ze sfery publicznej. W wyniku tego procesu słowo „laik" (świecki) przestało oznaczać osobę, która nie należy do stanu duchownego, ale stało się synonimem kogoś, kto walczy z obecnością religii w życiu publicznym.

Takie użycie tego słowa obecne jest również w języku polskim, gdzie wyrażenie „etyka laicka" w okresie powojennym oznaczało często nie tyle etykę opartą na rozumie, lecz właśnie etykę areligijną czy wręcz antyreligijną, a Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej wcale nie zajmowało się popularyzacją postaw, w których szacunek dla religii i wyznających ją osób stanowiłby istotną wartość. Podobny los spotkał zresztą słowo „humanizm", o czym wyraźnie świadczy działalność różnych towarzystw humanistycznych w dzisiejszej Polsce.

Włoskie słowo „laicista" odnosi się właśnie do postawy kogoś, kto dąży do wykluczenia religii ze sfery publicznej; słowo „laico" nie musi natomiast mieć takiego znaczenia. Może oznaczać kogoś, kto nie jest człowiekiem wierzącym, ale nie jest też wrogi religii ani jej obecności w życiu publicznym; więcej, kogoś, kto widzi potrzebę, aby w dialogu z ludźmi wierzącymi stworzyć etykę publiczną podzielaną zarówno przez „laików", jak i przez katolików. Przykładami takiej postawy w kulturze i polityce włoskiej mogą być choćby Norberto Bob-

bio czy Giuliano Amato. O takie rozumienie laickości chodzi również F. Adornato, który we wprowadzeniu do numeru czasopisma „Fondazione Liberal" poświęconego „Zachodowi Karola Wojtyły" napisał: „Oczywiście, można się zgadzać lub nie zgadzać z jego tezami, ale nie można udawać, iż nie zauważa się «filozoficznego wstrząsu», który w świecie spowodował Wojtyła, budząc go z moralnego otępienia, w które świat popadł i z którego – w dużej części – jeszcze się nie otrząsnął"[3].

W chwili obecnej, kiedy trwają prace nad przyszłą konstytucją Europy, debata na temat rozumienia natury państwa świeckiego, miejsca religii w życiu publicznym i kształtu etyki publicznej jest potrzebna bardziej niż kiedykolwiek. Obserwując prace Parlamentu Europejskiego, można mieć czasami wrażenie, że przeważa w nim wspomniana tu francuska wizja laickości. Wydaje się, że maksymie Grotiusa, który twierdził, że prawo naturalne obowiązywałoby „etiamsi daremus non esse Deus" (nawet gdyby Boga nie było), próbuje się nadać dzisiaj nieco inne brzmienie i inny sens: „W życiu publicznym postępujmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał".

Co to oznacza w praktyce życia politycznego i jakie ma to konsekwencje dla toczonej w ustroju demokratycznym publicznej debaty? Aby to zilustrować, odwołam się do książki Gian Enrico Rusconiego *Come se Dio non ci fosse*[4]. To ona bowiem stanowiła bodziec do dyskusji, której owocem jest wspomniana już książka *Laici o laicisti?...* Rusconi twierdzi, że w demokracji publiczna debata ma charakter świecki, a zatem ludzie wierzący powinni w niej uczestniczyć „jakby Boga nie było". Oznacza to, że w procesie formowania woli publicznej wolno im przywoływać tylko te argumenty, które dadzą się uzasadnić rozumowo; nie wolno im się natomiast odwoływać do argumentów „z autorytetu". To jednak jest tylko pierwsza część argumentacji Rusconiego. Postulat „etsi Deus non daretur" oznacza bowiem dla niego coś więcej. Wymaga on – twierdzi Rusconi – aby człowiek potraktował poważnie swoją autonomię racjonalną i moralną, czyli sam zaczął konstruować swój „świat etyczno-polityczny". Co to oznacza w praktyce? Otóż zdaniem Rusconiego trzeba porzucić obciążoną teologicznie i kulturowo ideę ludzkiej natury, a świat ludzkich wartości budować w racjonalnym dialogu ludzi wierzących i niewierzących[5].

Problem pojawia się właśnie w tym miejscu. Niezależnie od tego, czy ktoś jest wierzący, czy nie, przekonanie o istnieniu ludzkiej natury jest jednocześnie wyrazem przekonania o istnieniu granic, których człowiekowi nie wolno przekraczać. Istnieją wartości, których człowiekowi nie wolno naruszać – w tym sensie również dla człowieka niewierzącego są to wartości „święte". Taką war-

---

[3] F. A d o r n a t o, *L'unico (ultimo?) filosofo morale*, „Fondazione Liberal" 2001, nr 7, sierpień-wrzesień, s. 3 (tłum. fragmentu – J. M.).

[4] Einaudi 2000.

[5] Autor streszcza swoją argumentację w artykule *Laici e cattolici oggi*, w: *Laici o laicisti?...*, s. 3-30.

tością jest sam człowiek, taką wartością jest ludzkie życie, które jest dla człowieka dobrem koniecznym, dobrem, bez którego nie może on realizować żadnych innych dóbr: człowiek istnieje bowiem tylko wówczas, gdy żyje. Myślę, że tak pojmował świętość wartości życia N. Bobbio, gdy z punktu widzenia etyki laickiej opowiadał się za ochroną ludzkiego życia od samego jego początku.

Takiego rodzaju religijności – Adornato nazywa ją „religijnością granicy" (wł. religiosit del limite) – potrzebuje również demokracja, zwłaszcza w obliczu możliwości, jakie daje dzisiaj człowiekowi nauka. Jeśli tak jest, to tezę Rusconiego można odwrócić: w pewnym sensie potrzeba, aby ludzie niewierzący postępowali „etsi Deus daretur" – w sensie uznania, iż istnieją wartości, którymi człowiekowi nie wolno dysponować. Potrzeba nam dzisiaj wspólnej troski o szacunek dla tajemnicy tego świata.

W tej wspólnej trosce mogą się spotkać zarówno ludzie wierzący, jak i niewierzący. W każdym okresie historycznym istnieje pewna główna linia, która na polu polityki określa podział na sprzymierzeńców i przeciwników. W obliczu stojących przed nami wyzwań w procesie budowania wspólnego europejskiego domu główny podział wydaje się przebiegać między tymi, którzy bronią „religijności granicy", i tymi, którzy są gotowi pozostawić wszystko ludzkiej arbitralności. Warto przypomnieć to, co przed kilku laty pisał przyjaciel Instytutu Jana Pawła II, doktor honoris causa KUL, prof. Rocco Buttiglione: „Pierwszą przyczyną obecnego kryzysu jest fałszywa antropologia, która nie pojęła nierozerwalnej więzi wolności i prawdy. Tylko na podstawie tej więzi można związać demokrację z nienaruszalną wartością każdej ludzkiej osoby, zabezpieczając ją przed stoczeniem się w korupcję, która otwiera drogę nowej tyranii. Problem prawdy jest problemem polityki"[6]. Wokół tej myśli mogą się spotkać wszyscy ci, którym zależy na tym, aby świat otrząsnął się z szerzącego się w nim wciąż jeszcze „moralnego otępienia".

---

[6] R. B u t t i g l i o n e, *Wprowadzenie*, w: T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 26.

WSPÓLNY ŚWIAT? NADZIEJE I OBAWY

Andrzej SZOSTEK MIC

KTO ZYSKUJE, A KTO TRACI NA GLOBALIZACJI?

Globalizacja n i e j e s t w s e n s i e a k s j o l o g i c z n y m j e d n o z n a c z n a. Nie można jej traktować ani jako początku zbawienia ludzkości, ani jako cywilizacyjnego kataklizmu, tym straszniejszego, jeśli nieuniknionego. Proces ten niesie z sobą zarówno szanse, jak i zagrożenie – choć wydaje się, że szanse te oraz możliwosci ich wykorzystania inaczej się kształtują w płaszczyźnie ekonomiczno-politycznej, inaczej zaś w kulturalnej.

Kto zyskuje, kto zaś traci na globalizacji? By na to pytanie odpowiedzieć, by rozważyć zwłaszcza, jak się do niej powinny odnieść katolickie środowiska akademickie, trzeba oczywiście najpierw powiedzieć, jak się samą globalizację rozumie. O jej krótkie, jasne i w miarę pełne określenie nie jest zaś łatwo – a to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, globalizacja – niezależnie od tego, co by jeszcze o niej należało powiedzieć – jest procesem, który dokonuje się dziś, na naszych oczach. Brak nam więc poznawczego dystansu, tak potrzebnego, by w miarę obiektywnie spojrzeć na poddaną analizie rzeczywistość. Nie wiemy nawet, jak w dalszym ciągu proces ów będzie przebiegał, jakie nowe oblicze odsłoni. Po drugie zaś, jest to niewątpliwie proces złożony, angażujący różne dziedziny życia społecznego; proces, który – jak sugeruje sama jego nazwa – obejmuje cały świat, podważając lub wręcz obalając wiele w miarę dobrze dotąd funkcjonujących struktur społecznych. Mówiąc to, daję jednak wyraz także temu, że dysponuję pewnym wstępnym pojęciem globalizacji. Rozumiem przez nią właśnie kompleks wielorakich i głębokich przemian życia społecznego, wykraczających poza zakres lokalny, obejmujący cały ziemski glob. W pierwszej części rozważań proponuję zwrócić uwagę na to, co generuje globalizację i wyznacza zasadnicze kierunki jej dynamiki. W oparciu o taką charakterystykę będzie można dopiero zapytać, kto i dlaczego na globalizacji zyskuje, kto zaś raczej traci. Warto też zastanowić się, czy i jak na proces globalizacji winny reagować środowiska akademickie, zwłaszcza uczelnie katolickie.

WSTĘPNA CHARAKTERYSTYKA GLOBALIZACJI

Godząc się na nieuniknione uproszczenia, można powiedzieć, że motorem generującym złożony i dalekosiężny proces globalizacji jest przede wszystkim,

jak się wydaje, r e w o l u c j a i n f o r m a t y c z n a. Dzięki postępowi naukowo-technicznemu ostatnich dziesiątków lat gwałtownie zwiększyła się „produkcja informacji" najróżniejszego rodzaju, są one też łatwo dostępne i szybko można z nich korzystać. Ogromne nakłady codziennych tytułów prasowych, sieć stacji radiowych ogarniająca cały świat, trwająca od lat ofensywa telewizji, kariera telefonów komórkowych, nade wszystko zaś gwałtowny rozwój komunikacji internetowej – oto pewne tylko osiągnięcia, do których tak już przywykliśmy, że zapominamy, jak niedawno zostały one dokonane. Za ich sprawą, dosłownie na naszych oczach, kurczą się czas i przestrzeń, w których żyjemy, zanika kiedyś oczywista i narzucająca się z wielką ostrością różnica między perspektywą lokalną a globalną. Coraz łatwiejszy dostęp do coraz większej masy informacji na ogół nas cieszy, a nawet fascynuje, a chociaż niekiedy sprawia kłopot i denerwuje, trudno nam uświadomić sobie jego różnorodne i dalekosiężne skutki. Mam na myśli skutki powszechnego dostępu do informacji głównie w trzech płaszczyznach: ekonomicznej, politycznej i kulturalnej. Płaszczyzny te dla porządku rozważań trzeba odróżnić, pamiętając wszakże, iż ściśle się one ze sobą łączą i wzajem się warunkują.

W płaszczyźnie e k o n o m i c z n e j łatwość dostępu do informacji i szybkość komunikacji stwarzają szansę szybkiego i jakościowo nowego rozwoju gospodarczego. W pewnym sensie kapitalizm z natury swej zmierza do monopolizowania gospodarki. Rynek zdobywają te firmy, które oferują produkt najlepszy i najtańszy zarazem, koszt zaś produkcji maleje wprost proporcjonalnie do ilości produkowanego towaru; wielkie firmy stać z kolei na sprawniejsze działania, zmierzające do jego udoskonalenia. Taką tendencję do rozrastania się jednych firm kosztem innych, mniejszych i niezdolnych wytrzymać rywalizacji na rynku, obserwować można co najmniej od czasu założenia pierwszych fabryk, od zarania kapitalizmu. Rewolucja informatyczna proces ten jednak bardzo nasiliła. Dzięki niej łatwiej tworzyć przedsiębiorstwa o zasięgu ponadpaństwowym, tworzyć korporacje dysponujące ogromnym i coraz większym kapitałem, coraz sprawniej zaspokajać potrzeby rynku.

Proces ten niesie z sobą jednak także niemałe zagrożenia. Dotąd przedsiębiorca musiał liczyć się z warunkami społecznymi, w jakich jego firma miała funkcjonować: musiał brać pod uwagę zastane struktury społeczne, dbać o zamożność „swojej" społeczności, uwzględniać jej specyficzne potrzeby, uczestniczyć w rozwiązywaniu jej problemów. Takie wpisywanie się w życie społeczności lokalnej leżało w dobrze pojętym interesie biznesmena: jej bezpieczeństwo i dobrobyt napędzały także jego koniunkturę. Globalizacja odcina inwestora i przedsiębiorcę od tych społecznych powiązań. W razie jakiegokolwiek kryzysu przenosi on po prostu swoją aktywność na teren bardziej dla siebie dogodny i opłacalny, nie ponosząc przy tym żadnych społecznych konsekwencji takiej przeprowadzki (takich, jak np. wzrost bezrobocia czy wypływ kapitału). Łatwość uzyskania niezbędnych informacji o tym, gdzie najkorzystniej

dokonać inwestycji, w połączeniu z osiągniętym dziś poziomem technologii oraz szybkością transportu, sprawia, że przemieszczenie w krótkim czasie całej firmy na drugi koniec świata nie nastręcza większych trudności. Opłacalne okazuje się często znalezienie w jednym końcu świata taniej siły roboczej, w innym koniecznych materiałów, a w jeszcze innym rynków zbytu, przy czym pojęcie „centrali decyzyjnej" przestaje mieć znaczenie. Tworzy się nowa elita społeczna, eksterytorialna i ponadpaństwowa, coraz wyraźniej wyodrębniająca się z „reszty społeczeństwa", dysponująca potężnym kapitałem, uprawiająca własną politykę; elita, której nie mogą ignorować władze poszczególnych państw. Wbrew powtarzanym często opiniom, globalizacja automatycznie więc nie pociąga za sobą zniwelowania społecznych różnic, oznacza raczej wytworzenie nowych społecznych podziałów. Nie ograniczają się one, oczywiście, do relacji: „nowa elita ekonomiczna – zwykli śmiertelnicy", ale niewątpliwie ta nowa elita jest jednym z ważniejszych „produktów" globalizacji.

Globalizacja w dziedzinie gospodarczej pociąga za sobą nieuchronne przemiany p o l i t y c z n e. Powiązania bankowe, inwestycyjne, handlowe, ekologiczne, a także militarne, które przekraczają granice państw, sprawiają, że nie tylko koncepcje autarkii, ale również ściśle pojętej suwerenności, a w coraz większym stopniu nawet tak zwanego zrównoważonego bilansu gospodarki narodowej, trzeba uznać za przestarzałe. Do roku 1989, a więc do upadku komunizmu, dwudziestowieczny świat wyraźnie był jeszcze naznaczony podziałem polityczno-ideologicznym. Objęty był nim także tak zwany „trzeci świat", stanowiący arenę walki wpływów pomiędzy „kapitalistycznym" Zachodem a „socjalistycznym" Wschodem. Powiązania militarno-ekonomiczne wewnątrz tych „obozów" miały – przynajmniej oficjalnie – swoje polityczne usprawiedliwienie. W ostatniej dekadzie jednak sytuacja się zmieniła. Pozostaje, a nawet wzrasta dystans pomiędzy bogatą Północą a biednym Południem. Mechanizmy gospodarki rynkowej, jak dotąd, raczej pogłębiają ten podział, niż pomagają go przezwyciężyć. Państwa pozostające w obrębie Północy natomiast dążą do coraz ściślejszych wzajemnych powiązań. Motywy skłaniające Północ do silniejszych związków mają przede wszystkim charakter ekonomiczny. Jednoczenie się państw przebiega w pewnym sensie podobnie do fuzji przedsiębiorstw: pomnaża się wspólny potencjał ekonomiczny, polityczny i kulturowy, do którego dostęp mają wszystkie kraje i wszyscy ich obywatele, ale ceną tego jest konieczność daleko posuniętego ujednolicenia podstawowych zasad życia społecznego. Powstanie i rozwój Unii Europejskiej są tu szczególnie dobrym przykładem. Kraje takie, jak Węgry i Polska, pragną wejść do Unii, i to możliwie najszybciej, widzą w niej bowiem – i słusznie – szansę swego rozwoju gospodarczego, a także promocji społecznej i kulturalnej. Aby jednak wejść do Unii, trzeba dokonać przekształcenia tych struktur życia społecznego, które nie odpowiadają standardom Unii; przekształcenia głębokiego, modyfikującego po-

rządek prawny poszczególnych państw, strukturę i dynamikę gospodarki, a nawet styl życia obywateli i panujące obyczaje.

Efektem globalizacji na płaszczyźnie politycznej jest oczywiście wzrost znaczenia organizacji międzynarodowych, w obrębie których można wprawdzie jeszcze odróżnić „liderów" od „outsiderów", ale różnice te stopniowo zanikają w miarę dopracowywania się coraz doskonalszych mechanizmów międzynarodowej wymiany i zależności. Niektórzy analitycy procesu globalizacji przestrzegają jednak przed utożsamianiem jej z uniwersalizacją. O ile ta ostatnia polega na planowanym – i w tym sensie racjonalnym – upowszechnianiu określonych idei, o tyle globalizacja ma charakter znacznie bardziej „dziki". Owszem, rządzi się ona prawami ekonomii, ale z powodu swego złożonego charakteru, zależności od trudnych do przewidzenia zdarzeń w sferze ekonomicznej, politycznej i kulturowej, a także dlatego, że nie kieruje nią żadna odgórna idea (co najwyżej dążenie do bogacenia się i wygody, określane przez Z. Brzezińskiego mianem „kornukopii"), globalizacja obejmuje mnogość zjawisk i tendencji, którym świat jest poddany w sposób niekontrolowany i nieplanowany. Roli „strategów świata" nie przyjmują w szczególności rządzący państwem politycy, zależni od doraźnych i kapryśnych upodobań swych wyborców, a także od wspomnianej wcześniej elity inwestorów-biznesmenów, koncentrujących w swoich rękach faktyczną, choć ukrytą, władzę.

Po trzecie wreszcie, wspomniane „skrócenie dystansu" przestrzennego i czasowego, spowodowane (a przynajmniej przyspieszone) rewolucją informatyczną, wywołuje znaczące skutki k u l t u r o w e. Mają one związek z globalizacją w wymiarze politycznym (podobnie jak ta ostatnia wynika w znacznej mierze z ekonomicznej), ale globalizacja kulturowa wiąże się także bezpośrednio z rewolucją informatyczną i na tych relacjach zatrzymam uwagę. Niektóre następstwa kulturowe tej rewolucji są oczywiste i zdają się oczywiście korzystne. Dialog zawsze służy kulturze – to wręcz banał – a z kolei dialog kulturowy opiera się na wzajemnej komunikacji kultur, a tym jest ciekawszy, im ta komunikacja jest żywsza i treściowo bogatsza. Dzieje kultur poszczególnych narodów z reguły pokazują, że kultury te są bogate szczególnie na swoich obrzeżach: w miejscu styku różnych tradycji, religii, obyczajów – o ile tylko styk ten zbyt szybko nie wywołuje konfliktów prowadzących do nienawiści i wojny, czego – niestety – przykładów można wskazać również wiele. Środki masowego przekazu i internet bardzo szeroko otwierają okno na kultury dotąd nieznane – i czynią to na ogół pokojowo, zachęcają do przyswojenia wielu obcych dotąd symboli i wzorców myślenia, rozszerzają horyzonty myślowe odbiorców, ułatwiają osobiste kontakty z przedstawicielami odległych krajów i kultur. Inspiracyjna, kulturotwórcza rola mediów jest ogromna – i jeśli nie zatrzymuję się dłużej na jej analizie, to tylko dlatego, że jej wartość jest oczywista.

Równie znane są i równie często przywoływane jednak zagrożenia płynące z obfitego zalewu informacji, którymi bombardują nas prasa, radio, telewizja

i internet. Przede wszystkim ta ogromna masa nieustannie napływających wiadomości nie ułatwia odbiorcy m y ś l e n i a, utrudnia bowiem osiągnięcie wewnętrznego spokoju, zatrzymanie się, uzyskanie niezbędnego dystansu do tego, nad czym człowiek dokonuje intelektualnej refleksji. Myślenie utrudnione jest często także przez formę przekazu. Dziennikarze (używam tu tego terminu w szerokim sensie) osiągają perfekcję w takim redagowaniu informacji, aby miała ona postać małej i lekkostrawnej „pigułki", która zresztą chętnie jest „połykana" przez wielu wygodnych odbiorców. Nie muszę podkreślać, jak bardzo ta forma przekazu sprzyja manipulacji poglądami odbiorcy. Otrzymuje on zwięzły, a zatem najczęściej uproszczony obraz faktów lub zdarzeń, podany w sposób, który bardziej lub mniej natarczywie sugeruje zajęcie wobec nich określonej postawy.

Jedną z postaw preferowanych przez dziennikarzy jest t o l e r a n c j a. W tym miejscu dotykamy innej dyskusyjnej konsekwencji zalewu informacji. Tradycyjnie rozumiany „pogląd" cechuje się elementarną racjonalnością, co oznacza, że jego poznawcza wartość zależy od stojących za nim argumentów. Uznanie przy tym jakiegoś poglądu za słuszny pociąga za sobą odrzucenie poglądów z nim sprzecznych. Zbyt rygorystyczne przestrzeganie racjonalności poglądów może jednak skłaniać do niekorzystnej z punktu widzenia nadawcy (zainteresowanego tym, by przekazywać jak najwięcej wiadomości i opinii, w jak najbardziej atrakcyjnej formie) selektywności w przyjmowaniu informacji i opinii. Nacisk na akceptującą wszystko (z wyjątkiem nietolerancji) tolerancję prostą drogą prowadzi do promocji swoistego, podszytego irracjonalizmem r e l a t y w i z m u, czyli do postawy akceptującej fakt, że wszelkie poglądy mają jakieś uzasadnienie, zwykły śmiertelnik natomiast nie jest w stanie wniknąć w skomplikowane niuanse kulturowych opcji, leżących u podłoża poszczególnych opinii. Śmiertelnik ten może jednak im się przyjrzeć i wybrać, co mu się podoba. Poglądy przedstawiane są w pewnym sensie jak towary w sklepie: tak, jak możesz lubić jeden rodzaj sera lub wina, a odrzucać inne, tak możesz zaakceptować religię, która ci odpowiada (jeśli w ogóle którakolwiek ci odpowiada). Podobnie ma się rzecz z poglądami filozoficznymi i etycznymi czy też poglądami w kwestiach dotyczących obyczajów. Miejsce prawdy jako kryterium uznawania poglądów zajmuje swoiście pojęta „opcja estetyczna". Dialog kulturowy jest w tej sytuacji niemożliwy. Dialog bowiem podjąć może ten, kto opowiada się za tym, co uznał z jakichś racji za prawdziwe i wartościowe. Wypowiada on wówczas swoje widzenie rzeczywistości, które jest dostatecznie komunikatywne i interesujące – ale też dostatecznie opozycyjne wobec odmiennych ujęć tych samych problemów – by zatrzymało uwagę innych i mogło ich ubogacić. Tam, gdzie poglądy są pozorne, gdzie miejsce prawdy zajmują inne kryteria uznawalności twierdzeń i opinii, tam miejsce inspirującego dialogu kulturotwórczego zajmują moda i płytkie naśladownictwo tanich wzorców zachowań. Tam globalizacja faktycznie oznacza wykorzenienie z kultury.

GLOBALIZACJA – SZANSA NIE DLA WSZYSTKICH RÓWNA

Powyższa charakterystyka globalizacji jest bardzo niepełna, ale już ona pozwala na dwie ważne dla dalszych rozważań konstatacje. Po pierwsze, globalizacja to proces, który obecnie ogarnia cały świat, nasila się, w coraz większym stopniu nas dotyczy - i n i e d a s i ę g o z a t r z y m a ć a n i u n i k n ą ć. Co więcej, mamy raczej nikły bezpośredni wpływ na jego przebieg, przynajmniej w krótkiej skali czasowej. Decydują o tym wspomniane atuty ekonomiczne, które uzyskują swoiste „polityczne wzmocnienie" przez to, że świat jest dziś wolny od głębokich podziałów ideologiczno-politycznych, jakie mogłyby blokować zasięg globalizacji. Oczywiście, nadal istnieje, może nawet potęguje się, ekonomiczny podział „bogata Północ – biedne Południe". Globalizacja nie obejmuje więc w taki sam sposób obu tych „światów" (co już pozwala zorientować się, kto na globalizacji wygrywa, a kto przegrywa), nie jest jednak tak, by ograniczała się ona tylko do cywilizacji euroatlantyckiej. Jeśli biedne Południe nadal biednieje, to jest to między innymi wynik mechanizmów ekonomicznych, które wprawdzie nie są rezultatem globalizacji, ale zostały przez nią bardzo wzmocnione. Także w płaszczyźnie kulturowej globalizacja jest nieunikniona. Rzec można, że ciekawość świata jest w człowieku zbyt silna, by mógł on – w skali statystycznie znaczącej – zrezygnować z łatwo dostępnej wiedzy lub też ze stosowania technik, które tę wiedzę czynią łatwo dostępną. Dodajmy, że panujący w świecie względny pokój oraz kariera ustrojów demokratycznych wydatnie wspomagają globalizację w płaszczyźnie kulturowej i odwrotnie (temat ten zasługuje na osobną analizę).

Po drugie, globalizacja n i e j e s t w s e n s i e a k s j o l o g i c z n y m j e d n o z n a c z n a. Nie można jej traktować ani jako początku zbawienia ludzkości, ani jako cywilizacyjnego kataklizmu, tym straszniejszego, jeśli nieuniknionego. Proces ten niesie z sobą zarówno szanse, jak i zagrożenie – choć wydaje się, że szanse te oraz możliwości ich wykorzystania inaczej się kształtują w płaszczyźnie ekonomiczno-politycznej, inaczej zaś w kulturalnej.

W płaszczyźnie ekonomicznej i politycznej (które traktuję łącznie z racji ich głębokiego powiązania, o czym była mowa w poprzednim paragrafie) panuje – by tak rzec – wyraźniejszy determinizm niż w płaszczyźnie kulturalnej. Determinizm ten wynika z twardych reguł gry ekonomicznej. Wyraźniej też niż w przypadku determinizmu kulturalnego można wskazać na te warstwy społeczne lub kraje, które nie tylko przegrywają na globalizacji, ale wydają się wręcz na tę porażkę skazane – i w tym sensie stanowią ofiary niesprawiedliwych układów ekonomiczno-politycznych, które globalizacja przejęła z „imperialistycznych" (jak się kiedyś mówiło) tradycji, a które następnie utrwala i potęguje. „Wygrywa" więc – w sensie ekonomicznym – wąska elita bogatych inwestorów, usytuowanych w eksterytorialnej „cyberprzestrzeni", wolnych od ograniczeń i zobowiązań lokalnych, zdobywających coraz większe wpływy

polityczne, gromadzących coraz większy procent zasobów tego świata, które tylko z pozoru mają służyć polepszeniu doli biednych. Przypomnijmy, że „majątek 358 najbogatszych miliarderów świata wynosi tyle, ile łączne dochody 2,3 miliarda najbiedniejszych (45 % ludności świata)"[1]. Jedynie 22% światowego majątku należy do tak zwanych krajów rozwijających się, w których mieszka 80% ludności świata. Określenie „kraje rozwijające się" uznać przy tym trzeba za dość cyniczny eufemizm, jeśli zważyć, że przypadająca na najbiedniejszych część dochodu światowego ciągle maleje. Trzydzieści lat temu najbiedniejsze kraje świata (które zamieszkuje 20% ogółu ludności) były w posiadaniu zaledwie 2,3% światowych bogactw. Dziś ten skandalicznie niski wskaźnik spadł do 1,4%. Z ekspertyz Instytutu Badań Politycznych w Waszyngtonie dowiadujemy się, że: „technika nie ma wpływu na życie najbiedniejszych mieszkańców świata. Globalizacja jest w rzeczywistości paradoksem: przynosząc wielkie korzyści nielicznym, wyklucza lub marginalizuje dwie trzecie ludności świata"[2]. Nie jest jednak tak, że biedne kraje znajdują się w tym stanie z własnej winy lub z własnego (ideologicznego? religijnego?) wyboru. Takie mity propagowane są nierzadko przez mass media, stosujące w tym celu swoiste techniki informacyjne[3]. Mity te, trzeba przyznać, skutecznie usypiają wyrzuty sumienia przeciętnych czytelników gazet i telewidzów w krajach bogatych. Nie czas w tym miejscu na szczegółową analizę zależności pomiędzy bogaceniem się coraz bogatszych i ubożeniem coraz uboższych, wspomnijmy więc tylko, że prowadzący do niebotycznych zadłużeń system wysoko oprocentowanych pożyczek bankowych, likwidacja miejsc pracy, wykorzystywanie taniej i niewykwalifikowanej siły roboczej, stałe dozbrajanie walczących stron i podsycanie lokalnych konfliktów w krajach trzeciego świata – to tylko wybrane czynniki, które wpisane są w proces globalizacji gospodarczej i powiększają dystans dzielący kraje bogate i biedne.

Na globalizacji przegrywają nie tylko biedne, słabe ekonomicznie państwa, przegrywają po prostu słabi. Mechanizm wykorzystywania krajów żyjących w nędzy przez państwa bogate dostrzec można – choć w innej postaci – w życiu społecznym samych państw bogatych. Robotnicy tworzą wprawdzie związki zawodowe, ale zbyt silna ich pozycja (to znaczy: zbyt kosztowna praca robotników) obraca się w dłuższej czasowej perspektywie na ich szkodę, gdyż kapitał przemieszcza się tam, gdzie warunki dla biznesmenów są korzystniejsze (czyli tam, gdzie tańsza jest praca). Rosnące bezrobocie sprawia, że coraz trudniej rozwiązać problem robotników pracujących „na czarno" czy na przykład pracowników w supermarketach, bez szemrania akceptujących urągające wszel-

---

[1] Cyt. za: Z. B a u m a n, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 85.

[2] G. B a l l s, M. J e n k i n s, *„Too much for them, not enough for us"*, „The Independent" z 21 VII 1996. Cyt. za: B a u m a n, dz. cyt., s. 86.

[3] Por. R. K a p u ś c i ń s k i, *Lapidarium III*, Warszawa 1996.

kim wymogom higienicznym i humanitarnym warunki pracy. Równy dostęp do wykształcenia i kariery politycznej jest raczej pobożnym życzeniem niż rzeczywistością. Co ważniejsze jednak, globalizacja sprzyja tworzeniu społeczeństwa konsumpcyjnego. W określeniu tym nie jest ważne jedynie to, że producent potrzebuje konsumenta, aby sprzedać swoje towary. Ta oczywista zależność nie jest wymysłem globalizacji. O ile jednak w początkach kapitalizmu chodziło o masową i tanią produkcję elementarnych dóbr, których niedostatek utrudniał realizację jakichś ponadkonsumpcyjnych celów, o tyle dziś mamy do czynienia ze swoistą ideologią konsumpcji. Służy ona utrwaleniu przeświadczenia, że konsumpcja jest celem ludzkiego życia, że ż y j e s i ę d l a k o n s u m p c j i, której rozmiary są sztucznie, ale bardzo skutecznie rozdymane przy zastosowaniu odpowiednich technik socjologiczno-psychologicznych. Tak oto ludziom wmawia się, że zwyciężają w procesie globalizacji, ponieważ są szczęśliwymi nabywcami dóbr, których posiadanie stanowi spełnienie ich najwyższych aspiracji. Braku tych dóbr nawet by sobie nie uświadamiali, gdyby nie profesjonalna i uczynna działalność speców od reklamy.

Przedstawione tu krytyczne opinie mogą się wydać nieco zbyt surowe, pragnę jednak zwrócić uwagę, że w gruncie rzeczy odnoszą się one do pewnych niedomogów samego kapitalizmu, a globalizacji dotyczą o tyle, o ile sprzyja ona wzmocnieniu tych niedomogów, czasem jedynie nadając im nową postać. Godzi się w związku z tym przypomnieć, że Kościół nigdy nie zaakceptował kapitalizmu tout court. W encyklice *Centesimus annus* papież Jan Paweł II przyznaje, że godzien aprobaty jest kapitalizm rozumiany jako „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”[4]. Zastrzega jednak, że nie do zaaprobowania jest kapitalizm, o ile w imię absolutyzowanej wolności ekonomicznej zgadza się on na niesprawiedliwość społeczną i sprowadza człowieka oraz jego powołanie wyłącznie do sfery konsumpcyjnych potrzeb[5].

Jak wspomniałem, w wymiarze kulturowym globalizacja nie „produkuje” tak wyraźnie zwycięzców i przegranych, jak dzieje się to w płaszczyźnie ekonomiczno-politycznej. Chociaż techniki manipulacyjne, kształtujące ludzkie sądy, upodobania i potrzeby, bardzo się rozwinęły (przykładem są wspomniane sposoby kształtowania społeczeństwa konsumpcyjnego), to jednak nie pozbawiają one człowieka możliwości selektywnego korzystania z mnogości dostępnych mu informacji i komunikatów, nie zmuszają go do bezmyślnego akceptowania narzucanych mu wzorców myślenia i zachowania ani do ulegania pokusie relatywizmu. Co więcej, pluralistyczne bogactwo opcji politycznych, ideowych czy religijnych może stanowić pożyteczną prowokację, która niejako

---

[4] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 42.

[5] Por. tamże, rozdz. IV (nry 30-43).

zmusza odbiorcę, by skonfrontował różne opinie i argumenty, przytaczane w różnych czasopismach lub w różnych programach telewizyjnych. Niesprawiedliwe byłoby również dla pluralistycznej kultury pominięcie publikacji, audycji i filmów ambitnych, wykraczających poza łatwe stereotypy ocen i zachowań w społeczeństwie konsumpcyjnym. „Konsument" dóbr kulturowych – zwłaszcza zamieszkujący kraje bogate – ma wiele możliwości duchowego ubogacenia się, a konkurencja na rynku pracy pobudza go do zdobycia wykształcenia, które dziś przybiera coraz to nowe i coraz powszechniej dostępne formy. Mimo różnorodnych ograniczeń ekonomiczno-politycznych, o których była już mowa, wydaje się, że w dziedzinie kultury globalizacja daje niemałą szansę rozwoju ludziom ambitnym i zdolnym. Media, przybliżając wydarzenia z odległych rejonów świata, obyczaje, a także dramaty mieszkańców innych krajów, zbliżają wzajem ludzi, pomagają dostrzec to, co jest im wspólne i w nich fascynujące, przyczyniają się do międzyludzkiej solidarności. Odgrywają też one niemałą rolę w usuwaniu niesprawiedliwości i piętnowaniu nieprawości. Dziennikarze i media nie tylko tropią przestępstwa, ważniejsze jest to, że ryzyko ujawnienia przestępstw stanowi dość skuteczną zaporę, powstrzymującą wielu potencjalnych przestępców (zwłaszcza politycznych) przed dokonaniem karygodnych czynów.

Wygrywają więc ambitni, zdolni, szybko reagujący. Kto zaś przegrywa? Odpowiedź, że przegrywają bierni, mało zdolni i nieelastyczni życiowo, byłaby zbyt mechaniczna i mało wnikliwa. Człowiek wprawdzie jest wolny i uczyni ze swą wolnością, co zechce – ważne jest jednak, czy i jak dogodne dano mu warunki, by z wolności uczynił dobry użytek. Jak już wspomniałem, globalizacja – ogólnie rzecz biorąc – wiele w tym nie pomaga. Duża liczba komunikatów i sposób ich prezentowania sprzyjają bezmyślności, biernemu akceptowaniu narzuconych z góry (przez media) wzorców myślenia i zachowania, relatywizmowi aksjologicznemu i religijnemu. Wyrzuty czynione nadawcom informacji wydają się przy tym mało skutecznym moralizowaniem. Od dziennikarzy można i trzeba wymagać respektowania elementarnych zasad etyki zawodowej, pamiętać jednak należy, że kontekst społeczno-ekonomiczny zmusza ich do takiego redagowania komunikatów, reportaży i innych tekstów, które są społecznie (statystycznie) preferowane. Rozwiązania trudności i zagrożeń związanych z globalizacją trzeba szukać gdzie indziej. Należy szukać ich w pytaniu o instytucje, które pomagają obronić się przed zagrożeniami stwarzanymi przez globalizację, a szanse, które niesie ze sobą, wygrać.

Właśnie w kontekście szans procesu globalizacji pojawia się kwestia roli państwa, Kościoła, szkół, uniwersytetów oraz innych instytucji wspomagających rozwój człowieka. We współczesnym, wysoko zorganizowanym społeczeństwie te właśnie instytucje – każda na swój sposób – powinny podejmować wysiłek wspomagania człowieka w takim korzystaniu z dobrodziejstw informatycznej rewolucji, by służyła ona raczej jego rozwojowi niż duchowemu wyja-

łowieniu. Kościół kładzie nacisk przede wszystkim na to, aby w złożonych mechanizmach globalizacji nie został zagubiony sam człowiek. Jest rzeczą znamienną, że ostatni rozdział wcześniej cytowanej encykliki *Centesimus annus* nosi tytuł „Człowiek jest drogą Kościoła". Jest to tytuł wzięty z pierwszej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* (nr 14), a przywoływany jako swoiste tej encykliki motto. Przesłanie i przestroga Jana Pawła II są jasne: zagrożony mechanizmami współczesnej gospodarki jest nade wszystko sam człowiek; to jego bogactwo trzeba przede wszystkim wydobyć i ukazywać, by bronić go przed dehumanizującymi skutkami tej, skądinąd pożytecznej, gospodarki. Tak też Jan Paweł II widzi rolę uniwersytetów, zwłaszcza katolickich. Dał on temu wyraz w trakcie obchodów Jubileuszu Roku 2000, kiedy przypomniał rolę uniwersytetów w promowaniu humanizmu: humanizmu pełnego, nieulegającego pokusom redukcji człowieka do poziomu doczesnych, czysto konsumpcyjnych potrzeb[6]. Tak oto przechodzimy do końcowej partii rozważań, do krótkiej refleksji nad rolą uniwersytetów (zwłaszcza katolickich) w dobie globalizacji.

UNIWERSYTETY (KATOLICKIE) WOBEC GLOBALIZACJI

Uniwersytet jest – jak wspomniałem – jedną z instytucji, które mogą wspomóc społeczeństwo (zwłaszcza młode pokolenie) w wykorzystaniu szans procesu globalizacji. Czyni to we właściwy sobie sposób: poprzez bezinteresowne i wytrwałe poszukiwanie prawdy oraz przysposobienie studentów do takiego jej poszanowania i poszukiwania. Jest rzeczą ważną, aby uniwersytet nie dał się wciągnąć w tryby globalistycznych zawirowań. Ważne, aby nie zrezygnował z właściwej sobie funkcji na rzecz „działalności koniunkturalnej", polegającej na szybkim produkowaniu absolwentów pożądanych społecznie kierunków studiów, działalności realizowanej za cenę rezygnacji z podejmowania problemów głębszych, choć nie zawsze modnych. Uniwersytet jest i powinien być wymarzonym miejscem dla zdolnej i ambitnej młodzieży, szkołą myślenia, która uczy krytycznego dystansu do jawnie tendencyjnych komunikatów i do nazbyt prymitywnych komentarzy. Poszukiwanie prawdy – w jakiejkolwiek dziedzinie – pomaga dostrzec człowieka jako osobę: istotę rozumną, spełniającą się poprzez bezinteresowny dar z siebie samej[7]. Ukazanie wielkości ludzkiej osoby – czy to wprost, podczas zajęć z zakresu szeroko pojętych nauk o człowieku, czy też pośrednio, poprzez wydobywanie potęgi jego umysłu wobec różnorodnych

---

[6] Por. J a n P a w e ł II, *Starajcie się bronić prawdy, głosić ją i szerzyć* (Homilia podczas Mszy św. dla uczestników Jubileuszu Nauczycieli Akademickich, Rzym, 10 IX 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 11-12, s. 9n.

[7] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

tajemnic tego świata – stanowi cenną odtrutkę na różne dehumanizujące programy i wzorce zachowań.

Powołaniem uniwersytetów jest jednak również gruntowne podejmowanie problemów, które trapią świat współczesny, i proponowanie społeczeństwu ich przemyślanych rozwiązań. Jeżeli skandalem współczesności jest „trzeci świat" i niemoc w rozwiązywaniu jego problemów, to uniwersytety (zwłaszcza katolickie, które powinny być szczególnie uczulone na tak zwaną kwestię społeczną i dzisiejsze jej postacie) winny podjąć ten problem i szukać rozwiązań, znajdując inspirację w chrześcijańskim Objawieniu i w nauczaniu Kościoła. Cały proces globalizacji, naznaczony, jak wspomniano, szeregiem dwuznaczności oraz chaosem, zasługuje na gruntowną i krytyczną refleksję, której jeszcze – o ile mi wiadomo – nie podjęto na większą skalę. Oczywiście, byłoby naiwnością oczekiwać natychmiastowych efektów politycznych takiej refleksji. Prawdą jest jednak również, że bez jej podjęcia człowiek straci resztę kontroli nad procesem globalizacji i sprowadzony zostanie do bezmyślnego i nieważnego pionka w cudzej grze.

Zofia J. ZDYBICKA USJK

GLOBALIZM I RELIGIA

Chrześcijaństwo jest religią uniwersalistyczną, dlatego jego wyznawcy wierzą, że wszyscy ludzie pochodzą od Boga i do Boga zmierzają, ludzkość zaś stanowi jedną rodzinę, zwiazaną więzami mocniejszymi niż śmierć. Jednoczenie wysiłków i budowanie jednoczących ludzkość struktur jest misją Kościoła. Kościół więc nie występuje przeciw procesom globalistycznym, czuwa tylko nad tym, aby nadać im mocną podstawę, którą stanowi pełna wizja człowieka.

Zdumiewające jest, jak szybko przyjął się, rozpowszechnił i zadomowił termin „globalizm". Pojawił się on w połowie XX wieku, a na początku lat dziewięćdziesiątych tegoż stulecia już stał się dominującym określeniem najnowszego kierunku zmian cywilizacyjnych[1]. Termin ten odnosi się w pierwszym rzędzie do zmian ekonomicznych: produkcji, handlu, przepływu pieniędzy. Globalizacja oznacza dążenie do transformacji podstawowych struktur ekonomicznych, po to, aby objęły one swoim zasięgiem cały nasz glob, czyli cały świat, całą ludzkość. W przekonaniu inicjatorów procesów globalizacyjnych i zgodnie z ich dążeniami świat ma się stać globalnym rynkiem, na którym swobodnie, bez żadnych przeszkód i barier, będą przepływać towary, kapitał, ludzka wiedza i umiejętności oraz sami ludzie.

Zdobycze współczesnej nauki, nowoczesne środki techniczne, rozwój informacji i komunikacji (radio, telewizja, internet), masowość kultury umożliwiają działania na skalę globalną i przyspieszają tempo transformacji świata. Szczególne znaczenie ma globalna komunikacja. Z każdego miejsca świata i do każdego zakątka ziemi można obecnie wysyłać i natychmiast odbierać informacje. Bardzo szybko można przemieszczać ludzi i towary. Najważniejszymi środkami działania i oddziaływania wielkich struktur międzynarodowych są zatem środki komunikacji.

Chociaż proces globalizacji coraz ściślej jednoczy przede wszystkim procesy ekonomiczne, tworząc struktury o zasięgu światowym (np. Bank Światowy), to globalizm obejmuje też procesy i struktury polityczne. Dąży się bowiem do tworzenia ponadpaństwowych struktur politycznych (tak zwanego „rządu świa-

---

[1] Ruch globalistyczny ma swe korzenie historycznie sięgające osiemnastego wieku. W drugiej połowie dwudziestego wieku został natomiast ujawniony, zdynamizowany i przybrał nowe formy. Por. T. B l o c h, *Wieś polska a proces globalizacji*, „Człowiek w kulturze" 14(2002), s. 131-143.

towego") i instytucji o zasięgu światowym, mających decydujący wpływ na ludzi w różnych krajach świata. Co więcej, globalizm sięga także dziedziny kultury. Rosnący i coraz bardziej widoczny wpływ mediów na życie ludzkie i na ludzką kulturę stwarza ogromne możliwości kształtowania tendencji i wzorców kulturowych, także w perspektywie całej planety. Dzięki globalizacji, czyli organizacji światowego wolnego rynku, ma więc powstać nowy porządek międzynarodowy, nowy ład światowy, nowa sytuacja kulturowa.

Proces jednoczenia wysiłków człowieka w różnych dziedzinach życia jest czymś pozytywnym i – w obecnej sytuacji świata – nieuniknionym. Toteż globalizm, jako najbardziej nowoczesny kierunek zmian w podstawowych dziedzinach życia, budzi wielkie nadzieje. Wielu współczesnym ludziom wydaje się on jedynie słuszną drogą: właśnie poprzez jednoczenie struktur ekonomicznych i politycznych aż do rozwiązywania palących problemów ludzkości. Wizja świata bez granic i barier wydaje się wielce atrakcyjna. Globalizm ma w sobie coś z wizji prometejskiej, obiecującej przyszłym pokoleniom „szczęśliwe życie". Utopijna wprost wizja „szczęśliwej ludzkości" zdaje się – przy obecnym tempie zmian – wkrótce osiągalna.

Nie negując wszystkich pozytywnych konsekwencji, które wynikają z procesów globalistycznych i z dążenia do jak najlepszego wykorzystania osiągnięć nauki, nowych rozwiązań technicznych i środków komunikacji oraz pozytywnych przemian w różnych dziedzinach życia, trudno nie zauważyć poważnych niebezpieczeństw, które niesie globalizm w swojej obecnej postaci.

Przede wszystkim globalizm nie jest pozbawiony pewnych implikacji i konsekwencji ideologicznych. U podstaw procesów globalistycznych kryje się określona ideologia. Chociaż globalizm koncentruje się na transformacji głównie struktur ekonomicznych, wyrasta wszakże z pewnego „rozumienia rzeczywistości", suponuje określoną wizję świata, a przede wszystkim człowieka, dąży – poprzez przemianę struktur ekonomicznych i politycznych – do stworzenia „nowego człowieka". Jest utopijną wizją „nowego humanizmu".

Kiedy rozpatrujemy procesy globalistyczne z punktu widzenia implikowanej przez nie ideologii, nieodparcie nasuwa się nam skojarzenie z utopią socjalizmu w wydaniu komunistycznym, która obiecywała utworzenie raju na ziemi poprzez przekształcenie struktur ekonomicznych i społecznych oraz stworzenie nowego „socjalistycznego człowieka". Była proklamowana jako nowa droga „zbawienia człowieka".

Symptomatyczna jest zbieżność czasowa załamania się (weryfikacji) struktur komunistycznych z wybuchem idei globalizmu i z intensyfikacją globalistycznych działań. Dominacja struktur społecznych nad jednostką, wykorzenienie człowieka z naturalnych źródeł kultury, rodziny i narodu oraz związane z tym postrzeganie własnego postępowania jako oderwanego od jego konsekwencji – oto cechy globalizmu, które usprawiedliwiają skojarzenia z utopią socjalizmu.

Globalizm, jako najnowsza ideologia i najnowsza forma współczesnej „drogi zbawienia", w transformacji struktur ekonomiczno-społecznych nie sięga po właściwe dla komunizmu środki przemocy, preferuje raczej środki łagodne – perswazję i przyzwyczajenie. Zwolennicy globalizmu obecnie dysponują wspaniałymi środkami masowego przekazu, a poprzez możliwość nieograniczonego wprost oddziaływania na mentalność ludzką łatwo zdobywają władzę nad światem. Przekształcanie świata i tworzenie „nowego człowieka" jest więc w obecnej sytuacji cywilizacyjnej ogromnie ułatwione.

Socjologowie i filozofowie polityki coraz częściej zwracają uwagę na ideologiczne założenia i konsekwencje procesów globalizacyjnych, na niepokojące zjawiska antropologiczno-kulturowe, które towarzyszą wprowadzaniu w życie struktur globalnych w dziedzinie gospodarki i finansów. Pamiętać należy, że wysoka organizacja życia niesie z sobą ryzyko, iż nawet najmniejszy błąd czy awaria mogą wywołać nieobliczalne skutki. Wspomnijmy tylko nadal aktualny problem choroby BSE, która jest skutkiem niewłaściwego karmienia bydła, niezgodnie z jego naturą. Choroba ta spowodowała zagrożenie dla zdrowia ludzi na wielkich obszarach świata. Okazało się przy tym, że system wielkich struktur utrudnia odnalezienie autorów decyzji, które stoją u podstaw tego zjawiska. W takiej sytuacji w globalnej gospodarce nikt nie może być pociągnięty do odpowiedzialności za spowodowanie takiego czy podobnego mu zła. Również w płaszczyźnie politycznej proces globalizacji niesie ze sobą zagrożenia. Koncentracja władzy w strukturach ponadpaństwowych, na przykład w organizacjach międzynarodowych, ogranicza niezawisłość państw narodowych i stanowi poważne zagrożenie dla ich suwerenności.

Pragnę jednak zwrócić uwagę na sprawę podstawową, która stanowi istotny element ideologii globalizmu, mianowicie na problem rozumienia człowieka. Najogólniej mówiąc, jest to liberalistyczna, indywidualistyczna koncepcja człowieka. Globalizm wyrasta z przekonania, że nie ma obowiązującej wszystkich ludzi obiektywnej prawdy o człowieku. Istnieje w tej dziedzinie pluralizm, czyli tyle jest opinii na ten temat, ilu jest ludzi. Wyraźnie odchodzi się od personalistycznej koncepcji człowieka oraz od zasady, że człowiek, osoba ludzka, byt rozumny i wolny, stanowi najwyższą wartość i jego dobro powinno stanowić cel wszystkich działań ludzkich: ekonomicznych, politycznych, kulturowych.

Antypersonalizm i antyantropocentryzm nowej ideologii przejawiają się również w tym, że w globalizmie liczy się przede wszystkim ludzkość jako rodzaj, ważniejszy jest świat nas otaczający niż człowiek. Nie mówi się o godności osoby ludzkiej, lecz o użyteczności człowieka w strukturach globalnych. Człowiek to przede wszystkim ten, kto produkuje, konsumuje, płaci podatki.

Taka antypersonalistyczna koncepcja człowieka ma ważne konsekwencje praktyczne, które można uporządkować w dwóch grupach. Po pierwsze, następuje autonomizacja procesów ekonomicznych i oderwanie ich od zasad moralnych. Procesami ekonomicznymi kieruje pieniądz, a ostatecznym celem jest

zysk. Dobre funkcjonowanie rynku, w szerokim tego słowa znaczeniu, staje się najwyższą wartością. Takie zjawiska ekonomiczno-społeczne powodują funkcjonalne traktowanie człowieka. Selekcja ludzi dokonuje się na podstawie ich wydajności i użyteczności. Po drugie, regulacje prawne związane z procesami globalistycznymi mają charakter prawa stanowionego przez odpowiednie gremia na drodze konsultacji, negocjacji, dyskusji i uzyskania konsensu. Nie mają one odniesienia do prawdy o człowieku, gdyż – zdaniem ideologów globalizmu – prawda taka nie istnieje. Problematyczne staje się także odniesienie prawa stanowionego do praw człowieka oraz do ogólnych zasad moralnych, których podstaw ideolodzy ci nie uznają, skoro nie przyjmują osobowego charakteru człowieka. Dramatycznym przejawem takiego rozumienia prawa jest ustanawianie w niektórych krajach objętych procesami globalizacji tak zwanych nowych praw człowieka, na przykład prawa do antykoncepcji, prawa do aborcji, prawa do eutanazji, prawa do zawierania małżeństw homoseksualnych. Prawa stanowione przez określone gremia można korygować, zmieniać, ustanawiać nowe. Faktycznie są to jednak prawa niemoralne, niesprawiedliwe, które sankcjonują zbrodnicze działania skierowane przeciw człowiekowi.

Na przestrzeni pięćdziesięciu lat w Europie dokonał się wielki regres w stosunku do praw człowieka proklamowanych w roku 1948 w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Wyrastały one z personalistycznej koncepcji człowieka. Zakładały istnienie prawa naturalnego, związanego z samym faktem bycia człowiekiem. Jego wyrazem są między innymi prawo do życia, prawo do wolności religijnej, prawo do zawarcia małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny. W takiej perspektywie prawa człowieka są pierwotne, wcześniejsze niż jakiekolwiek prawo państwowe czy stanowione przez inne gremia ludzkie. Odejście od prawa naturalnego, które jest ostatecznie prawem Bożym (wpisanym przez Stwórcę w naturę człowieka), w konsekwencji prowadzi do tego, że prawa ludzkie (przez ludzi stanowione) mogą stać się nieludzkie, mogą być skierowane przeciwko człowiekowi, przeciw temu, co w nim najcenniejsze – przeciw życiu, czego najjaskrawszym przejawem jest legalizacja zabójstwa dziecka nienarodzonego czy legalizacja uśmiercania człowieka chorego i starego. Możliwość ustanowienia tego rodzaju praw wyrasta z owej wizji człowieka, która stoi u podstaw tego, co Jan Paweł II określa terminem „kultura śmierci”[2]. Państwo, aby było państwem ludzkim, powinno więc bezwzględnie respektować zasady prawa naturalnego.

Globalizm, regulujący życie społeczne za pomocą prawa oderwanego od prawa naturalnego, niszczy ludzką moralność, która jest realizowaniem dobra, niszczy duchowe siły człowieka, pozwalające mu realizować w życiu społecznym zasadę solidarności (która przejawia się w trosce o drugiego). Powszechną postawą człowieka staje się „moralność zysku i przyjemności”.

---

[2] Szerzej na ten temat zob. M. S c h o o y a n s, *La face cachée de l'ONU*, Paris 2000.

Mówiąc o dominującej w globalizmie wizji człowieka i o jej konsekwencjach w konkretnych realizacjach, dotykamy problemu relacji ideologii globalizmu do religii, a konkretnie jej relacji do religii chrześcjańskiej. Globalizm współczesny – w odróżnieniu od komunizmu, który od początku był wyraźnie i zdecydowanie antyreligijny i faktycznie wszelkimi dostępnymi środkami, nie wykluczając przemocy, zmierzał do eliminacji religii z życia indywidualnego, społecznego i z ludzkiej kultury – nie występuje w sposób jednoznaczny przeciw religii i przeciw Bogu. Globalizm w swojej wizji człowieka, ludzkości i świata faktycznie pomija problem Boga i religii. Proponuje strukturę i ład świata, „jakby Boga nie było". Pozostawia te sprawy indywidualnemu wyborowi osoby w taki jednak sposób, aby nie miały one wpływu na bieg świata. Globalizm byłby w stanie zaakceptować co najwyżej pewną namiastkę religii oderwanej od Transcendencji. Nic dziwnego, że zjawisko New Age bliskie jest ideologii globalizmu i towarzyszy jej realizacji.

Najbardziej symptomatycznym i najważniejszym punktem rozbieżności między kryjącą się za procesami globalizacji ideologią a chrześcijaństwem jest prawda o człowieku, rozumienie człowieka, sensu i celu ludzkiego życia. Ideologia globalistyczna przyjmuje neoliberalną koncepcję człowieka, zamyka człowieka – jego pochodzenie i przeznaczenie – w granicach tego świata (globu). Ideologia ta ostatecznie jest wizją materialistyczną – miejscem pochodzenia człowieka i jego spełnienia się jest według niej tylko ziemia (pogląd zwany terryzmem). W wizji tej pomija się wymiar moralny, duchowy i religijny człowieka. Moralność dobra, do której powołany jest człowiek, zmienia się na „moralność zysku i przyjemności". Każda jednostka ma wówczas prawo do nieograniczonej przyjemności. Hedonizm jednak niszczy poczucie moralności i duchowości człowieka, a ostatecznie przekreśla godność osoby ludzkiej i redukuje ją do istoty „rozgrywającej" swe życie w ramach struktur tworzonych przez globalizację. Suponowana przez globalizm wizja człowieka zdecydowanie więc rozmija się z chrześcijańską wizją człowieka.

W tradycji judeochrześcijańskiej kładziony jest nacisk na prawdę o człowieku, uznaje się jego osobowy status i wynikającą stąd godność człowieka. Człowiek jako osoba w tej tradycji stanowi fundament i cel wszelkiej ludzkiej działalności, także ekonomicznej i społecznej, która ma służyć dobru wspólnemu, a jest nim pełny rozwój każdego człowieka. Pochodzenie człowieka jest transcendentne. Jest on wyróżnionym dziełem Boga – Stwórcy człowieka i Zbawiciela całego świata. Człowiek bowiem został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27). Jest on obrazem Boga przez swą rozumność, inteligencję oraz przez swą wolną wolę, co pozwala mu właściwie gospodarować dobrami tego świata, zgodnie z porządkiem moralno-religijnym wpisanym w naturę człowieka. Człowiek, będąc gospodarzem ziemi, ma tę ziemię sobie „poddawać", a nie „poddawać się" ziemi. Osoba ludzka, chociaż istnieje „w sobie", czyli jest podmiotem własnych działań, to istnieje wraz z innymi bytami osobo-

wymi i dla nich. Powstaje i rozwija się ona w różnych społecznościach, od społeczności rodziny począwszy. Podkreślana w tradycji judeochrześcijańskiej jednakowa godność wszystkich ludzi, czyli podstawowa równość, stanowi najmocniejszy fundament braterstwa i solidarności. Bóg, od którego ludzie i świat pochodzą, jest Miłością (por. 1 J 4, 8; 4, 16) – Ojcem wszystkich. Taka jest chrześcijańska podstawa solidarności międzyludzkiej.

W wizji tej każdy człowiek pochodzi od Boga-Miłości i ostatecznie do Boga zmierza, zmieniając siebie i zmieniając świat, także świat społeczności, środkami, które na mocy natury, czyli przez zasady moralne, i na mocy łaski pochodzą od Boga. Człowieka i jego działania nie można zrozumieć bez Chrystusa. Tym bardziej swojego powołania nie może zrealizować człowiek bez Boga.

Żyjąc w naturze (przyrodzie) i w społecznościach – człowiek przekracza zarazem (transcenduje) i świat natury, i świat społeczności. Nie pochodzi z ziemi i nie może być zamknięty „w globie". Człowiek wykracza poza glob i pochodzeniem, i przeznaczeniem. Żyjąc na tym świecie i tworząc jego struktury, zdąża do wieczności i do życia przyszłego z Bogiem.

Kościół katolicki, zabierając głos w sprawach globalizmu, nie występuje przeciw doskonaleniu struktur ekonomicznych czy społecznych, na jakie pozwalają dzisiejsza nauka i technika. Przeciwny jest natomiast związanej z globalizacją ideologii, której ogniskową jest koncepcja człowieka redukująca go do wymiarów tego globu, traktująca go utylitarnie i proponująca mu nieokiełznaną pogoń za przyjemnością. Kościół – jak kiedyś, tak i obecnie – staje w obronie pełnej prawdy o człowieku. Staje więc w obronie człowieka i jego praw do życia zgodnego z danymi mu przez Stwórcę i Zbawiciela możliwościami i zadaniami.

Chrześcijaństwo odróżnia porządek doczesny i porządek nadprzyrodzony. Uznaje ono słuszną autonomię „rzeczywistości ziemskich" (por. KDK, nr 41). Zadaniem chrześcijanina jest jednak kształtowanie wszystkiego – całego świata, a zwłaszcza społeczności oraz wszelkich form jej działalności – według kryterium dobra, zgodnie z zasadami moralnymi. Moralność i duchowość przenikają wszelkie przejawy życia, jeżeli jednak człowiek je odrzuca, obracają się przeciw niemu. Oderwanie zjawisk gospodarczych od moralności i oparcie ich wyłącznie na prawach zysku w konsekwencji prowadzi do niesprawiedliwego podziału dóbr w skali świata. Bogaci bogacą się jeszcze bardziej, ubodzy jeszcze bardziej ubożeją. Grupy i jednostki, chcące zapewnić zysk i w konsekwencji dobrobyt tylko sobie, nie cofają się przed środkami tak drastycznymi, jak działania polityczne przeciw życiu (na przykład kontrola demograficzna na skalę świata). Rozszerzająca się wraz z procesami globalistycznymi ideologia „bezpieczeństwa demograficznego", mająca za cenę pozbawienia życia najsłabszych zapewnić dobrobyt najmocniejszym, jest antyludzka. W wizji chrześcijańskiej przemiana świata, w tym także przemiana struktur ekonomicznych, powinna być dokonywana na zasadach personalistycznych, czyli powinna brać pod uwa-

gę wymogi, jakie stawia samo człowieczeństwo człowieka. Wymogi warunkujące przemianę świata powinny służyć człowiekowi i jego godności, tak aby z postępu gospodarczego mogli korzystać wszyscy ludzie na całym świecie.

Kościół katolicki wciąż pogłębia naukę społeczną, której zasady odnoszą się także do procesów globalizacyjnych. Papież Jan Paweł II wiele razy zabierał głos w sprawie globalizmu. Podkreśla on przede wszystkim, że kulturowe i etyczne aspekty globalizacji dla chrześcijan stanowią przedmiot szczególnego zainteresowania, wymagający większej uwagi niż same ekonomiczne i finansowe skutki tego zjawiska. Kościół katolicki angażuje wielu najlepszych ekspertów z całego świata, zrzeszonych zwłaszcza w Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, by szczegółowo analizowali problemy związane z procesem globalizacji i sprawiedliwie oceniali jego podstawy i skutki, aby Kościół – z ich pomocą – mógł z pełną kompetencją zabierać głos w tych sprawach. Do Kościoła bowiem „jako «znawcy spraw ludzkich», kierowane są prośby o rozeznanie i ocenę kulturowego novum, będącego rezultatem globalizacji". Rozeznanie to „uwzględnia również aspekt ekonomiczny i finansowy globalizacji, jednakże jego głównym przedmiotem są jej nieuchronne następstwa w sferze ludzkiej, kulturowej i duchowej. Jaki obraz człowieka zostaje zaproponowany, czy – w pewnym sensie – nawet narzucony? Jakiego typu kultura jest faworyzowana? Ile miejsca przeznacza się wierze i życiu duchowemu?

Odnosi się wrażenie, że złożone procesy, wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z człowieka jednego z elementów rynku, towaru wymiennego czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów. W konsekwencji człowiek może poczuć się unicestwiony przez bezosobowe mechanizmy o zasięgu światowym i stopniowo utracić własną tożsamość i godność osoby"[3].

Dużą wagę mają wypowiedzi Jana Pawła II zamieszczone w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, będącym programem Kościoła na trzecie tysiąclecie i w Orędziu z 1 stycznia 2001 roku na Światowy Dzień Pokoju, inaugurującym trzecie tysiąclecie oraz przemówienia Ojca Świętego wygłoszone podczas obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

Zwracając się do przedstawicieli świata pracy uczestniczących w obchodach Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Papież podkreślił, że wszystkie przejawy ludzkiego życia, a zwłaszcza ludzka praca, powinny być przepojone duchem moralnym i religijnym, a więc uświęcone[4]. W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Ojciec Święty przypomina, że wezwał wówczas ludzi pracy, „aby przeżywali duchowość pracy na wzór św. Józefa i samego Jezusa" (nr 10).

---

[3] Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, Watykan, 8 XI 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 44n.

[4] Por. tenże, *Praca służy Bogu, człowiekowi i społeczeństwu* (Jubileusz Ludzi Pracy, Rzym, 1 V 2000), „L'Osservatore Romano" 21(2000) nr 6, s. 37n.

Papież przypomina także, że podstawą porządku ekonomicznego jest „szacunek należny każdej osobie ludzkiej" oraz „zasada solidarności". Zwraca się więc z apelem „o konsekwentne kierowanie procesami globalizacji ekonomicznej w sposób zgodny z zasadami solidarności i z szacunkiem należnym każdej osobie ludzkiej" (tamże). Fundamentem tej solidarności jest „więź [człowieka] z jedynym Bogiem, wspólnym Ojcem wszystkich ludzi, [która] winna umacniać poczucie braterstwa i skłaniać do braterskiego współistnienia"[5]. Koncepcja dobra wspólnego, uniwersalne przeznaczenie dóbr i zasada pomocniczości są niezbędnymi filarami budowania „kultury solidarności", do której Papież wzywa budowniczych globalnych struktur.

Relacje między globalizmem a religią, między globalizmem a chrześcijaństwem, ujawniają istniejące między nimi rozbieżności, przede wszystkim w sprawach bardziej szczegółowych – w rozumieniu istoty kultury i jej tworzenia oraz w koncepcji wychowania. „Być człowiekiem – przypomina Papież – znaczy zawsze żyć w określonej kulturze. Każdy człowiek jest ukształtowany przez kulturę, którą przyswaja sobie poprzez kontakt z rodziną i ludzkimi społecznościami, zdobywając wykształcenie i podlegając najróżniejszym wpływom środowiska, a także poprzez swą fundamentalną więź z terytorium, na którym żyje"[6] – z ojczyzną.

Zasada personalistyczna i w płaszczyźnie kultury jest zasadą naczelną: „Autentyczność każdej ludzkiej kultury, słuszność etosu, którego jest ona nośnikiem, czyli inaczej mówiąc solidność jej fundamentów moralnych można w jakiś sposób wartościować miarą jej istnienia dla człowieka i służby na rzecz jego godności na każdej płaszczyźnie i w każdym kontekście"[7].

Jaką kulturę proponuje globalizm? Odpowiedź jest prosta: kulturę zgodną z przyjętą koncepcją człowieka, czyli kulturę antypersonalistyczną. W okresie nieuchronnej globalizacji takie wartości, jak prawda, dobro, piękno, niemal znikają z horyzontu. Pieniądz, zysk i przyjemność stają się wartościami naczelnymi. Takie instytucje, jak rodzina, ojczyzna czy państwo, tracą wartość. Człowiek zostaje wykorzeniony; musi być mobilny, aby mógł przemieszczać się w poszukiwaniu zysku ekonomicznego z krańca na kraniec globu. Rosnący i coraz bardziej widoczny wpływ mediów na kulturę stwarza olbrzymie możliwości, zarówno dobre, jak i złe. Często, niestety, media są wykorzystywane do kształtowania wzorców kulturowych, które nie tylko nie doskonalą człowieka, lecz wprost go deprawują. Jan Paweł II wyraża swój niepokój: „W następstwie tych samych procesów również kulturom grozi niebezpieczeństwo ujednolicenia, jeżeli nie będą akceptowane i szanowane ich oryginalność i bogactwo, lecz

---

[5] T e n ż e, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 2, s. 24.

[6] Tamże, s. 25.

[7] Tamże.

na siłę dążyć się będzie do ich dostosowania do wymogów rynku i mód. Otrzymany w rezultacie wytwór kulturowy nacechowany jest powierzchownym synkretyzmem, w którym dominują nowe skale wartości, opierające się na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających jakiemukolwiek otwarciu na Transcendencję"[8]. Wyjątkowo niebezpieczne jest „zjawisko biernego upodobniania się kultur lub niektórych ich istotnych aspektów do wzorców kulturowych świata zachodniego, które oderwały się już od swego chrześcijańskiego podłoża, hołdują świeckiej i w praktyce ateistycznej wizji życia oraz formom skrajnego indywidualizmu"[9]. Papież dodaje: „Ze względu na swój dobrze widoczny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej. Kultura, która je tworzy, podejmuje dramatyczną próbę urzeczywistnienia dobra człowieka, obywając się bez Boga, Najwyższego Dobra. Jak jednak przestrzega Sobór Watykański II, «stworzenie [...] bez Stworzyciela zanika» (KDK, nr 36)"[10].

Oderwanie człowieka od Boga, ateistyczna, czy choćby laicka wizja człowieka, redukująca go do wymiarów globu, niszczy człowieka. „Kultura, która odrzuca więź z Bogiem, zatraca własną duszę i schodzi na manowce, stając się kulturą śmierci, czego świadectwem są tragiczne wydarzenia XX stulecia i czego dowodzi szerzenie się nihilizmu, powszechnego dziś na rozległych obszarach świata zachodniego"[11].

Kultura jest uprawą człowieka, czyli wychowaniem człowieka. Nic więc dziwnego, że ideologia globalizmu, dążąc do stworzenia „nowego człowieka", tak wiele uwagi poświęca problemowi nowej edukacji. Nowoczesne społeczeństwo globalistyczne potrzebuje innych ludzi niż ci, których przygotował system tradycyjny, uznający prawdę za dobro naczelne, uznający wymiar moralny i religijny człowieka. Obecnie ludzie muszą być przygotowani przede wszystkim do dobrego funkcjonowania w istniejących strukturach globalnych. Kładzie się więc nacisk na kształcenie umiejętności, funkcjonowania w społeczeństwie, radzenia sobie z różnymi instytucjami i posługiwania się coraz wyższej generacji urządzeniami technicznymi. Ideologia globalizmu nie stawia sobie celu wychowania pełnego człowieka, rozwoju prawdziwie humanistycznej kultury, lecz zakłada wychowanie obywatela globu[12].

Chrześcijaństwo jest religią uniwersalistyczną, dlatego jego wyznawcy wierzą, że wszyscy ludzie pochodzą od Boga i do Boga zmierzają, ludzkość zaś

---

[8] T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.

[9] T e n ż e, *Dialog między kulturami...*, s. 26.

[10] Tamże.

[11] Tamże.

[12] Na temat tendencji globalistycznych w reformie edukacji w Polsce zob. P. J a r o s z y ń s k i, *Globalizm a reforma edukacji w Polsce*, „Człowiek w kulturze" 12(1999), s. 105-113.

stanowi jedną rodzinę, związaną więzami mocniejszymi niż śmierć. Jednoczenie wysiłków i budowanie jednoczących ludzkość struktur jest misją Kościoła. Kościół więc nie występuje przeciw procesom globalistycznym, czuwa tylko nad tym, aby nadać im mocną podstawę, którą stanowi pełna wizja człowieka.

Bóg zlecił Kościołowi troskę o człowieka. Misję tę Kościół stara się wypełniać we wszystkich epokach. Zawsze więc strzeże najcenniejszego dobra i w każdej epoce głosi, że „życie ludzkie nie może być traktowane jak przedmiot, którym wolno swobodnie dysponować, ale jako rzeczywistość najbardziej święta i nietykalna, jaka istnieje na tym świecie"[13].

Ta misja Kościoła motywuje Ojca Świętego do coraz większego wysiłku na rzecz rozwoju chrześcijańskiego humanizmu w epoce globalizacji[14]. Na progu trzeciego tysiąclecia dokonuje on tego w sposób szczególny. Warto zwrócić uwagę na dwa apele Jana Pawła II: na ten, który został skierowany do polskiego Parlamentu w roku 1999, oraz na apel zawarty w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju.

Do polskiego Parlamentu Papież mówił: „Kościół powołany do troski o duchowy wzrost człowieka jako istoty społecznej wnosił w europejską kulturę jednolity zbiór wartości. Zawsze trwał w przekonaniu, że autentyczna polityka kulturalna powinna ujmować człowieka w jego całości, to znaczy we wszystkich jego wymiarach osobowych – bez pomijania wymiaru etycznego i religijnego. [...] Dlatego Kościół przestrzega przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych oraz przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Nową jedność Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha. Również w tym miejscu ponawiam mój apel, skierowany do starego kontynentu: «Europo, otwórz drzwi Chrystusowi!»"[15].

W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku Jan Paweł II zwraca się do chrześcijan z apelem o to, aby troszczyli się o rozwój „integralnego humanizmu, otwartego na wymiar etyczny i religijny [...]. Ewangelia wzywa was, byście odbudowali ową pierwotną jedność ludzkiej rodziny, której źródłem jest Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty"[16].

---

[13] J a n P a w e ł II, *Dialog między kulturami...*, s. 28.

[14] Por. t e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 44n.

[15] T e n ż e, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny* (Przemówienie w parlamencie RP, Warszawa 11 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8 (nr specjalny), s. 54.

[16] T e n ż e, *Dialog między kulturami...*, s. 29.

Kazimierz DADAK

GLOBALIZACJA A NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA

Globalizacja jako taka nie jest ani zła, ani dobra. Może ona przynieść dużo dobrego, ale może również zakończyć się „katastrofą społeczną o niesłychanych rozmiarach". W ostatecznym rozrachunku, zdaniem Papieża, rozwiązanie tego dylematu zależeć będzie od tego, czy proces ten będzie służyć osobie ludzkiej, ludzkiej solidarności i dobru ogólnemu, czy też nie. W duchu Magisterium Kościoła Ojciec Święty apeluje o „globalizację solidarności".

DWIE FAZY GLOBALIZACJI

Proces globalizacji, dla jednych błogosławieństwo, dla innych przekleństwo, niewątpliwie osiągnął punkt krytyczny, o czym świadczą następujące wypowiedzi prezesa Banku Światowego J. D. Wolfensohna i dyrektora wykonawczego Międzynarodowego Funduszu Walutowego H. Köhlera:

„Kraje uprzemysłowione wydają rocznie ponad trzysta miliardów dolarów na subsydia dla rolnictwa. Jest to mniej więcej tyle samo, ile wynosi całkowity dochód narodowy brutto subsaharyjskiej Afryki. Niemniej nawet dziś cła importowe na mięso, owoce i warzywa – czołowe produkty eksportowe krajów rozwijających się – mogą przekraczać sto procent w krajach rozwiniętych. Umarzanie długu bez jednoczesnego zwiększenia dostępu do rynków zbytu jest mydleniem oczu"[1];

„Stany Zjednoczone, Japonia i Unia Europejska są pozbawione sumienia, skoro wydają setki miliardów dolarów na utrzymywanie marginalnej działalności [gospodarczej – K. D.], przynoszącej korzyści ich nielicznym obywatelom, gdy jednocześnie powoduje to ruinę rolnictwa, tak istotnego dla rozwoju biednych krajów i dla utrzymania w nich pokoju. [...]

Gotowość do otwarcia swoich rynków i do stopniowego zniesienia przeszkadzających w wolnym handlu subsydiów w dziedzinach, w których kraje rozwijające się posiadają względną przewagę [koszty komparatywne – K. D.], na przykład w rolnictwie, przetwórstwie rolnym, przemysłach tekstylnym i odzieżowym, w przemyśle lekkim, stanowi prawdziwy test wiarygodności bogatych państw w zwalczaniu nędzy [w krajach ubogich – K. D.]"[2].

---

[1] J. D. W o l f e n s o h n, *The Challenges of Globalization. The Role of the World Bank*, Address to the Bundestag, Berlin, 2 IV 2001 (http://www.worldbank.org.). Tłum. fragmentu – K. D.

[2] H. K ö h l e r, *Introductory Remarks*, International Conference on Poverty Reduction Strategies, Washington D. C., 14 I 2002 (http://www.imf.org.). Tłum. fragmentu – K. D.

Dla historyków systemów gospodarczych obecna sytuacja nie jest jednak zupełną niespodzianką. Jak wykazują prace wielu badaczy, między innymi N. Craftsa oraz R. Baldwina i P. Martina[3], w chwili obecnej gospodarka światowa osiągnęła stan współzależności i związanych z nią napięć podobny do tego, który miał miejsce tuż przed pierwszą wojną światową. Wstrząs polityczny i ekonomiczny wywołany tym konfliktem i wielki kryzys ekonomiczny, który po nim nastąpił, doprowadziły do wielkiego regresu w zakresie międzynarodowych obrotów towarowych i przepływu kapitału. Dopiero z początkiem lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia doszło do ponownego szybkiego wzrostu integracji gospodarczej.

Pierwszy etap globalizacji, umownie przyjęty na okres 1870-1913, był możliwy dzięki ustanowieniu bardzo stabilnego światowego systemu walutowego, opartego na pełnej wymienialności wszystkich ważniejszych walut krajowych na złoto, z funtem brytyjskim jako czołową walutą rezerwową, a także dzięki ogromnej obniżce kosztów transportu, powstaniu sprawnych instytucji finansowych (w zakresie bankowości i ubezpieczeń) oraz dzięki obniżeniu stawek celnych, szczególnie w Wielkiej Brytanii, największej ówczesnej potędze gospodarczej. Po pierwszej wojnie światowej załamał się system walutowy (została zawieszona wymienialność funta na złoto), a niedługo potem, w roku 1929, nastąpił krach finansowy. Do załamania się pierwszego etapu globalizacji przyczyniły się ostatecznie Stany Zjednoczone, radykalnie podwyższając cła w roku 1930. Drugi etap globalizacji rozpoczął się w latach sześćdzisiątych dwudziestego wieku w podobnie sprzyjających okolicznościach, do których zaliczyć można stabilność światowego systemu walutowego i obniżkę ceł w wyniku tak zwanej Rundy Kennedy'ego.

Jest jednak rzeczą wielce interesującą, że obie fazy globalizacji doprowadziły do podobnych skutków: wspaniałemu rozkwitowi gospodarczemu w większości krajów rozwiniętych i imponującemu wzrostowi ekonomicznemu w niektórych krajach zapóźnionych w rozwoju towarzyszyła stagnacja, jeśli nie regres na pozostałym obszarze świata. W czasie pierwszej fazy procesów globalizacyjnych ogromny skok dokonał się na obszarze Ameryki Północnej, Europy Zachodniej i Argentyny oraz w Australii, Azja zaś, szczególnie subkontynent indyjski i Chiny, zanotowały regres, i to w wartościach bezwzględnych. W drugim okresie globalizacji niebywałego postępu dokonało wiele państw Dalekiego Wschodu (ostatnio także Chiny), podczas gdy znaczne obszary Czarnej Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej albo nie uczyniły żadnego postępu w doganianiu czołówki, albo zgoła cofnęły się w rozwoju. W chwili obecnej połowa

---

[3] Zob. N. C r a f t s, *Globalization and Growth in the Twentieth Century*, „Working Paper of the IMF" nr 44, Washington D. C. 2000; R. B a l d w i n, P. M a r t i n, *Two Waves of Globalization: Superficial Similarities, Fundamental Differences*, w: *Globalization and Labor*, red. H. Siebert, Tübingen 1999, s. 3-58.

ludzkości zadowala się dochodem wysokości co najwyżej dwóch dolarów na dzień, jedna piąta zaś musi utrzymać się za dolara lub za jeszcze mniejszą sumę.

W Raporcie Banku Światowego czytamy, że w roku 1960 dochód narodowy brutto na jednego mieszkańca był w dwudziestu najbardziej zaawansowanych gospodarczo krajach osiemnastokrotnie większy niż dochód narodowy brutto per capita w dwudziestu najuboższych krajach świata, natomiast w roku 1995 stosunek ten wyniósł już 38[4]. Szczególnie katastrofalne rezultaty zanotowano na kontynencie afrykańskim. P. Collier i J. W. Gunning stwierdzają, że w latach osiemdziesiątych w Afryce dochód narodowy brutto spadał średnio w rocznym tempie 1,3%, w okresie 1990-1994 zaś skala tego zjawiska wzrosła do 1,8%[5]. Reasumując, należy podkreślić, że konflikt „Północ-Południe" jest obecnie równie silny, jak w roku 1913, tyle że na początku dwudziestego wieku był on tłumiony poprzez istnienie systemu kolonialnego.

Dziś, podobnie jak wówczas, zwiększyło się rozwarstwienie ekonomiczne w niektórych krajach. W ciągu ostatnich dziesięcioleci proces ten miał szczególnie silny przebieg w krajach anglosaskich. W. R. Cline[6] wykazał, że pomiędzy rokiem 1970 a 1992 w Stanach Zjednoczonych stosunek dochodu pięciu procent najbogatszych rodzin do dochodu najuboższych czterdziestu procent gospodarstw wzrósł z 7:1 do 9,5:1. Proces ten miał szczególnie ostry przebieg w okresie 1980-1992, gdy średni realny dochód najuboższych czterdziestu procent spadł o 2,8%. Tak więc napięcia społeczne powodowane procesem globalizacji doprowadziły do znacznych tarć na tle ekonomicznym zarówno na arenie międzynarodowej, jak i wewnątrz niektórych krajów.

Zjawiska te doprowadziły do ostrej kontestacji całego procesu, co można było zaobserwować między innymi na ulicach w Seattle i w Genui. Zjawiskiem godnym najwyższej uwagi jest to, że Kościół katolicki, już od dawna sygnalizował możliwość takiego rozwoju sytuacji i proponował rozwiązania mające na celu uniknięcie ujemnych skutków globalizacji. Zanim jednak zajmiemy się szczegółowo stanowiskiem Kościoła w tej sprawie, prześledźmy, jak doszło do obecnej sytuacji i co na ten temat ma do powiedzenia teoria ekonomii.

KOSZTY I POŻYTKI Z GLOBALIZACJI. TEORIA A PRAKTYKA

Dla wielu obserwatorów powstanie konfliktów na tle wymiany międzynarodowej jest zaskoczeniem, ponieważ teoria ekonomii głosi, że handel międzynarodowy przynosi korzyści wszystkim jego uczestnikom. Podobnie swobodny

---

[4] Zob. World Bank, *World Development Report 2000/2001 – Attacking Poverty*, Washington D. C. 2000.

[5] Por. P. Collier, J. W. Gunning, *Explaining Africa's Economic Performance*, „Journal of Economic Literature" 37(1999) nr 1, s. 67-111.

[6] Zob. W. R. Cline, *Trade and Income Distribution*, Washington D. C. 1997.

międzynarodowy przepływ kapitału (inwestycje portfelowe) winien prowadzić do wyrównania tempa wzrostu ekonomicznego, ponieważ fundusze powinny płynąć tam, gdzie oczekiwana jest najwyższa stopa zysku. Najwyższe dochody z kapitału powinny występować w krajach zacofanych, ponieważ tam najbardziej odczuwany jest jego brak, co w rezultacie powinno prowadzić do wysokiej rentowności inwestycji portfelowych. Rzeczywistość jednak nie potwierdza tej hipotezy, pieniądze są częściej lokowane w krajach wysoko uprzemysłowionych, teoretycznie mających ich bardzo dużo (USA na przykład absorbują około dwóch trzecich światowych oszczędności), niż w krajach cierpiących na niedobór pieniądza. Międzynarodowe inwestycje w kapitał fizyczny (np. fabryki) również winny być lokowane w krajach słabiej rozwiniętych, ze względu na taniość siły roboczej połączoną z obfitością surowców naturalnych. Tym niemniej ponad osiemdziesiąt procent tego typu inwestycji dokonywanych jest w krajach bogatych, albowiem tania siła robocza stanowi zaledwie jeden z wielu czynników determinujących decyzje o inwestycjach zagranicznych.

Ogólnie można powiedzieć, że rozbieżność między teorią a rzeczywistością wynika stąd, że teorie ekonomiczne są wypracowywane przy licznych założeniach, jednym z nich zaś jest istnienie wysokiego stopnia konkurencji. Zaprezentowane na wstępie wypowiedzi J. D. Wolfensohna i H. Köhlera dobitnie dowodzą, iż rzeczywistość dość istotnie odbiega od teorii. Kolejnym niezbędnym warunkiem możliwości praktycznego zastosowania teorii ekonomicznych jest całkowita racjonalność podmiotów gospodarczych. Chociaż warunek ten jest na ogół spełniany, zdarzają się jednak takie zjawiska, jak na przykład panika na rynkach finansowych. Nagły odpływ kapitału finansowego może doprowadzić do niesłychanych szkód gospodarczych, czego najlepszym przykładem był kryzys azjatycki, który miał miejsce w latach 1997-1998.

Gdyby nawet założenia teoretyczne były spełniane w praktyce, to należy pamiętać o tym, że ekonomia jest nauką zajmującą się wartościami przeciętnymi. Innymi słowy, chociaż przeciętny uczestnik wymiany handlowej zyskuje, nie wyklucza to jednak faktu, iż niektórzy mogą ponosić straty. Jeśli na przykład kraj „A" jest bardziej wydajny w produkcji dobra „X", a kraj „B" w wytwarzaniu produktu „Y", to – zgodnie z teorią – oba kraje odniosą korzyści, jeśli wyspecjalizują się w wytwarzaniu towaru, w produkcji którego są bardziej wydajne, i będą go sprzedawać drugiej stronie. Tyle że w przypadku specjalizacji firmy produkujące „Y" w kraju „A" czeka bankructwo lub radykalny spadek dochodowości. Producenci ci mają zatem podstawy do tego, by stawiać wszelkie możliwe przeszkody na drodze wolnej konkurencji i wolnego handlu międzynarodowego.

Teoria Stolpera i Samuelsona głosi, że w wyniku wymiany międzynarodowej spadną dochody tego czynnika produkcji (kapitału lub pracy), który w danym państwie występuje stosunkowo rzadko. W krajach uprzemysłowionych takim czynnikiem produkcji jest praca, szczególnie niewykwalifikowana robo-

cizna, a w krajach rozwijających się jest nim kapitał. Jeśli teoria ta – wypracowana przy dość rygorystycznych założeniach – jest prawdziwa, to jej konsekwencje są zgoła horrendalne dla ludzi ubogich w krajach wysoko rozwiniętych. Szacuje się, że poziom płacy dla osób niewykwalifikowanych, który zapewniłby równowagę światową w tym zakresie (liczony w cenach stałych z roku 1985), wynosi dwa dolary na godzinę, podczas gdy w USA średnia stawka na godzinę wynosi aż dziewięć dolarów. Gdyby doszło do wyrównania wynagrodzeń, strata robotnika amerykańskiego byłaby zyskiem dla niewykwalifikowanego pracownika w krajach ubogich. Innymi słowy nastąpiłby znaczny transfer dochodów do krajów ubogich, przede wszystkim kosztem niewykwalifikowanej siły roboczej w państwach uprzemysłowionych. Chociaż nie jest możliwe szybkie wyrównanie tak ogromnych różnic w poziomie zarobków między krajami bogatymi a biednymi, to jednak jest prawdopodobne, że globalizacja spowoduje co najmniej stagnację dochodów ludzi ubogich w niektórych krajach wysoko rozwiniętych, czyli przyczyni się do dalszego rozwarstwienia ekonomicznego w tych regionach.

W kręgach akademickich toczy się obecnie bardzo gorąca dyskusja na temat przyczyn omówionego wyżej spadku realnego dochodu osób ubogich. Wielu badaczy, a wśród nich A. B. Bernard i J. B. Jensen[7], E. E. Leamer[8] oraz W. R. Cline[9], przypisuje pierwszoplanową rolę właśnie wymianie międzynarodowej, ale są również tacy, na przykład J. E. Haskel i M. J. Slaughter[10], którzy upatrują głównej, jeśli nie jedynej przyczyny tego zjawiska nie w handlu międzynarodowym, ale w postępie technologicznym. Niezależnie od wyniku tej debaty istnieją podstawy, aby twierdzić, że konkurencja zagraniczna jest najważniejszą przyczyną stopniowego upadku takich gałęzi gospodarki amerykańskiej, jak przemysł lekki (np. tekstylia i konfekcja) i hutniczy. Całkiem odrębną kategorię stanowi chronione od dziesięcioleci rolnictwo.

Szefowie firm włókienniczych i odzieżowych nie mają żadnych wątpliwości, że to właśnie konkurencja krajów rozwijających się spowodowała, iż tylko w ciągu ostatnich dwóch lat ponad sto firm zamknęło swoje podwoje, a około stu tysięcy pracowników utraciło zatrudnienie. Stąd też podczas ostatniego regionalnego zjazdu producentów bawełny prezydent firmy Parkdale Mills, A. D. Warlick, postulował, aby rząd radykalnie podwyższył cła na import tekstyliów i ubrań, a nawet domagał się, aby Bank Światowy udzielał amerykań-

---

[7] Zob. A. B. B e r n a r d, J. B. J e n s e n, *Exporters, Skill Upgrading, and the Wage Gap*, „Discussion Paper of the US Bureau of Census" nr 13, Washington D. C. 1994 (Center of Economic Studies).

[8] Zob. E. E. L e a m e r, *Competition in Tradables as a Driving Force of Rising Income Inequality*, w: *Globalization and Labor*, s. 119-152.

[9] Zob. C l i n e, dz. cyt.

[10] Zob. J. E. H a s k e l, M. J. S l a u g h t e r, *Technological Change as a Driving Force of Rising Income Inequality*, w: *Globalization and Labor*, s. 157-175.

skim producentom tekstyliów i ubrań pożyczek na takich samych warunkach, jak wytwórcom z państw słabo rozwiniętych[11].

Apele takie często nie pozostają w USA, i nie tylko, bez echa, o czym świadczy nieustanny wzrost pomocy dla rolnictwa czy też ostatnia decyzja o wysokiej podwyżce ceł na import stali. Decyzje te, szkodliwe z punktu widzenia gospodarczego (producenci samochodów na przykład stanowczo sprzeciwiają się podwyższaniu ceł na import stali), są często trudne do uniknięcia z przyczyn politycznych.

W sumie ekonomiści są jednak zgodni co do tego, że wymiana międzynarodowa oparta na swobodnym przepływie towarów przynosi korzyści netto, nawet jeśli procesy dostosowawcze powodują krótkotrwałe zaburzenia gospodarcze. Szczególnie w przypadku państw bogatych zapewnienie harmonijnego okresu przejściowego dla przemysłów, które ucierpiały z powodu konkurencji zagranicznej, nie powinno stanowić poważniejszych kłopotów. Koszt przekwalifikowania siły roboczej nie jest aż tak wysoki, a w sytuacji braku odpowiednich programów poszkodowanym mogą przyjść z pomocą „prawa ekonomiczne". B. Davis i D. Wessel notują przykład pewnego regionu w stanie Południowa Karolina, do niedawna jednego z biedniejszych w USA, który zaczął się dynamicznie rozwijać po upadku firm włókienniczych i konfekcyjnych. Miejsce wytwórni ubrań i tekstyliów zajęły tam fabryki firm zagranicznych, głównie niemieckich. Przemysł lekki został zastąpiony przez firmy bardziej zaawansowane technologicznie, które, co nie jest bez znaczenia, płacą wyższe pensje[12]. Niestety, możliwości tego rodzaju często nie mają kraje rozwijające się, ponieważ ich rynki nie są atrakcyjne dla obcego kapitału, a poziom wykształcenia siły roboczej jest tam w wielu przypadkach bardzo niski.

Natomiast dużo bardziej kontrowersyjną sprawą jest postulat zniesienia barier dla przepływu kapitału finansowego. Teoretycznie swobodny przepływ kapitału powinien przynosić korzyści, szczególnie państwom ubogim, cierpiącym na jego niedobór. Praca V. Grillego i G. M. Milesi-Ferrettiego nie potwierdza jednak hipotezy o korzystnym wpływie liberalizacji przepływu kapitału na wzrost tempa rozwoju ekonomicznego[13]. Niektórzy ekonomiści wskazują nawet, że swobodny ruch kapitału może doprowadzić do zaburzeń finansowych[14].

Kryzysy finansowe występowały również podczas pierwszej fazy globalizacji, wydaje się jednak, że obecnie ich niszczycielska moc jest znacznie większa.

---

[11] Zob. A. D. W a r l i c k, *Free Trade... What King of Yarn Are We Spinning?*, 2002 Beltwide Cotton Conferences, Atlanta, 10 I 2002 (http://www.cotton.org.).

[12] Zob. B. D a v i s, D. W e s s e l, *Prosperity, The Coming Twenty-Year Boom and What it Means to You*, New York 1998.

[13] Zob. V. G r i l l i, G. M. M i l e s i - F e r r e t t i, *Economic Effects and Structural Determinants of Capital Controls*, „IMF Staff Papers" 42(1998), s. 517-552.

[14] Zob. J. B h a g w a t i, *The Wind of the Hundred Days*, Cambridge 2000.

Kryzys azjatycki z lat 1997-1998 ukazał, że kapitał finansowy przemieszcza się dziś z niespotykaną szybkością, a decyzje o jego przepływie mogą być podjęte na skutek nawet niewielkiej zmiany stopnia ryzyka. Prace R. N. Coopera oraz C. R. Harveya i A. H. Ropera wykazują, że niemal do ostatniej chwili przed wybuchem kryzysu gospodarki krajów później nim dotkniętych rozwijały się nie tylko nader dynamicznie, ale i w sposób harmonijny, zgodny ze standardowymi zaleceniami (niski deficyt budżetowy, niska stopa inflacji, stabilna polityka monetarna i stabilny kurs walutowy). Jedynym elementem negatywnym był poważny, chociaż krótkotrwały deficyt w handlu zagranicznym Tajlandii, Malezji i Korei Południowej. Stan nierównowagi w tym jednym zakresie okazał się jednak wystarczająco silnym bodźcem do nagłej ucieczki kapitału[15].

Kapitał, szczególnie kapitał krótkoterminowy, odpłynął z Azji – najpierw z Tajlandii, a potem również z innych państw, włącznie z tak stabilnym i silnym finansowo organizmem, jak Hongkong. Zjawisko to w dużym stopniu było wynikiem faktu, że dziś, w przeciwieństwie do pierwszej fazy globalizacji, w transakcjach finansowych stosuje się efekt dźwigniowy na wielką skalę. Polega on na tym, że kapitał udziałowy stanowi minimalną część zainwestowanych funduszy, resztę stanowią pożyczki. Jeśli inwestor stosujący efekt dźwigniowy podejmie trafną decyzję, to odnosi on ogromne zyski, jeśli jednak popełni drobny błąd, wówczas straty mogą osiągnąć kolosalne rozmiary. Z tego względu, nawet przy małej zmianie stopnia ryzyka, kapitał spekulacyjny ucieka z zagrożonego regionu w błyskawicznym tempie. Jak wykazały badania G. L. Kaminsky'ej i C. M. Reinhart, taki odpływ kapitału może doprowadzić do jednoczesnego kryzysu walutowego i krachu systemu bankowego, a połączenie to jest szczególnie zabójcze dla gospodarki[16].

Kryzys azjatycki dostarczył światu dowodów, że globalizacja, szczególnie liberalizacja przepływu kapitału, niesie z sobą ogromne zagrożenie dla krajów rozwijających się. Indonezja i Tajlandia, kraje, które przez długie lata zadziwiały tempem rozwoju, po dziś dzień borykają się z jego skutkami. Kryzys ten wykazał również, że cena pomocy udzielanej przez międzynarodowe instytucje finansowe może być niezwykle wysoka. Pożyczkodawcy narzucili tym krajom niesłychanie twarde warunki, z których wiele wykraczało poza kwestie gospodarcze. Fakt ten spotkał się z powszechną krytyką także w świecie akademickim[17].

---

[15] Zob. R. N. Cooper, *The Asian Crisis: Causes and Consequences*, w: *Financial Markets and Development. The Crisis in Emerging Markets*, red. A. Harwood, R. E. Litan, M. Pomerleano, Washington D. C. 1999, s. 17-28; C. R. Harvey, A. H. Roper, *The Asian Bet*, w: *Financial Markets and Development...*, s. 29-115.

[16] Zob. G. L. Kaminsky, C. M. Reinhart, *The Twin Crises: The Causes of Banking and Balance of Payments Problems*, „American Economic Review" 89(1999) nr 3, s. 473-500.

[17] Zob. np. M. Feldstein, *Refocusing the IMF*, „Foreign Affairs" 77(1998) nr 2, s. 20-33.

Co więcej, pomoc udzielana przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy w sytuacji kryzysowej spowodowała, że dwubiegunowa relacja: dłużnik-wierzyciel, zamieniła się w stosunek trójstronny. Bez interwencji Funduszu obie strony musiałyby zawrzeć ugodę, czyli podzielić się stratami. Kiedy pojawił się MFW, gotowy pożyczyć pieniądze krajom rozwijającym się, niektórzy wierzyciele uszli bez większej szkody, natomiast ciężar spłaty większej części zadłużenia, tym razem już w stosunku do instytucji międzynarodowej, spadł na barki dłużników, czyli podatnika w kraju rozwijającym się.

Kryzys ten wykazał również, że w erze globalizacji jedynie kraje posiadające bardzo sprawne systemy bankowe i ogromne zasoby rezerw walutowych (np. Hongkong czy Tajwan) oraz państwa jeszcze stosunkowo dobrze odizolowane od światowego systemu finansowego (np. Chiny czy Indie) mogą się obronić przed atakami kapitału spekulacyjnego. Jednym słowem, biada słabym z „otwartym" systemem gospodarczym.

Stąd też coraz większą aprobatą cieszy się propozycja ustanowienia barier dla przepływu kapitału krótkoterminowego. Koncepcja ta popierana jest nawet na łamach tygodnika „The Economist", periodyku od dziesięcioleci popierającego wolny handel i swobodny przepływ kapitału, zgodnie z najlepszymi tradycjami brytyjskimi w tej dziedzinie, sięgającymi jeszcze pierwszego okresu globalizacji (w owym okresie Wielka Brytania nie posiadała ceł importowych)[18]. Jako przykład podaje się model chilijski. W wyniku niedobrych doświadczeń z początku lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia państwo to, mimo przyjęcia ogólnie liberalnego modelu gospodarczego, nałożyło opłaty na krótkoterminowe inwestycje portfelowe.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci miał również miejsce niesłychany rozkwit inwestycji międzynarodowych w kapitał fizyczny (np. fabryki). W teorii inwestycje zagraniczne przynoszą obopólne korzyści. Firmy dokonujące takich inwestycji czynią to, ponieważ spodziewana stopa zysku za granicą jest wyższa niż we własnym kraju. Kraje, w których lokowane są inwestycje zagraniczne, mogą, oprócz wzrostu zatrudnienia, odnosić również inne pożytki, na przykład może w nich wzrastać produkcja w innych przedsiębiorstwach, ponieważ fabryki kontrolowane przez obcokrajowców kupują na miejscu potrzebne im podzespoły, pracownicy uczą się nowych sposobów produkcji, dyrektorzy poznają lepsze metody organizacji i zarządzania, nierzadko dokonywany jest transfer nowych, bardziej wydajnych technologii, a zdarza się, że produkcja obcych firm jest eksportowana, co zwiększa dochody danego kraju uzyskiwane w twardej walucie.

O ile pożytki płynące dla firm inwestujących poza granicami swych rodzimych krajów wydają się oczywiste (inaczej by tego nie robiły), o tyle korzyści dla krajów, w których takie przedsięwzięcia są dokonywane, nie muszą być

---

[18] Zob. *A Survey of Globalisation*, „The Economist" z 29 IX 2001.

zgodne z powyższym scenariuszem. Inwestycje zagraniczne nie odegrały absolutnie żadnej roli w niesłychanie dynamicznym rozwoju gospodarczym Japonii i Tajwanu, w przypadku Korei zaś udział kapitału zagranicznego w sukcesach gospodarczych tego państwa był w najlepszym razie drugoplanowy. Stąd też nie budzi zdziwienia fakt, że na przykład obszerne studium R. E. Cavesa nie potwierdza hipotezy o dodatnim wpływie inwestycji zagranicznych na tempo wzrostu ekonomicznego w krajach goszczących obcy kapitał[19]. Najnowsze badania teoretyczne wskazują nawet, że w pewnych warunkach koszty, które ponoszą kraje goszczące obcy kapitał, mogą przewyższać korzyści płynące z obcych inwestycji, na przykład A. Rodriguez-Clare wskazuje, że firmy zagraniczne wypierają przedsiębiorstwa miejscowe[20]. Fakt ten sam w sobie nie jest jeszcze wystarczającym argumentem przeciwko inwestycjom zagranicznym, albowiem obce firmy na ogół działają na dużo większą skalę niż rodzimi wytwórcy i mogą one poważnie zwiększyć popyt na podzespoły i surowce dostarczane przez inne podmioty gospodarcze tak, że per saldo układ taki może przynosić korzyści. Opłacalność goszczenia inwestycji zagranicznych zależy zatem w dużym stopniu od charakteru inwestycji zagranicznych oraz od państwa, z którego pochodzi firma inwestująca. Jeśli obca fabryka używa dużych ilości lokalnych półfabrykatów i zatrudnia miejscową kadrę kierowniczą, wówczas gospodarze powinni odnosić korzyści netto. Jeśli inwestor zagraniczny pochodzi z odległego państwa, to na ogół warunki te są spełniane, gdyż wówczas koszt transportu podzespołów jest wysoki, a kierownictwu centrali trudno jest na bieżąco doglądać spraw. Z powyższego można wysnuć istotne wnioski, na przykład Meksyk winien zachęcać do inwestycji raczej firmy europejskie lub azjatyckie niż pochodzące z sąsiednich krajów. Podobnie Polska powinna zyskiwać raczej wówczas, gdy inwestują w niej firmy amerykańskie i azjatyckie, niż gdy czynią to firmy europejskie. Z tego samego powodu kraje słabo rozwinięte powinny przyciągać inwestycje raczej w przemysł przetwórczy niż w kopalnictwo i rolnictwo, ponieważ te ostatnie gałęzie nie używają dużych ilości półproduktów. Natomiast, jeśli warunki wymienione przez Rodriguez-Clare nie są spełnione, na ogół dochodzi do wytworzenia się „enklaw ekonomicznych", które nie mają związków z lokalną gospodarką i tym samym nie stymulują wzrostu gospodarczego reszty kraju.

Najbardziej korzystne wydają się obce inwestycje, które wymagają najnowocześniejszych technologii i wysoko wykwalifikowanych pracowników, na przykład w instytucje o charakterze badawczym. Chociaż w ostatnim okresie liczba inwestycji tego typu wzrasta bardzo dynamicznie, kraje ubogie nie dysponują wystarczająco wysokim poziomem kapitału ludzkiego i z tego

---

[19] Zob. R. E. C a v e s, *Multinational Enterprise and Economic Analysis*, Cambridge 1996.

[20] Zob. A. R. R o d r i g u e z - C l a r e, *Multinationals, Linkage, and Economic Development*, „American Economic Review" 86(1996) nr 4, s. 852-873.

względu są one całkowicie pozbawione tego potencjalnego źródła wzrostu gospodarczego.

ROLA ORGANIZACJI MIĘDZYNARODOWYCH

Jedną z najbardziej istotnych przyczyn upadku pierwszej fazy globalizacji był brak koordynacji polityki ekonomicznej w skali międzynarodowej. Toteż już pod koniec drugiej wojny światowej zwycięska koalicja postarała się o utworzenie nie tylko międzynarodowego forum politycznego (Organizacji Narodów Zjednoczonych), ale także instytucji finansowych (formalnie podporządkowanych ONZ, w praktyce jednak od niej całkowicie niezależnych): Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Międzynarodowego Banku do spraw Odbudowy i Rozwoju, powszechnie zwanego Bankiem Światowym. Pierwsza z nich miała zajmować się budową i wspieraniem stabilnego międzynarodowego systemu walutowego, druga zaś – udzielać pożyczek na inwestycje.

Chociaż stabilny system monetarny wspomaga rozwój międzynarodowego obrotu towarowego poprzez zmniejszenie ryzyka walutowego, to próba ustanowienia takiego systemu, opartego na sztywnych kursach wymiennych, zakończyła się porażką na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku. W miejsce systemu opartego na dolarze amerykańskim powstał system oparty na płynnych kursach walutowych. Mimo ujemnych skutków takiego reżymu dla handlu międzynarodowego okazało się, że obroty w handlu międzynarodowym dalej rosną w zawrotnym tempie. Innymi słowy, załamanie się systemu ustanowionego podczas konferencji w Bretton Woods nie przeszkodziło w dalszej międzynarodowej integracji gospodarczej, szczególnie obejmującej państwa wysoko rozwinięte. Szczytowym osiągnięciem w tym zakresie jest utworzenie Unii Europejskiej, a także postęp w scalaniu Ameryki Północnej (poprzez NAFTA). W skali światowej ukoronowaniem procesu globalizacji stało się powołanie do życia Światowej Organizacji do spraw Handlu.

W związku ze zmianami w charakterze światowego systemu walutowego musiała nastąpić zmiana roli MFW. Obecnie instytucja ta koncentruje się bardziej na udzielaniu pomocy finansowej państwom doświadczającym poważnych zaburzeń gospodarczych niż na budowie stabilnego sytemu walutowego, opartego na sztywnych kursach walutowych. Ta nowa sfera działalności MFW wzbudza duże kontrowersje. W poważnych środowiskach akademickich podkreśla się, że Fundusz jest niezdolny do identyfikacji nadchodzących kryzysów, wspiera politykę stabilnych kursów walutowych w państwach o stosunkowo wysokiej stopie inflacji, co wcześniej czy później prowadzi do bardzo poważnych trudności gospodarczych, a wreszcie narzuca pożyczkobiorcom warunki, które przyczyniają się do dalszego wzrostu dysproporcji majątkowych wew-

nątrz krajów dotkniętych kryzysami, a także działa w obronie interesów finansjery międzynarodowej kosztem krajów będących na drodze rozwoju[21]. Niewątpliwie, MFW nie tylko nie zapobiegł kryzysom, które wstrząsnęły gospodarkami wielu krajów Azji (szczególnie Indonezji, Tajlandii, Korei i Malezji), Ameryki Łacińskiej (Argentyny, Brazylii i Meksyku) oraz Rosji, ale nawet ich nie przewidział. Co więcej, Fundusz pożyczał poważne kwoty niektórym z tych państw (na przykład Rosji, Brazylii, Argentynie), i to praktycznie aż do momentu załamania się ich walut.

Również działalność Banku Światowego wzbudza spory wśród ekspertów. W ciągu ostatnich dziesięcioleci Bank pożyczył wielkie sumy pieniędzy krajom rozwijającym się, a skutki tej działalności są dość ograniczone: połowa ludzkości nadal żyje w skrajnej nędzy. Oczywiście nie wszystko zależy od Banku i sprawa jest nader złożona, ale w raporcie opublikowanym w roku 2001 sam Bank dość krytycznie wyraża się o swojej działalności. W zakresie stabilizacji makroekonomicznej i rozwoju gospodarczego Bank uznał swe wyniki za „nieco poniżej w pełni zadowalających (2,75)", w sferze promowania wzrostu gospodarczego (2,1), rozwoju sektora finansowego (1,9), infrastruktury (1,9) i ludzkiego kapitału (1,8) za „częściowo zadowalające", natomiast w następujących kwestiach: redukcji biedy (1,6), rozwoju sektorów – prywatnego (1,5), wiejskiego (1,75) i publicznego (1,7), oraz w zakresie ekologii (1,8) – za bliższe ocenie „niezadowalającej niż częściowo zadowalającej"[22].

Dane przedstawione przez Bank wskazują na jeszcze jedno niepokojące zjawisko. Otóż w okresie 1990-1994 Bank kierował przeciętnie 34% swoich funduszy do krajów najuboższych, najbardziej potrzebujących inwestycji, natomiast w ostatnich dwóch latach ubiegłego stulecia udział ten spadł do 27%. W przypadku krajów najbogatszych zaś sytuacja wygląda odwrotnie: udział kierowanych do nich funduszy wzrósł z 2% do 9%[23].

Powstała ostatnio Światowa Organizacja do spraw Handlu promuje daleko idącą liberalizację przepływu towarów i kapitału. Dużo mniejsze zainteresowanie wykazuje ona sprawą swobodnego przepływu ludzi, mimo że pierwszy okres globalizacji charakteryzował się bardzo wysokim poziomem migracji. Z punktu widzenia teorii ekonomii nie ma żadnej różnicy między swobodnym przepływem towarów, kapitału i ludzi; swobodny ruch tych trzech elementów jest bowiem istotny dla powszechnego dobrobytu. W obecnej dobie jest to jednak kwestia nader drażliwa dla bogatych, którzy bronią się na wszelkie

---

[21] Zob. np. N. C r a f t s, dz. cyt., J. B h a g w a t i, dz. cyt.

[22] World Bank, *2000 Annual Review of Development Effectiveness – From Strategy to Results*, Operations Evaluation Department Report nr 21550, 9 I 2001 (http://www. worldbank.org.) – tłum. fragmentów – K. D. W tym szacunku Bank posługiwał się skalą od 1 (najniższa) do 4 (najwyższa ocena). Nota „w pełni satysfakcjonująca" odpowiada rankingowi „3". W nawiasach podane są indeksy liczbowe dla każdej kategorii.

[23] Por. tamże.

możliwe sposoby przed inwazją obywateli z krajów słabo rozwiniętych. Byłoby na przykład zupełnie naturalne, gdyby organizacja ta zajęła się w pierwszym rzędzie likwidacją przeszkód utrudniających państwom ubogim dostęp do rynków zbytu w państwach bogatych, szczególnie tak ostro atakowanych przez Köhlera i Wolfensohna subsydiów i ceł. Zamiast tego Światowa Organizacja Handlu zajmuje się ograniczaniem pracy nieletnich, kwestią ze wszech miar chwalebną, tyle że w przypadku wielu państw rozwijających się likwidacja zatrudnienia młodocianych i dzieci to niejednokrotnie przeszkoda w awansie gospodarstwa domowego ze stanu skrajnej nędzy do stanu nędzy. Co więcej, ograniczenia takie, nie mówiąc o całkowitym zakazie pracy nieletnich, podnoszą koszty produkcji, a tym samym często stanowią przeszkodę w rozwoju drobnych firm rodzinnych[24]. Z drugiej strony, kwestie, które mogą podnieść koszty produkcji w krajach uprzemysłowionych, na przykład ochrona robotników sezonowych (na pracy których opiera się rolnictwo niejednego wysoko rozwiniętego państwa) i ochrona przed wyzyskiem pracowników zatrudnionych w tak zwanych sweatshops (stanowi je wiele fabryk przemysłu lekkiego w krajach bogatych) są, jak do tej pory, pomijane przez Światową Organizację Handlu.

Ten stan rzeczy jest w niemałym stopniu skutkiem faktu, że program obrad Światowej Organizacji Handlu jest w ogromnym stopniu determinowany przez bogate państwa, ponieważ kraje słabo rozwinięte biorą ograniczony udział w pracach tej organizacji lub w ogóle w nich nie uczestniczą. Autorzy raportu Banku Światowego zauważają, że spośród członków Światowej Organizacji Handlu zakwalifikowanych jako państwa słabo rozwinięte aż sześćdziesiąt procent ma trudności w uczestniczeniu w jej pracach, z czego mniej więcej jedna trzecia w ogóle nie posiada przy niej stałego przedstawicielstwa. W ramach Światowej Organizacji Handlu odbywa się przeciętnie czterdzieści pięć różnych sesji tygodniowo, co wymaga angażowania dużej liczby ekspertów. Kraje ubogie często po prostu nie mogą sobie pozwolić na utrzymywanie delegacji w Genewie, jednym z najdroższych miast świata, nie mówiąc o tym, iż nierzadko mają one trudności ze znalezieniem wystarczająco dużej liczby wykształconych osób do obsługi obrad tej organizacji.

Na tle powyższych trudności bardzo pozytywnie wyróżnia się nowe wspólne działanie MFW i Banku Światowego pod nazwą Inicjatywa na rzecz Bardzo Poważnie Zadłużonych Ubogich Państw (Heavily Indebted Poor Country Initiative), mająca na celu radykalne obniżenie długu ubogich państw. W ramach tej Inicjatywy zadłużenie dwudziestu dwóch najuboższych państw ma zostać

---

[24] K. Basu w znakomitym artykule stwierdza, że ustanowienie światowych standardów w tym zakresie przyniosłoby krajom ubogim więcej szkody niż pożytku. Możliwe wyjątki dotyczą na przykład zakazu pracy przymusowej i pracy w warunkach szkodliwych dla zdrowia. Por. K. B a s u, *Child Labor: Cause, Consequence, and Cure, with Remarks on International Labor Standards*, „Journal of Economic Literature" 37(1999) nr 3, s. 1083-1119.

obniżone o ogólną wartość trzydziestu czterech miliardów dolarów. W wyniku tej operacji ciężar obsługi długu zagranicznego w tych krajach ma spaść do wysokości dwóch procent dochodu narodowego brutto. Miejmy nadzieję, że mimo powolnej mobilizacji środków służących temu celowi i faktu, iż „niektórzy potencjalni darczyńcy jeszcze nie przystąpili do inicjatywy"[25], przedsięwzięcie to w pełni się powiedzie, a nawet nabierze szerszego zasięgu.

GLOBALIZACJA A STABILIZACJA EKONOMICZNA

Z punktu widzenia przyszłości globalizacji niesłychanie ważną rzeczą jest ocena skutków tego procesu dla rozwoju państw ubogich. W interesie wszystkich, także najbogatszych, leży bowiem zmniejszenie przepaści pomiędzy Północą a Południem. Crafts zauważa, że polityka gospodarcza ma ogromne znaczenie dla szybkości rozwoju ekonomicznego, szczególnie w krajach rozwijających się[26]. A. H. Amsden przypisuje polityce ekonomicznej państwa kluczową rolę w sukcesach gospodarczych Korei[27]. Do refleksji zmuszają zatem prace ekonomistów, by wymienić tylko A. Solimano i V. Tanziego, którzy dowodzą tezy, że globalizacja nieuchronnie prowadzi do utraty suwerenności gospodarczej. Pierwszy z wyżej wymienionych skupia swą uwagę na skutkach integracji gospodarczej dla polityki monetarnej i fiskalnej, drugi na sferze polityki socjalnej[28].

W przypadku swobodnego przepływu towarów i kapitału manipulowanie podażą pieniądza, na przykład po to, aby obniżyć stopę procentową i w ten sposób spowodować stymulację procesów gospodarczych, jest skazane na niepowodzenie. Ekspansywna polityka monetarna może prowadzić do wzrostu inflacji, a fakt ten ma ujemne skutki dla realnej stopy przychodu kapitału. W świecie wolnego ruchu kapitału obawa przed wzrostem inflacji prowadzi do jego ucieczki do państw, w których presje inflacyjne są słabsze. Tak więc owa dodatkowa podaż pieniądza „wycieka" poza granice danego kraju i obniżka stopy procentowej nie następuje, a co za tym idzie, proaktywna polityka monetarna nie może się powieść. Podobne skutki może mieć ekspansywna polityka fiskalna (zwiększenie wydatków państwa poprzez wzrost deficytu budżetowego). Kapitał jest bardzo wyczulony na możliwe negatywne skutki takiej

---

[25] *World Development Report 2000/2001...*, s. 203. Tłum. fragmentu – K. D.

[26] Zob. C r a f t s, dz. cyt.

[27] Zob. A. H. A m s d e n, *Asia's Next Giant*, New York 1989.

[28] Zob. A. S o l i m a n o, *Globalization and National Development at the End of 20th Century: Tensions and Challenges*, Policy Research Working Paper of the World Bank nr 2137, Washington D. C., czerwiec 1999 (http://www.worldbank.org.); V. T a n z i, *Globalization and the Future of Social Protection*, Working Paper of the International Monetary Fund nr 00/12, styczeń 2000 (http://www.imf.org.).

polityki (ponownie, ze względu na możliwą presję inflacyjną) i niezwłocznie może odpłynąć za granicę, co musi spowodować wzrost stopy procentowej, a to z kolei obniża inwestycje prywatne. Tak więc przyrost inwestycji państwowych jest połączony ze spadkiem inwestycji prywatnych na podobną, albo nawet na większą, skalę. Problem ten jest tym poważniejszy, im mniejszy – w sensie ekonomicznym – jest rozmiar danego państwa.

Globalizacja ma także istotne znaczenie dla polityki społecznej państwa, ponieważ „konkurencja podatkowa" wymusza obniżanie obciążenia fiskalnego. W obecnej dobie przedsiębiorstwa nie tylko unikają opodatkowania poprzez tak zwane transfer pricing, ale wręcz przenoszą swoje siedziby do krajów oferujących najdogodniejsze systemy fiskalne. W dłuższej perspektywie czasowej musi to doprowadzić do zejścia państw do najniższego wspólnego mianownika. Programy społeczne będą musiały być zredukowane ze względu na brak funduszy. Chociaż instytucja państwa opiekuńczego jest atakowana z różnych pozycji, to pewne minimum świadczeń społecznych jest konieczne. Co więcej, spadek wpływów z podatków ograniczy możliwość pomocy gospodarczej państwom będącym dopiero na drodze rozwoju.

GLOBALIZACJA A ROZWÓJ EKONOMICZNY KRAJÓW SŁABO ROZWINIĘTYCH

W obu fazach globalizacji korzyści i straty rozłożyły się nierównomiernie między krajami. W ostatnich dekadach do grona bogatych dołączyły, jak to się określa w literaturze amerykańskiej, państwa nowouprzemysłowione. Z nielicznymi wyjątkami (dotyczącymi na przykład Botswany i Mauritiusa) fenomen ten jest ograniczony do Dalekiego Wschodu. Natomiast całe obszary Afryki i Azji zanotowały względny, a w skrajnych przypadkach również bezwzględny spadek dochodu narodowego, Ameryka Łacińska zaś przeżywała okres stagnacji. Ten nierównomierny rozwój jest wynikiem szeregu czynników. Jest rzeczą zaskakującą, że w kwestii interpretacji tej sytuacji panuje niemal całkowita zgodność między poglądami ekonomistów a nauczaniem Kościoła. Zajmijmy się tylko najważniejszymi punktami.

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II pisał o wzroście przepaści między bogatymi a biednymi (por. nr 17), a w ogłoszonej w roku 1987 encyklice *Sollicitudo rei socialis*, wyprzedzając o całą dekadę pierwszych poważniejszych krytyków drugiej fazy globalizacji, dokonał dogłębnej analizy przyczyn tego zjawiska. Papież wini za ten stan rzeczy obie strony, zarówno państwa zapóźnione w rozwoju, jak i uprzemysłowione. Znamienne jest, że Ojciec Święty rozpoczyna swoją analizę od krytyki państw będących na drodze rozwoju. Odpowiedzialność za rozwój krajów ubogich spada bowiem w pierwszym rzędzie na barki ich własnych elit. To przede wszystkim one są odpowiedzialne za

niebywałą korupcję panującą w wielu biednych państwach (por. nr 16). Jan Paweł II obszernie omawia tę sprawę raz jeszcze w wydanej w roku 1999 adhortacji *Ecclesia in America* (por. nry 22, 23, 60). Dziś wojnę korupcji wypowiada także Bank Światowy[29].

Kolejne fundamentalne błędy popełniane przez państwa będące na drodze rozwoju, zdaniem obecnego Papieża, dotyczą wydatków na zbrojenia i wadliwej polityki gospodarczej. O tym, że wydatki na zbrojenia pożerają fundusze na walkę z nędzą, można przeczytać we wspomnianym uprzednio dokumencie *World Development Report*. Na temat drugiej kwestii napisano już wiele. M. R. Zaman na przykład doszedł do wniosku, że różnice w tempie rozwoju Bliskiego Wschodu, Dalekiego Wschodu i Ameryki Łacińskiej nie wynikają bynajmniej z różnic dotyczących posiadanych zasobów naturalnych lub ogólnego potencjału konkretnych państw, ale z odmiennej polityki gospodarczej. Daleki Wschód, który rozwija się niesłychanie szybko, obrał drogę opartą na właściwym wykorzystaniu czynnika ludzkiego i na równomiernym rozłożeniu korzyści ekonomicznych w całym społeczeństwie[30]. Zupełnie inne podejście wykazały pozostałe regiony, które, z nielicznymi wyjątkami (dotyczącymi na przykład Chile) przeżywały stagnację, jeśli nie spadek dochodu narodowego. Na Bliskim Wschodzie, bogatym w złoża ropy naftowej, dominowała polityka ekonomiczna faworyzująca nielicznych kosztem pozostałych, szczególnie robotników-obcokrajowców. Z kolei kraje Ameryki Łacińskiej zupełnie ignorują potrzeby większości swych obywateli, którzy żyją w nędzy.

Zdaniem Jana Pawła II nie bez grzechu jest również świat uprzemysłowiony. Istotną rolę odgrywa kwestia handlu międzynarodowego, szczególnie protekcjonizm ze strony bogatych, o czym tak wyraźnie dziś mówią prezes Banku

---

[29] „Sześć lat temu nikt w Banku nie mówił o korupcji" (W o l f e n s o h n, dz. cyt.). Korupcja ma niesłychanie istotne konsekwencje ekonomiczne. Łapówkarstwo przynosi takie same skutki, jak dodatkowe opodatkowanie. S. J. Wei w swojej pracy *Corruption and Globalization* (Policy Brief of the Brookings Institution nr 79, Washington D. C., kwiecień 2001) szacuje, że wzrost korupcji z poziomu niskiego (jaki panuje np. w Singapurze) do stosunkowo wysokiego (np. w Meksyku) ma takie same skutki dla nieportfelowych inwestycji zagranicznych (czyli dla tych, które są stosunkowo korzystne dla państw je goszczących), jak podniesienie podatków od działalności gospodarczej o 50%.

[30] Zob. M. R. Z a m a n, *Impact of Trade and Investment Policies on Economic Transformation in East Asia, the Middle East, and Latin America*, w: *Globalization, Trade, and Direct Investment*, red. J. H. Dunning, Amsterdam 1998, s. 237-254. Również inni, na przykład P. Aghion (zob. P. A g h i o n, J. W i l l i a m s o n, *Growth, Inequality, and Globalization: Theory, History, and Policy*, Cambridge 1998) i J. Temple w artykule *The New Growth Evidence* („Journal of Economic Literature" 37(1999) nr 1, s. 112-156), podkreślają wagę sprawiedliwego podziału dochodu narodowego dla kwestii rozwoju ekonomicznego. Jest to ujęcie stosunkowo nowe, w przeszłości bowiem uważano, że duże dysproporcje w dochodach nie stoją na przeszkodzie szybkiemu wzrostowi ekonomicznemu. Wyniki nowych badań w pełni potwierdzają słuszność stanowiska Kościoła wyrażonego w jego nauczaniu społecznym w tej podstawowej kwestii (por. np. J a n XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 168).

Światowego i dyrektor wykonawczy MFW[31]. Ojciec Święty stwierdza także, że bogactwo krajów uprzemysłowionych wynika z ich poziomu wiedzy, techniki i umiejętności oraz apeluje o udostępnianie nowych technologii państwom ubogim. Dalej Papież mówi o reformie światowego systemu walutowego celem zapewnienia większej stabilności metod wymiany i oprocentowania (por. SRS, nr 43). Jan Paweł II zauważa też, że metody pracy, koszty i efektywność działalności organizacji międzynarodowych winny być poddane uważnej analizie. Dokładnie to zaczynają obecnie czynić szefowie MFW i Banku Światowego.

Przypomnieć należy też niestrudzone wysiłki Ojca Świętego w sprawie obniżenia czy też zgoła anulowania długów państw ubogich i zwiększenia pomocy finansowej dla ubogich tego świata[32]. Niewątpliwie Jan Paweł II ma wielkie zasługi w ustanowieniu wspomnianej wyżej Inicjatywy na rzecz Bardzo Poważnie Zadłużonych Ubogich Państw. Trudno, niestety, odnotować podobny postęp w innych formach pomocy dla państw ubogich. W przywołanym tu wcześniej przemówieniu Wolfensohn zauważa, że w okresie 1990-1998 pomoc dla Afryki spadła z 32 dolarów do 18 dolarów na głowę mieszkańca. ONZ postulowała, aby świat uprzemysłowiony przeznaczał rocznie 0,7% swego dochodu narodowego na pomoc dla krajów rozwijających się. W tej chwili przeciętny poziom pomocy udzielanej tym państwom wynosi zaledwie 0,25% dochodu narodowego, a w przypadku USA jedynie 0,1%. Wolfensohn dodaje, że ów spadek pomocy zanotowano dokładnie w czasie, gdy wiele państw trzeciego świata zaczęło prowadzić politykę gospodarczą zmierzającą do stymulacji rozwoju ekonomicznego i do likwidacji nędzy. Autorzy dokumentu *World Development Report* stwierdzają również, że w przeszłości pomoc dla ubogich państw była bardziej uwarunkowana strategicznymi i politycznymi interesami niż postulatem redukcji nędzy[33].

Innym kluczowym punktem, w którym międzynarodowe instytucje finansowe dokonują przewartościowania swego podejścia, jest forma, w jakiej wypracowywane są programy pomocy. Przez całe dziesięciolecia instytucje te

---

[31] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 43; t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus*, nr 35. Wypada zaznaczyć, że już soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z roku 1965 zawierała w numerze 85. apel o reformę handlu międzynarodowego, bez której, zdaniem ojców soborowych, niemożliwy jest rozwój trzeciego świata. Podobnie Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* domagał się, by w ramach nakazu sprawiedliwości społecznej dokonano korekty „niesprawiedliwych stosunków handlowych między potężnymi a słabymi państwami" (nr 44).

[32] Jan Paweł II poświęcił wiele miejsca tej palącej sprawie, np. w encyklice *Centesimus annus* (nr 35), w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (nr 51) czy też w apostolskiej adhortacji *Ecclesia in America* (nr 59). Dodajmy, iż kwestię tę poruszył już Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* (nr 54).

[33] Już Jan XXIII przestrzegał przed udzielaniem pomocy technicznej i finansowej państwom słabo rozwiniętym celem uzyskania nad nimi kontroli politycznej i nie wahał się określić takiej polityki neokolonializmem. Por. J a n XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 171-172.

jednostronnie określały warunki udzielania tej pomocy oraz jej zakres i obszary. W chwili obecnej zaczynają one doceniać wagę wkładu państw otrzymujących pomoc dla skuteczności programów pomocy. Autorzy opracowania *World Development Report*, przygotowanego przez Bank Światowy, postulują, aby pomoc dla krajów rozwijających się kierowana była do „najmniejszej stosownej jednostki", i wprost odwołują się do „zasady pomocniczości"[34]. Dokładnie w tym samym duchu wypowiada się H. Köhler. W przywoływanym tu przemówieniu przyznaje on, że kraje rozwijające się wiedzą dużo więcej na temat nękających je problemów niż finansowe instytucje międzynarodowe. Stąd też, jego zdaniem, wysiłki na rzecz rozwoju „zakończą się powodzeniem tylko wówczas, gdy właśnie kraje ubogie przejmą przewodnictwo w projektowaniu strategii redukcji ubóstwa w ich państwach"[35].

Z powyższych rozważań wynika, że Kościół katolicki zidentyfikował najistotniejsze problemy związane z równomiernym rozwojem gospodarczym świata i proponował ich trafne rozwiązania o wiele wcześniej niż uczyniła to zdecydowana większość ekonomistów i finansowe organizacje międzynarodowe. Wypada zatem krótko przypomnieć najważniejsze elementy nauczania społecznego Kościoła.

NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA

Jan Paweł II jednoznacznie stwierdza, że nauczanie Kościoła nie jest żadną „trzecią drogą", ale stanowi kategorię samą w sobie, która należy do dziedziny teologii moralnej[36]. Kościół postrzega człowieka jako byt złożony z ciała i z ducha, a tym samym mający potrzeby nie tylko materialne, ale i duchowe. Stąd też Kościół nie proponuje żadnych konkretnych modeli ekonomicznych. Ojciec Święty nie waha się jednak nazwać społecznego nauczania Kościoła „niezbędną ideą przewodnią" (*Centesimus annus*, nr 43).

Jakie są najważniejsze elementy owej niezbędnej idei przewodniej? Nauczanie społeczne Kościoła opiera się na uznaniu trzech podstawowych elementów: godności osoby ludzkiej, zasady solidarności i zasady pomocniczości[37]. Te trzy fundamentalne kwestie mają podłoże etyczne, jednak papieże, szczególnie Ojciec Święty Jan Paweł II, podejmowali te problemy w katego-

---

[34] Por. *World Development Report...*, s. 185n.

[35] K ö h l e r, dz. cyt. Tłum. fragmentu – K. D.

[36] Por. J a n P a w e ł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

[37] Por. t e n ż e, Adhortacja *Ecclesia in America*, nr 55. Sprawa godności osoby ludzkiej została szerzej omówiona w numerze 47. tego dokumentu. Uprzednio była ona także poruszana w encyklice *Mater et Magistra* (por. nr 219-220) oraz w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (por. nr 67). Zasada solidarności, do której wielokrotnie odwołuje się Jan Paweł II i która została przez niego szerzej zdefiniowana (por. *Sollicitudo rei socialis*, nr 39), była po raz pierwszy omówiona w ency-

riach ekonomicznych. Tak więc Jan Paweł II stwierdził, że Kościół „uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa" (CA, nr 43) oraz własności prywatnej (por. CA, nr 48). Co więcej, „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa" (CA, nr 35). Własność prywatna i dążenie do osiągania zysku nie są jednak wartościami nadrzędnymi, ponieważ dobra materialne zostały przeznaczone do powszechnego użytku i stąd też nad własnością prywatną ciąży „«hipoteka społeczna», czyli uznaje się jako jej wewnętrzną właściwość funkcję społeczną mającą swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr" (SRS, nr 42)[38]. Między innymi dlatego Kościół nigdy nie udzielił swego błogosławieństwa liberalizmowi czy też neoliberalizmowi. Są one oparte na czysto ekonomicznym pojmowaniu człowieka, według nich zysk i prawa rynku postrzegane są jako jedyne wyznaczniki funkcjonowania rzeczywistości społecznej, co przeczy pojęciu godności ludzkiej (por. *Ecclesia in America*, nr 56). Magisterium społeczne nie kryje wątpliwości co do możliwości zapobieżenia wszelkim kłopotom gospodarczym poprzez zdanie się tylko na działanie praw ekonomicznych, na przykład już Sobór Watykański II mówił o konieczności koordynacji i promocji wysiłków w zakresie międzynarodowego rozwoju ekonomicznego (por. KDK, nr 86).

Poglądy te nie oznaczają jednak akceptacji centralnego planowania czy idei państwa opiekuńczego. Nadmierną ingerencję państwa w sferę socjalną Jan Paweł II obarcza winą za utratę inicjatywy przez społeczności i za ogromny rozrost biurokracji państwowej (por. CA, nr 48). W tym samym dokumencie Ojciec Święty przywołuje zasadę pomocniczości, argumentując, że interwencja państwa w życie gospodarcze winna mieć ograniczony charakter. Ponad wszystko bowiem zadaniem państwa jest realizacja dobra powszechnego[39]. Stąd też w pierwszym rzędzie państwo powinno zająć się tworzeniem właściwych ram organizacyjno-prawnych, zapewniających obywatelowi szeroko pojęte wolności, włącznie z ekonomicznymi swobodami[40]. Państwo ma gwarantować obywatelom poczucie bezpieczeństwa poprzez poszanowanie praw człowieka, sprawne działanie służb publicznych i stabilność pieniądza. Ponieważ Kościół jest

---

klice Pawła VI *Populorum progressio* (por. szczególnie nry 17, 44). Zasadę pomocniczości sformułował Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* (por. nr 79-80).

[38] W encyklice *Centesimus annus* (por. nr 30) Jan Paweł II przypomina, że ten podstawowy fakt był z całą mocą podkreślony już w pierwszej encyklice dotyczącej kwestii społecznych, *Rerum novarum* Leona XIII.

[39] Por. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 20.

[40] Jan XXIII apelował do instytucji państwowych o podejmowanie działań mających na celu niwelację nierówności ekonomicznych, podkreślał on jednak z całą mocą, że taka działalność powinna mieć charakter uzupełniający i nie może pozbawiać obywatela należnych mu swobód. Co więcej, przestrzegał on przed przejmowaniem przez państwo majątków na własność, z wyjątkiem koniecznych sytuacji zgodnych z zasadą pomocniczości (por. *Mater et Magistra*, nry 54-55, 117).

zwolennikiem własności prywatnej (przy wspomnianych wyżej ograniczeniach), państwo jest również zobowiązane do stwarzania właściwych warunków dla działalności przedsiębiorstw, szczególnie w zakresie pomocy w tworzeniu miejsc pracy[41]. Ważnym środkiem do zapewnienia sprawnego funkcjonowania gospodarki jest zapewnienie wysokiego stopnia konkurencji. Ingerencja państwa w sferę gospodarki winna jednak dotyczyć zasadniczo kwestii związanych ze sprawą solidarności, obroną ekonomicznie słabszych, na przykład zapewnienia przez pracodawcę stosownych warunków pracy i płacy. Od reguły tej mogą być czynione wyjątki (zgodnie z zasadą pomocniczości), na przykład gdy sektor prywatny jest zbyt słaby i nie jest zdolny do podjęcia działalności w jakimś zakresie. Pomimo to takie działania uzupełniające („funkcje zastępcze") winny mieć charakter przejściowy (por. CA, nr 48). Podejście takie jest całkowicie zgodne z ekonomiczną koncepcją ochrony przemysłu będącego w powijakach.

Jan Paweł II podkreśla także wagę otwartości państw na świat, mówiąc: „Jeszcze niedawno głoszono tezę, że Kraje uboższe, aby się rozwijać, muszą się odizolować od rynków światowych i zaufać jedynie własnym siłom. Doświadczenia ostatnich lat wykazały, że Kraje, które wybrały izolację, zatrzymały się lub cofnęły w rozwoju, natomiast posunęły się naprzód te, które umiały się włączyć w ogólny system wzajemnych powiązań gospodarczych na poziomie międzynarodowym. Wydaje się zatem, że największym problemem jest uzyskanie równoprawnego dostępu do rynku międzynarodowego, opartego nie na jednostronnej zasadzie eksploatacji zasobów naturalnych, ale na lepszym wykorzystaniu potencjału ludzkiego" (CA, nr 33).

Trudno lepiej streścić wyniki najważniejszych badań ekonomistów ostatnich dekad, znaczenie kapitału ludzkiego, wagę wymiany międzynarodowej (w której udział trzeba sobie niejednokrotnie wywalczyć, bo „prawa ekonomiczne" tego bynajmniej automatycznie nie gwarantują) dla rozwoju ekonomicznego i niską opłacalność kopalnictwa.

Społeczne nauczanie Kościoła ma wiele wymiarów, przede wszystkim zaś wymiar moralny i filozoficzny. Kościół wielokrotnie potępiał cywilizację konsumpcyjną. Jan Paweł II przypomina to, co podkreślił już Sobór Watykański II: „chodzi o to, aby [...] nie tyle «więcej mieć», ile «bardziej być»" (*Redemptor hominis*, nr 16). Centralną sprawą w nauczaniu społecznym Kościoła jest także „zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem" (*Laborem exercens*, nr 15), ponieważ „własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy" (tamże, nr 14) i dlatego środki produkcji „nie mogą [...] być posiadane wbrew pracy, nie mogą też być posiadane dla posiadania, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest, ażeby służyły pracy" (tam-

[41] Szczególne zastosowanie ma tu koncepcja „pracodawcy pośredniego", wyłożona w encyklice *Laborem exercens* (nr 17).

że). Trzecią podstawową kwestią jest „opcja czy miłość preferencyjna na rzecz ubogich" (SRS, nr 42) wynikająca z nakazu miłości bliźniego. Nakaz ten musi być wcielany w życie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Widać zatem, że Magisterium Kościoła o wiele lat wyprzedziło ekonomię i praktykę gospodarczą w zakresie oceny sytuacji gospodarki światowej i możliwych dróg prowadzących do rozładowania panujących napięć. Zarówno Jan Paweł II, jak i Köhler i Wolfensohn akceptują konieczność wprowadzenia istotnych reform światowego systemu gospodarczego. Wszyscy trzej opowiadają się za szybkim zniesieniem barier celnych hamujących eksport towarów z krajów rozwijających się. Jeśli coś zaskakuje, to ostrość tonu wypowiedzi szefów MFW i Banku Światowego. Widzą oni konieczność zwalczania korupcji i nieudolności elit w krajach rozwijających się. Ponadto są oni zgodni co do wagi stabilności kursów walutowych i stopy procentowej, a także doniosłości aktywnego udziału w wymianie międzynarodowej dla rozwoju ekonomicznego.

Obecnie MFW i Bank Światowy uważniej przypatrują się efektywności swojej działalności, którą to sprawę Papież podjął już kilkanaście lat temu (por. SRS, nr 43). Międzynarodowe instytucje finansowe doceniły w końcu zasadę pomocniczości, kwestię stanowiącą jeden ze zworników społecznej nauki Kościoła. Jej kompleksowe zastosowanie powinno przyczynić się nie tylko do wzrostu skuteczności wysiłków zmierzających do likwidacji ubóstwa, ale i do zapewnienia państwom biedniejszym pełnego uczestnictwa w tworzeniu sprawiedliwego globalnego systemu ekonomicznego.

JAN PAWEŁ II O GLOBALIZACJI

Magisterium Kościoła nie tylko wyprzedziło ekonomiczną rzeczywistość w zakresie identyfikacji najważniejszych problemów związanych z globalizacją i wskazało na ich możliwe rozwiązania, ale przede wszystkim dostrzegło istnienie tego procesu już u jego początków. W encyklice *Mater et Magistra* (z roku 1961) i w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (z roku 1965) odnajdujemy konstatację, że jedną z bardziej charakterystycznych cech współczesnego świata jest rosnąca współzależność ludzi[42]. Co więcej, w konstytucji *Gaudium et spes* postulowana jest koordynacja wysiłków w sferze ekonomicznej, aby cała ludzkość korzystała z tego zjawiska (nry 85, 86). Szeroko pojęta pomoc dla krajów trzeciego świata jest jedną z naczelnych kwestii, które Sobór uznał za warunki powodzenia tego procesu. Już wówczas Kościół podkreślał wagę wykształcenia elit krajów rozwijających się, jak również ich zdolności do eksportowania produktów na rynki państw uprzemysłowionych. Ojcowie soborowi

[42] Por. J a n XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 157; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 23.

apelowali o pomoc dla krajów rozwijających się nie tylko w formie darów i pożyczek, ale i inwestycji. Jest rzeczą godną podkreślenia, że kardynałowie i biskupi, osoby, które nie zajmują się kwestiami gospodarczymi na co dzień, wskazali na wagę skuteczności działania w tym zakresie. Uwadze Soboru nie uszła także sprawa równouprawnienia w podejmowaniu decyzji dotyczących globalnego rozwoju ekonomicznego. W konstytucji *Gaudium et spes* (por. nr 65) kategorycznie domagają się oni, aby decyzje mające wpływ na światowy rozwój gospodarczy nie były pozostawione w rękach wąskiej garstki ludzi lub grup, lecz żeby w procesie ich podejmowania uczestniczyły wszystkie narody.

Wątki te podjęli Paweł VI i Jan Paweł II. Szczególnie ten drugi, którego pontyfikat obejmuje czas, kiedy niedociągnięcia w międzynarodowym rozwoju gospodarczym są szczególnie wyraźnie widoczne, wielokrotnie zabierał głos w tych sprawach. W niedawnym przemówieniu do uczestników międzynarodowego spotkania na temat globalizacji, zorganizowanego przez włoską fundację „Etyka i ekonomia", które miało miejsce 17 maja 2001 roku, Jan Paweł II podkreślił, że globalizacja jako taka nie jest ani zła, ani dobra. Może ona przynieść dużo dobrego, ale może również zakończyć się „katastrofą społeczną o niesłychanych rozmiarach"[43]. W ostatecznym rozrachunku, zdaniem Papieża, rozwiązanie tego dylematu zależeć będzie od tego, czy proces ten będzie służyć osobie ludzkiej, ludzkiej solidarności i dobru ogólnemu, czy też nie. W duchu Magisterium Kościoła Ojciec Święty apeluje o „globalizację solidarności"[44]. Podobnie jak czynił to Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* (por. nr 33), Papież podkreśla również, że poleganie tylko na wolnym rynku może przyczynić się do kontynuacji obecnych trendów, które prowadzą do wzrostu ekonomicznego rozwarstwienia między narodami (por. CA, nr 16).

Spostrzeżenie to jest bardzo trafne, bowiem w obecnych warunkach kraje uprzemysłowione mają ogromną przewagę nad krajami rozwijającymi się praktycznie w każdej dziedzinie, z wyjątkiem taniości siły roboczej i wielkości zasobów kopalin. W dzisiejszej dobie te dwa czynniki mają jednak drugorzędny charakter dla konkurencyjności gospodarki. Wymiana międzynarodowa dokonywana jest poprzez wysoce wyspecjalizowane firmy posiadające ogromne zasoby finansowe. Jeśli nawet producent w kraju uprzemysłowionym nie posiada takich zasobów, to stosunkowo łatwo może on uzyskać kredyt od banków prywatnych. Bez tej otoczki instytucjonalno-finansowej wejście na rynki światowe jest niesłychanie trudne. W krajach uprzemysłowionych eksport i inwestycje zagraniczne wspierane są bezpośrednio przez instytucje państwowe. Praktycznie każdy wysoko rozwinięty kraj posiada na przykład pań-

---

[43] *Address of John Paul II to the Members of the Foundation for „Ethics and Economics"*, Vatican, 17 May 2001 (http://www.vatican.va.). Por. „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 7-8, s. 62 (Kronika).

[44] *Address of John Paul II to the Members...*

stwowy bank finansujący eksport lub rządowe instytucje ubezpieczeniowe zajmujące się ubezpieczaniem inwestycji zagranicznych. Podobnie instytucje rządowe udzielają doradztwa ekonomiczno-prawnego swoim producentom. Na ogół instytucje państwowe w krajach rozwijających się nie mają takich możliwości. Sektor prywatny w tych krajach również nie posiada wystarczających zasobów finansowych i doświadczenia. Innymi słowy, aby zapewnić uczciwą konkurencję, kraje bogate muszą zdobyć się na wysiłek, aby zmniejszyć istniejące dysproporcje.

Już na początku swojego pontyfikatu Jan Paweł II podjął problem istnienia ogromnych różnic w poziomie życia różnych narodów i kwestię nasilania się tych dysproporcji – punkty centralne dla tych, którzy obecnie kontestują proces globalizcji. W swojej pierwszej encyklice Papież domagał się uwzględnienia szeroko pojętej zasady solidarności w międzynarodowych stosunkach ekonomicznych, szczególnie zaś w zakresie „podziału bogactw i władzy nad nimi, aby ludy zapóźnione w rozwoju ekonomicznym mogły nie tylko zaspokoić swe podstawowe potrzeby, ale także stopniowo i skutecznie się rozwijać" (RH, nr 16). Wątek ten jest kontynuowany w encyklice *Laborem exercens*, w której Ojciec Święty zauważa wzrost wzajemnych powiązań między narodami, co – jego zdaniem – z jednej strony jest zjawiskiem normalnym, z drugiej jednak może „łatwo stawać się okazją do różnych form wyzysku czy niesprawiedliwości [...]. Tak więc na przykład państwa wysoko uprzemysłowione, bardziej jeszcze międzynarodowe organizmy sterujące na wielką skalę środkami produkcji przemysłowej (tak zwane multinationalia lub transnationalia), dyktują możliwie wysokie ceny za swoje produkty, starając się równocześnie o ustalanie możliwie niskich cen za surowce lub półfabrykaty, co w rezultacie, obok innych przyczyn, stwarza coraz bardziej rosnącą dysproporcję w skali dochodu narodowego odnośnych społeczeństw" (nr 17).

Podobnie jak Paweł VI i ostatni Sobór, Jan Paweł II apeluje, by kraje rozwijające się nie oczekiwały biernie na rozwój sytuacji, ale, na ile to możliwe, wzięły inicjatywę w swoje ręce[45]. Obecny Papież proponuje zakładanie regionalnych ugrupowań, których celem byłaby promocja wzajemnej wymiany gospodarczej, a co za tym idzie, uniezależnienie się od państw uprzemysłowionych i lepsze wykorzystanie możliwości ich członków. Jan Paweł II proponuje nawet daleko idącą koordynację polityki fiskalnej i monetarnej w ramach takich bloków. Takie regionalne ugrupowania, na przykład istniejący od dawna azjatycki ASEAN czy nowo powstały południowoamerykański MERCOSUR, mają zaiste duże zasługi w promowaniu lokalnego wzrostu gospodarczego.

---

[45] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 44-45. Por. też: P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 55; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 86.

Z drugiej strony, Ojciec Święty apeluje do państw uprzemysłowionych, aby przezwyciężyły „wszelkiego typu imperializmy i dążenia do utrzymania własnej hegemonii" i poczuwały się „do moralnej odpowiedzialności za inne narody, co prowadziłoby do powstania prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic" (SRS, nr 39). Kościół, ze swej strony, będzie kontynuował dążenie do tego, „aby zwycięzcą w tym procesie była cała ludzkość, nie tylko bogata elita kontrolująca naukę, technikę, środki łączności i zasoby planety ze szkodą dla ogromnej większości jej mieszkańców"[46].

Magisterium Kościoła mocno podkreśla rolę godności ludzkiej i docenia znaczenie istnienia różnych kultur. Stąd też obecny Papież zdecydowanie wypowiada się przeciwko traktowaniu człowieka i pracy ludzkiej jako towaru. Z kolei szacunek dla dorobku kulturalnego różnych narodów wyklucza możliwość nowej kolonizacji opartej na homogenizacji kultur[47]. Ojciec Święty stwierdza jednak, że sukces globalizacji zależy od tego, czy ludzkość znajdzie wspólny kodeks etyczny. Jan Paweł II uważa, że istnieją uniwersalne wartości ludzkie i że muszą być one rozpoznane i przyjęte jako „wiodąca siła wszelkiego rozwoju i postępu"[48], co jednak żadną miarą nie może być utożsamiane ze stworzeniem „jednego wspólnego systemu społeczno-ekonomicznego czy kultury"[49].

*

Obecny, drugi okres globalizacji, podobnie jak pierwszy jej etap z lat 1870-1913, charakteryzuje się dużymi dysproporcjami w rozwoju gospodarczym między państwami oraz między warstwami społecznymi wewnątrz niektórych krajów. W wielu przypadkach w obu tych wymiarach zanotowano dalszy wzrost przepaści między biednymi a bogatymi. Wynika to z faktu, że obecny światowy system gospodarczy promuje nierównomierną dystrybucję korzyści płynących z międzynarodowego podziału pracy. W wymiarze międzynarodowym sytuacja ta jest wynikiem ogromnej dysproporcji w zasobach kapitału ludzkiego i finansowego między Północą a Południem. Zjawisko to nasila się przede wszystkim wskutek istnienia barier w handlu międzynarodowym. Przez długie lata potrzeby narodów będących na drodze rozwoju były ignorowane przez możnych tego świata. Dostrzegał je Kościół katolicki, natomiast Bank Światowy, MFW

---

[46] J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 43.

[47] Por. tamże, s. 42n.

[48] Tamże, s. 43.

[49] Tamże.

i większość państw zrzeszonych w OECD zwlekała z podjęciem sprawy narodów ubogich. W chwili obecnej, gdy napięcia na linii bogaci-biedni osiągnęły niespotykany poziom, można zaobserwować istotny zwrot w podejściu niektórych przywódców do globalnego systemu gospodarczego. Dotyczy to w szczególności szefów Banku Światowego i MFW, którzy w ostatnich wypowiedziach wskazują na drogi wyjścia z obecnego impasu i wykazują chęć podążania tymi nowymi szlakami.

Najnowsze sposoby patrzenia na te sprawy oraz nawet niektóre działania podejmowane przez te świeckie organizacje są zaskakująco zbieżne z dawno wypracowanymi zasadami społecznego nauczania Kościoła. W dokumentach Soboru Watykańskiego II i w pismach ostatnich papieży od lat podkreśla się kluczową rolę szacunku dla godności człowieka oraz respektowania zasady solidarności i zasady pomocniczości w rozwiązywaniu wszelkich problemów społecznych. Te trzy fundamentalne postulaty zawsze stanowiły podstawę analiz dokonywanych przez Kościół i od dawna wytyczały podstawowe kierunki polityki gospodarczej zalecanej przez Kościół. Dziś podjęcia podobnych kroków domagają się prezes Banku Światowego J. D. Wolfensohn i naczelny dyrektor wykonawczy MFW H. Köhler. Na czołowych miejscach na tej wspólnej dla Kościoła i wspomnianych międzynarodowych instytucji finansowych liście działań znajdują się: umożliwienie państwom ubogim równorzędnego dostępu do światowych rynków zbytu, transfer technologii i metod zarządzania do krajów trzeciego świata, ustanowienie stabilnego światowego systemu monetarnego, radykalne obniżenie zadłużenia najuboższych państw, stworzenie warunków, w których narody rozwijające się będą współuczestniczyć w podejmowaniu decyzji dotyczących kształtu nowego globalnego systemu gospodarczego, oraz wzrost pomocy finansowej prowadzącej do ograniczenia obszarów nędzy. W niektórych punktach zbieżność poglądów międzynarodowych instytucji finansowych i Magisterium Kościoła jest tak wielka, że przedstawiciele MFW i Banku Światowego posługują się – świadomie lub nieświadomie – pojęciami, które Magisterium Kościoła propagowało od dziesięcioleci, na przykład odwołują się do zasady pomocniczości.

Ponadto zarządzający tymi instytucjami zgadzają się z Janem Pawłem II co do konieczności podjęcia przez same kraje trzeciego świata poważnych inicjatyw, które przyczyniłyby się do wzrostu tempa ich rozwoju, a w szczególności do walki z korupcją i do skutecznej polityki gospodarczej.

Doświadczenia ostatnich czterdziestu lat wykazują, że pozostawienie sprawy rozwoju gospodarczego jedynie prawom ekonomicznym nie gwarantuje sukcesu. Potrzebny jest skoordynowany wysiłek na rzecz państw rozwijających się, który musi obejmować wyżej wymienione elementy polityki gospodarczej. Kwestiami najwyższej rangi są zniesienie barier w handlu międzynarodowym, które przynoszą szkody państwom trzeciego świata, i okiełznanie niszczycielskich skutków przepływów kapitałów spekulacyjnych.

Pomimo że płaszczyzny rozumowania Kościoła i ekonomistów są dość odległe, to konieczny jest dalszy dialog między teologami i etykami z jednej strony, a teoretykami i praktykami ekonomii z drugiej. Dotychczasowe doświadczenia wykazują, że bez uwzględnienia czynnika moralnego, który jest punktem wyjścia społecznego nauczania Kościoła, nie jest możliwe wprowadzenie s p r a w n e g o systemu gospodarczego ani w skali poszczególnego kraju, ani w skali całego świata. Coraz więcej ekonomistów dochodzi do wniosku, że sprawiedliwe rozłożenie korzyści gospodarczych tak w poszczególnych społeczeństwach, jak i między narodami jest niezbędnym elementem kompleksowej strategii rozwoju ekonomicznego. Przekonanie to zgodne jest z głoszoną w społecznym nauczaniu Kościoła zasadą solidarności, i to ona powinna stanowić podstawę opracowywania konkretnych strategii gospodarczych.

Ze względu na słuszność analiz i wniosków przedłożonych światu przez ostatni Sobór i papieży poprzedniego stulecia, ekonomiści powinni zapoznawać się z tamtymi, a również z najnowszymi wypowiedziami Kościoła w kwestiach społecznych. Pomimo że etyka nie jest przedmiotem badań ekonomii, przedstawiciele tej profesji powinni skupić swoją uwagę na implikacjach kwestii podstawowej dla nauki społecznej Kościoła, którą jest godność człowieka. Przedmiotowe odnoszenie się do osoby ludzkiej, traktowanie pracy ludzkiej tak, jakby była ona wyłącznie towarem, będące powszechną praktyką w analizach rzeczywistości gospodarczej, przeczy tej podstawowej normie. Ponieważ teoria ekonomii zasadniczo jest oparta na przekonaniu o równości kapitału (rzeczy) i pracy (osoby), to uwzględnienie problemu godności człowieka w modelach ekonomicznych wymaga rewolucji w myśleniu ekonomistów. Podobnie uwzględnienie przez ekonomistów podniesionej ostatnio przez Jana Pawła II sprawy wspólnego dla wszystkich ludzi kodeksu etycznego, od powodzenia której, jego zdaniem, zależy sukces lub klęska procesu globalizacji, będzie wymagać zmiany paradygmatu ekonomicznego. Wysiłek ten jednak musi zostać podjęty, ponieważ już dziś widoczne są oznaki tego, że globalizacja może zakończyć się „katastrofą społeczną o niesłychanych rozmiarach".

Michael A. CASEY

JAK ROZUMIEĆ GLOBALIZACJĘ*

Pytania, które według Papieża powinniśmy sobie postawić: Jaki obraz człowieka proponuje globalizacja? Którą kulturę faworyzuje? Czy pozostawia przestrzeń dla doświadczenia wiary i życia wewnętrznego?, faktycznie wyprowadzają nas poza kwestię dotyczące bezpośrednio globalizacji, ku temu, co niektórzy określają jako „problem religii" w nowoczesnym świecie. Pytanie zaś, które ów „problem" wyraża, dotyczy tego, czy bez religii można odnaleźć prawdziwe rozwiązanie wyzwań, przed którymi stoi globalizacja.

Wkrótce po ataku na Światowe Centrum Handlu i Pentagon we wrześniu ubiegłego roku w tygodniku „The Economist" opublikowano artykuł wstępny, w którym analizowano „korzenie nienawiści", leżące u podłoża tego ataku. Rozpatrywano wiele powodów, dla których ludzie mogą nienawidzić Stanów Zjednoczonych. Powodami tymi mogły być: propozycja amerykańskiego systemu obrony przeciwrakietowej, status Ameryki jako największego producenta gazów wywołujących efekt cieplarniany, odmowa wyrażenia zgody na podleganie obywateli amerykańskich jurysdykcji międzynarodowych trybunałów, dokonana przez Stany Zjednoczone redukcja pomocy dla krajów ubogich oraz dążenie Ameryki do tego, aby w polityce zagranicznej podporządkować zasady moralne swojemu interesowi narodowemu.

Redakcja „The Economist" stwierdzała, że chociaż wszystkie te działania mogły wywołać niezadowolenie, niemożliwe jest, aby stały się motywem któregoś z samobójczych ataków dokonanych 11 września. Podobnie potraktowano kwestię amerykańskiej polityki na Bliskim Wschodzie: mimo że za główne źródło antyamerykańskich nastrojów w świecie arabskim uznano stosunek Ameryki do Palestyńczyków i do Iraku, w artykule przeważała opinia, iż rozważając tę kwestię, nie należy zapominać o wysiłkach administracji amerykańskiej na rzecz porozumienia między Żydami i Palestyńczykami, a także o sukcesie USA w ochronie bośniackich muzułmanów w Kosowie. Przywództwo Ameryki w świecie nie jest idealne, konkludowali autorzy artykułu wstępnego, ale ludzie, którzy nie są z niego zadowoleni, powinni zastanowić się nad tym,

---

* Poniższy artykuł został po raz pierwszy opublikowany w miesięczniku „First Things" 2002, nr 10(126), s. 47-56. Artykuł ten, pod tytułem *Preliminary Reflection on Globalization and Religion after September 11*, w roku 2001 został wyróżniony Nagrodą Michaela Novaka przyznaną przez Acton Institute w Grand Rapids (USA) – przyp. red.

Wszystkie pozostałe przypisy pochodzą od tłumacza.

jak wyglądałby świat, gdyby zimną wojnę wygrał Związek Radziecki. Jeśli zaś chodzi o powody wydarzeń z 11 września, stwierdzono, że – poza nienawiścią i moralnym zagubieniem – trudno jest wskazać na możliwe wyjaśnienie, jakimi motywami kierowali się ich sprawcy oraz ci, którzy je zaplanowali.

A zatem w kwestii wyjaśnienia motywów, według których działali Mohammed Atta i jego wspólnicy, artykuł ten pozostawiał wiele do życzenia. Mimo że wyraźnie i jednoznacznie odrzucono w nim twierdzenie, że Stany Zjednoczone w pewien sposób same sprowadziły na siebie ataki z 11 września, próba alternatywnego wyjaśnienia tych tragicznych wydarzeń przez tygodnik „The Economist" zakończyła się dokładnie w tym miejscu, w którym się rozpoczęła. Źródła zazdrości, nienawiści i moralnego zagubienia, które powodowały siatką terrorystyczną odpowiedzialną za ataki, pozostały tajemnicą. Dla stałych czytelników tego tygodnika nie powinno być to niespodzianką, gdyż oczywiste źródła wspomnianej zazdrości, nienawiści i moralnego zagubienia można odnaleźć na obszarze dwóch „plamek ślepych", którymi w przypadku tygodnika „The Economist" są globalizacja i religia. Autorzy artykułu nawet nie wspominają o roli fundamentalizmu islamskiego, a ewentualność, że globalizacja stanowi źródło niezadowolenia, jest przez nich z góry wykluczona jako niedorzeczna. Być może jednak mamy tu do czynienia po prostu z niefortunnym doborem słów. Chociaż bowiem w analizie, której dokonał tygodnik „The Economist", kwestia globalizacji nie jest w ogóle rozpatrywana, szczegółowo rozważona została możliwość, że wydarzenia z 11 września zostały spowodowane niechęcią do Ameryki z powodu jej odmowy spłaty należności wobec Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Pismo to jednak miało wkrótce otrzymać kolejną możliwość ustosunkowania się do kwestii, które wcześniej przeoczyło. Niedługo bowiem po opublikowaniu wspomnianego artykułu wstępnego przez „The Economist", tygodnik „New Statesman" zamieścił wypowiedź Johna Graya, który otwarcie umieścił globalizację na ławie oskarżonych, religię zaś – zdecydowanie na miejscu dla świadka[1]. Gray dowodził, że upadek komunizmu został wykorzystany przez zwycięski Zachód jako „historyczna możliwość realizacji kolejnego rozległego projektu utopijnego – globalnego wolnego rynku. Świat miał ulec przemianie na podobieństwo zachodniej nowoczesności, zdeformowanej przez ideologię rynku, która tak dalece odbiega od jakiejkolwiek ludzkiej rzeczywistości, jak niegdyś marksizm". Gray kontynuował tę myśl, dowodząc, że: „uderzające jest to, jak bardzo liberalna filozofia rynku, leżąca u podstaw globalizacji, przypomina marksizm. Obydwie ideologie są bowiem w istocie laickimi religiami, w których eschatologiczne nadzieje i fantazje chrześcijaństwa otrzymują oświeceniowy kształt. W obu historia rozumiana jest jako postęp gatunku, wspierany

[1] Zob. J. G r a y, *The Era of Globalisation is Over*, „New Statesman" z 24 IX 2001 (tłum. wszystkich obcojęzycznych cytatów – D. Ch.).

rozwijającą się wiedzą oraz bogactwem, i kulminujący w światowej cywilizacji. Ludzie postrzegani są przede wszystkim w kategoriach ekonomicznych, jako producenci lub konsumenci, którzy – w gruncie rzeczy – podzielają te same wartości i mają identyczne potrzeby. Tradycyjna religia widziana jest jako zjawisko marginalne, które ma wkrótce zaniknąć lub ograniczyć się do sfery prywatnej, gdzie nie będzie już mogło wywoływać wstrząsów politycznych ani wzniecać wojen". Dla rynkowego liberalizmu „istnieje tylko jedna możliwość: stać się nowoczesnym". Wolny rynek i indywidualne wartości obowiązują wszystkich, a jeśli „przekonania religijne jakiegoś narodu lub jego wzorce życia rodzinnego stoją temu na przeszkodzie, to, cóż, jest to jego problem. [...] Nie można przyrządzić omletu, nie rozbijając jajek".

Zdaniem Graya, po wydarzeniach z 11 września „cały światopogląd, który wspierał wiarę ideologii wolnego rynku w globalizację, stopił się [...] i nie może zostać przywrócony". Zamożniejsze państwa nie są już zabezpieczone przed chaosem wynikłym z załamania się struktury państwa w Afganistanie, w dużej części Afryki i w części Rosji, co stanowi „bolesny cios zadany przekonaniom, które są podstawą globalnego rynku". Nawet pojęcie nowoczesności wydaje się dziś wątpliwe. „Czy rzeczywiście wszystkie społeczeństwa mają prędzej czy później połączyć się na bazie tych samych wartości i poglądów?" Państwom należy raczej pozwolić „odnaleźć ich własną wersję nowoczesności lub nie modernizować się w ogóle". Próba „wymuszenia wszędzie jednakowego stereotypu życia" może jedynie stać się zarzewiem konfliktu. Nigdy nie zrozumiemy wydarzeń z 11 września, konkluduje Gray, jeśli nie nauczymy się widzieć w nich tego, czym są w istocie: „autentycznym odrzuceniem zachodniej nowoczesności".

Znaczna część wypowiedzi zwróconej przeciwko globalizacji i rynkowemu liberalizmowi, którą Gray przedstawił na łamach pisma „New Statesman", powtarza argumentację zawartą w jego niedawno opublikowanej książce *False Dawn* [Fałszywy świt – D. Ch.]. Mimo to czas opublikowania artykułu w „New Statesman" i jego prowokacyjny styl pomogły Grayowi zyskać szeroką publiczność, i to do tego stopnia, że „The Economist" poczuł się zmuszony bezpośrednio odnieść się do jego twierdzeń w swoim kolejnym numerze. Redakcja daleka była jednak od podawania w wątpliwość tez Graya, a wymijający ton artykułu wstępnego wydawał się wręcz dowodzić jego racji. Charakteryzując globalizację wprost jako pogląd, że ludziom powinno się zostawić wolność pokojowego prowadzenia wzajemnego handlu, redakcja przywołała studium zamieszczone w tym samym numerze gazety, które wykazywało, że globalizacja nie jest zagrożeniem dla demokracji ani dla państwa dobrobytu, że pozostaje w zgodzie z polityką ochrony środowiska i jest najskuteczniejszą siłą działającą na rzecz ograniczenia ubóstwa w Trzecim Świecie. Biorąc jednak pod uwagę to, że w artykule zamieszczonym w tygodniku „New Statesman" Gray nie kwestionował żadnego z tych punktów, przytoczony argument raczej chybiał celu.

Wymijający charakter miała również odpowiedź tygodnika „The Economist" na istotne twierdzenia Graya. Rozważając kwestię oddziaływania procesów globalizacyjnych na kultury lokalne, w artykule wstępnym (nieco nieszczerze) wskazywano, że interakcje ekonomiczne w systemie rynkowym mają charakter dobrowolny, co oznaczałoby, że jeśli któremuś państwu nie odpowiada kulturowy wpływ globalnego handlu, może ono w nim nie uczestniczyć. Chociaż twierdzenie to może się wydawać teoretycznie prawdziwe, w praktyce autarkię cechuje niewielka atrakcyjność. Jest również prawdą, co stwierdzała dalej redakcja, że jeśli na całym świecie ludzie jadają u McDonalda i noszą buty produkowane przez firmę „Nike", czynią to z wyboru, nie zaś pod przymusem. Zdaniem redakcji „The Economist" nie musi stąd jednak wynikać, że nie-zachodnie kultury powinny postrzegać globalizację jako zagrożenie większe niż wolność indywidualna. Globalizacja nie jest barierą dla religijnej różnorodności, twierdziła redakcja tygodnika – ale nikt przecież nie twierdzi, że tak jest. Gray mówi raczej, że globalizacja często się łączy z laickim pędem do zepchnięcia religii na peryferia życia i że to ów laicki pęd właśnie, nie zaś religijny imperializm, rodzi troskę. Jeśli zaś twierdzi się, że globalizacja prowadzi do homogenizacji kultury, to do wniosków takich skłania niesiona przez nią sekularyzacja. „The Economist" odrzuca tę tezę, wskazując na różnice między takimi państwami, jak Stany Zjednoczone, Szwecja czy Japonia, w których globalizacja rozwija się przecież od wielu lat w szybkim tempie. Nie dostrzega jednak, że prawdziwym problemem jest upowszechnianie się w świecie pewnej formy instrumentalnej racjonalności oraz istotne zawężenie sensu takich pojęć, jak natura ludzka czy dobrobyt człowieka, które jest podstawą wykształcenia się tej racjonalności.

Wymiana poglądów na temat wydarzeń z 11 września między tygodnikiem „The Economist" a J. Grayem jest istotna z kilku powodów, a jej niezadowalający rezultat należy do najważniejszych z nich. Chociaż dyskusja ta angażuje znakomitego rzecznika globalizacji i znakomitego jej przeciwnika, tym, do czego prowadzi, jest nie tyle wymiana opinii, co dialog głuchych. Dla Graya globalizacja jest ostatnim rewolucyjnym projektem Zachodu, realizowanym w pogoni za millennium. Według pisma „The Economist" globalizacja stanowi pragmatyczne rozszerzenie sprawdzonych rozwiązań ekonomicznych i politycznych na cały świat w celu polepszenia losu zwykłych ludzi we wszystkich jego częściach. Zdaniem Graya żaden człowiek kierujący się dobrą wolą ani charakteryzujący się pewnym poziomem inteligencji nie może być zwolennikiem globalizacji. W świetle poglądów przedstawionych w „The Economist" nikt nie powinien być jej przeciwnikiem. Debata ta toczy się wokół kwestii wolności ekonomicznej, jej uprawnień i granic. Cień na tę kwestię rzuca jednak inny problem, dotyczący „czarnego konia", którym jest religia. Obydwie strony żywią niejasne przekonanie, że religia jest w ten czy w inny sposób ważna, ale to, gdzie należy szukać dla niej miejsca i jaką rolę odgrywa, pozostaje w ich stanowiskach niejasne.

Wydarzenia z 11 września sprawiają jednak, że potrzebna jest nam dużo jaśniejsza świadomość co do wielu spraw. Najważniejsze z tych spraw to niewątpliwie globalizacja i religia. Próbując zrozumieć głębiej, jak istotny jest związek między globalizacją a religią, warto sięgnąć do myśli bezstronnego obserwatora. Naturalny wybór do tej roli stanowi papież Jan Paweł II. Jego pontyfikat cechuje bowiem niespotykanie głębokie i sięgające szczegółowych problemów zaangażowanie w kwestie dotyczące kultury oraz sił, które mają na nią negatywny wpływ, a wśród tych sił nie bez znaczenia jest gospodarka. Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, pochodząca z 1991 roku, nadała nowy wymiar nauczaniu społecznemu Kościoła. Podkreśliła niezastąpioną rolę, jaką odniesienie do transcendencji odgrywa w zagwarantowaniu owocnego funkcjonowania wolności nie tylko w życiu jednostki, ale także w życiu społeczeństwa, społeczności politycznej i gospodarczej. Bez odniesienia do transcendentnej rzeczywistości, które jest konstytutywne dla życia ludzkiego, ryzykujemy, że otwarte społeczeństwo, demokracja i wolna gospodarka będą się niewiele różnić od instytucji służących niekończącej się pogoni za władzą. „Wolność [...] w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych" (CA, nr 46). Akcentowanie przez Papieża związku wolności z prawdą ma różnorodne implikacje, a jedną z nich jest jednoznaczna, jeśli nawet warunkowa, pochwała gospodarki rynkowej, która powinna być „ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej" (nr 42).

Pod koniec encykliki *Centesimus annus* Papież zwięźle omawia globalizację w kontekście promowania sprawiedliwości i zapewnienia możliwości „włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym Narodom, które są z niego wykluczone czy pozostawione na uboczu" (nr 58). Spełnienie tego postulatu będzie wymagało zmiany zarówno stylu życia i wzorców konsumpcji, jak i zmiany „utrwalonych struktur władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa" (tamże). Dążąc do tego celu, globalizacji gospodarczej nie należy uznawać za zjawisko negatywne, „gdyż może [ono] stwarzać niezwykłe możliwości osiągnięcia większego dobrobytu" (tamże). Najważniejsze wyzwanie polega na stworzeniu odpowiedniej struktury, wewnątrz której będzie mogła rozwijać się globalizacja. Papież zauważa, iż zadanie to przekracza kompetencje pojedynczego państwa, „choćby najpotężniejszego" (tamże), i będzie wymagało większej współpracy zarówno poszczególnych krajów, jak i międzynarodowych organizacji. „Niewątpliwie w tej dziedzinie wiele pozostaje do zrobienia" (tamże), napisał Papież już w roku 1991, przede wszystkim po to, aby „instytucje te brały zawsze w stosownej mierze pod uwagę te Narody i Kraje, które nie mają dużego znaczenia na rynku międzynarodowym, ale najdotkliwiej cierpią z powodu niedostatku i które najbardziej potrzebują pomocy, aby się rozwijać" (tamże).

Poparcie dla wolnego rynku, które Jan Paweł II wyraził w encyklice *Centesimus annus*, zostało uznane przez niektórych komentatorów za przełom, a nawet za zerwanie przez Papieża z tradycyjnym nauczaniem społecznym Kościoła. Niewątpliwie niektórzy dziewiętnastowieczni papieże byli zdecydowanie bardziej sceptyczni, jeśli nie wprost wrodzy, formom, które w ich czasach przybierały demokracja i kapitalizm. Dokonana przez Jana Pawła II analiza globalizacji wyraźnie jednak wskazuje, że encyklikę *Centesimus annus* należy odczytywać w tradycji papieskiego nauczania społecznego powstałego w ciągu całego dwudziestego wieku. Jak wykazał Samuel Gregg, to, co dziś nazywamy globalizacją, od początku stanowiło przedmiot dokładnej analizy papieży[2]. W encyklice *Mater et Magistra* z roku 1961 Jan XXIII zwrócił uwagę na „wzrost «uspołecznienia»" (nr 59) w nowoczesnym życiu, szczególnie na poziomie międzynarodowym. Ówczesnemu papieżowi nie chodziło jedynie o fakt powstawania różnych nowych instytucji, ale o ich wciąż rosnącą, złożoną współzależność. Zjawisko, na temat którego wypowiedział się Jan XXIII, było następnie (w sposób niezbyt zręczny) określane jako socjalizacja, a w jego analizie nie koncentrowano się raczej na kwestiach gospodarczych, ale na szerszej relacji między światem rozwiniętym a obszarami rozwijającymi się. Jan XXIII postrzegał jednak odpowiedzialność Kościoła wobec „socjalizacji" w taki sam sposób, w jaki Jan Paweł II postrzega dziś odpowiedzialność Kościoła wobec globalizacji. Przedmiotem troski bowiem jest nawet nie tyle samo zjawisko, co forma, którą ono przyjmuje, oraz jego zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki dla rozwoju ludzkiego.

W swoim przemówieniu do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych w kwietniu 2001 roku Jan Paweł II sam wyraźnie wypowiedział się na ten temat: „Globalizacja nie jest a priori dobra ani zła. Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu"[3]. Papież podkreślił, że od czasu upadku komunizmu „ludzkość weszła w nową fazę, w której, jak się zdaje, gospodarka rynkowa opanowała prawie cały świat"[4]. Chociaż globalizacja spowodowała większe wzajemne powiązanie gospodarek oraz społeczeństw i silnie działa na rzecz eliminacji „przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów"[5], przynosi także „ewolucję sys-

---

[2] Zob. S. G r e g g, *Globalization and the Insights of Catholic Social Teaching*, „Journal of Market and Morality" 4(2001) nr 1 (Spring), s. 1-13.

[3] J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42.

[4] Tamże.

[5] Tamże.

temów społecznych i kultur"[6]. To ostatnie sformułowanie wyraża kluczowe pytania, które należy postawić odnośnie do tego, co „uczyniliśmy" do tej pory z globalizacją: Czy sprzyja ona sprawiedliwości? Czy szanuje kultury? Czy wyzwala ludzi? Czy służy wolności, czy też jej przeciwdziała? Czy służy prawdzie o osobie ludzkiej, czy się jej sprzeciwia?

W innym przemówieniu na ten sam temat, wygłoszonym w listopadzie 2001 roku, Jan Paweł II podkreślił, że do Kościoła „kierowane są prośby o rozeznanie i ocenę kulturowego novum, będącego rezultatem globalizacji"[7]. Rozeznanie to ma za swój podstawowy przedmiot obraz człowieka, który proponuje globalizacja, formę kultury, którą globalizacja faworyzuje, i przestrzeń, którą pozostawia „wierze i życiu duchowemu"[8]. To właśnie „kulturowe aspekty globalizacji"[9] stanowią „dla wspólnoty chrześcijańskiej przedmiot szczególnego zainteresowania"[10], chociaż wszelka ocena dotyczy tu z konieczności również aspektu gospodarczego. W przemówieniu tym, podobnie jak w encyklice *Centesimus annus*, Papież jasno stwierdza, że o ile globalizacja „nie jest ujęta w ramy systemu prawnego" (CA, nr 42), o tyle jej kulturowy i etyczny wpływ będzie zdecydowanie negatywny. W tej sytuacji logika rynku staje się „nośnikiem nowej kultury"[11]. „Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości"[12]. Z tego powodu: „Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniu, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo, i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu.

Problem polega na tym, że postęp technologiczny i zmiany w stosunkach pracy dokonują się zbyt szybko, aby kultura mogła na nie właściwie zareagować. Zabezpieczenia socjalne, prawne i kulturowe – powstałe jako owoc ludzkich działań w obronie wspólnego dobra – są nieodzowne, jeśli jednostki i społeczności mają zachować swoją centralną rolę. Globalizacja jednak grozi często zniszczeniem tych pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot"[13].

Szczególną uwagę należy zwracać na niebezpieczeństwo, na które narażone są grupy i instytucje pośrednie. Bez względu na ich rolę w życiu kulturalnym i społecznym oraz w promowaniu wolności indywidualnej i politycznej, każdy system gospodarczy, który niszczy grupy i instytucje pośrednie, odmawia sa-

---

[6] Tamże.

[7] T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, Watykan, 8 XI 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 44.

[8] Tamże.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] T e n ż e, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

[12] Tamże.

[13] Tamże.

memu sobie prawomocności i podkopuje swoją substancjalność. Michael Novak dowodzi, że międzynarodowy system gospodarczy, jeśli ma być prawdziwie zaangażowany na rzecz wyzwolenia ubogich na całym świecie z więzienia ubóstwa, musi wykorzystywać instytucje, które opierają się na dobrowolnej współpracy i jej sprzyjają. System taki wykazywałby pewien rodzaj powszechnej solidarności, połączonej ze zdrową praktyką subsydiarności, a lokalne społeczności odgrywałyby w nim zasadniczą rolę w procesie podejmowania decyzji i stanowiłyby główne źródło inicjatywy i energii społecznej. Tendencja do podkopywania roli instytucji pośrednich, którą zauważa Jan Paweł II, jest absolutnie nie do pogodzenia z prezentowaną przez Novaka wizją tego, czym mogłaby się stać globalizacja, i raczej budzi skojarzenie z radykalną ideologią kapitalizmu, która odmawia nawet rozpatrywania tych problemów, „pozostawiając ze ślepą wiarą ich rozwiązanie swobodnej grze sił rynkowych" (CA, nr 42). Co więcej, wizja Novaka wskazuje również na doniosłość prawnych zabezpieczeń, o których w przemówieniu do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych wspomina Jan Paweł II[14] i których konieczność dostrzegana jest również przez takich komentatorów, jak Novak. Innymi słowy, rządy i agencje międzynarodowe mają do odegrania ważną rolę. Realizacja tego, co Jan Paweł II określa w *Centesimus annus* jako „społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo" (nr 35), domaga się, „by poprzez odpowiednią kontrolę ze strony sił społecznych i Państwa było zagwarantowane zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa" (tamże).

Ważne jest podkreślenie tego, że wypowiadając się na temat globalizacji, Jan Paweł II nie wkracza w publiczną debatę niczym partyzant. Z perspektywy Kościoła bowiem globalizacja jest zjawiskiem, które należy głęboko przeanalizować, aby wszelkie wywołane przez nią kwestie moralne mogły zostać przedyskutowane na bazie obiektywnej wiedzy. Troska Papieża o wpływ, jaki globalizacja może wywierać na te instytucje społeczne, które czasami bywają określane jako pośrednie, nie jest bezpodstawna. W swoim wystąpieniu przedstawionym podczas VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, w kwietniu 2001 roku, profesor Paul H. Dembinski dowodził, że erozja instytucji pośrednich może być funkcją integracji międzynarodowych rynków i ciągłego powiększania się „szerokości informacji"[15], które umożliwia technologia informatyczna. Dzieje się tak w szczególności wówczas, gdy dochodzi do wpływu rynków finansowych na gospodarki i przedsiębiorstwa lokalne. Globalna informacja, wykorzystywana dla określenia wartości aktywów i możli-

---

[14] Por. tamże.

[15] P. H. D e m b i n s k i, *The New Global Economy: Emerging Forms of (Inter)Dependence*, w: The Pontifical Academy of Social Sciences, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, Vatican City 2001, s. 93.

wych wyników lokalnych przedsięwzięć gospodarczych, stawia je „w perspektywie sztucznej i iluzorycznej «totalności»"[16]. Zwykła zmiana cen akcji spowodowana tą informacją wymusza na lokalnym przedsięwzięciu reakcję na wydarzenia, które mogą nie mieć żadnego związku z jego działalnością i nad którymi nie ma ono żadnej kontroli, ale od których „uzależniono je wskutek integracyjnego działania rynków finansowych"[17]. „Za pomocą swoich decyzji, podmioty społeczne, przedsiębiorstwa czy rządy mogą wpływać jedynie na niektóre obszary rzeczywistości, lecz wskutek oddziaływania na nie integracyjnej siły rynków finansowych są one narażone na konieczność reagowania na o wiele szerszy zakres informacji i czynników. W tym względzie można dowodzić, że poszerzanie się zakresu informacji, który musi być uwzględniany przez rynki finansowe, zwiększa asymetrię w pętli sprzężenia zwrotnego między rynkami finansowymi a podstawowymi elementami faktycznie funkcjonującej gospodarki. W przypadku przedsiębiorstw średniej wielkości czy też mniejszych państw asymetria między zakresem globalnej informacji, wykorzystywanej w celu oszacowania wartości reprezentowanych przez nie aktywów, a faktycznym zasięgiem wpływu podmiotu gospodarczego jest szczególnie silna. W rezultacie, szczególnie w przypadku małych graczy ekonomicznych, współzależność ta przekształca się w ich uzależnienie od wyroku rynków finansowych"[18].

Integracja na tym obszarze okazuje się zatem w rezultacie „postępującym zanikiem wszelkich pozostałości subsydiarności w dziedzinie pieniądza i finansów"[19]. Dembinski wyjaśnia także, w jaki sposób globalny rynek, działający bez dobrodziejstwa odpowiedniej struktury prawnej i społecznej kontroli, narzuca jednostkowym działaniom „swój sposób myślenia i działania"[20] oraz „kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości"[21]. Jeśli uznajemy, że życie gospodarcze jest jednym z wielu aspektów życia, to stosowanie konsekwencjalistycznej i utylitarnej formuły „działania racjonalnego", która jest właściwa w przypadku procesu podejmowania decyzji w dziedzinie czysto ekonomicznej, musi zostać ograniczone do tej tylko dziedziny. Im ważniejsza jednak w życiu społeczności będzie gospodarka, tym trudniejsze stanie się zapobieganie różnym odmianom myślenia egoistycznego, przenikającym inne sfery życia.

Ważna rola gospodarki rynkowej płynie dzisiaj z jej ogromnego potencjału możliwości wytwarzania bogactwa. Zanim jednak prawda ta została uznana ogólnie za oczywistą, życie gospodarcze nabrało znaczenia z powodu roli, którą odgrywało w stabilizowaniu życia społecznego. Dembinski dowodzi, że jedno z głównych pytań osiemnastowiecznej filozofii politycznej dotyczyło tego, jak

---

[16] Tamże.
[17] Tamże.
[18] Tamże, s. 93n.
[19] Tamże, s. 94.
[20] Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.
[21] Tamże.

okiełznać czy też zharmonizować ludzkie namiętności w celu osiągnięcia trwalszej stabilizacji społecznej. Przełomu w tym zakresie dokonał Adam Smith, wskazując na tożsamość jednostkowego interesu, zmierzającego do polepszenia warunków życiowych, i społecznego dobrobytu oraz spokoju. Pozostawienie ludziom wolności działania jest niewątpliwie znacznie łatwiejsze do wykonania niż sprawowanie kontroli nad ludzkimi namiętnościami. To zaś rozwiązanie problemu stabilności społecznej stało się jednym z powodów ogromnego sukcesu książki *O bogactwie narodów* (1776).

Smith był oczywiście filozofem moralistą i jednostkowy interes, realizowany w warunkach uczciwości i przyzwoitości, postrzegał, jak twierdzi Gertrude Himmelfarb, jako „zasadę moralną sprzyjającą interesowi ogólnemu”[22]. Nie pragnął on uznania gospodarki za dziedzinę całkowicie niezależną od polityki, religii czy od społeczeństwa. Pojawienie się takiej tendencji jest natomiast po części skutkiem nieprzewidywalnych i wzajemnie niepołączonych z sobą zjawisk, takich jak upadek wiary religijnej. W pewnym sensie jednak tendencja ta jest konsekwencją ogromnego sukcesu idei Smitha, stosowanych w praktyce ekonomicznej i w zabezpieczaniu społecznej stabilizacji. Erozja przekonań religijnych na Zachodzie i pojawienie się różnych odmian filozofii materialistycznej i utylitarystycznej sprawiły, że rozciągnięcie „gospodarczych” sposobów myślenia na resztę życia stało się niemal nieuniknione. Z drugiej strony jednak, pragnienie powielenia ekonomicznego sukcesu Zachodu przez inne kultury działało na rzecz otwartości w nich na te właśnie sposoby myślenia, które z kolei – szybko wychodząc poza sferę gospodarczą – zaczęły służyć nie tyle jako instrumenty przyjmowania kultury Zachodu (jak się często utrzymuje), ile jako instrumenty sekularyzacji. Na Zachodzie te sposoby myślenia zbiegają się z mentalnością konsumpcyjną, która stale podwyższa kryterium „przyzwoitego” czy też „normalnego” życia, wymagając, jak twierdzi Dembinski, utrzymywania „coraz wyższego poziomu dochodu”[23]. To z kolei ma coraz silniejszy wpływ „na sposób, w jaki [ludzie] dzielą swój czas pomiędzy działania rynkowe i nie-rynkowe”[24]. Mówi o tym także Pierre Manent, twierdząc, że zysk, nie zaś religia, jest duszą tego bezdusznego świata, w którym człowiek musi przepracowywać się, aby przeżyć[25].

Papież ma zatem rację, wskazując, że w wyniku działania procesów globalizacyjnych ludzie żyjący w innych kulturach mają wrażenie, iż narzucone im zostają „nowe skale wartości, opierające się na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających ja-

---

[22] G. H i m m e l f a r b, *The Idea of Compassion: The British vs the French Enlightenment*, „The Public Interest”, nr 145, Fall 2001 (http:// www.thepublicinterest.com/).

[23] D e m b i n s k i, dz. cyt., s. 97.

[24] Tamże.

[25] Zob. P. M a n e n t, *The City of Man*, Princeton 1998.

kiemukolwiek otwarciu na Transcendencję"[26]. Ludzie czują, że są deptani przez „bezosobowe mechanizmy"[27] i tracą poczucie tożsamości i godności, a ich kultury nie są akceptowane i szanowane w ich oryginalności i bogactwie[28]. Globalizacja „będzie taka, jaką uczynią ją ludzie"[29]. Rozważając, co do tej pory uczyniliśmy z globalizacją i czym może się ona stać, dostrzegamy, jak istotny wydaje się jej wpływ na kulturę i społeczeństwo. Można by nawet stwierdzić, że kwestia ta okazała się ważniejsza od problemu ekonomicznych oddziaływań globalizacji. Jak wskazuje John Lloyd, może to być spowodowane faktem, iż trudno jest „obalić twierdzenie, że – ogólnie rzecz biorąc – system wolnego handlu jest dobry tak dla bogatych, jak i dla biednych, i że im bardziej otwarte jest biedne państwo, tym bardziej prawdopodobne jest to, że się ono wzbogaci"[30]. Podejście Jana Pawła II do globalizacji wydaje się potwierdzać opinię Lloyda. Pytania, które według Papieża powinniśmy sobie postawić: Jaki obraz człowieka proponuje globalizacja? Którą kulturę faworyzuje? Czy pozostawia przestrzeń dla doświadczenia wiary i życia wewnętrznego?, faktycznie wyprowadzają nas poza kwestie dotyczące bezpośrednio globalizacji, ku temu, co niektórzy określają jako „problem religii" w nowoczesnym świecie. Pytanie zaś, które ów „problem" wyraża, dotyczy tego, czy bez religii można odnaleźć prawdziwe rozwiązanie wyzwań, przed którymi stoi globalizacja.

Apelując o to, aby globalizacja „respektowała wielość kultur"[31], Jan Paweł II apeluje o szacunek dla wolności. Globalizacja „nie może odbierać ubogim tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wierzeń i praktyk religijnych, ponieważ autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności"[32]. Wielu ludzi jednak dyskutowałoby z tym poglądem i utrzymywałoby, że przekonania religijne są w istocie zasadniczą przeszkodą w poszerzaniu i utwierdzaniu zakresu wolności. Michael Lind na przykład dowodzi, że walka z terroryzmem nie jest walką chrześcijaństwa z islamem, ale walką cywilizacji humanistycznej z cywilizacją religijną. Twierdzi on, że tradycja judeochrześcijańska w niczym nie przyczyniła się do rozwoju wolnego, „tolerancyjnego, indywidualistycznego, skomercjalizowanego społeczeństwa"[33] na Zachodzie. Chrześcijaństwo „zawsze miało dużo mniej wspólnego z cywilizacją humanistyczną niż z ortodoksyjnym islamem"[34]. Wzajemna

[26] J a n P a w e ł II, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.
[27] Tamże.
[28] Por. tamże.
[29] T e n ż e, *Globalizacja i etyka*, s. 42.
[30] J. L l o y d, *The New Deal*, „Prospect" 2002, nr 12 (80), (http://www.prospect-magazine.-co.uk/).
[31] J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 43.
[32] Tamże.
[33] M. L i n d, *Which Civilisation?*, „Prospect" 2001, nr 11 (68),(http://www.prospect-magazine.co.uk/).
[34] Tamże.

wrogość między z jednej strony chrześcijaństwem i islamem, a rozumem z drugiej, jest wyraźnie widoczna w opozycji obu tych religii wobec „feminizmu, praw dla homoseksualistów, aborcji, antykoncepcji i wolności od cenzury”[35] i nie sposób znaleźć racjonalnej podstawy dla podania tego faktu w wątpliwość. „Dalekie od bycia źródłem cywilizacji humanistycznej [...] chrześcijaństwo jest nie do pogodzenia z liberalnym, demokratycznym, zsekularyzowanym społeczeństwem, którego gospodarka opiera się na naukach stosowanych i na handlowej wymianie”[36] – twierdzi Lind.

Andrew Sullivan z kolei napisał, że jedną z pozytywnych rzeczy, które wynikną z wydarzeń 11 września jest to, że osłabnie teraz wpływ „teokonserwatystów”, takich jak Michael Novak, ks. Richard John Neuhaus (którego Lind oskarżył o „otwarte flirtowanie z nawoływaniem do buntu” podczas sympozjum „End of Democracy?” [Koniec demokracji – D. Ch.][37]) czy też Marvin Olasky z administracji prezydenta G. W. Busha. W końcu „trudno jest prowadzić wojnę przeciwko polityczno-religijnemu ekstremizmowi, jeśli przymyka się oko na jego słabsze odmiany we własnej politycznej koalicji”[38]. Argument, że wolne społeczeństwo potrzebuje transcendentnych punktów odniesienia, jest równoważny opowiedzeniu się za „totalną fuzją religii i polityki”[39] w poszukiwaniu „teokratycznego porządku”[40].

Jan Paweł II wypowiedział się bezpośrednio na temat tego sposobu myślenia w encyklice *Centesimus annus*: „jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi” (nr 44). Kościół zdaje sobie sprawę z „niebezpieczeństwa fanatyzmu czy indywidualizmu” (nr 46), w których ludzie „w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra” (tamże). Jednak „prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” (tamże).

Nie jest to myśl nowa, ale jak zauważył George Weigel, projekt uczynienia Stanów Zjednoczonych krajem, w którym dla religijnie ugruntowanych wartości i argumentów nie ma miejsca w życiu publicznym, kontynuowany jest do

---

[35] Tamże.

[36] Tamże.

[37] *The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Democracy,* „First Things” 1996, nr 11 (68).

[38] A. S u l l i v a n, *The War and the Right. After September 11 Not Only the Left Has Problems*, „The New Republic” z 6 XII 2001, (http://www.andrewsullivan.com).

[39] Tamże.

[40] Tamże.

dzisiaj. Kościół katolicki postrzegany jest jako największa przeszkoda instytucjonalna w realizacji tego celu i mimo że w ciągu ostatnich trzydziestu lat stał się on głównym światowym instytucjonalnym promotorem projektu demokratycznego (przede wszystkim na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej, Filipin i Ameryki Łacińskiej), to nadal spotyka się z zarzutem, że jest nieuleczalnie antydemokratyczny. Jak jednak wykazuje Weigel, zarzucanie katolicyzmowi tego, że stanowi on niebezpieczeństwo dla demokracji, jest podnoszeniem problemu pozornego, przykrywającego zupełnie inną kwestię, a mianowicie problem, czym powinna być demokracja[41]. Nie jest to spór, który toczy się jedynie w Ameryce. Anthony Fisher OP, jeden z wiodących australijskich bioetyków, wypowiedział się ostatnio na temat ważnej konferencji dotyczącej sztucznych technik reprodukcyjnych, która miała miejsce w Melbourne. W jednym z wygłoszonych podczas niej odczytów prelegent opowiadał się stanowczo za tym, aby w kwestii technik sztucznej reprodukcji rządy i agencje rządowe nie godziły się na przyjmowanie przedłożeń od grup takich, jak Kościół katolicki, ponieważ kwestie te nie dotyczą bezpośrednio tych grup, a także dlatego, że Kościół nie ma żadnej specjalnej prerogatywy, aby mógł reprezentować dzieci czy wypowiadać się w kwestii moralności. Prelegent twierdził dalej, że demokracja nie dotyczy w żaden sposób moralności, a jedynie szacunku dla indywidualnego wyboru[42].

Według Jana Pawła II pogląd taki jest nie do pogodzenia z autentyczną demokracją. Założenie, że „filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej" (CA, nr 46), toruje drogę dla „instrumentalizacji idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza" (tamże). Podobny mechanizm można zaobserwować także na przykładzie naruszających wszelkie granice działań podejmowanych w biotechnologii, a napędzanych przez pragnienie zysku finansowego. „Demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" (tamże) i jeśli wartości nie są „zakorzenione w samej naturze człowieka"[43], to będą raczej służyć wyłącznie usprawiedliwieniu czy też uzasadnieniu systemu niż „zabezpieczeniu wszystkiego, co ludzkie w każdym systemie"[44].

---

[41] Zob. G. W e i g e l, *„Centesimus annus" a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, w: *Jan Paweł II, „Centesimus annus". Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 115-131.

[42] Zob. A. F i s h e r, *From „Evangelii nuntiandi" to „Ecclesia in Oceania" and Beyond*, Conference of the Fellowship of Catholic Scholars (Australia) and the John Paul II Institute (Melbourne), 24 XI 2001 (http://www.jp2institute.org/news/14html/).

[43] J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

[44] Tamże.

Demokracja nie jest po prostu zbiorem rozwiązań instytucjonalnych, które zaczną same sprawnie funkcjonować, jeśli tylko zostaną wprowadzone. Zdaniem Weigla „demokracja jest sposobem życia publicznego, sposobem stanowienia społeczności politycznej”[45], a jeśli ma ona funkcjonować, to potrzebna jest przeważająca liczba ludzi, którzy „uczynili swoimi wartości i prawdy moralne, uczące nas, jak być obywatelsko odpowiedzialnymi, tolerancyjnymi, pełnymi szacunku, jednym słowem – demokratycznymi”[46]. Same instytucje nie są wystarczające, a demokracja, która nie uwzględnia wiążących norm moralnych jako horyzontu swojego życia publicznego z tego powodu, że prawdę moralną uznaje albo za złudną, albo za sekciarską, prowadzi do sytuacji, w której problemy można rozwiązywać jedynie przez odwołanie się do argumentu siły, stosowanego poprzez zawłaszczenie tych instytucji i kontrolę nad nimi. Jak wskazywał Leszek Kołakowski, bez prawdy demokratyczna wolność staje się dziedziną, w której wszystko jest możliwe. Nie jest to triumf ducha ludzkiego, lecz jego głęboka porażka.

Potrzeba związania wolności z prawdą nie jest charakterystyczna wyłącznie dla Zachodu. Ponieważ wypływa ona z podstawowej prawdy o ludzkim życiu i o kulturze, jest prawdziwa w odniesieniu do ludzkiego życia i do kultury w każdym miejscu świata. Jak zatem argument dotyczący roli wiary w podtrzymywaniu i kontynuowaniu autentycznej demokracji na Zachodzie przekłada się na rzeczywistość innych kultur i innych sytuacji? W szczególności, jak przekłada się on na rzeczywistość świata islamu? Samo postawienie tego pytania w kontekście wydarzeń z 11 września wskazuje, iż łatwo w odpowiedzi na nie wysunąć świecki argument, że religia nie jest przychylna rozwojowi królestwa wolności, że obecna w procesach globalizacyjnych tendencja do sekularyzacji jest siłą prowadzącą do wyzwolenia człowieka oraz że w kulturze, w której wiara religijna stanowi podstawowe zaangażowanie emocjonalne ludzi, nie ma gwarancji dla wolności. Pójście w tym kierunku prowadzi jednak w ślepy zaułek. Jak dostrzegliśmy bowiem, istnieje bardzo realne niebezpieczeństwo, że globalizacja będzie służyć jako środek rozprzestrzeniania na świecie tych problemów, które reżim wolności-bez-prawdy wywołał w kulturze Zachodu. To, jak islam może twórczo odpowiedzieć na niebezpieczeństwo tego rodzaju, nie zamykając się w sobie ani nie zwracając się przeciwko reszcie świata, nie jest natychmiast oczywiste.

Pozornie relacja między demokracją a islamem wydaje się w najlepszym razie niespokojna. Coroczne badanie prowadzone przez Freedom House wykazało, że w latach 1999-2000 mniej niż jedna czwarta z czterdziestu siedmiu państw muzułmańskich na świecie stanowiła demokracje przedstawicielskie

---

[45] G. W e i g e l, *The Truth of Catholicism: Ten Controversies Explored*, Washington 2001 (http://www.eppc.org/).

[46] Tamże.

(w porównaniu z ponad trzema czwartymi stu czterdziestu siedmiu państw niemuzułmańskich). Państwa muzułmańskie stanowiły siedem z dziesięciu państw na świecie, w których dopuszczany był najmniejszy zakres wolności. Inne porównania w tej skali również nie przemawiały na korzyść tych państw. W badaniu przeprowadzonym przez Freedom House 58% państw niemuzułmańskich zostało natomiast sklasyfikowane jako państwa wolne (tzn. w pełni demokratyczne), 14% – jako państwa, które nie są wolne (tzn. stanowią pewne formy dyktatury), a pozostałe 28% – jako państwa częściowo wolne. Spośród czterdziestu siedmiu państw muzułmańskich jednak tylko jedno (Mali) uznano za państwo wolne, wśród pozostałych zaś za częściowo wolne uznano 38%, a 60% określono jako państwa, w których nie ma wolności.

Joshua Muravchik zauważył, iż liczby te ujawniają, że wśród krajów pozbawionych wolności państwa muzułmańskie stanowią zdecydowaną większość[47]. Muravchik dowodzi, że sytuacja ta nie jest wynikiem ubóstwa – państwa afrykańskie, które również brały udział w badaniu, mają bowiem roczny dochód na mieszkańca równy około połowie przeciętnego dochodu w krajach muzułmańskich, lecz znacznie wyższe notowania dotyczące wolności. Sytuacji tej nie powoduje również sama religia – z badań przeprowadzonych w przeszłości przez Freedom House wynika, że dwadzieścia lat temu notowania poziomu wolności dopuszczanej w państwach muzułmańskich były znacznie wyższe. W tym kontekście powinniśmy również przypomnieć sobie, iż niegdyś zwykło się mawiać, że wartości konfucjańskie w Azji i katolicyzm w Ameryce Łacińskiej oznaczają, że w regionach tych nigdy nie rozwinie się demokracja.

Muravchik zauważa, że perspektywy dla demokracji w krajach muzułmańskich są najbardziej ponure na Bliskim Wschodzie. Opisując ten stan rzeczy, wskazuje on na pojawienie się na tamtym terenie islamskich ekstremistów oraz na wywołany przez nie cykl przemocy i represji w sytuacji, gdy laickie reżimy, istniejące tam od początku okresu postkolonialnego, zmierzają do utrzymania swojej władzy. Wyjaśnienie to jednak nie tłumaczy pojawienia się islamskich ekstremistów ani też nie rzuca światła na znacznie szerszą kwestię kultury islamskiej i problemu jej otwarcia się na wolność. Radykalny islam dzieli z socjalizmem, sekularyzmem i panarabskim nacjonalizmem, który był jego przednikiem w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, pragnienie przywrócenia prestiżu i siły państwom muzułmańskim w odpowiedzi na dominację Zachodu. Laiccy zwolennicy modernizacji usiłowali przywrócić wielkość islamowi, przyjmując z Zachodu idee i techniczne innowacje, aby przezwyciężyć dziedzictwo korupcji, niekompetencji i niepowodzeń pozostawione przez imperium otomańskie. Również islamizm pragnie przywrócić wiel-

---

[47] Zob. J. M u r a v c h i k, *Freedom in the Arab World*, „The Weekly Standard" z 31 XII 2001-7 I 2002 (http://www.aei.org/oti13656.htm).

kość religii muzułmańskiej oraz przezwyciężyć dziedzictwo niekompetencji i niepowodzeń, ale preferowanym w nim środkiem działania jest odnowa ahistorycznego, „czystego" islamu i przekształcenie narodu w wierną wspólnotę religijną.

Chociaż obydwa te podejścia napędzane były pragnieniem zamanifestowania niezależności islamu i przedstawiały się jako ruchy na rzecz stawienia oporu Zachodowi i przeciwstawienia się mu, obydwa zostały w stopniu decydującym ukształtowane przez wpływy zachodnie. Oczywiste jest, dlaczego było tak w przypadku ideologii reprezentowanych przez laickich zwolenników modernizacji. Sekularyzm, socjalizm i nacjonalizm nie były ideami, które w sposób naturalny pojawiły się w świecie islamskim. Sekularyzm łączył się z odrzuceniem „upadłej" kultury religijnej. Nacjonalizm i socjalizm były nie mniej atrakcyjne z powodu swojej niechęci do demokracji i do kapitalizmu, co przekonująco wykazał Bernard Lewis[48]. Akceptacji tych ideologii towarzyszyło zarozumiałe przekonanie, że pomimo swojej słabości nawet laickie państwa islamskie reprezentują bardziej „duchową" i bardziej autentyczną „cywilizację" niż pozbawiony duszy konsumpcyjny świat imperialistycznego Zachodu.

Stosunek radykalnego islamu do wpływów zachodnich jest znacznie bardziej zawiły. Korzenie islamskiego ekstremizmu, w postaci, w jakiej mamy z nim dziś do czynienia, sięgają Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, które zostało założone w Egipcie w roku 1928 przez Hasana Al-Bannę. Po drugiej wojnie światowej stowarzyszenie to nabierało coraz bardziej radykalnego charakteru, a po konflikcie z G. Naserem, przy pomocy Arabii Saudyjskiej, przekształciło się w organizację międzynarodową. Jednym z jego najważniejszych działaczy był Sajjid Kutb (1906-1966), często przedstawiany jako intelektualny mentor nowoczesnego islamizmu, jako ideolog, który wywarł potężny wpływ na radykalizm islamski. Od jego czasów jednym z centralnych założeń islamskiego fundamentalizmu stało się przekonanie, że polityka łączy się nie tylko z konfrontacją konkurujących organizacji politycznych, ale z konfrontacją całych systemów politycznych. Mimo to, tworząc swoją filozofię, Kutb w znacznym stopniu opierał się na ideach zachodnich, w szczególności zaś na witalistycznym ujęciu kultury reprezentowanym przez H. Bergsona oraz na egzystencjalistycznych ideach zaangażowania zorientowanego na działanie.

Pierwsza radykalna grupa, która powstała w Egipcie po dokonanej przez reżim egzekucji Kutba, poszła o krok dalej, czerpiąc inspirację nie tylko z „islamskich idei", ale również z propagandy czynu grupy Baader-Meinhof. Ajatollah Sajjid Rouhallah Chomeini, którego radykalizm wynikał z przeciwstawienia się próbom podziału ogromnych posiadłości ziemskich, pomagających

---

[48] Zob. np. B. L e w i s, *Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview*, „Journal of Democracy" 7(1996) nr 2, s. 52-63.

utrzymać siłę religijnego ruchu szyitów w Iranie, również pozostawał pod wpływem zachodniej myśli, szczególnie idei J.-P. Sartre'a i – co nie bez znaczenia – K. Marksa. Dalekie od typowo islamskiego charakteru ideologie, jakimi kierują się muzułmańscy radykałowie, są hybrydami, które odzwierciedlają wypaczoną formułę ich zaangażowania w nowoczesność i w świat Zachodu. Niewątpliwe pozostaje to, że ta konkretna formuła zaangażowania jest bezowocna, gdyż źródła, z których korzystają ci ideolodzy, zamykają ich w polityczno-filozoficznym dyskursie, który Zachód prowadził w latach trzydziestych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku.

Niezadowolenie, któremu daje wyraz radykalny islam, jest do pewnego stopnia podobne do tego rodzaju niezadowolenia, które stało się pożywką ekstremistycznych grup politycznych na Zachodzie. W państwach muzułmańskich gwałtownie postępuje urbanizacja, a dla ludzi, których charakter i światopogląd został ukształtowany w oparciu o tradycyjną wiarę, charakteryzującą społeczność zamieszkującą tereny rolnicze w głębi lądu, konfrontacja z chaotycznym i pogańskim światem wielkich miast, tak w kraju, jak i zagranicą, może okazać się głęboko destabilizująca. Edukacja i rozwój ekonomiczny utrudniają utrzymanie tradycyjnej struktury rodziny krewniaczej i wpływają na zmianę ról przeznaczonych tradycyjnie dla kobiet. Spotkanie z nowym światem kina, telewizji satelitarnej, technologii informatycznych, a poprzez nie ze światem zachodniego konsumpcjonizmu, również odgrywa istotną rolę. Zmiany te bywają odbierane nie jako wyzwolenie, ale jako atak na kulturę, tradycję i praktyki religijne. Bywają one również uważane za poniżające, wyraźnie bowiem jest w nich widoczna tendencja szerzenia kultury Zachodu oraz prymatu Zachodu nad światem islamskim.

Dla muzułmanów tymczasem świat dzieli się na dwa królestwa: królestwo wiernych (dar al-islam – sfera islamu) i królestwo niewiernych (dar al-harb – sfera niewiary, wojny). Chociaż właściwe i naturalne jest to, że wierni rządzą niewiernymi, bluźnierstwem i rzeczą nienaturalną jest, jeśli niewierzący dominują nad wiernymi. Według Bernarda Lewisa wielu muzułmanów uważa, że konieczność akceptowania takiej sytuacji prowadzi do upadku religii i do demoralizacji społecznej, do lekceważenia tradycji i podważania prawa Bożego[49]. Upadek religii i demoralizacja ujawniały się już od pewnego czasu poprzez inwazję obcych idei i sposobów życia, ale dopiero w ostatnim czasie ich wpływ stał się odczuwalny w najbardziej prywatnej sferze dotyczącej rodziny, gdzie „wyemancypowane" kobiety i „zbuntowane" dzieci zagrażają panowaniu wiernego w jego własnym domu. Jednocześnie jednak gniewowi i niezadowoleniu z powodu wpływu Zachodu towarzyszy silne poczucie atrakcyjności zachodniego stylu życia i żywione przez niektórych przekonanie, że wolne społeczeństwo

[49] Zob. B. L e w i s, dz. cyt.

może zaoferować alternatywę wobec „licznych niepowodzeń w rozwoju i postępie w świecie islamskim”[50].

Równie skomplikowane i ważne jak kwestia radykalnego islamu, główne pytanie, zarówno dziś, jak i w dłuższej perspektywie czasowej, dotyczy jednak otwartości islamskiej kultury na wolność. B. Lewis twierdzi, że pojawienie się Osamy bin Ladena i Talibów dostarcza „nowego i sugestywnego wglądu w zaćmienie tego, co niegdyś stanowiło najwspanialszą, najbardziej zaawansowaną cywilizację w historii ludzkiej”[51]. Dla zachodniego obserwatora to „właśnie brak wolności [...] leży u podłoża licznych kłopotów świata islamskiego”[52]. W świecie islamskim pojęcie wolności odnosi się zasadniczo raczej do niepodległości narodowej lub do wolności sprawowania praktyk religijnych przez wspólnotę wiernych niż do wolności jednostki. Ali Belhadej, jeden z przywódców algierskiego Islamskiego Frontu Zbawienia (FIS), uważa, że celem Zachodu jest osłabienie w muzułmanach postanowienia o czynieniu dobra i unikaniu zła, pod pozorem, że jednostki cechuje wolność wyboru swoich czynów. Przynajmniej zatem dla Belhadeja islam niesie inne pojęcie natury ludzkiej od tego, które znane jest na Zachodzie, gdzie jednostki postrzegane są jako wolne podmioty.

Słowo „islam” oznacza poddanie lub posłuszeństwo, a w swojej fazie ekspansji islam rozprzestrzeniał się zdecydowanie poprzez wymuszone poddanie mu się podbitych narodów, nie zaś przez perswazję czy też przez nawracanie. Głównym wymaganiem w stosunku do wiernego w islamie jest posłuszeństwo nakazom Boskim i używanie Jego inteligencji w odróżnianiu prawdy od fałszu. W dniu sądu wierny poniesie odpowiedzialność za to, jak wywiązywał się z tego zadania. Chociaż odpowiedzialność implikuje wolność działania, odpowiedzialność, o jakiej jest tu mowa, nie jest jednak odpowiedzialnością, która rodzi się z przeżywania wiary w świetle sumienia. Implikowana w ten sposób wolność działania nie jest zaś wolnością wyboru, którą z odpowiedzialnością łączą ludzie Zachodu. Jest to wolność ulegania czy też poddania się zwierzchnictwu Boga, która zasadniczo mierzona jest zewnętrznymi wymaganiami pięciu filarów islamu.

Islam jednak jest czymś więcej niż wypełnianiem nakazów płynących z zewnątrz. Chociaż słowo „dżihad” rozumiane jest na Zachodzie przede wszystkim jako święta wojna, to pierwszym znaczeniem tego słowa jest „wysiłek”, „trud”. Tradycyjnie uważa się, że wierny może powziąć dżihad swoim sercem, swoim językiem, rękami lub mieczem, lecz najważniejsze wśród nich jest serce. Przywiązywanie wagi do walki wewnętrznej określane bywa jako „większy dżihad”,

---

[50] A. L i e v e n, *The Roots of Terrorism, and a Strategy Against It*, „Prospect” 2001, nr 11(68). (http://www.prospect-magazine.co.uk/).

[51] B. L e w i s, *What Went Wrong?*, „The Atlantic Online”, vol. 289, 2002, nr1 (http://www.theatlantic.com/issues/2001/01/index.htm).

[52] Tamże.

a ścieżką tą poszedł sufizm, mistyczny odłam islamu, który skierował część sił islamu do zamknięcia się w sobie. Pogłębienie doświadczenia religijnego nie było jednak w sufizmie podjęte w opozycji do zewnętrznych praktyk, ale jako środek ich udoskonalenia, a nawet bardziej zdyscyplinowanego ich odprawiania. I chociaż w centrum zainteresowania stało indywidualne doświadczenie religijne, nie zmierzało ono do pozbawienia społecznego podłoża – rodziny, plemienia, dar al-islam – tożsamości religijnej.

W przypadku chrześcijaństwa sytuacja jest całkowicie inna. Chociaż i Koran, i Biblia mówią o miłości Bożej, akcent na wymogi tej miłości, który odnajdujemy w Ewangeliach, prowadzi nas w całkowicie innym kierunku. Aż nadto jasną czyni ten kierunek odpowiedź, której Chrystus udziela uczonemu w Prawie na jego pytanie dotyczące treści najważniejszego przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy" (Mt 22, 37-40). Życie wiary poprzedza wszystko inne i stanowi najważniejszy wymiar życia wewnętrznego, pogłębianie i rozwijanie tego życia zaś nakazane jest zarówno jako środek urzeczywistniania prawa, jak i droga podtrzymywania prawa miłości. Pojęcia odpowiedzialności, wolności i osoby ludzkiej, które wpisane są w tę koncepcję, radykalnie różnią się od tych, które działają w islamie. Bez pojęć tych jednak indywidualność i indywidualizm, które uznajemy za oczywiste na Zachodzie, nigdy by się nie pojawiły.

Z różnic między chrześcijaństwem a islamem wypływa wiele istotnych konsekwencji dla rozwoju demokracji i wolnego społeczeństwa. W pewnym sensie islam jest indywidualistyczny. Ponieważ nie istnieje w nim Kościół, relacja między wiernym a Bogiem i Jego przykazaniami nie jest zapośredniczona, lecz bezpośrednia. Konsekwencją tego jest jednak poddanie jednostki większej dominacji. Brak jakiejkolwiek centralnej instytucji w islamie przeszkodził pojawieniu się jego przeciwwagi w postaci laickiego państwa. Prawo islamskie rozwijało się niezależnie od instytucji odpowiedzialnych za jego egzekwowanie, a zatem normą stały się rządy militarno-plemienne. Państwo było zatem czymś, co stało nad społeczeństwem, nie zaś czymś, co było w nim zakorzenione.

Łączy się z tym to, że prawo islamskie (szarijat) dotyczy jedynie jednostek. Szarijat nie dysponuje pojęciem osobowości prawnej w odniesieniu do instytucji, dziedzina publiczna zaś traktowana jest w nim po prostu jako suma jej poszczególnych składowych. Przez kontrast przypomnieć można, że średniowieczny Kościół w Europie stworzył szeroki wachlarz instytucji pośrednich, tak w swoim łonie, jak i poza sobą, prawo kanoniczne zaś od początku uznawało wszystkie te instytucje za osoby prawne. Kościół rozwinął też sieć urzędów, których zadaniem było rozwiązywanie sporów, a także wytworzył instytucjonalną trwałość, konieczną dla podtrzymywania swojego rozwoju. W ten sposób

nie tylko położył podwaliny pod to, co pewnego dnia miało się stać demokratycznym ustrojem Zachodu, ale także utorował drogę dla rozwoju kapitalizmu.

Konsekwencją nieobecności w islamie granic instytucjonalnych między dziedzinami życia oraz braku prawnego uznania grup pośrednich jest to, że nawet dziś musi on walczyć o wytworzenie legalnej dziedziny publicznej, w której mogłaby rozwijać się wolność polityczna i gospodarcza. Problem ten nasila się ze względu na to, że w kulturze islamskiej fundamentalną rolę odgrywa rodzina. Rodzina jest jedyną zbiorową instytucją, której istnienie uznaje szarijat. Zajmuje ona uprzywilejowaną prawnie pozycję i dysponuje znacznym stopniem niezależności. Kiedy jednak łączy się to z brakiem wyraźnego oddzielenia sfery publicznej i prywatnej oraz z praktycznie nieistniejącą relacją między państwem a społeczeństwem, w konsekwencji rząd i jego instytucje stają się łatwą pożywką dla korupcji i zawłaszczenia przez sieci potężnych rodzin.

Głęboki wpływ, który islam wywiera na kształtowanie kultury, charakteru i społeczeństw w zdominowanych przez niego państwach, w szczególności na Bliskim Wschodzie, stanowi istotną przeszkodę dla globalizacji. Reprezentuje on także ważne wyzwanie. Globalizacja nie minie (przynajmniej w przewidywalnej przyszłości) i chociaż jest ona potężną siłą, nie jest nie do odparcia – ukazuje to historia pierwszej połowy dwudziestego wieku. Islam również nie przeminie ani też nie zostanie zdegradowany do roli prywatnie wybranego stylu życia. Możliwe jest jednak zrobienie pewnego kroku w przód w tych kwestiach, chociaż rozwiązanie takie będzie wymagało ponownego, zasadniczego przeanalizowania świeckich założeń, które tkwią u podstaw uznania roli religii w życiu politycznym za rolę wyłącznie negatywną.

Dobrym punktem wyjścia są refleksje Jana Pawła II, interakcja między Zachodem a islamem jest zaś dobrym miejscem, do którego można je odnieść. Czyniąc to, możemy odkryć, że religia, daleka od stanowienia istotnej przeszkody, jest faktycznie decydującym elementem umożliwiającym wolność na świecie.

Aktualny problem związany z globalizacją dotyczy jej tendencji do promowania sekularyzacji wśród narodów i kultur, które nie są laickie i nie chcą ulec sekularyzacji. Jak opisał to Jan Paweł II, ludzie żyjący w tych kulturach odnoszą przede wszystkim wrażenie, iż zniesione zostają normy społeczne oraz „fundamenty kultury, która nadawała kierunek ich życiu”[53]. Narzucona zostaje natomiast nowa skala wartości opierających się „na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających jakiemukolwiek otwarciu na Transcendencję”[54]. Tych konsekwencji globalizacji nie można beztrosko odrzucać jako ceny, którą należy zapłacić za obietnicę wzrostu zamożności kraju. Niewątpliwe jest, że globalizacja nieuchronnie wiąże

[53] J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.
[54] T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.

się ze zmianami, ale jeśli ma ona być siłą pozytywną i pozytywnie przyczynić się do rozszerzania politycznej i ekonomicznej wolności, musi działać w sposób, w którym obecny jest szacunek dla najważniejszych punktów odniesienia w życiu ludzi, i tych punktów nie podkopywać.

Ze strony Zachodu oznacza to odrzucenie iluzji, że istnieje tylko jeden sposób bycia nowoczesnym, jeden sposób bycia demokratycznym, jeden sposób budowania wolnej gospodarki i zarządzania nią. Posługując się znanym sformułowaniem, można powiedzieć, że demokracja pojawiła się na Zachodzie jako konsekwencja organicznego rozwoju zwyczajów i instytucji, które trwały przez wieki, dzięki czemu można dziś utrzymywać ją „na głębokim poziomie". Jak wykazał Michael Novak, nie jest to „czysto racjonalne, abstrakcyjne, pojęciowe osiągnięcie"[55], ale produkt „wielu pokoleń społecznego eksperymentowania"[56]. Będzie to również prawda o państwach muzułmańskich. Mamy tendencję do zapominania, że otwartość rozwoju demokratycznego oznacza, że może on przesuwać się w różnych kierunkach i przyjmować różne formy. Z tego powodu, między innymi, ważne jest dzisiaj obserwowanie i analizowanie eksperymentu demokratycznego, który aktualnie trwa w Republice Iranu. Chociaż nie jest on w żadnym razie idealny, nie powinien być uznany za niewarty uwagi wyłącznie z tego powodu, że nie dotyczy on świeckiej demokracji.

Ze swojej strony islam będzie musiał ponownie odkryć pewną intelektualną giętkość, która doprowadziła go do okresu naukowej i kulturowej świetności w okresie między dziewiątym a piętnastym wiekiem. Pojęcie demokracji w takim sensie, w jakim jest ono rozumiane na Zachodzie, jest dla islamu problematyczne, częściowo dlatego, że jest ono wiązane z zachodnią dominacją, częściowo zaś z tego powodu, że jego podstawowa zasada suwerenności narodu czyni je nie do pogodzenia z suwerennością Boga w islamie. Niezbędne jest w nim natomiast wypracowanie pojęcia osoby, które przyjmuje, że obok cech takich, jak miłość i rozum, wolność jest elementem współkonstytuującym naturę ludzką, i które da początek prawdziwej autonomii poddanej zwierzchnictwu prawdy. Jest to niewątpliwie projekt długoterminowy, ponieważ islam skłania się raczej ku temu, aby postrzegać wolność jako coś zewnętrznego wobec człowieka i uwarunkowanego zwierzchnictwem Boga niż jako coś wewnętrznie ludzkiego i konstytuującego człowieka. Prawo i moralność rozumiane tu są w podobny sposób, raczej jako zewnętrzne nakazy, narzucone wolą Boga, niż jako wyraz praktycznej wiedzy o dobru „zapisanej w sercu", która służy jako podstawa chrześcijańskiego pojęcia sumienia.

Wejście w autentyczny dialog z islamem na temat tych kwestii okazałoby się także pomocne w promowaniu pojęcia praw człowieka. Tak długo, jak

---

[55] M. N o v a k, *Human Dignity, Personal Liberty, and the Person*, „Journal of Markets and Morality" 1(1998), nr 2, s. 113.

[56] Tamże.

prawa człowieka postrzegane będą jako realizowanie interesów poszczególnych jednostek, wbrew żądaniom ze strony rodziny, społeczności i religii, będą one nadal odrzucane w świecie islamskim jako zachodni sposób krzewienia destrukcyjnego społecznie indywidualizmu. Świeckie próby odpowiedzi na ten zarzut, odwołujące się do uniwersalnego charakteru praw człowieka poprzez ukazanie ich najbardziej podstawowego wspólnego mianownika, jakim jest na przykład dążenie do unikania bólu i poniżenia, zawodzą, ponieważ świadomie unikają one odniesienia się do podstawowych filozoficznych kwestii dotyczących natury ludzkiej i ludzkiego rozwoju. W przypadku obydwu stron spotkanie z personalizmem Jana Pawła II może otworzyć nowe możliwości wzajemnego zrozumienia i osiągnięcia wspólnej płaszczyzny porozumienia. Jest to ważne, ponieważ starcie pomiędzy globalizacją a islamem wymaga pozytywnej odpowiedzi z obu tych stron. Przykładem praktycznych i natychmiastowych środków, które Zachód może wziąć pod uwagę, zmierzając do rozwiązania konfliktu, jest zachęta do większej wrażliwości na wartości innych kultur ze strony środków masowego przekazu. Elektroniczne media i międzynarodowy przemysł reklamowy wywierają znaczny wpływ na kultury lokalne. Wrażliwość na wartości respektowane w islamie w prezentowaniu obrazu kobiety oraz w normalizowaniu związków i sposobów zachowania, które muzułmanie odbierają jako dziwaczne, byłoby ważnym krokiem w przód.

Sprawą najważniejszą dla krajów islamskich – chociażby w tym celu, aby odnieść się do problemu korupcji – jest z kolei działanie na rzecz wytworzenia wyraźnych granic między dziedziną publiczną i prywatną. Niektórzy muzułmanie twierdzą, że szarijat jest niezmienny, ale przecież zawsze towarzyszyły mu prawo zwyczajowe i prawo państwa. W różnym stopniu ma to miejsce do dzisiaj nawet w sześciu muzułmańskich krajach, które zadeklarowały się jako państwa islamskie. Dlatego też pojawia się tu przestrzeń, w której może się rozwinąć pojęcie osobowości prawnej w odniesieniu do instytucji, co znacznie pomogłoby w wyznaczeniu dziedziny publicznej i w stymulowaniu wolności zarówno politycznej, jak i ekonomicznej. Rozwój efektywnego i sprawnego rządu oraz organizacji pozarządowych również pomógłby w odpieraniu propagandy ze strony tych islamskich grup, których szeroko rozprzestrzenione organizacje odgrywają istotną rolę w generowaniu i podtrzymywaniu poparcia dla islamu w miastach przez ludność biedną i wysiedloną.

Można by jeszcze wymienić wiele innych sugestii, ale u podstaw większości z nich leży potrzeba intelektualnego zwrotu ze strony Zachodu, tak aby religia nie była już postrzegana jako przeszkoda dla wolności, ale raczej jako jej kamień węgielny. Muzułmanie są osobami ludzkimi i wolność stanowi część ich natury, bez względu na ograniczenia, które historia i kultura mogły na nią nałożyć. Demokracja może rozwijać się w świecie islamskim, tak jak rozwijała się szczęśliwie w wielu bardzo nieprawdopodobnych miejscach w ciągu ostatnich trzydziestu lat dwudziestego wieku. Być może nie rozwinie się tam ona

w krótkim czasie, być może nie rozwinie się w szybkim tempie, a z pewnością nie rozwinie się na podobieństwo demokracji zachodniej. Pozostawienie tej możliwości otwartą jest jednym z dóbr, którym powinna służyć globalizacja. Zły typ globalizacji mógłby jednak zamknąć tę możliwość dla całych pokoleń. Rezultat będzie zależał od gotowości ze strony Zachodu i międzynarodowych organizacji do ponownego rozważenia wartości i założeń, które napędzają globalizację, oraz typu kultury, który jest w konsekwencji przez nią promowany. Sprawdzianem będzie natomiast zdolność globalizacji do poważnego potraktowania religii. Wiara, która znajduje się w centrum życia ludzi w kulturach niezachodnich, musi być szanowana i angażowana w taki sposób, aby poszerzenie zakresu wolności i dobrobytu, do którego ma doprowadzić globalizacja, można było osiągnąć przez autentyczne uczestnictwo.

Właściwe pytanie zaś dotyczy tego, czy aby to osiągnąć, Zachód potrafi przezwyciężyć swoje laickie uprzedzenia. Pozostawienie w centrum kultury miejsca dla „wiary i życia duchowego”[57] nie oznacza ulegania teokracji. Stwierdzenie „prawda i wolność” nie oznacza alternatywy. Demokracja musi ponownie to odkryć, a globalizacja musi się tego nauczyć. Śmiertelne zarozumialstwo nie polega bowiem na przekonaniu, że wolność może odnieść sukces wbrew religii, ale że może to uczynić bez niej.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

[57] T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 44.

„NIE-PRZE-PALONY JESZCZE GLOB, SUMIENIEM!”

Lidia BURSKA

HISTORIA SPRZED I PO HISTORII

Zmienna i kapryśna polityka nie przynosi trwałych rozstrzygnięć, a dzieje widziane z jej perspektywy często wydają się chaosem, „opowieścią idioty", podobnie jak w dramatach Szekspira. Tak demistyfikując historiografie, „nadbudowane" na wydarzeniach politycznych: konfliktach dyplomatycznych, wojnach i triumfach wodzów, pisarka ukazuje, jak naprzeciw tym, z politycznego punktu widzenia, chaotycznym zdarzeniom wychodzi kultura, aby je formować w sensowne fabuły.

Co się dzieje z historią po końcu historii? Życie toczy się nadal, wyłaniając z siebie nowe konflikty i nowe problemy, które niebawem zostaną uznane za „historyczne". Właśnie teraz, jak się wydaje, takiego przeobrażenia doświadcza świat, którego elity polityczne po 11 września uświadomiły sobie, że od pewnego czasu żyjemy w innej, nowej i jeszcze nierozpoznanej historii. Bo przecież kończy się nie aktywność ludzi powodująca, że następują po sobie kolejne zdarzenia, że dzieją się dzieje. Zużywa się tylko pewien zasób słów, porządkujących żywiołowe przypadki w znaczące ciągi, procesy, czyli w pewną opowieść nazywaną historią, aby podkreślić powszechną do niedawna wiarę w to, że jest ona prawdziwsza od innych opowieści. Prawdziwsza dlatego, że ujawnia ludziom racjonalność i konieczność wydarzeń, w których uczestniczą, umacnia w nich wiarę w sens ich działań i ofiaruje im ich własne życie jako cząstkę znaczącej, większej całości.

Lecz kiedy opowieść zużywa się, kiedy wyczerpuje się jej sens, to wówczas także to, co się zdarza, co się dzieje wokół nas, znajduje się w stanie zawieszenia. Gdy powstaje „próżnia" w świecie znaczeń, to nasza aktywność także odbywa się w próżni, bo nie ma dla niej odpowiednich nazw, a słowa ze starej opowieści tylko zaciemniają obraz tego, co się ludziom przytrafia. O takich sytuacjach w historii i kulturze mówimy, że są kryzysowe. Ludzie najczęściej nie zdają sobie z nich sprawy tak długo, jak długo oddziałuje na nich iluzja dobrze im znanej, starej opowieści. „Rok 476 głosi oficjalną śmierć rzymskiego cesarstwa" – pisze Zofia Starowieyska-Morstinowa w *Kabale historii* – „Stukocą grudki ziemi, na rzymską spadające trumnę. Ale poza oficjalnymi przemówieniami historyków, innych oznak żałoby w tym roku nie widzimy. Cichy, spokojny rok, raczej odprężenia niż katastrofy"[1]. Taka rozbieżność odczuć

[1] Z. Starowieyska-Morstinowa, *Kabała historii*, Kraków 1962, s. 59.

czy interpretacji bierze się stąd, że ci, którzy obserwują historię z dystansu lat czy epok, widzą ją jako fragment innej zgoła całości, innej opowieści, niż ci, którzy przeżywają ją jako uczestnicy, świadkowie. Bohater *Labiryntu* Hanny Malewskiej, długowieczny Epimenides, gdy budzi się z trwającego pięćdziesiąt lat snu, spotyka nowe pokolenie ludzi – lecz oni nie potrafią mu wyjaśnić, „co naprawdę wokół nich się działo przez ten czas, a nawet teraz dzieje. Każdy z nich widział i widzi po swojemu”[2]. Opowieść zatem potrzebna jest im po to, aby stworzyć jednorodny horyzont, w którym każdy, nie rezygnując z tego, co własne i niepowtarzalne, będzie mógł określić swoją przynależność do pewnej szerszej wspólnoty (np. pokolenia, narodu, ludzkości).

Opowieść, towarzysząca ludziom zaangażowanym w swój czas, dotyczy zwykle przyszłości, a jej sens zawsze pozostaje w związku z projektowanym finałem. Nie ma więc w niej miejsca na katastrofę – tworząca się historia, która by ją zakładała, byłaby sprzeczna z samą sobą, „likwidowałaby” bowiem siebie już w momencie powstania. Zwrócona natomiast ku przyszłości, oferuje ona krzepiące złudzenie absolutnego rozstrzygnięcia i wizję „bezterminowego trwania”. O kryzysach, „końcach historii” i złudzeniach ludzkich Malewska powiedziała wiele prawd nieulegających przedawnieniu i bardzo dzisiaj przydatnych. W całej niemal twórczości, od *Żelaznej korony* po *Labirynt*, odsłaniała dysproporcje pomiędzy oferującymi sens opowieściami, gdzie „Przeznaczenie pięknym sześciostopowym wierszem zbliża się nieuchronnie”[3], a doświadczeniami ludzi, którzy skłonni są akceptować nieuchronność tylko w sztuce, w życiu natomiast miotają się między sprzecznymi dążeniami, uczuciami i rozpaczają, „że różne rzeczy muszą się zdarzać”[4]. Chciałabym powrócić do tej wciąż nierozpoznanej i niezinterpretowanej twórczości – w przekonaniu, że jest w niej cenna mądrość, potrzebna, aby zrozumieć i zdystansować się od naszej obecnej historii po „końcu historii”.

Chciałabym przede wszystkim uchwycić ten niezwykły moment, kiedy sceptycyzm autorki *Żelaznej korony* wobec opowieści nieustannie wytwarzanych przez kulturę i oferujących prawdy przemijające staje się fundamentem wiedzy innej – niemożliwej do wypowiedzenia, wiedzy, która poza porządkiem doczesnym odsłania ukryty ład, „jakieś nieogarnione w i ę c e j i zupełnie i n a c z e j”[5]. W *Opowieści o siedmiu mędrcach* pisarka nazywa ten ukryty porządek Logosem, Prawem. Jest to ład kosmiczny, wszechogarniający – „łączy mnie ze wszystkimi ludźmi, jacy się narodzili i narodzą, a także z ośmiornicą, i z tą jaszczurką, która [...] przygląda się nam”[6] – mówi bohater *Labiryntu*.

---

[2] H. M a l e w s k a, *Labirynt*, w: taże, *Labirynt. LLW, czyli co się może wydarzyć jutro*, Kraków 1970, s. 11.

[3] T a ż e, *Opowieść o siedmiu mędrcach*, Warszawa 1959, s. 305.

[4] Tamże.

[5] T a ż e, *Żelazna korona*, t. 2, Warszawa 1956, s. 26.

[6] T a ż e, *Labirynt*, s. 89.

Moment przemiany wiedzy nie jest oznaczony chronologicznie, to nie punkt zwrotny w rozwoju twórczości czy światopoglądu pisarki, lecz raczej szczególne miejsce w osobistym porządku poznania i argumentacji, w którym sceptycyzm staje się fundamentem wiary religijnej, i na odwrót: wiara umacnia sceptycyzm i krytycyzm wobec tego, co jest porządkiem nietrwałym, nieostatecznym. W ten sposób powstaje jedyna w swoim rodzaju literacka kreacja intelektualna, będąca stopem racjonalizmu[7] i najzupełniej własnego, odrębnego mistycyzmu. Ów mistycyzm oznacza, jak już wspominałam, wiarę w ukryty ład oraz przeświadczenie, że niejawny porządek świata daje się czasem uchwycić w momentalnym poznaniu-olśnieniu. Poznanie to jest nieciągłe, nietrwałe, jego „pewność", „oczywistość" znikają razem z chwilowym olśnieniem i nie można na nich budować żadnej usystematyzowanej wiedzy, teorii. Bohater *Opowieści o siedmiu mędrcach*, Hipponik, który na wyspie Delos przeżył takie olśniewające przebudzenie, „niczego przecież nadal nie rozumiał. Zobaczył coś, ale nie zdołał zatrzymać wiedzy"[8]. Nie znaczy to jednak, że ten rodzaj poznania nie pozostawia po sobie żadnego śladu. Owszem, na zawsze zostaje po nim przeczucie, że świat, jaki jest – pełen konfliktów, sprzecznych racji, wrogości, niewinnych ofiar – jest „w porządku", że wszystko w nim jest „na swoim miejscu". Autorka *Labiryntu* może więc wyrazić, zdumiewający w pierwszej chwili, zachwyt: „Jastrząb chwytający gołębia w słońcu niechaj trwa wiecznie w swojej nieskalanej urodzie"[9].

Właśnie dlatego, aby to, co najbardziej niezrozumiałe, najtrudniejsze i najbardziej człowieka raniące, możliwe było do zaakceptowania, istnieje „poznanie tak bardzo od wnętrza, że już nie tylko pieśniarz-poeta, lecz wędrowiec zobaczy wszystko tak jak jest. I już nie będzie narzucał drodze swoich własnych złudzeń, a rzeczom własnego swojego kształtu, co jest błędem"[10].

Wiedziona takim przeświadczeniem, Malewska od początku swojej twórczości odziera po trochu wiedzę zapisaną w teoriach i systemach z uroszczeń i chełpliwej pewności ludzkiej. Poszukuje rzeczywistości, a raczej Rzeczywistości, jak mówi w swojej ostatniej książce, w tym granicznym momencie, kiedy pada na nią zdziwiony lub przerażony wzrok człowieka. Nie zdąży jej posiąść i uczynić własnością zachłannego umysłu, więc konstatuje jedynie najprostszą, narzucającą się prawdę: „życia nie może być za dużo"[11].

Ujawnianie i obnażanie mistyfikacji wytwarzanych przez ludzi na swój własny temat dokonuje się w pisarstwie Malewskiej nieustannie i – rzec można

---

[7] Zapewne z tego powodu J. Ziomek nazwał kiedyś Malewską „marksistką avant la lettre". Zob. J. Z i o m e k, *Hanny Malewskiej Księgi Kronik*, w: tenże, *Wizerunki polskich pisarzy katolickich*, Poznań 1963.

[8] H. M a l e w s k a, *Opowieść...*, s. 313.

[9] T a ż e, *Labirynt*, s. 149.

[10] Tamże, s. 109.

[11] Tamże, s. 149.

– nieubłaganie. Najpierw autorka niszczy złudzenia aktorów, grających role na głównej scenie historycznej, i odsłania dysharmonię między jawnymi znaczeniami opowiadanych przez nich historii a tym, co dzieje się „wewnątrz" dziejów, w ich niewidocznym „podglebiu", w które pada ziarno ludzkich czynów i w którym zawiązują się zarodki przyszłych zdarzeń – czasem szczęśliwych, czasem niszczących. Te niszczące interesują autorkę bardziej – zapewne dlatego, że sama jest jedną z ocalałych z katastrofy. Z tego też względu tak często opisuje jej niedostrzegalne zbliżanie się i pyta: czy można się ustrzec klęski? Czy cesarz Karol mógł przewidzieć wystąpienie Lutra i nieobliczalną reformację, która pokrzyżowała mu plany polityczne? Czy król Teodoryk wespół z Aureliuszem Kasjodorem mogli lepiej ubezpieczyć przyszłość tych, zdawałoby się, szczęśliwych dla Italii rządów? Poszukując odpowiedzi na te pytania w *Żelaznej koronie* czy w powieści *Przemija postać świata*, Malewska odwołuje się przede wszystkim do usystematyzowanej „historii książkowej", do racjonalnych „naukowych" interpretacji. Śledzi ciągi przyczyn i skutków, długie procesy, ich zawiązywanie się w tajemnicy przed ludźmi i spektakularne wybuchy w zdarzeniach uznanych za „historyczne": w wojnach, w zmianach rządów, epok, w przemianach formacji ustrojowych. Tworzy ona wielką scenę, po której poruszają się bohaterowie związani własnym czasem.

Już wówczas jednak wspaniały fresk służy najczęściej temu, by dowieść nieskuteczności i daremności wielu poczynań ludzkich. Wbrew temu, co myślą o sobie, bohaterowie powieści Malewskiej nie stanowią siły sprawczej historii ani nie decydują o kierunku i przebiegu zdarzeń. Pisarka nieustannie podważa ich pewność siebie i pokazuje, jak plany, ambicje, misterne intrygi lub geniusz wojenny rozbijają się o przypadki, których bohaterowie ci nie wzięli w rachubę, a które często są symptomem niewidocznych procesów, początkiem jakiejś nowej historii. Oto nieznana wcześniej, bo dopiero powstająca, nowoczesna Europa samodzielnych narodów, wielu wyznań i swobody emancypujących się jednostek udaremnia niezgodne z duchem czasu polityczne plany Karola, zmierzające (w myśl starej opowieści o historii) do unifikacji kontynentu pod władzą cesarza i papieża. Oto szlachetne ideały Teodoryka i Aureliusza Kasjodora, dążących do asymilacji Rzymian i Gotów, rozpadają się, zniszczone przez niecierpliwość ludzi, którzy łatwo ulegając nienawiści i wojennej chęci odwetu, nie dają sobie czasu na to, by między nimi narodziło się prawdziwe sąsiedztwo i poczucie przynależności do jednego narodu. Pośród gwałtów i rzezi jednak te właśnie wartości, o czym jeszcze oni nie wiedzą, tworzą się mimo wszystko i dają początek „nowej historii" Europy.

Zmienna i kapryśna polityka nie przynosi trwałych rozstrzygnięć, a dzieje widziane z jej perspektywy często wydają się chaosem, „opowieścią idioty", podobnie jak w dramatach Szekspira. Tak demistyfikując historiografie, „nadbudowane" na wydarzeniach politycznych: konfliktach dyplomatycznych, wojnach i triumfach wodzów, pisarka ukazuje, jak naprzeciw tym, z politycznego

punktu widzenia, chaotycznym zdarzeniom wychodzi kultura, aby je formować w sensowne fabuły.

Pochwałą kultury jest cała twórczość Malewskiej, a znamiennym ucieleśnieniem jej koncepcji – postać Aureliusza Kasjodora z powieści *Przemija postać świata*. Ten „wół roboczy", jak nazywa go autorka (powołując się zresztą na jego własne słowa), człowiek pracujący bez wytchnienia nad tym, aby wiązać wątki tradycji zerwane przez niszczący czas, „ratownik", który ocala odchodzące w niepamięć języki i utrwala je – bo „zawsze jest coś do uratowania i nigdy nie jest wszystko jedno"[12] – uświadamia nam, że nasze dziedzictwo kulturalne to skrawek „ludzkiego" świata, stale wydzierany nieludzkim, obojętnym zdarzeniom i przekazywany pod opiekę następcom. Przypomniany w *Labiryncie* sumienny, stary urzędnik, pracujący w Pałacu w Knossos, obserwując upadek kultury i dobrych obyczajów w najeżdżanym przez plemiona barbarzyńców kraju Minosa, wypowiada znamienne słowa: „Niszczeje i rozprasza się nie tylko dobro ludzkie, jeśli nie jest pielęgnowane, ale i pamięć, i cywilizowany nawyk, ginie to wszystko jak ginie ciepło wygasłego ogniska"[13]. W podobnym duchu, pod wpływem wojennych doświadczeń swojej generacji, pisał Jan Strzelecki w *Próbach świadectwa*: „Naturalniejsze jest zmywanie tamy niż jej budowa, naturalniejsza jest fala niż zapora. Wszystko, co cenne rozsypuje się bez troski, bez ludzkiej ręki umacniającej skrawek wydartego lądu"[14].

W koncepcji tej odwrócone zostaje powszechne mniemanie, jakoby kultura była bezpiecznym schronieniem, od zawsze i na zawsze danym człowiekowi. Pod niewątpliwym wpływem doświadczeń XX wieku pisarze odkryli, że kultura wcale nie jest „dana", że trzeba ją stale zdobywać i umacniać, czuwać nad nią. Ta wersja heroiczno-konsolacyjna interpretacji kultury, najpełniej przedstawiona w powieści *Przemija postać świata*, ma wszakże w pisarstwie Malewskiej swoje przeciwieństwo, będące jednocześnie paradoksalnym dopełnieniem. Druga wersja jest burzycielska, oznaczona licznymi znakami wątpliwości i sceptycyzmu, i powiązana z inną formą nadziei i pocieszenia. Kultura jawi się w niej jako wartość niejednoznaczna, albowiem ocalając życie, jednocześnie je zdradza, dostosowuje do własnych scenariuszy wzorowej egzystencji albo petryfikuje dla mało szlachetnych celów. Mity czy legendy bohaterskie, utrwalone w pamięci pokoleń, niejednokrotnie są rezultatem zapobiegliwej pracy zwycięzców, którzy organizują sobie dobrą sławę u potomnych, jak „zabójca i syn zabójcy" – Tezeusz. „Zdrady" kultury bywają też subtelniejsze: w symbolach, wzorcach życia ocalona zostaje nie cała przecież – bogata, skomplikowana i wieloznaczna – egzystencja, lecz jej wyselekcjonowane fragmenty, szczególnie

---

[12] T a ż e, *Przemija postać świata*, s. 119.
[13] T a ż e, *Labirynt*, s. 100.
[14] J. S t r z e l e c k i, *Próby świadectwa*, Warszawa 1971, s. 21n.

przydatne do budowania „pomników historii" lub kreowania właściwego dla każdej epoki repertuaru gestów i zachowań „rytualnych".

Z tym ostatnim łączy się inny jeszcze rodzaj zdrady. Otóż gesty, rytuały, opowieści zwykle opuszczają człowieka, gdy jest on naprawdę w potrzebie, gdy dzieje dramatycznie się załamują, gdy „szwy" starej historii zaczynają się pruć. To doświadczenie jest nam dobrze znane z naszej, polskiej literatury, usiłującej przez prawie dwa stulecia ogarnąć i zrozumieć klęskę i katastrofę. Niezwykle obrazowo ujął ten dramat Kazimierz Brandys w *Wariacjach pocztowych*. Jego bohater, wyrzucony z dobrze znanej, swojskiej opowieści na nieznany brzeg innego doświadczenia, pytał dramatycznie: „Kto ja? Tamten ów, którym byłem [...] dla mnie cudzy jest, nic krom imienia jego mnie się nie zostało i przybywa on od do mnie jeno w dusznych snach"[15]. Pytanie to wyraża niepokój wszystkich ludzi żyjących w czasach kryzysu historycznego i rozpadu starych opowieści. Niepokój ten był dobrze znany Malewskiej, która w *Listach staropolskich z epoki Wazów* i w *Panach Leszczyńskich* starała się uchwycić objawy, przyczyny i rezultaty zachwianej tożsamości szlacheckiej, ukształtowanej przez ideały i wartości „złotego wieku". W powieści o rodzie Leszczyńskich oczom zdumionego bohatera objawiał się nagle pod Beresteczkiem prawdopodobny, choć chwilowo odsunięty, katastrofalny finał historii, w którą kiedyś ufnie wierzył: „dziś wieczorem mógł nie żyć on i reszta [...] żywcem może wdeptani w błoto, lub w najlepszym razie idący na arkanie do Krymu"[16].

Obserwując z dystansu lat nieszczęście, które nadciąga nad Rzeczpospolitą Obojga Narodów, pisarka tym razem zajmuje się nie wielką sceną zdarzeń historycznych, lecz znacznie mniejszą przestrzenią szlacheckich umysłów, niezdolnych w porę dostrzec zbliżającej się klęski. Odsłania „nieruchomą tragedię" ludzkich złudzeń, uwiedzionych opowieścią o naszym „złotym wieku" jako „pełni czasu", o osiągnięciu ideału historycznego, który w powieści oznacza trwałe i doskonałe urządzenie życia publicznego, przekazywane w spadku następcom.

Przedstawione przez Malewską doświadczenie polskiej szlachty nie jest jedynie naszą narodową specjalnością, lecz zjawiskiem uniwersalnym. Wszystkie niemal epoki, także epoki „krytyczne", dokonujące rozrachunku z wszelkimi iluzjami poprzedników, karmią się złudzeniem własnej „pełni" i „nieśmiertelności". Także dzisiaj, w koncepcjach „końca historii" czy w rozczarowaniach zachodnich liberałów, zawiedzionych niemożliwością znalezienia „trzeciej drogi" po upadku komunizmu i głoszących zasadę wolnorynkowej demokracji jako jedynego sprawdzonego rozstrzygnięcia, powracają stare złudzenia pełni czasu i pracy historycznej, wykonanej naprzód za wszystkie pokolenia. Świadczą one o trwaniu iluzji „nieśmiertelnego" Zachodu, który właściwie rozwiązał

---

[15] K. B r a n d y s, *Wariacje pocztowe*, Warszawa 1975, s. 35.

[16] H. M a l e w s k a, *Panowie Leszczyńscy. Powieść*, Kraków 1961, s. 212.

wszelkie własne konflikty historyczne i czuje moc, by rozwiązywać je także za innych według własnych sprawdzonych standardów. Oto dzisiejszy spektakl „nieruchomej tragedii" w wykonaniu bohaterów naszych czasów, spektakl jeszcze nie całkiem „czytelny" i jeszcze pozostający w sprzeczności z amerykańskim „Blitzkrieg" w Afganistanie.

Do takich chełpliwych i pewnych swego ludzi Malewska zwraca się z dystansu lat, lat rozdartych polskim nieszczęściem historycznym: „prawie każdy z nich mylnie przypuszczał, że udało mu się coś, co udać się nie mogło: trafnie pokierowane do celu życie w słusznym i niezmiennym świecie. Ów świat istniał i afirmował siebie oraz swą słuszność z taką śmiałością, że to już wówczas przestraszało wielu"[17]. Polska iluzja trwała do sądnego roku 1648, kiedy wszystko „skończyło się tak nagle jakby się zapadło"[18]. Z tej iluzji wyzwoliły Polaków dzieje, gdy runęły na nich niespodziewanie jako klęska, kataklizm. Po nich nic już nie było takie, jak przedtem. Po katastrofie każdy został sam z własnym życiem i musiał je uporządkować na nowo, pozbywając się dawnych pojęć i uroszczeń. Wielu wówczas odkrywało, że są bezdomni, opuszczeni przez historię, która oswajała zaledwie cząstkę ich już zniszczonego świata. Jeden z bohaterów mówił z nieoswojonego jeszcze lądu nowych dziejów: „Nie potrafimy już nic zrobić nawet dla siebie i nie umiemy żyć. I nie możemy się tego nauczyć"[19]. Dlaczego?

Ponieważ opowieść o historii obrysowuje ramy swojego tylko czasu, proponuje więc jedynie względny, nietrwały sens, który, owszem, wyzwala, dając ludziom i epokom odpowiednie imiona, ale także więzi, gdyż nie pozwala im dostrzec narzuconych ograniczeń. Dzięki opowieści egzystencja staje się zrozumiała i wzniosła w pewnym dokładnie wyznaczonym odcinku czasoprzestrzeni, zakreślającym granice „naszego świata". Poza tymi granicami kończy się jednak odpowiedzialność historii za ludzi, ale przecież nie kończy się ich doświadczenie historyczne.

Ludzie „widzą siebie własnymi tylko oczyma i w tym jednym momencie, który stanowi ich życie"[20], i nie jest możliwe, by kiedykolwiek zobaczyli siebie inaczej. Toteż Malewska, ukazując z dystansu lat cudze błędy, pomyłki, złudzenia, czyni to w dużej mierze dlatego, aby zniszczyć także naszą arbitralność, naszą pewność siebie, aby uświadomić nam, że i my jesteśmy więźniami czasu, że skazani jesteśmy na jedynie przygodną i przemijającą prawdę o sobie i o świecie. Taka świadomość wyzwala, burzy wiele wyobrażeń utrwalonych w tradycji, rodzi krytycyzm i sceptycyzm w stosunku do nietrwałych prawd, przemijających wraz z opowieściami, które je stworzyły, i często wzywa do szukania

---

[17] Tamże, s. 6.
[18] Tamże, s. 177.
[19] Tamże, s. 202.
[20] Tamże, s. 7.

głębiej, pod powierzchnią zdarzeń, pod interpretacjami „książkowej historii", pod symbolami i wzorcami kultury. Tam, pod powierzchnią zdarzeń i opowieści pisarka odkrywa własną drogę do ukrytego ładu.

Sceptycyzm i rewizjonizm Malewskiej, przeświadczonej o istnieniu niejawnego i niemożliwego do wysłowienia porządku, burzy wiele podręcznikowych „prawd historycznych" oraz wiele potocznych wyobrażeń „kulturalnego człowieka" o historii. Nie jest to jednak rewizjonizm totalny i nie oznacza totalnej destrukcji. Drugim biegunem jej koncepcji jest bowiem pochwała sensotwórczej pracy człowieka. Malewska więc nie tyle niszczy, co „bierze w nawias" nawarstwiające się wyobrażenia, symbole, wszelkie opowieści kultury, aby poprzez ich kolejne warstwy zmierzać do treści pierwszych, fundamentalnych. Do prasłów, prawyobrażeń, do tego, co pojawia się pomiędzy na pół jeszcze zwierzęcym, „nagim bytem" człowieczym a pierwszym nagłym przeczuciem sensu, ładu, pierwszym gestem skierowanym do nieznanego i budzącego lęk bóstwa, pierwszym przeczuciem Stwórcy.

Dla kultury europejskiej takim „pomiędzy" była starożytna Grecja, a właściwie Kreta z Labiryntem, Potworem i jaskinią Epimenidesa. Tu, według Malewskiej, narodził się Europejczyk i zaczął się kształtować duch Europy. Dwie jej książki o Grecji: *Opowieść o siedmiu mędrcach* i *Labirynt*, to niezwykła filozofia, a raczej metafizyka historii, jakby nowa Genesis, albo raczej „Genesis z ducha", ale napisana na przekór Słowackiemu i całej nowoczesnej, romantycznej historiozofii po Heglu. Pisarka po swojemu ukazuje, jak człowiek wyodrębniał się ze świata natury i jak, pragnąc zrozumieć i wytłumaczyć swoje tymczasowe „tu-bycie", ustanawiał kawałek własnego ludzkiego lądu, jak poszukując transcendencji, tworzył siebie na obraz i podobieństwo poszukiwanego Boga, a wreszcie – jak w ustanowiony przez ludzi świat rzeczywiście w pewnym momencie historii wkroczył Bóg-człowiek.

Niektóre fragmenty *Labiryntu* to prawdziwe poematy prozą o ewolucji wszechświata, ziemi i gatunków. W swojej literackiej księdze rodzaju Malewska dramatyzuje dzieje mikrokosmosu i makrokosmosu. „Ofensywa życia niezmordowanie [...] rozszerzała się i pogłębiała organiczny, wzbogacany w każdym ułamku czasu miliardami śmierci, żyjący, oddychający naskórek ziemi"[21] – pisze autorka o historii gleby i uzupełnia ten obraz niezwykłą metaforą „naukowo-laboratoryjną", w której skonfrontowane zostają dwie niewspółmierne perspektywy czasu – człowieka i natury: „Przeminęło w tej probówce kilka epok, walczyły i wymarły dziesiątki dynastii. Nim jeden obserwator zmienił drugiego w porze obiadu, tu nastąpił już historyczny renesans"[22].

Ta prześmiewcza nieco metafora, ironizująca uroszczenia nowoczesnego człowieka – zdobywcy natury i historii – uzmysławia mu, jakie jest jego rze-

[21] T a ż e, *Labirynt*, s. 42.
[22] T a m ż e.

czywiste miejsce we wszechświecie między dwiema nieskończonościami mikrokosmosu i makrokosmosu oraz w procesie ewolucyjnym, którego wielkie przemiany, liczone w milionach lat, są dla krótko żyjących ludzi nieuchwytne. Pomiędzy dwiema nieskończonościami i „w poprzek" ewolucji, tylko człowiek jednak zapisuje swoją własną historię, swój los, i świadomie tworzy nietrwałą Atlantydę – swoje siedlisko, stale podmywane przez niszczący żywioł czasu. „Może staliśmy się [...] jak melodia i jak linia, jak granica, jak krawędź – a za krawędzią pozostało już tylko łono wody, zanim przyjdzie ponownie Historia, czas, formy"[23] – duma długowieczny Epi po kolejnej przeżytej katastrofie ludzkości.

Tak ujmując dzieje człowieka i jego los, Malewska w *Labiryncie* prawie zupełnie odchodzi od „historii książkowej". Nie tylko w tym sensie, że jej burzycielskie rewizje i demitologizacje niszczą w o wiele większym stopniu niż w którymkolwiek innym jej dziele nasze wyobrażenia i nawyki myślenia ukształtowane przez europejską tradycję kulturalną. Przede wszystkim mocniej i wyraziściej niż w całej dotychczasowej twórczości pisarka kwestionuje historię jako powszechnie akceptowany sposób „obiektywizacji" prawdy, ludzkiego doświadczenia, wiedzy. Historii w tej powieści właściwie już nie ma. Nie ma jej w tym znaczeniu, w którym przywykliśmy o niej myśleć i jak sama pisarka przez długi czas ją przedstawiała, zakreślając wielką scenę, wybierając głównych protagonistów i dramatyzując konflikty. Więc co jest w zamian?

W zamian jest dziwna opowieść na pograniczu jawy i snu, która kręci się wciąż wkoło, powraca do tych samych motywów, powtarzających się nie tylko w *Labiryncie*, ale także w dołączonej doń i razem wydanej futurologicznej opowieści *LLW, czyli co się może wydarzyć jutro*. Jest to księga rodzaju, w której prastare mity kreteńskie łączą się z osiągnięciami najnowszych badań nad ewolucją ziemi, jakby – uzupełniając się – chciały nam opowiedzieć (i taki zapewne był zamysł autorki) o tym samym wielkim zdarzeniu – długotrwałym wyłanianiu się człowieka z przyrody i rozpoznawaniu duchowej struktury świata.

Długą ewolucję pisarka widzi jako trzy symboliczne akty narodzin, które odsłaniają tajemnicę pochodzenia, przeznaczenia i kondycji ludzkiej. W pierwszym akcie człowiek wyodrębnia się z natury. Finezyjnie ironiczny dowcip Malewskiej czyni z tego aktu, na wzór *Snu nocy letniej*, komedię pomyłek, grę masek. Oto zakochana w królu zwierząt nimfa Balta pewnej wiosennej nocy ulega pastuchowi w masce lwa. Natura, mająca pierwiastek boskości, łączy się z na pół jeszcze zwierzęcym człowieczeństwem: „Mylili się co do siebie w tę noc nawzajem i te połączone omyłki przekazali potomkowi"[24]. Tak narodził się Epimenides, spełniający w ostatniej powieści Malewskiej symboliczną

[23] Tamże, s. 58.
[24] Tamże, s. 14.

funkcję człowieka jako gatunku, człowieka jako zbiorowego podmiotu historii. Po tej nocy wiosennej dziedziczy on pomyłkę i błąd, złączone odtąd zawsze z jego losem. Matka-woda, która więzi siebie w grocie, aby nadać sobie pozory kształtu i stałości, daje synowi schronienie – dom, natomiast nieznany ojciec wzywa go do opuszczenia domu, do nieustannej wędrówki w poszukiwaniu siebie i innych ludzi. Pomiędzy tymi biegunami zawiązuje się los człowieka.

W kolejnych, drugich narodzinach człowiek powoli uczy się rozpoznawać owe dwa bieguny swojego przeznaczenia. Rozumie lub domyśla się, że matka zawsze będzie go jednać z naturą, wszechświatem, z tym, co stałe i odnawialne pomimo nieustających zmian. Matka po prostu jest, „orzeźwia, poi, czasem śmieje się i niczego się nie domaga ani spodziewa”[25]. Matka także „swoje wie”, a będąc częścią natury, odczuwa lęk przed zadawaniem wielkich pytań i gwałceniem odwiecznych praw. Balta-woda odzwierciedla w sobie cały świat i nie mąci to ani nie zmienia jej nurtu. „Jest niewinnością świata”, ponieważ odbijając jedynie jego obrazy, nie poznaje ani jego, ani siebie. Ta jej ułomność jest, wbrew pozorom, jej wielką siłą, wielką mądrością, którą przekazuje synowi: „nie trzeba się wysilać na to, by tryskać z głębi i właściwą drogą biec do morza”[26]. Z pewnego punktu widzenia ten „brak poznania” jest w istocie innego rodzaju poznaniem – poznaniem, które jest formą życia, doświadczenia. Poznaniem, które nigdy nie przekracza progu słów ani nie potrzebuje słów, bo jest „tak bardzo od wnętrza”.

Biegun ojca jest diametralnie różny. Od niego płynie wezwanie do ciągłej aktywności: do wędrówki, poszukiwania, do przekraczania. Stąd pochodzi nieustająca tęsknota powodowana brakiem, nadzieją i oczekiwaniem, stąd też przychodzą w końcu do człowieka sny, mity o trudnej drodze i walce z potworami oraz „wielkie pytania” o cel wędrówki, znaczenie potworów czy osobistą winę człowieka. Jeśli wchodzimy na drogę, powiada Malewska, to zawsze musimy przejść przez Labirynt, gdzie oczekuje nas Minotaur, czyli nasze nieznane „ja”, winne jakiejś zbrodni, dręczone wyrzutami sumienia, wątpliwościami i pytaniami, które zwykle pozostają bez odpowiedzi. Ta droga poznania zawsze jest skierowana na zewnątrz, jest ciekawością nieznanego świata, poszukiwaniem nowego, nieprzedeptanego jeszcze przejścia, przekraczaniem granic ludzkiego przeznaczenia. Jej efektem jest samowiedza, która przychodzi do człowieka z zewnątrz: od świata, od innych. „Czas i zdarzenia uczą ludzi nawet krótko żyjących. Widzieć i przyjąć naukę, tak trzeba”[27] – w ten sposób człowiek staje się „trochę mądrzejszy”. Jest to wejście w historię, będącą trzecim aktem ludzkich narodzin.

---

[25] Tamże, s. 107.
[26] Tamże, s. 108.
[27] Tamże, s. 23.

W historii poznanie i samopoznanie wcielone zostaje w życie, podlega sprawdzianom, próbom, nieustannym korektom, gdyż kto raz znalazł się na drodze, kto raz coś zmienił, musi dalej zmieniać, zgłębiać, poszerzać horyzonty, poznawać, zdzierać maski i ciągle odzyskiwać Rzeczywistość, czyli jedność i całość, którą tracił po trochu od pierwszych narodzin. „Człowiek, najbardziej czy najwcześniej rozdarty, zaczął więc szukać własnej swojej, ludzkiej doli i nadziei w znajomym od zawsze obrocie wiosen i zim”[28]. Poszukiwanie to jest aktem inicjacji, który kończy się przyznaniem własnego imienia. Od tej pory człowiek staje się świadomym swych celów twórcą własnego losu.

Człowiek, ponieważ błądzi i żyje w poczuciu winy i niespełnienia, odkrywa, że między nim a światem istnieje niemożliwa do usunięcia szczelina, obcość, „niezabliźniona rana” jako pozostałość po wyodrębnieniu się z wiecznego obrotu wiosen i zim. W rozmowie z delfinem, towarzyszem na długim odcinku drogi ewolucji, Epi powiada: „czuję, jakbym jeden jedyny z całego świata, z całej rodziny, ja, człowiek, był na wygnaniu, odrzucony, odpędzony, tak jak ptaka o innym upierzeniu odpędza stado. [...] Moim wygnaniem wydaje mi się to po prostu, że jestem sobą”[29].

Droga przez historię jest drogą próby. Jest to próba całej ludzkości, ale także, a dla Malewskiej nawet przede wszystkim, próba każdego pojedynczego istnienia. U jej końca „człowiek miał się odrodzić inny, wyjść inny niż wszedł”[30]. Jest to zawsze droga przez ból i cierpienie, każdy kroczy nią sam i samotnie, ale zawsze rozpoznawalny, bo „z blizną własnego imienia”[31]. Na drodze tej pozbywa się roszczeń, „że jego widnokrąg, jego poznanie są ważniejsze i pewniejsze od innych”[32]. Odkrywa także, „że sam dla siebie bywa nie pewnością, ale błędem, omyłką i niewolą”[33].

Proces, w którym człowiek wyodrębnia się, nadaje sobie imię i uznaje się za twórcę własnej historii, Malewska przedstawia w odwrotnym porządku niż twórcy nowoczesności. Przede wszystkim hamuje wizjonerski rozmach tego procesu, jego oszałamiający, a zarazem nieco mechaniczny, inercyjny rozrost. Redukuje tę niesamowitą rzeczywistość, o ciągle rozwidlających się ścieżkach, do tego, co powtarzalne i niezmienne od czasu, kiedy wyłonił się na ziemi człowiek. Powtarzalne i niezmienne nie są dla niej jednak „prawa historii” (w takie powątpiewa), lecz duchowa struktura człowieczeństwa, którą najpełniej wyrażają archetypy, symbole, mity, które są mową pochodzącą z najgłębszych warstw kultury. W *Labiryncie* cały zgiełk historycznych przemian sprowadzony zostaje do jednego toposu: kataklizmu (trzęsienia ziemi lub najazdu

---

[28] Tamże, s. 171.
[29] Tamże, s. 46.
[30] Tamże, s. 172.
[31] Tamże.
[32] Tamże.
[33] Tamże.

obcych), którego widomym znakiem jest głodny i bezdomny rozbitek, poszukujący schronienia w jaskini, gdzie uwięziła siebie matka-woda i gdzie mieszka jej długowieczny syn. Tak jakby człowiek, doszedłszy do pewnych granic swojej historii, musiał zaczynać wszystko od początku, od ciemnego łona natury i jej wód płodowych, od ponownych narodzin, gdyż w pewnym sensie po końcu każdej historii człowiek musi urodzić się jeszcze raz, ustanowić na nowo swój czas i siebie oraz znaleźć dla tego zdarzenia odpowiednią formę opowieści. Ponieważ jednak historia nigdy nie zaczyna się od absolutnego początku, lecz tylko układa się na swoich wcześniejszych warstwach, przeto – aby ją poznać – nowa opowieść wcale nie musi wybiegać w przód; może odwrócić się i podążać w głąb. Właściwie zawsze to robi, chociaż nie zawsze chce się do tego przyznać. Twórca i poręczyciel takiej opowieści, „wieczny człowiek", Epi, wie, że „jest jednocześnie tu i tam: u siebie i nie u siebie, w domu, gdzie wszystko jest znane, wiadome, i na nieznanym bezdrożu wśród nocy"[34].

W *Labiryncie* Malewska kilkakrotnie stosuje motyw wracania po śladach, nadając mu rozmaite znaczenia. Jest to zatem, w sensie najbardziej podstawowym, stale odnawiająca się tęsknota do czasu „sprzed historii", kiedy świat był jednością i całością, a ludzie nie rozróżniali „świętego" i „przeklętego". Cofnąć się oznacza wrócić do pramatki, do odwiecznego domu natury. Ślady natomiast oznaczają pozostałości po doświadczeniach historycznych człowieka. Epimenides komentuje je takimi słowami: „Czasem wydaje mi się, jakby coś ze mnie odpadło, a czasem jakby narosło. Czy wstępuję po schodach, czy też krążę wokół tego samego miejsca?"[35]. Ironiczny podtekst tego pytania jest wymierzony w wizjonerską dialektykę „rozwoju historycznego". Nie uszczypliwość jednak jest celem autorki. Ważniejsze jest dla niej wyobrażenie człowieka, którego wnętrze: świadomość i podświadomość, składa się z nałożonych na siebie warstw czasu i jest jak gdyby archeologią całej ludzkości, archeologią zbiorowej, wielotysiącletniej samowiedzy gatunku. Człowiek, napotykając pozostawione ślady, a nie ruszając się z miejsca, „mógłby po nich chodzić w kółko, i często tak chodzi"[36]. Towarzyszy mu w tej wędrówce Malewska, gdy wkracza w *Labiryncie* po raz pierwszy – i, niestety, ostatni – na niezwykłe terytorium przygraniczne, pomiędzy ewolucją, Jungowską teorią archetypów i historią. Jungowski wątek archetypów pisarka po swojemu racjonalizuje i przedstawia jako wyodrębnianie się i utrwalanie w toku dziejów ruchomego ludzkiego horyzontu. Wędrówkę po tym horyzoncie człowiek zaczyna i kończy w miejscu pierwszych narodzin – w jaskini, która symbolizuje nieprzekraczalne granice doli człowieczej. Wzruszająca inwokacja Epiego do groty nie pozostawia wątpliwości, że jest to jego wieczne więzienie, ograniczenie, „Miejsce, z Którego

---

[34] Tamże, s. 108.
[35] Tamże, s. 15.
[36] Tamże, s. 108.

Nie Mogę Wyjść. Wychodzę, ale okazuje się, że tyś jak gdyby poszła za mną, groto – nie tyle poszła, co poszerzyła się. Jesteś jak widnokrąg, którego przekroczyć niepodobna, bo on zawsze cofa się przed idącym i zawsze go ma zamkniętego w kole. [...] A więc groto, jesteś może po prostu ceną, jaką przychodzi mi płacić za los ludzki"[37].

Może właśnie dlatego, że człowiek stale pozostaje więźniem swojego horyzontu i zmuszony jest chodzić po własnych śladach, nieustannie rewiduje on swoją historię, zdziera z niej maski i ciągle szuka nowych przejść do tego, co Rzeczywiste, ukryte poza zdarzeniami. Malewska, posługując się językiem obrazów, mówi, że szuka nieznanego ojca, sprawcy swego istnienia. Szuka świadka i poręczyciela historii, ponieważ chce wierzyć w sens tego, co tworzy, w prawdę ponad sprzecznościami, w wartość i wagę swoich błędów i omyłek. Szuka stałego towarzysza drogi i opiekuna, ponieważ wierzy, że jego ludzki horyzont jest zaledwie fragmentem większej, nieogarnionej całości. W ten sposób w historię wkracza Bóg-Stwórca, który jest odpowiedzią na ludzką potrzebę ładu i sensu.

Tworząc swoją księgę rodzaju, Malewska odwraca porządek klasycznej teologii czy historiozofii odwołującej się do teologicznego (i teleologicznego) porządku. Nie interesuje jej aktywność Boga, wyłaniającego z siebie świat po to, by na końcu, po wielkich procesach ewolucyjnym i historycznym znów go do siebie powołać. Interesuje ją natomiast aktywność człowieka, który od początku swojej historii poszukuje Boga, kieruje do Niego swoje pytania i pragnienie sensu. W *Opowieści o siedmiu mędrcach*, będącej w istocie historią odrywania się człowieka od praw natury i praw plemiennych oraz tworzenia uniwersalnych wartości i praw ludzkich, a także w *Labiryncie*, gdzie na wiele sposobów głosi się pochwałę przekraczania granic, buntu, zmiany – w tych książkach ludzkie „zuchwalstwo", wybieganie w przyszłość, oznacza wyjście na spotkanie z Bogiem, przygotowanie świata i historii na to, by mógł się w nich w końcu objawić, czy raczej – by mógł w nich zostać rozpoznany Stwórca. Gdy Epimenides wysłuchuje pierwszych nowin o Chrystusie, stwierdza: „nie było tam prawie jednego słowa, które by nie odbrzmiewało w jego pamięci mnóstwem tajemnic, mitów, obrzędów"[38]. W chrześcijaństwie odnajduje on Święte i Rzeczywiste, jak w „starym pogaństwie", które głoszone są i spełniane z taką prostotą, „jakby były czymś najnaturalniejszym w świecie"[39].

Charakterystyczne dla niezmiennie antropocentrycznej i racjonalistycznej opowieści Malewskiej jest to, że Bóg-Stwórca zostaje rozpoznany, zrozumiany i zaakceptowany za pośrednictwem postaci Boga wcielonego, Boga, który staje się człowiekiem, wkracza w historię i w ludzkim języku sam, osobiście głosi

---

[37] Tamże, s. 56.
[38] Tamże, s. 177.
[39] Tamże, s. 180.

ludziom prawdę o sobie. Echo „dobrej nowiny" odbijające się w jaskini Epimenidesa i jego sympatia dla pierwszych chrześcijan to nie tylko metaforyczne obrazy ciągłości kultury europejskiej: od zasiedlenia Krety przez potomków mitycznej pary Zeusa i Europy po „przygarnięcie" wędrujących wyznawców Ewangelii i uznanie „bezdomnego" chrześcijaństwa za oficjalną religię tej części globu. To także próba zrozumienia europejskiego ducha, jego inności, odrębności od innych kultur czy religii.

Odrębność tę widzi Malewska w nieustającej potrzebie zmiany, nowości, łamania granic, przekraczania ustanowionych praw, słowem w „zuchwalstwie" Europejczyka, który ma odwagę wydzierać bóstwom ich tajemnice, sprzeciwiać się im. Europejczyka, który narażając się na gniew i okrutne kary bogów, wzbudza jednocześnie ich podziw i litość, a niejednokrotnie obdarowany jest ich przebaczeniem. Europejczyka, którego niezłomność nadaje mu często cechy boskości. Spotkanie kultury ufundowanej na takich wartościach z chrześcijaństwem wydaje się autorce *Labiryntu* z jednej strony czymś naturalnym – zburzeniem nietrwałych form starej wiary, a jednocześnie ocaleniem najgłębszych jej treści, po prostu rozszerzeniem horyzontu. Chrystus objawia się w tym horyzoncie jako „zuchwały" człowiek, który przekracza prawa „starego Zakonu", ale także jako „zuchwały" Bóg, który porzuca swoją izolację, hieratyczność i staje się najzwyklejszym z ludzi. Za takim właśnie „przyswojeniem" czy może „oswojeniem" chrześcijaństwa przez „starą Europę" przemawiają rozpoznawane w nim echa prastarych „tajemnic, mitów, obrzędów", które pozwalają zobaczyć w Chrystusie bohatera podobnego do postaci mitycznych, łamiącego, jak Ikar, „granice ludzkiego losu".

Ale z drugiej strony pojawiają się przecież wartości zupełnie nowe: Bóg-Zbawiciel, Bóg-Osoba ograniczona, ale bez granic, śmiertelna jak ludzie i będąca władcą wieczności. Epi pyta wyznawcę chrześcijaństwa: „Czy nie przestrasza ciebie aż tak dziwne Nowe Imię i czy to jeszcze możesz być ty sam?"[40]. Zatem w ciągłości czy inercyjności pewnych nawyków myślenia Europejczyka odkrywa pisarka tajemniczą nieciągłość, a w rozszerzającym się horyzoncie poznania – wartość pochodzącą spoza tego horyzontu, a będącą niezwykłą odpowiedzią człowieka na apel nieznanego ojca w masce lwa. Jest to oczywiście inna nieciągłość od tej, której doświadczamy w czasie kryzysów historycznych, kiedy odwraca się od nas stara opowieść i odgrywane według niej role odpadają od nas jak kawałki podartych ubrań. W doświadczeniu religijnym uobecniają się dwa współistniejące, choć zupełnie odrębne źródła człowieczeństwa: to, co jest z tego świata, i to, co z tego świata nie jest. Malewska nie zgłębia mistycznego doświadczenia religii, wie, że jest niewyrażalne; w opisie zatrzymuje się na jego granicy.

[40] Tamże.

Labirynt jest dziwną opowieścią, pełną przeczuć, rozbłysków wiedzy, intuicji. Jest historią fragmentaryczną, bo na rozbłyskach czy intuicjach nie można zbudować ani ciągłej narracji, ani pełnego wyjaśnienia. Malewska kroczy po śladach pozostawionych przez człowieka. Przekonuje nas, że każda pojawiająca się opowieść: od mitów po teorie naukowe i historie książkowe jest tylko kolejną próbą, wariantem czegoś, czego opowiedzieć nie sposób, a co enigmatycznie określamy, domyślając się znaczeń, losem człowieka. To uwalnia pisarkę od tyranii historii jako narracji wyjątkowej, arbitralnie narzucającej swoje własne nietrwałe rozstrzygnięcia.

Historia jest dla Malewskiej po prostu fabułą, która umiera i odnawia się wraz z czasem – jest więc zwykle i nowa, i stara. Z tego powodu nigdy nie rozstrzygnie naszego niepokoju: czy jako ludzkość wspinamy się ciągle wzwyż po dialektycznej spirali, czy też jak ślepcy ciągle krążymy po naszych zatartych tropach. Odpowiedź na to pytanie przychodzi do nas spoza horyzontu naszej „jaskini", nie należy ona do porządku racjonalnego, nie daje się uprawomocnić. Jest wyzwaniem, które dzisiaj człowiek nowoczesny, „krytyczny", rzuca samemu sobie, nim zdecyduje ostatecznie, jakie ślady z przeszłości powinien raz jeszcze przedeptać, aby przekroczyć obecny koniec historii i rozszerzyć swój widnokrąg o przyszłość.

Krystyna WÓJCIK

CYPRIAN NORWID W ŚWIECIE IDEI KAROLA WOJTYŁY

Praca, mimo że jest skutkiem grzechu pierworodnego, stanowi zaczyn duchowego wzrostu człowieka. Obaj poeci zgodni są co do tego, że cywilizacja przemysłowa, rozwój techniki musi służyć godności człowieka i że należy czuwać, by nie obrócił się on przeciw niemu. Nie wolno popaść w bałwochwalstwo pracy pozbawionej prawdy i miłości.

„Każda autentyczna forma sztuki jest swoistą drogą
dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata"
Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 6

„Ja, z powołania kapłan, z wykształcenia humanista, polonista"[1]. Te słowa Ojca Świętego, wypowiedziane podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, są kluczem do zrozumienia roli i miejsca literatury w życiu Karola Wojtyły, dziś – Jana Pawła II. Od momentu przyjęcia drogi powołania kapłańskiego ten wielki człowiek zdumiewająco godził ze sobą pracę kapłana-duszpasterza i posługę poety i dramaturga. W poezji dostrzegał ogromne możliwości wyrażania tego, co niewyrażalne – głębi życia duchowego. W jego przekonaniu poezja miała też służyć innym, pomagać im docierać do prawdy o człowieku, o jego miejscu we wspólnocie z innymi, także ze Stwórcą, poprzez piękno słowa, metafor, obrazów, których niewyczerpanym źródłem jest Biblia. Twórczość literacka Wojtyły była więc pomocą w jego pracy kapłana i filozofa i jej dopełnieniem, swoistym „«laboratorium» serca, wyobraźni i umysłu zarazem, w którym poddawał «próbom» to, czego w inny sposób się nie wyrazi"[2]. „Kapłaństwo jest – jak pisał we wstępie do antologii poezji kapłańskiej *Słowa na pustyni* – sakramentem i powołaniem. Twórczość poetycka jest funkcją talentu – ale talenty również stanowią o powołaniu"[3]. Wykorzystując i rozwijając swój talent poetycki, i nie negując możliwości godzenia w sobie dwóch powołań: poety i kapłana, Wojtyła przyznawał jednak wyższość kapłaństwu, czego dowodem jest to, że do momentu wyboru na Papieża swoje utwory publikował wyłącznie pod pseudonimami[4]. Swój stosunek do sztuki wyraził słowami: „poezja to wielka pani, której

---

[1] J a n P a w e ł II, *Do profesorów uczelni Krakowa* (Skałka, 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 693.

[2] M. S k w a r n i c k i, *Słowo wstępne do pierwszego wydania*, w: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 8.

[3] Cyt. za: S k w a r n i c k i, dz. cyt., s. 5n.

[4] Do roku 1978 utwory poetyckie i dramaty autorstwa Karola Wojtyły ukazywały się pod pseudonimami „Andrzej Jawień" i „Stanisław Andrzej Gruda" lub pod kryptonimem „A. J.".

trzeba się całkowicie poświęcić: obawiam się, że nie byłem wobec niej zupełnie w porządku"[5].

Po wyniesieniu na Stolicę Piotrową Karol Wojtyła jako poeta został „zdemaskowany". W czasie jednego z przemówień, wspominając swoich przyjaciół ze studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim, żartobliwie, a zarazem z pokorą, wyznał: „Chcę dodać, że na tym roczniku studiowało bardzo wielu czynnych literatów, poetów. Niektórzy są dzisiaj doskonale znani. Ja byłem wśród nich nieco zakonspirowany i zostałem zakonspirowany właściwie do dnia wyboru na Papieża. Natomiast z tym dniem zostałem zdekonspirowany nie tylko przed Polską, ale i przed całym światem. Już nie wiem, co z tym mam zrobić. Po prostu niech «leci». Ciekawa rzecz, że niektórzy nawet uważają, że to coś warte. A ja podejrzewam, że nie uważaliby tak, gdyby się nie stało tak, jak się stało. Ale dajmy temu spokój!"[6].

Dla pełnego zrozumienia papieskiego przesłania, myśli teologicznej, filozoficznej i społecznej Jana Pawła II, istotne znaczenie ma znajomość wczesnych dokonań literackich Wojtyły oraz korzeni jego literackich fascynacji. Obok filozoficznej myśli Kościoła Powszechnego, równorzędnym źródłem świata idei Papieża-Polaka jest literatura. W dziedzictwie literatury, które oddziaływało na twórczość Wojtyły, ważne miejsce zajmuje twórczość Cypriana Norwida z jego personalistyczną koncepcją człowieka i kultury[7]. Sam Ojciec Święty udowadniał to wielokrotnie, z upodobaniem cytując przy różnych okazjach słowa Norwida; potwierdza to – jak się wydaje – także wnikliwa analiza poezji Wojtyły.

W lipcu 2001 roku podczas rzymskich obchodów 180. rocznicy urodzin tego – jak mówił – „jednego z największych poetów i myślicieli, jakich wydała chrześcijańska Europa", próbując spłacić „osobisty dług wdzięczności dla po-

---

Pierwsze wydanie utworów Wojtyły za zgodą autora ukazało się w roku 1979; zob. K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, wybór i układ z upoważnienia Autora M. Skwarnicki i J. Turowicz, redakcja filologiczna J. Okoń, Kraków 1979. Wszystkie cytowane teksty Karola Wojtyły, o ile nie podano inaczej, przytaczane są według tego wydania.

[5] Cyt. za: S k w a r n i c k i, dz. cyt., s. 10.

[6] J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 692.

[7] Na temat miejsca Norwida w twórczości literackiej Wojtyły zob. m.in.: J. M a c i e j e w s k i, *Karol Wojtyła i Jan Paweł II wobec literatury* (1), „W drodze" 1983, nr 7, s. 57-72, t e n ż e, dz. cyt. (2), „W drodze" 1983, nr 8, s. 51-62; Ks. J. St. P a s i e r b, *Poezja uniwersaliów*, „Znak" 1981, nr 4-5, s. 590-599; A. M e r d a s RSCJ, *Wokół „Matki" Andrzeja Jawienia*, „W drodze" 1979, nr 8, s. 50--54; I. S ł a w i ń s k a, *Wszechprzytomna obecność Norwida*, „Tygodnik Powszechny" 1983, nr 22, s. 1; Z. T r o j a n o w i c z o w a, *Norwid o pracy ludzkiej*, „W drodze" 1983, nr 10, s. 24-32; M. B u ś, *Czy Norwid jest potrzebny Kościołowi?*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 22, s. 7; S. S a w i c k i, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologicznoliterackie*, Lublin 1994. Prócz Norwida i całej literatury romantycznej, wśród literackich źródeł aktywności poetyckiej Wojtyły najczęściej wymienia się Biblię oraz pisma mistyków hiszpańskich, a szczególnie św. Jana od Krzyża. Pojawiają się także inni autorzy, jak R. M. Rilke, W. Blake, T. S. Eliot, M. Scheler. Mówi się także o wpływach polskiego renesansu czy Młodej Polski na twórczość Wojtyły.

ety", z którym łączy go „bliska, duchowa zażyłość"[8], Jan Paweł II dokonał niezwykłej teologicznej interpretacji dorobku Norwida. Wyłożył znaczenie jego twórczości tak, jak czyni to doświadczony czytelnik, dla którego poezja żyje i nieustannie zachwyca dobrem i pięknem. „Cyprian Norwid – powiedział Ojciec Święty – pozostawił dzieło, z którego emanuje światło pozwalające wejść głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem, chrześcijaninem, Europejczykiem i Polakiem"[9].

Twórczość poetycka i dramaturgiczna Wojtyły wciąż jest przedmiotem zainteresowania polskiej i światowej elity intelektualnej. Z konieczności patrzy się na nią jednak przez pryzmat jego papiestwa, co z pewnością zapewnia jej ciągłą obecność w świecie kultury, umożliwiając coraz szerszym kręgom odbiorców czerpanie z jej bogactwa. Z drugiej strony jednak pojawia się też źle pojęta moda na tę poezję, co niweczy szansę na jej sumienny osąd krytycznoliteracki. Nadal istnieje zatem potrzeba gruntownego przebadania tej poezji, która nie tylko ze względu na wielkość jej autora, lecz przede wszystkim z uwagi na zawartość treściową oraz walory artystyczne domaga się, by umieścić ją na mapie dziejów literatury polskiej, aby odkryć korzenie i określić jej wkład w kulturę naszego kraju i Europy. Dobrze zatem się stało, że rok 1978 „zdekonspirował" Wojtyłę jako poetę, bo zapewne, podobnie jak dorobkiem Norwida, twórczością tą cieszyłyby się dopiero „późne wnuki".

Filozoficzną podstawą działalności literackiej Norwida, a zarazem centralną myślą twórczości poetyckiej Karola Wojtyły i nauczania Jana Pawła II, jest personalizm, skoncentrowany na wartości osoby ludzkiej. W swoim nauczaniu Papież podkreśla doświadczenie i dramat ludzkiego istnienia[10]. O ile w początkowej fazie swojego pisarstwa Wojtyła akcentował, pod wpływem Biblii i mistycyzmu, doniosłość wyrażenia doświadczenia religijnego w słowach, o tyle później punkt ciężkości przeniósł z mistyki na aktywny personalizm, a w centrum zainteresowania postawił doświadczenie „człowieka działającego"[11]. Norwidowski człowiek, zgodnie z biblijnym opisem z Księgi Rodzaju, jest osobą stworzoną na Boży obraz, obdarzoną wolnością i godnością „najpiękniejszego ze stworzeń" (*Ostatnia z bajek*, VI, 93)[12], której powołaniem jest „p a n o w a-

---

[8] J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło* (Audiencja papieska dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, Watykan, 1 VII 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 9, s. 54n.

[9] Tamże, s. 55.

[10] Por. J. G a l a r o w i c z, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 45.

[11] K. D y b c i a k, *Poetycka fenomenologia człowieka religijnego (O literackiej twórczości Karola Wojtyły)*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, P. Nowaczyński, S. Sawicki, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1983, s. 159.

[12] Wszystkie teksty Norwida cytuję według wydania: C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 1-11, Warszawa 1971-1976. Cyfry rzymskie po cytatach oznaczają numer tomu, następnie podaję numer strony. W przy-

n i e / N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e, i n a d s o b ą" (*Królestwo*, II, s. 64). Tym samym „nieuszanowanie osoby-człowieka" jest największym przewinieniem. Personalizm aktywny, który kształtuje światopogląd obu poetów, w ich twórczości przejawia się między innymi w specyficznej koncepcji bohatera literackiego, który jest „Każdym", a jednocześnie w swojej zwyczajności kimś niezwykłym – dążącym do świętości. Człowiek może wzrastać do świętości jedynie w dialogu z drugą osobą, a relacji międzyludzkich nie można budować bez personalistycznie pojętej sztuki i pracy, które, właściwie rozumiane, są pewną formą modlitwy. Wreszcie człowiek odnajduje siebie we wspólnocie języka i kultury, którą jest naród. Koncepcja narodu i miejsca człowieka w historii opiera się na założeniu, że losy świata zależą od tego, czy człowiek jest uszanowany, czy też nie.

„ŚWIADECTWO BOGA O BOGU" JAKO ŹRÓDŁO POETYCKICH INSPIRACJI NORWIDA I WOJTYŁY

Biblia kształtuje chrześcijański światopogląd tak Norwida, jak i Wojtyły. Jest podstawą ich etyki, ma decydujący wpływ na wyznawaną przez nich hierarchię wartości, a obraz stworzenia świata i człowieka z Księgi Rodzaju jest fundamentem personalistycznej postawy obydwu poetów. Zagadnienie obecności tej księgi w twórczości ubiegłowiecznego myśliciela doczekało się wielu opracowań, między innymi autorstwa Aliny Merdas RSCJ[13]. Zarówno ona, jak i inni badacze, także teologowie, są zdania, że dorobek Norwida i przebijający z niego światopogląd w całości mieszczą się w ramach nauki Kościoła katolickiego. Ksiądz A. Dunajski próbował nawet odczytywać twórczość Norwida teologicznie[14].

Dla Norwida Biblia była księgą wyjątkowej wagi, „świadectwem Boga o Bogu", a jego wola wierności Pismu Świętemu, jak i gorliwa egzegeza tej „najdzielniejszej księgi popularnej" przybierały niekiedy postać ekstremalną. Przed naiwnością dosłownego interpretowania biblijnych faktów chroniła go skłonność do myślenia poetycko-symbolicznego[15]. Norwid nierzadko komentował wydarzenia historyczne tekstami ze Starego i Nowego Testamentu, znajdując w nich klucz do szukania dziejowych „prawd zakrytych". Zwykle nie powielał biblijnych motywów. Częściej były one dla niego okazją do konstru-

---

padku listów (tomy od 8. do 10.) po numerze tomu pierwsza cyfra arabska oznacza numer listu, a druga numer strony.

[13] Zob. A. M e r d a s RSCJ, *Diament Norwida*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983; zob. również: t a ż e, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.

[14] Zob. ks. A. D u n a j s k i, *Teologiczne czytanie Norwida*, Pelplin 1996.

[15] Por. tamże, s. 36.

owania własnej, oryginalnej metafory, stając się przedmiotem parafrazy lub stanowiąc punkt wyjścia do rozważań natury filozoficzno-społecznej. Podobnie jest w twórczości Wojtyły. Większość jego utworów powstała w wyniku medytacji nad konkretnym zdaniem z Pisma Świętego, często umieszczanym później jako motto danego dzieła. Taka była geneza oryginalnego poetyckiego obrazu spotkania Jezusa z Samarytanką zatytułowanego *Pieśń o blasku wody* (por. J 4, 13), rozważania o znakach językowych i przestrzeni myśli inspirowanego walką Jakuba z Aniołem, czyli poematu *Myśl jest przestrzenią dziwną* (por. Rdz 32), a także niezwykłej drogi krzyżowej współczesnych cyrenejczyków – *Profile Cyrenejczyka* (por. Mk 15, 21). J. Okoń nazywa nawet tę twórczość okazjonalną i homiletyczną, widząc w niej liryczny komentarz do wybranych fragmentów Pisma[16]. W takim rozumieniu homiletyki również twórczość Norwida można by opatrzyć mianem homiletycznej, on sam bowiem jako poeta uważał siebie za kapłana Słowa Bożego.

Mówiąc o Biblii jako źródle twórczości obu poetów, należy podkreślić to, co odróżnia ją, w ich rozumieniu, od innych źródeł literackich. Biblia jest nie tylko pięknym utworem literackim, powstałym przed wiekami, lecz żywym Słowem, pierwowzorem aktualnie przeżywanej rzeczywistości. Jest wciąż obecna tu i teraz, przenika wszystkie elementy ludzkiej egzystencji. Jest Księgą Świętą. Przy całym bogactwie nawiązań, jej obecność w twórczości Norwida nie jest jednak dla odbiorcy w jakiś sposób przytłaczająca. Przeciwnie, stanowi dyskretne, ale wszechobecne tło potrzebne dla ukazania najważniejszych spraw ludzkiego życia. A. Merdas pisze, że Norwid nie próbował wprowadzać do swoich utworów Chrystusa jako postaci literackiej. Świadczy to o „głębokim, wewnętrznym stosunku poety do Chrystusa, jak i do całej Ewangelii, tym głębszym, im bardziej jest poeta w mówieniu o Zbawicielu wprost opanowany i dyskretny. Świadczy to również o jego takcie artystycznym i talencie. Wypowiadając prawdy, którym świadectwo dał Chrystus, potrafił się obyć bez szyldów religijnych"[17]. Słowa te odnoszą się również do poezji Wojtyły, w której imię Boga bezpośrednio pojawia się sporadycznie, a przecież poezja ta nasycona jest obecnością Stwórcy, ukazującego się w znakach, obrazach i symbolach – obecnością Boga jako Odwiecznego Słowa, Prawdy i Miłości.

Skłonność do poetycko-symbolicznego postrzegania rzeczywistości decyduje o wspólnych dla Norwida i Wojtyły wyborach w zakresie ulubionych ksiąg biblijnych. Są nimi między innymi Księga Psalmów, Pieśń nad pieśniami, a z Nowego Testamentu Ewangelia według św. Jana oraz Janowe i Pawłowe listy. Norwid ponadto chętnie sięga do Apokalipsy św. Jana, która w twórczości Wojtyły nie odgrywa większej roli. Preferencje te wynikają z zainteresowań

---

[16] Zob. J. O k o ń, *Życiowy profil poety. O drodze twórczej Karola Wojtyły*, „Znak" 1982, nr 6, s. 572.

[17] M e r d a s RSCJ, *Diament Norwida*, s. 169.

obu poetów mistycyzmem, w którym funkcjonuje pewna specyficzna metaforyka. Dla przykładu, w swojej twórczości poetyckiej św. Jan od Krzyża obficie czerpie z symboliki Pieśni nad pieśniami, a także korzysta z metaforyki światła i ciemności, na której buduje swoje ewangeliczne przesłanie św. Jan.

Norwid rozczytywał się w pismach mistyków i wiele z nich czerpał, co było jedną z przyczyn niezrozumienia go przez ludzi mu współczesnych (był nazywany mistycznym, ale w znaczeniu pejoratywnym: ciemny, niezrozumiały)[18]. Z kolei Wojtyły zainteresowania mistyką zaowocowały w jego twórczości czterema poematami, które powstały w latach czterdziestych i pięćdziesiątych[19] pod wpływem poezji św. Jana od Krzyża. Wszystkie te utwory mistyczne łączy personalistyczna koncepcja ludzkiego życia, rozumianego w wymiarze duchowym jako proces doskonalenia się i zbliżania do tajemnicy Boga w celu całkowitego z Nim zjednoczenia. Droga ta ma charakter oczyszczenia duszy i, na kształt fali, niesie okresy pocieszenia i strapienia (w obrazach nocy bądź pustyni). Mistyka ze swej natury jest dziedziną nieuchwytną dla naukowego opisu i trudną nawet dla teologa. Wielogłosowość mistycznych utworów odbija realną niespójność głębokich przeżyć religijnych i trudności w próbie ich poetyckiego odtworzenia, a przeżycia te są zwykle zanurzone w autobiografii[20].

Podobieństwa między poezjami obu twórców w aspekcie wpływu mistyków hiszpańskich najlepiej rysują się na płaszczyźnie metaforyki i obrazowania poetyckiego. Oto przykłady: „oczy prześwietlone", „ciemne wody nocy" (Wojtyła, *Pieśń o blasku wody*), „biały dzień rzeczywistości" (Norwid, *Scherzo I*, I, 31), „światłości rzeka" (Norwid, *Do Pani na Korczewie* – I, 350). Ich zrozumienie nie jest możliwe bez użycia mistycznego klucza. Tego typu inspiracje widoczne są także na poziomie kreacji bohatera. Przykładem człowieka toczącego walkę duchową jest Norwidowy Krakus, który pije życiodajną wodę i walczy ze smokiem, oraz Wanda składająca ofiarę ze swojego życia. Norwid, włączając tę legendarną bohaterkę w tajemnicę Krzyża, wykreował ją na chrześcijańską

---

[18] J. Koźmian pisał na przykład, że jego „mistycyzm pociąga za sobą ciemność i zawiłość" – cyt. za: M. I n g l o t, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1991, s. 243, a W. Marrené-Morzkowska twierdziła w roku 1879 w artykule zatytułowanym znamiennie *W jarzmie mistycyzmu*: „z dniem każdym stawał się bardziej niezrozumiałym, a wyrabiając i wznosząc we własnej myśli gmach filozoficzno-mistycznych przekonań, objawiał je tylko na zewnątrz jakimś krótkim, ale zawsze niezmiernie oryginalnym utworem", dodając też, że: „mistycyzm myśli skaził ołówek" – tamże, s. 255.

[19] Zob. *Pieśń o Bogu ukrytym* („Głos Karmelu" 1946, nr 1-2, s. 23-26; 1946, nr 3, s. 25-28; 1947, nr 3, s. 17n.; 1947, nr 5, s. 24n.; pierwotnie podpisana przez redakcję „Kl[eryk] Karol Wojtyła", potem na prośbę autora wydana anonimowo); *Pieśń o blasku wody* („Tygodnik Powszechny" 1950, nr 19, s. 1 [pseud. Andrzej Jawień]); *Matka* („Tygodnik Powszechny" 1950, nr 50, s. 1 [pseud. Andrzej Jawień]); *Myśl jest przestrzenią dziwną* („Tygodnik Powszechny" 1952, nr 42, s. 5 [pseud. Andrzej Jawień]).

[20] Na temat poezji jako mistyki zob. J. K a c z o r o w s k i, *Literatura jako mistyka*, w: *Sacrum w literaturze*, s. 37-51.

świętą. Wreszcie Zwolon, jako apostoł „zwolenia" człowieka z myślą Bożą, ma swoje źródło przede wszystkim w *Bogurodzicy*, choć może je także mieć w mistycznym dziele św. Jana od Krzyża. Doktor Kościoła pisze bowiem: „Zjednoczenie dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli"[21]. W utworze Wojtyły na drodze głębokich duchowych zmagań do świętości dochodzi Adam – główny bohater *Brata naszego Boga*. Spotkanie ze swoim Stwórcą, a zarazem Oblubieńcem, rozpamiętuje Samarytanka w *Pieśni o blasku wody*, a Matka, bohaterka utworu pod tym tytułem, śpiewa swoją „pieśń duchową", będącą zapowiedzią zjednoczenia z Synem.

Zainteresowania mistyczne, wypływające z bliblijnego widzenia świata, ujawniają się w poezji Norwida i Wojtyły zarówno na planie treściowym, jak i formalnym. Struktura tej poezji jest więc spójna i przejrzysta, choć poprzez to, że obaj poeci poruszają tematy niezwykle trudne i często wymykające się językowemu ujęciu, balansuje ona na granicy nieczytelności dla odbiorcy nieuważnego i niecierpliwego. Jest to swoisty paradoks. Mimo że zarówno jednemu, jak i drugiemu twórcy zależało na tym, aby odbiorcą jego poezji mógł być każdy człowiek, konieczność podjęcia wysiłku umysłowego i duchowego przy czytaniu tej poezji sprawia, że – przynajmniej na razie – jedynie nieliczni czytelnicy potrafią doświadczyć jej ideowych wartości.

CZŁOWIEK „DOCZESNY JEST CO CHWILA, A WIECZNY ZAWSZE"

Jednym z kluczowych elementów w badaniu związków między myślą Norwida a twórczością Wojtyły jest niewątpliwie wspólna dla nich obu formuła człowieka, będąca podstawą ich personalizmu. Człowiek dla Norwida to, jak twierdzi Inglot, powołując się na wypowiedź Ireny Gałęzowskiej: „człowiek uniwersalny, Adamita, czyli wygnaniec z raju, wędrujący po cywilizacji i historii. Tym samym – jako «Każdy» – bliski egzystencjalnej koncepcji człowieka w średniowieczu. Ale zarazem [...] to człowiek aspirujący do świętości, czyli jednak w jakimś sensie niezwykły"[22]. Nieprzypadkowo główny bohater trzech dramatów Wojtyły nosi imię Adam, co tworzy z nich trylogię dramatyczną[23]: „To wszystko wiąże się z imieniem Adam, które noszę. Jest to imię, poprzez które muszę się spotykać z każdym człowiekiem [...]. Trudne mam imię [...]. Oto stale powraca myśl, że powinienem w każdym człowieku odnaleźć siebie – szukając nie od zewnątrz, lecz od wewnątrz" (*Promieniowanie ojcostwa*, s. 228).

---

[21] Św. J a n o d K r z y ż a, Doktor Kościoła, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 184.

[22] Cyt. za: M. I n g l o t, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, Warszawa 1988, s. 137.

[23] Mowa tu o dramatach: *Brat naszego Boga, Przed sklepem jubilera* i *Promieniowanie ojcostwa*. Zob. S a w i c k i, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*.

W *Przed sklepem jubilera* zaś Teresa mówi o Adamie, że „był jakby wspólnym mianownikiem nas wszystkich" (s. 226). Zresztą, jak pisze ks. J. St. Pasierb, nie tylko Adam, ale każdy liryczny bohater Wojtyły jest „Jedermannem"[24], modelem postawy życiowej, zbudowanym nie z krwi i kości, lecz z idei. Przykładowo, postacie z *Profilów Cyrenejczyka* to wyłoniona ze zbiorowości ludzkiej galeria typów psychologicznych. Wszystkie one są jedynie zarysami postaci – właśnie profilami.

Norwidowy ideał „Każdego" to człowiek heroiczny. Heroizm jego jednak jest innego rodzaju niż ten, który niesie ze sobą mit tyrtejsko-martyrologiczny czy romantycznie stylizowana sława. Chodzi tu bowiem o moralny heroizm naśladowania Jezusa. Poeta zestawia nawet Chrystusa misję człowieka z Jego posłannictwem, mówiąc: „Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie" (*O Juliuszu Słowackim*, VI, 434), a w usta umierającego Krakusa wkłada ewangeliczne słowa: „S k o ń c z y ł e m ! – Konam" (*Krakus*, IV, 215). „Figurę Chrystusa – jak pisze Inglot – odnosi Norwid do postaci artysty, myśliciela, filozofa, twórcy i odkrywcy, wszelkiego szlachetnego pioniera ludzkości"[25]. Personalizm ubiegłowiecznego myśliciela zakłada więc aktywność człowieka. Jego powołaniem jest ciągłe udoskonalanie świata – szerzenie postępu, ale nade wszystko doskonalenie siebie: „Nie niewola ni wolność są w stanie / Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą: / Udziałem Twym – więcej!... – p a n o w a n i e / N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e, i n a d s o b ą" (*Królestwo*, II, 64). Człowieczeństwo nie jest dla Norwida czymś gotowym, statycznym, raz na zawsze ustalonym. Jest, jakby powiedział Jan Paweł II, darem i zadaniem. Człowiekiem nie tylko się jest, ale trzeba się nim ciągle stawać.

Wojtyła zawsze stawia swych bohaterów w sytuacji konieczności podjęcia decyzji, która łączy się z wewnętrzną przemianą i wkroczeniem na wyższy stopień człowieczeństwa. Przed życiową decyzją stoi Adam; postacie z *Przed sklepem jubilera*, Samarytanka, Matka, Cyrenejczyk i inni liryczni bohaterowie przeżywają najważniejsze wydarzenia swojego życia lub też, jak Teresa, wracają do nich we wspomnieniach. Taka konstrukcja czasowa w liryce, a także w dramacie, oparta na egzystencjalnych momentach ludzkiego życia, jest charakterystyczna również dla Norwidowego personalizmu[26].

Dramat Wojtyły *Brat naszego Boga* można nazwać studium podejmowania decyzji i stawania się człowiekiem. Postać Adama – będąca literacką kreacją Adama Chmielowskiego, czyli brata Alberta – najlepiej oddaje najważniejsze założenia personalizmu aktywnego, który ukształtował także myśl Norwida. Poza tym karty twórczości tego ostatniego zaludnione są, jak uważa Inglot,

---

[24] Por. P a s i e r b, dz. cyt., s. 596.
[25] I n g l o t, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, s. 138.
[26] Por. tamże, s. 139.

typami takich właśnie bohaterów (niektórzy z nich, podobnie jak Adam, mają znaczące imiona). Należą do nich Zwolon[27] i Quidam[28], Krakus, Wanda i Mak-yks. Wszystkich łączy wspólna formuła człowieka przebóstwionego przez Jezusa[29]. Wszyscy przechodzą przez Krzyż. Ich cichość płynie z życia kontemplacyjnego i z wpatrzenia się w Prawdę. Czyni ich to zdolnymi do ofiary i decyduje o ich ostatecznym duchowym zwycięstwie[30].

„Człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego – zasługuje przeto od równych sobie na głębokie uczczenie. Może ten obraz być skażony, ale to zawsze Boga żywego obraz" – pisał Norwid do Karola Ruprechta w roku 1867 (IX, 617, 314). Ponadto ten szczególny poeta-filozof wyróżnia w człowieku „człowieka wewnętrznego" – który jest Bożym odblaskiem, ideałem obecnym w sumieniu jednostki – i „człowieka zewnętrznego", ulegającego modzie, chwili, przesądom, cywilizacji i zapominającego o swoim celu, którym ma być osiągnięcie utraconego nieba[31]. Odpowiednikiem owego rozróżnienia jest w *Bracie naszego Boga* „człowiek niewymienny" i „człowiek wymienny": „W każdym z nas – mówi jeden z bohaterów dramatu – tkwi człowiek wymienny jak pieniądz i człowiek niewymienny, najgłębszy, wiadomy tylko sobie samemu" (s. 112). Różne są postawy ludzkie wobec tego wewnętrznego rozdarcia. Większość, tak jak Maks, akceptuje tę sytuację i pozostaje bierna: „nie zamierzam z nim walczyć. Wystarczy mi prosta świadomość tamtego, który jest niewymienny, i pewna przegroda między jednym a drugim, którą w sobie noszę" (tamże). Postawa taka prowadzi do bezpiecznego i wygodnego życia: „Aha, miłosierdzie. Złotówka tu, złotówka tam, za prawo spokojnego posiadania milionów [...]. Oto są życiowe owoce tej zasady" (s. 132). Tylko wybrane jednostki stać na podjęcie heroicznego wysiłku, aby wzrastać w swoim człowieczeństwie. Jednostki takie jak Adam są zawsze samotne. „Boży Człowiek, istota patrząca na świat «inaczej», będzie osobowością wyalienowaną, samotną, skazaną na wrogość «stu przyjaciół» (Norwid, *Człowiek*, I, 273). Na tym właśnie polegać będzie jej heroizm – wierność dla niepopularnej prawdy"[32].

Społeczeństwo potępia nowatorów, tak jak uczyniło to z bohaterami wiersza Norwida *[Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie...]*. „Świat, w którym ci bohaterowie się pojawiają, nie czeka na prawdę, nie ma na nią wewnętrznego za-

---

[27] „Z-wolon (zwolony) [...] z myślą Przedwiecznego pierw, aby był w y – z – w o l o n y m z przeciw-myśli Bożej – z n i e w o l i" – C. N o r w i d, *Do Teofila Lenartowicza* (VIII, 89, 101).

[28] „Quidam, ewangeliczny homo quidam, to ktoś, człowiek pewien, «każdy» z średniowiecznego misterium, reprezentant losu poszukiwaczy prawdy" – M e r d a s RSCJ, *Diament Norwida*, s. 166.

[29] Por. I n g l o t, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, s. 150.

[30] Por. I. S ł a w i ń s k a, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, s. 17.

[31] Por. I n g l o t, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, s. 137.

[32] Tamże, s. 147.

potrzebowania i niszczy jej apostołów"[33]. Adam z *Brata naszego Boga* Wojtyły też nie został zrozumiany przez przyjaciół i najbliższych. Jego „Chrystusową" samotność, a zarazem prawdziwą godność człowieka wyraża w sposób niezwykle wymowny namalowany przez niego obraz, przedstawiający „Człowieka-Chrystusa", *Ecce Homo*. Obraz ten jest także wizerunkiem każdego z tych ludzi, dla których Adam się poświęcił. Niezwykłość bohatera Wojtyły ujawnia się przede wszystkim w tym, że potrafi on dostrzec osobę „Bożego Człowieka" – tego, którego nieuszanowanie było dla Norwida największym grzechem – we włóczęgach, biedakach i żebrakach. Jedną bowiem z najważniejszych cech człowieka jest, według obu poetów, zdolność do bycia miłosiernym. W tym sensie „Bożym Człowiekiem" jest Spartakus, John Brown czy artysta z *Ad leones!*, solidaryzujący się z uciskanymi[34]. Jest nim także podmiot liryczny w wierszu *Socjalizm* i bohater utworu *Na zgon śp. Jana Gajewskiego...*. Jest nim każdy, kto w imieniu uciskanych walczy o wolność.

Adam, który nie chce być bierny wobec niesprawiedliwości i nie chce też wybrać drogi rewolucji, decyduje się na trzecią, najtrudniejszą możliwość – ofiarę życia. Nie ofiarę męczeńską, lecz ofiarę twardej codziennej pracy. „Będzie to – jak pisze Inglot – symboliczna Golgota życia, gorycz samotności i głębia cierpienia"[35]. Taka jest też, według Norwida, droga „Bożego Człowieka". Ma on być bojownikiem o upowszechnienie prawdy, żywym ofiarodawcą we „Mszy wiecznej świata"[36]. Poeta stwierdza także, że oszustwem byłoby budować poetyckie obrazy ziemskiej pomyślności dla bohatera, który zdecydował się naśladować los Chrystusa. Pisał w *Człowieku*: „Mamże zawodną łudzić pomyślnością?" (I, 274). Bohater taki podobny jest do gladiatora, „który przed zaczęciem zapasów kończących się śmiercią, woła «Morituri te salutant, veritas!» (*Scherzo [II]*, I, 139)"[37]. Pomyślności życiowej nie doświadcza Adam. Życie przynosi mu wiele problemów i upokorzeń, także ze strony założonej przez niego wspólnoty. Jest o tym mowa w trzecim akcie dramatu. Wszystkie te sprawy, a nawet wybuch rewolucji, nie są jednak w stanie zachwiać sumieniem bohatera, który ostatecznie stwierdza: „Wiem jednak na pewno, że wybrałem większą wolność" (s. 182).

RÓŻNE PROFILE WSPÓLNOTY

Według Norwida człowiek nie może się „wyosobnić". Tworzy on własne „ja", czyli odnajduje swoją tożsamość, w relacji z drugim człowiekiem. Jest to

---

[33] M e r d a s RSCJ, *Diament Norwida*, s. 167.
[34] Por. I n g l o t, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, s. 148.
[35] Tamże, s. 149.
[36] Por. tamże.
[37] M e r d a s RSCJ, *Diament Norwida*, s. 167.

typowe stanowisko personalisty, koncentrującego się na fenomenie pojedynczego człowieka, a zarazem stawiającego jednostkę obdarzoną bogatym życiem duchowym w centrum społecznego bytu – rodziny, narodu. Równocześnie, mimo że Norwid był głęboko związany ze społecznością domu i rodziny – jak pisze Sawicki – chłostał „nominalność" zasłaniającą sens tej wspólnoty, która powinna być oparta na miłości i przyjaźni między ludźmi. „Niemal «opętany» problematyką narodu, równocześnie ukazywał słabość tego narodu jako społeczeństwa. Nie wyobrażał sobie siebie poza Ojczyzną, ale wiedział, że «szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości» (*[Co to jest Ojczyzna]*, VII, 50)"[38].

Wojtyła także wielokrotnie podkreślał, że człowiek może odnaleźć siebie tylko w relacji z drugą osobą. Tożsamość człowieka widział on w kilku wymiarach: we wspólnocie z drugą osobą (w małżeństwie i w rodzinie), w narodzie i w relacji do Boga. Do najważniejszych obowiązków zaliczał konieczność podjęcia dialogu z drugim, wymiany takich wartości, jak miłość, przyjaźń czy lojalność, przy zachowaniu własnej indywidualności. Jego personalizm realizuje się w wymiarze uczestnictwa, czyli zdolności do współbytowania z innymi osobami[39], które realizuje się w byciu „darem" dla drugiego, w służeniu mu swoją pracą, talentem, modlitwą.

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA

Najmniejszą, podstawową wspólnotą ludzką jest małżeństwo. Jest to jedność stworzona przez dwoje powierzających się sobie wzajemnie i odpowiedzialnych za siebie osób. Ich osobowa więź jest niezniszczalna. W *Miłości i odpowiedzialności* przyszły Papież wplata pojęcie małżeństwa w definicję miłości: „Miłość jest zjednoczeniem osób"[40]. Odbicie zaś jego poglądów dotyczących małżeństwa i rodziny na płaszczyźnie literackiej ukazuje dramat *Przed sklepem jubilera*. Mit miłości romantycznej został w nim obalony na rzecz ujęcia personalistycznego. Andrzej, który początkowo należał do grona wyznawców namiętnej miłości romantycznej i mówił: „Miłość uważać chciałem za namiętność / i za uczucie, które przewyższy wszystko / – wierzyłem w absolut uczucia" (s. 185), potem pragnie tylko harmonii i współbycia: „Miłość może być bowiem zderzeniem, / w którym dwie osobowości uświadamiają sobie do głębi, / że powinny do siebie należeć, chociaż brak nastrojów i wrażeń" (tamże).

---

[38] S a w i c k i, *Wartość – sacrum – Norwid*, s. 29.

[39] Por. J. G a l a r o w i c z, dz. cyt., s. 161.

[40] K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 40.

Norwid również nigdy nie pisał o miłości w oderwaniu od małżeństwa, które – w połączeniu z macierzyństwem – było dla niego najwyższym powołaniem kobiety[41]. Miłość stanowiła dla niego najgłębszy sprawdzian osobowości[42]. Jego poglądy na ten temat, wynikające z całokształtu koncepcji chrześcijańskiego stylu życia, były zaprzeczeniem romantycznego rozumienia miłości jako zespolenia dwóch kochających się istot w jedną duszę (co dla tego poety oznaczało unicestwienie jednej indywidualności przez drugą), a małżeństwa i wspólnego dzielenia powszedniego trudu życia jako „rzeczy ziemskich nudnego obrotu" (A. Mickiewicz, *Dziady cz. IV*). „Kobieta była dla niego nie chodzącym po ziemi aniołem, ale pełnym człowiekiem, na którego wyższa delikatność i subtelność natury nakłada jeszcze większe obowiązki"[43]. Andrzej, bohater *Przed sklepem jubilera*, podobnie mówi o swojej narzeczonej: „Teresa była przecież całym światem, tak samo odległym, / jak każdy inny człowiek, jak każda inna kobieta / – a jednak coś pozwalało myśleć o przerzuceniu pomostu. [...] Dziś widzę, że mój kraj jest także jej krajem" (s. 184-188).

Z twórczości Norwida, jak i z twórczości Wojtyły emanuje wielki szacunek dla kobiety, którą stać na „współ-ukochanie" – z mężczyzną – ideałów, i która potrafi wznieść się ponad swój egoizm. W scenach miłosnych nigdy nie dochodzi do wybuchów namiętności. Uczucia są wyrażane uściskiem ręki, oparciem o ramię, wspólnym milczeniem. Między osobami kochającymi się panuje aura doskonałego porozumienia. Chodzi o wspólność myśli i o wolę wytrwania przy sobie[44]. Wzorem takiej kobiety w twórczości Norwida jest Assunta, która czuje i widzi więcej niż „płaskość ziemi", która jest zapatrzona w górę, dlatego potrafi (podobnie jak Teresa z dramatu Wojtyły) uszlachetnić miłość mężczyzny.

Generalnie jednak postacie kobiet z komedii i nowel Norwida są w większości tworzone na wzór Marii Kalergis, co oznacza, że stanowią raczej zaprzeczenie poglądów poety o powołaniu kobiety do miłości, małżeństwa i macierzyństwa. Noszą na sobie piętno osobistych doświadczeń Norwida i jego miłosnych zawodów. Kobiety te poeta nazywa „gołębicami", które będąc wplątane w sidła własnej próżności i wygody materialnej, pozwalają się sprzedawać przez zawieranie traktatów matrymonialnych. Przeżywają później swoje małżeńskie pomyłki, a puste serca próbują zapełnić płytkimi i przelotnymi romansami. Taką kobietą w *Przed sklepem jubilera* jest Anna. Stoi ona w obliczu poważnego kryzysu swojego małżeństwa. Mówi: „czyż miłość nie jest sprawą zmysłów i atmosfery? / To łączy się i sprawia, że dwoje ludzi chodzi / w kręgu swojego uczucia – i oto cała prawda" (s. 205). Miłość Anny jest miłością zwichniętą, jej małżeństwo stało się „zmienną i umowną sumą obowiązków", a obrączki ślub-

---

[41] Por. M. M o r s t i n – G ó r s k a, *Kobieta i małżeństwo u Norwida*, „Znak" 1960, nr 7-8, s. 933.

[42] Por. Z. Ł a p i ń s k i, *Norwid*, Kraków 1984, s. 118.

[43] M o r s t i n – G ó r s k a, dz. cyt., s. 936.

[44] Por. S ł a w i ń s k a, *Reżyserska ręka Norwida*, s. 124n.

ne – pustym symbolem. Komentarzem do tragedii Anny, a także Norwidowych bohaterek, takich jak Maria Harrys z *Pierścienia Wielkiej-Damy* czy Szczesna, są słowa Adama, porte-parole poety-kapłana, sięgające do istoty dramatu ludzkiej miłości: „porywa ludzi jak absolut miłość, której brak absolutnych wymiarów. Oni zaś, kierując się złudzeniem, nie usiłują zaczepić tej miłości o Miłość, która ma taki wymiar" (s. 225). Innymi słowy, ludzie wikłają się w miłostki pochłaniające ich zmysły, które zdaniem Wojtyły są jedynie powierzchnią miłości z prądem szybkim, migotliwym, łatwo zmiennym, chociaż pozornie pełnym uroku (por. s. 206). Zmysły jednakże są tylko częścią miłości, dlatego w dramacie ludzkiego wnętrza powinno się ujawniać panowanie świadomości nad emocjami[45]. Jest to założenie znamienne także dla personalizmu Norwida, który nie miał zwyczaju poddawać intelektu postulatom płynącym z uczuć[46]. Łapiński pisze nawet, że autor *Assunty* tak ujmował motywy miłosne, „by erotyczne przeżycie mogło się stać wyrazem ogólnej postawy wobec świata i by poddane zostało świadomej kontroli"[47].

Według Norwida kobieta jest węzłem, który wiąże jednostkę ze zbiorowością, a jako ta, która „często za dwa ręczy żywoty (w macierzyństwie)", „będąc najżywszym węzłem pomiędzy samotnym J a a publicznym M y, stawa się pierwszą kapłanką naturalnie immolującą egoizm i dającą ugruntowanie zbiorowemu ciału społecznemu" (*Emancypacja kobiet*, VI, 653). Kobieta jest więc kimś więcej niż tylko towarzyszką ziemskiego trudu mężczyzny. Będąc „naturalnie wyższą", staje się jego dopełnieniem. Bez niej mężczyźnie grozi samotność, która może być zagrożeniem dla jego zmysłu społecznego[48]. W *Promieniowaniu ojcostwa* Niewiasta-Matka ratuje Adama przed samotnością: „W samotność weszła Niewiasta. Weszła i stale wchodzi. [...] Ona jest Matką" (s. 232). To ona też pomaga Adamowi odnaleźć się w społeczności osób i odkryć powołanie do ojcostwa. Wspólnototwórczą rolę kobiety podkreśla także Jan Paweł II, mówiąc: „gdyby nie było tego macierzyństwa fizycznego czy duchowego, nie byłoby gniazda, nie byłoby kolebki, nie byłoby rodziny, nie byłoby narodu!"[49].

NARÓD

Bez wspólnoty rodzinnej nie byłoby narodu. Naród to miejsce, w którym człowiek wchodzi w historię i może jeszcze pełniej realizować swoje człowie-

---

[45] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 69.

[46] Por. A. M e r d a s RSCJ, *Bóg i Ojczyzna*, „W drodze" 1978, nr 11, s. 43n.

[47] Ł a p i ń s k i, dz. cyt., s. 121.

[48] Por. M o r s t i n – G ó r s k a, dz. cyt., s. 933.

[49] J a n P a w e ł II, *O godności kobiety i matki polskiej* (Gniezno, Wzgórze Lecha, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 613.

czeństwo. Zachowując swoją tożsamość, staje się też członkiem wspólnoty osób, mającej swoją tradycję i historię. Z kategorią narodu u obu poetów bezpośrednio związane jest pojęcie wolności. Naród, często personifikowany i traktowany jako byt antropologiczny, zawsze postrzegany jest przez Norwida i Wojtyłę w perspektywie chrześcijańskiego Objawienia. Można więc mówić, w odniesieniu do obu poetów, o swoistej teologii narodu. Pisząc o genezie narodu, „czwarty wieszcz" lubi używać słów takich, jak „poczęcie narodu", „kolebka" czy „źródło". Postrzegając naród jako organizm-osobę, przenosi na jego dzieje prawa rozwoju człowieka, a zarazem prawa wzrostu sakramentalnego. Naród zatem, zrodzony przez myśl Bożą, będzie przechodził etap dzieciństwa (chrzest narodu), młodości (idea moralnego wzrostu za sprawą Ducha Świętego – swoiste bierzmowanie narodu), zdążając w procesie historycznym do osiągnięcia pełnej dojrzałości, aby móc wypełnić swoje dziejowe powołanie (uczestniczyć we „Mszy wiecznej" – liturgii narodowego słowa i narodowej ofiary)[50]. „Norwid był zwolennikiem harmonijnego łączenia podmiotowości pojedynczego człowieka z podmiotowością ogółu [...]. Na podobnej zasadzie łączył poeta wolność jednostki z wolnością ogółu, przestrzegając przed jednostronnym wynoszeniem jednego typu wolności nad drugą"[51]. W rapsodzie zatytułowanym *Niewola* pisze: „wolność pojedyńcza i społeczna (a więc postęp pojedyńczy i społeczny) tak się wzajem warują, iż nie można stanowczo rzeczy tych dzielić, nie rozdzieliwszy ciała z duszą, czyli pierwej śmierci nie zadawszy" (III, 383, przypis). Norwid, podobnie jak Wojtyła, wielokrotnie podkreślał, że istota wolności tkwi głębiej niż jej zewnętrzne, polityczne uwarunkowania. Tkwi ona we wnętrzu człowieka i każdej „osoby-narodu". Takiej wolności żadna siła zewnętrzna nie jest w stanie człowiekowi odebrać, jeśli on sam własną wolą się jej nie pozbawi: „Znicestwić żadnego narodu nikt nie podoła – pisał przed ponad stu laty poeta – bez współdziałania obywateli tegoż narodu" (*Znicestwienie narodu*, VII, 85). Zdaniem Wojtyły o wolność trzeba stale zabiegać: „Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać. / Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. Dar i zmaganie wpisują się w karty ukryte, a przecież jawne" (*Myśląc Ojczyzna...*, s. 88). Genezę niewoli widzą więc obaj twórcy nie w zawirowaniach politycznych historii, choć te są jej bezpośrednią i najlepiej widoczną przyczyną, ale w bierności ludzi i w „nieuszanowaniu osoby-człowieka". „Klęska jest złamaniem człowieka. Istotą klęski nie jest rozbicie państwa, lecz rozbicie człowieka"[52]. Jan Paweł II mówi o wolności: „Naród jest prawdziwie wolny, gdy może kształtować się

---

[50] Por. ks. A. D u n a j s k i, *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Pelplin 1996, s. 38.

[51] I n g l o t, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, s. 52.

[52] J. T i s c h n e r, *Ptakom na wędrówce*, w: *Cyprian Norwid w setną rocznicę śmierci poety. Materiały z sesji poświęconej życiu i twórczości C. Norwida (27-29 października 1983)*, red. S. Burkot, Kraków 1991, s. 53.

jako wspólnota określona przez jedność kultury, języka, historii. Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa, i jeśli pozwala Narodowi realizować właściwą mu podmiotowość, właściwą mu tożsamość"[53].

Jak pisze ks. Cz. Bartnik, dla Ojca Świętego „człowiek i naród staje się sobą do końca przez «tajemnicę dziejów»"[54]. Dzieje mają swoją sekwencję i logikę. Płyną nie tylko naprzód, ale także w głąb i sięgają wzwyż. Ta teologiczna wizja narodu sięga aż do Adama jako archetypu zarówno jednostki, jak i rodziny ludzkiej[55]. Adam przez swój grzech zapoczątkował proces rozszczepienia moralnego ludzkości. Dopiero przyjście Drugiego Adama – Chrystusa – i Jego ofiara Krzyża przezwyciężyły ten brak jedności i przywróciły dziejom świata najwyższy sens. Punktem zwrotnym w historii każdego ludu jest więc moment włączenia się w misterium zbawcze Chrystusa, czyli chrzest.

Chrzest Polski jest tematem poematu *Wigilia Wielkanocna 1966*. Tysiącletnie dzieje narodu zostają tu zamknięte w obrzędzie jednej nocy – Wigilii Zmartwychwstania, co każe postrzegać dzieje w wymiarze sakralnym, jako misterium, i szukać harmonii między historią, człowiekiem a Bogiem. Mieszko przechadza się po archetypicznym sadzie, w centrum którego znajduje się drzewo – najpierw symbol rozszczepienia (jako drzewo rajskie), a potem życia, zjednoczenia oraz wolności człowieka i narodu (jako drzewo Krzyża): „Granicą jest tylko Przyjście, które zmagania sumień i tajemnice / dziejów połączy w jednym Ciele – i drzewo wiadomości zamieni / w Źródło Życia wciąż wzbierające" (*Myśląc Ojczyzna...*, s. 90). Drzewo życia – Chrystusowy Krzyż, który ma zapewnić dziejom narodu i Kościoła, jakby to ujął Norwid, „jednopromienność"[56], zyskuje w Wojtyłowskiej „liturgii dziejów" jeszcze jeden wymiar – wymiar eucharystyczny. „Idziemy uczestniczyć w Eucharystii światów" (tamże) – pisze przyszły Papież. Konflikt między biskupem Szczepanowskim (znakiem mądrości Bożej i swoistym polskim Janem Chrzcicielem, walczącym wyłącznie Słowem Bożym) a królem Bolesławem (reprezentantem państwa i mądrości ziemskiej, której znakiem staje się miecz), opisany w poemacie *Stanisław*, w cudowny sposób staje się zaczynem jedności, poprzez eucharystyczny gest przelania krwi. Wydarzenie historyczne rozumiane jest jako znak liturgiczny:

---

[53] J a n P a w e ł II, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej jubileuszowej Mszy świętej na Jasnej Górze* (Częstochowa, 19 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 1, Poznań 1998, s. 758.

[54] Ks. Cz. B a r t n i k, *Naród i jego dzieje jako dzieło personarum in communione*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości, „Gdzie jesteś, Adamie?"*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 190.

[55] Por. tamże, s. 189, 191.

[56] „H i s t o r y c z n o ś ć i c h r z e ś c i j a ń s t w o j e d n o – p r o m i e n n i e wzeszły i wzrosły" (C. N o r w i d, *Do Aleksandra Jełowieckiego*, IX, 384, 14).

„przez wieki / idą ze sobą razem słowo i krew / zespolone ukrytym tchnieniem Ducha" (s. 104).

W takim ujęciu historia staje się dla obydwu poetów epifanią Boga, zapowiedzią eschatologicznego pojednania, procesem przywracania utraconej jedności, a zarazem rytuałem, „liturgicznym oczekiwaniem" na nadejście Chrystusa[57], mimo że w historii były i są obecne liczne konflikty. Norwid pisał o tych tragicznych rozszczepieniach, korzystając z obrazowania św. Pawła: „Naród tedy z ducha, a więc z woli i z wolności jest [...], a p a ń s t w o jest z ciała albo raczej z z e w n ę t r z a, z tego świata – z niewoli" (*Listy o emigracji*, VII, 27; por. Gal 5, 16-18). Myślał o tych dziejowych momentach, w których interesy państwa kłóciły się z interesami obywateli i były sprzeczne z „sumieniem narodu". Wojtyła ujmuje to w słowach: „W którą stronę rozgałęził się pień? W którą stronę podążają sumienia? W którą stronę narasta historia naszej ziemi?" (*Myśląc Ojczyzna...*, s. 90). W żaden sposób nie krytykuje on jednak społeczeństwa, podczas gdy dziewiętnastowieczny poeta często stosuje ostre słowa wobec tych, którzy jego zdaniem za mało troszczą się o jedność i rozwój narodu: „Polska jest o s t a t n i e n a g l o b i e s p o ł e c z e ń s t w o, a p i e r w s z y n a p l a n e c i e n a r ó d", „P o l a k j e s t o l b r z y m, a c z ł o w i e k w P o l a k u j e s t k a r z e ł" (IX, 416, 63).

Dla dziewiętnastowiecznego poety tradycja jest konstytutywnym elementem istnienia narodu. Sawicki pisze: „Norwidowa tradycja bliska jest temu, co zwykliśmy nazywać kulturą w rozumieniu aksjologicznym. [...] W tej perspektywie nabiera wyjątkowego znaczenia zarówno dla trwania narodu, jak i dla egzystencji «wiecznego człowieka»"[58]. W *Garstce piasku* czytamy: „Wiedz, że to przez t r a d y c j ę wyróżniony jest majestat człowieka od zwierząt polnych" (III, 250). Powiązanie tradycji z definicją osoby ludzkiej każe widzieć człowieka jako podmiot tradycji i cel jej istnienia. Znajomość własnej kultury staje się dla każdego narodu warunkiem niezbędnym do zrozumienia swojej przeszłości, teraźniejszości, owego „dziś", a w pewnym stopniu pozwala nawet przewidzieć przyszłe losy narodu. „Trzeba nie być «dzisiejszej Polski obywatelem [...] tylko trochę-przeszłej i dużo-przyszłej» – mówi Ojciec Święty, przywołując fragment listu Norwida *Do Konstancji Górskiej* (IX, 43) – Ojczyzna, według Norwida, znajduje się w nieskończonej Przyszłości [...] Kto o tym zapomina, robi z ojczyzny sektę"[59].

Ważnym elementem tradycji jest język i znajomość jego rozwoju. Konsekwencją chrztu, jak pisze Wojtyła w *Spojeniach (ciągu dalszym)* – trzeciej części *Wigilii Wielkanocnej 1966* – jest wyjście Boga ze „spojeń świata, z zawiłości ludzkiego losu [...] / gdy przemówił do Mieszka tak, że Mieszko mógł odpowie-

---

[57] Por. J. B ł o ń s k i, *Poezja nawrócenia*, „Znak" 1986, nr 6, s. 90.

[58] S a w i c k i, *Wartość – sacrum – Norwid*, s. 174.

[59] J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55.

dzieć" (s. 81). Więź języka jest spojeniem dusz, znakiem, który od tej chwili nadał tożsamość narodową wszystkim tym, którzy przyjęli go jako własny. „Ktoś stanął i mówił. Słowa były ludzkie, słowiańskie. / Świat był w nich ważny i nieważny. / Śmierć surowa i obiecująca" (tamże). Prawdziwym dramatem jest fakt, że – jak czytamy w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* – „nie podjęły mowy moich ojców języki narodów, tłumacząc «za trudna» lub «zbędna»" (s. 87). Język polski jest zamknięty dla świata. „Język własny zamyka nas w sobie: zawiera, a nie otwiera" (s. 88)[60]. W. P. Szymański pisze, że Wojtyła zdaje sobie sprawę z tego, jak wielkie znaczenie dla istnienia narodu ma własna mowa, równocześnie jednak opowiada się za potrzebą „wyjścia na zewnątrz", poza własny język, nie tylko po to, aby naród polski zaczął być doceniany pośród innych narodów (dziś „na rynkach świata nie kupują naszej myśli z powodu drożyzny słów" – tamże), ale także po to, by mógł zaistnieć w „koronie wspólnego drzewa"[61]. Nie chodzi o pozbycie się własnej tożsamości, lecz o to, aby nie wnikać tylko „w głąb własnych korzeni" (tamże), lecz poszerzyć „zasoby [mej] ziemi" (tamże, s. 87) o bogactwo innych narodów. Jest to niezwykle nowatorskie i uniwersalne ujęcie pluralizmu narodowego. Zajmie on szczególne miejsce w pontyfikacie Jana Pawła II.

Należy zauważyć, że także Norwid, mimo oczywistej fascynacji tradycją narodu polskiego, nie ograniczał swej myśli tylko do Polski. Jego refleksja nosi znamiona uniwersalizmu. W *Promethidionie* pisze, że każdy naród ma swoją oryginalną drogę tradycji, o której pielęgnację powinien dbać, w żadnym razie z niej nie rezygnować, bowiem grozić to może utratą jego realnego bytu (por. III, 463-471). „W tej dziejów-pracy uczestniczy każdy naród. [...] Działają [narody] w ramach globalnej całości"[62], którą Norwid rozumiał jako Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli jako Kościół. Kościół jest obecny zarówno w wieczności, poprzez ponadczasowe dzieło Zbawienia, jak i w czasie historycznym. „Nie można też – mówił Papież w Warszawie – bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski [...] W Nim stają się dziejami zbawienia"[63]. Kościół wkracza w dzieje człowieka, w dzieje konkretnych narodów w sposób niejako naturalny, z całą chrześcijańską tradycją, którą poszczególne narody asymilują w sposób sobie właściwy i zawsze oryginalny. Norwid pisał: „Nad Historią Kościół jest, / pod Historią plemiona, czyli rasy, / a narody tylko są w Historii" (*Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji"*, VII, 36).

---

[60] Na uwagę zasługuje użycie słowa „zawierać" w dwóch znaczeniach: w znaczeniu przynależności – przynależymy do mowy ojczystej w sposób naturalny – oraz w znaczeniu zawarcia jako antonimu otwarcia.

[61] W. P. Szymański, *Z mroku korzeni. O poezji Karola Wojtyły*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 77n.

[62] J. Fert, *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida*, Lublin 1993, s. 39.

[63] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 600.

Historia ojczyzny jest wciąż otwarta, nie jest jeszcze „dokształtowana": „Lecz dotąd dzień każdy przynosi to samo rozszczepienie w każdej myśli i czynie, z którego Kościół sumień rośnie w korzeniach historii" (*Myśląc Ojczyzna...*, s. 90). Stąd powołaniem narodu jest czuwanie („został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina" – tamże) i praca nad budowaniem jedności, ta walka o przywrócenie jedności trwa od pokoleń. Tę samą myśl wyraża Norwid słowami: „O! nie skończona jeszcze Dziejów praca, / Nie-prze-palony jeszcze glob, Sumieniem!" (*Socjalizm*, II, 19). Nasze dziejowe zmaganie o wolność i ciągła praca nad budowaniem jedności przesycone są jednak nadzieją, że – jak pisze Wojtyła – „Miłość sama równoważy los" (*Myśląc Ojczyzna...*, s. 90). Taki jest sens „liturgii dziejów".

BYĆ DLA INNYCH – SŁUŻYĆ PRACĄ, TALENTEM, MODLITWĄ...

Wydaje się więc, że zarówno w wymiarze rodziny, jak i narodu warunkiem odradzania się godności człowieka i społeczeństwa jest praca, która ma wymiar osobotwórczy, a zarazem wspólnototwórczy. Zgodnie z założeniem, że trzeba człowiekiem „stawać się" każdego dnia, w twórczości Norwida jak i Wojtyły widoczny jest wielki szacunek dla powszedniości, dla zdarzeń prostych, codziennych, które przemijają bez echa. Norwid wyraził ową powszedniość „nad-powszednią" słowami: „W tej powszedniości, o! jakże tu wiele / Mistycznych rzeczy i nieodgadnionych, / Maleńkich, jako światełka w kościele" (*[W tej powszedniości...]*, I, 255). Najpełniej jednak swoją filozofię pracy wyraził w *Promethidionie*: „Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy, praca – by się zmartwychwstało" (III, 440). Praca zatem, mimo że jest skutkiem grzechu pierworodnego, stanowi zaczyn duchowego wzrostu człowieka i – jak powiedział Jan Paweł II – „stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej"[64]. O związkach między poglądami dziewiętnastowiecznego myśliciela na temat pracy a encykliką *Laborem exercens* pisała Zofia Trojanowiczowa[65]. Związki takie istnieją naturalnie także w literackiej twórczości autora tej encykliki. Przesłaniem *Kamieniołomu* jest teza, że aby być człowiekiem, trzeba uczestniczyć w prawdziwym losie ludzkim, jakim jest praca, czyli że trzeba przyznawać się do wspólnoty ludzi pracy. Ostateczny jej sens widzi poeta, za Norwidem, w osiągnięciu świętości – zmartwychwstaniu. Opis śmierci „towarzysza pracy" kończy Wojtyła ewangelicznym pytaniem „kto [...] odwali kamień?" (por. Mk 16, 3). Interesujące, że także Norwid napisał wiersz poświęcony śmierci człowieka pracy, zatytułowany *Na zgon śp. Jana Gajewskiego*

---

[64] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem Exercens*, nr 3.

[65] Zob. Z. Trojanowiczowa, *Norwid o pracy ludzkiej*, „W drodze" 1983, nr 10, s. 24-32.

politycznego-polskiego emigranta (inżyniera francuskiego) zabitego eksplozją machiny parowej w Manchester 1858 lipca (zob. I, 293).

Obaj poeci zgodni są też co do tego, że cywilizacja przemysłowa, rozwój techniki musi służyć godności człowieka i że należy czuwać, by nie obrócił się on przeciw niemu. Nie wolno popaść w bałwochwalstwo pracy pozbawionej prawdy i miłości. We wspomnianym utworze *Na zgon śp. Jana Gajewskiego...* poeta potępia te wynalazki cywilizacji, które nie służą człowiekowi. Człowiek ma prawo pracować w godziwych warunkach, w wolności. Nie powinien też pojmować pracy w kategoriach kary czy pokuty (chociaż jest ona skutkiem grzechu pierworodnego), uszlachetniona została bowiem przez wcielenie Syna Bożego. Norwid pisze o tym w utworze *Do Spartakusa (o pracy)*: „praca człowieka, l u b o z p o k u t n e g o ź r ó d ł a p o c h o d z ą c a, nie tylko że się na smętnościach pokutnych nie ogranicza, owszem, byłaby niecałą rzeczą, gdyby nie obejmowała Zbawstwa" (VI, 642), a w *Monologu* czytamy: „A kto pracował tak na Miłość – jako Ty, gdy raczyłeś stać się człowiekiem dla tej pracy?" (I, 79). Wojtyła zaś porusza ten temat w *Matce*: „życie twoje się zlało z życiem ludzi ubogich, / do których chciałeś należeć przez ciężką pracę rąk" (s. 36). Rozróżnienia na podmiotowy i przedmiotowy wymiar pracy, na które Papież kładzie bardzo silny nacisk, uważając, że o wartości pracy decyduje nie rodzaj wykonywanej czynności, lecz fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą[66], brak w Norwidowych rozważaniach, jeśli traktować sprawę literalnie. Trojanowiczowa twierdzi jednak, że rozróżnienie to nie tylko nie jest Norwidowi obce, lecz wręcz organizuje jego myślenie na ten temat[67]. Podmiotowość pracy podkreślił Wojtyła w *Kamieniołomie*: „cała wielkość tej pracy znajduje się wewnątrz człowieka" (s. 44). W pracę fizyczną zaangażowany jest cały człowiek: dłonie, które trzymają młot, głowa i myśli, wreszcie serce – siedlisko uczuć. Trafnie wyraża to metafora: „dłonie są krajobrazem serca" (s. 45)[68].

Dla Norwida pracą jest także sztuka. Istnieje bowiem bezpośredni związek między myślą, uczuciem a czynem. Człowiek zaś jest jednostką twórczą. Praca zatem, jako przejaw działalności człowieka, zawsze jest twórczością noszącą znamię oryginalności: „p r a c a j e s t t o o r y g i n a l n o ś ć", „p r a c a j e s t [...] s a m o d z i e l n o ś c i ą" (*Do Spartakusa (o pracy)*, VI, 641). Częścią tak rozumianej pracy jest także twórczość artystyczna, a każdy rodzaj pracy, nawet ten najbardziej prozaiczny, ma w sobie zaczyn sztuki. Wielkim pożytkiem więc jest łączenie pracy myśli z pracą dłoni: „I stąd największym prosty

---

[66] Por. *Laborem exercens*, nr 6.

[67] Por. tamże, s. 27.

[68] Na temat pracy w twórczości Wojtyły pisali m.in.: Z. K u b i a k, *Kamień i bezmiar. O poezji Andrzeja Jawienia – Karola Wojtyły*, „Tygodnik Powszechny" 1979, nr 5, s. 1, 4; K. P i e ń k o s z, *Przestrzeń tajemnicy. O poezji Andrzeja Jawienia i Stanisława Andrzeja Grudy*, „Kierunki" 1979, nr 23, s. 9; B. T a b o r s k i, *Karol Wojtyła – poeta dramaturg*, „Tygodnik Powszechny" 1981, nr 1, s. 2; W. S m a s z c z, *Słowo poetyckie Karola Wojtyły*, Warszawa 1998.

lud poetą, / Co nuci z dłońmi ziemią brązowemi [...] P i e ś ń a p r a k t y c z n o ś ć – jedno, zaręczone / Jak mąż i dziewka w obliczu wieczności" (*Promethidion*, III, 440). W pracy i przez pracę można wyzwolić w każdym człowieku możliwości tworzenia piękna, a zarazem zbliżania się do Boga. W wykładach o Słowackim poeta pisze: „każdy poczciwy człowiek ma coś oryginalnego w sobie" (*O Juliuszu Słowackim III*, VI, 425), a w *Promethidionie* dodaje: „b o p i e n i ę d z y n i e b ę d z i e, jak się pracy u siebie do godności c z y n n e g o m y ś l e n i a u ś w i ę c o n e j m o d l i t w ą s z t u k i nie podniesie" (III, 470). Dla Norwida poeta to nie mistrz, a sługa słowa, tworzona przez niego literatura zaś musi służyć człowiekowi. Także Wojtyła wiele pisze o użyteczności poezji. Ma ona być przestrzenią wielorakich spotkań z innymi, którzy stają się przez to bliscy. Poezja jest dla niego uczestnictwem i próbą dotarcia do człowieka, przeniknięcia go[69]. Nie jest więc celem samym w sobie, lecz – tak jak u dziewiętnastowiecznego poety – potrafi godzić piękno z użytecznością, cel estetyczny z celem moralnym[70]. W liście poetyckim *Do Bronisława Z.* Norwid pisze: „Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie, / Dwie tylko: p o e z j a i d o b r o ć... i więcej nic..." (II, 238). Sztuka jest dla niego zwieńczeniem wszelkich prac, a artysta, pozostając – jak powiedział Wojtyła – „pokornym sługą słowa", zajmuje w hierarchii zawodów miejsce naczelne.

„Bo piękno na to jest by zachwycało / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało" (III, 440) – pisał Norwid w *Promethidionie*. Zarówno praca, jak i sztuka-piękno są dla Norwida modlitwą, bo – jak mówi Ojciec Święty – otwierają one człowieka „na tajemnicę przymierza, jakie Bóg zawiera z człowiekiem, aby człowiek mógł żyć tak, jak żyje Bóg. [...] w pracowitej miłości człowiek się rodzi i zmartwychwstaje"[71]. Wszystkie te pojęcia ks. Dunajski włącza w Norwidową „Mszę dziejów", pisze, że poeta uparcie poszukuje mostów „łączących sprawy Boże z ludzkim trudem"[72]: „Chcesz znać o ile w a ż n ą twoja praca? / Z w a ż, jak z niej prędko myśl do B o g a wraca..." (*Wita-Stosa pamięci estetycznych zarysów siedem*, III, 531). Sławińska twierdzi natomiast, iż kluczem do koncepcji prezentowanej przez dziewiętnastowiecznego wieszcza jest to, że „dzieła rąk i umysłu człowieka mają go podnieść w górę aż do stóp Boga. I sztuka bowiem dzieli z człowiekiem jego upadek i degradację. Piękno to «profil Boży przez grzech stracony». Praca jest tejże «zguby szukaniem»"[73]. Jednym z najpiękniejszych Norwidowych cytatów o sztuce jest ten ze „Wstępu" do *Promethidiona*: „O sztuko! – W i e c z n e j t ę c z o J e r u z a l e m, / Tyś jest przymierza łukiem – po potopach / Historii..." (III, 427n.). Z tej samej metafory tęczy

---

[69] Por. ks. J. C h m i e l, *Poezja i teologia. Refleksje na temat twórczości poetyckiej kard. Karola Wojtyły*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr specjalny z 2-10 VI 1979, s. 43.

[70] Por. J. T r z n a d e l, *Poezja i dobroć*, „W drodze" 1979, nr 1, s. 74.

[71] J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło...*, s. 55.

[72] D u n a j s k i, *Teologiczne czytanie Norwida*, s. 132.

[73] I. S ł a w i ń s k a, *Ci gît l'artiste religieux*, „Znak" 1960, nr 7-8, s. 913.

korzysta młody Karol Wojtyła, kiedy pisze w liście do Mieczysława Kotlarczyka w roku 1939: „Sztuka jest spojrzeniem w przód i wzwyż, jest towarzyszką religii i przewodniczką na drodze ku Bogu; ma wymiar romantycznej tęczy: od ziemi, od serca człowieczego ku Nieskończonemu – bo wtedy stoją przed nią horyzonty przeogromne, metafizyczne i anielskie”[74]. Tym samym przyszły Papież jak Norwid stawia sztukę w hierarchii bytów „Jako chorągiew na prac ludzkich wieży, / Nie jako zabawkę ani jak naukę, / Lecz jak najwyższe z rzemiosł apostoła / I jak najniższą modlitwę anioła” (*Promethidion*, III, 446).

*

Pomimo tak wyraźnych podobieństw w rozumieniu sztuki i tak wielkiego dla niej szacunku obu twórców, należy zauważyć, że Norwid był przede wszystkim poetą i jego aktywność wyrażała się głównie w twórczości poetyckiej. Parafrazując więc przytaczane słowa Wojtyły, można by powiedzieć, że w przeciwieństwie do kapłana-poety, którym jest obecny Papież, Norwid ze swoich zobowiązań wobec „wielkiej pani” – poezji – mógł wywiązać się do końca.

Czytanie literackiego dorobku Wojtyły w kontekście twórczości dziewiętnastowiecznego artysty może pomóc w pełniejszym zrozumieniu myśli poety-kapłana, a dla czytelników i badaczy twórczości Norwida lektura ta może być inspirująca. Siostra Merdas, przekonana o Norwida wierności nauce Kościoła katolickiego, twierdzi, że oprócz poezji lektura dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* oraz encyklik, tudzież adhortacji Jana Pawła II, może przyczynić się do głębszego zrozumienia Norwida, a czytanie poezji tego ostatniego winno ugruntować wiarę i „wspomóc w poznaniu nauki Kościoła głębiej i osobiściej”[75]. Jej słowa potwierdza sam Papież, który przy okazji przemówienia do przedstawicieli świata kultury w roku 1987 w Warszawie ukazał Norwida w nowym świetle, jako prekursora Soboru Watykańskiego II[76]. Można powiedzieć, że myśli poety sprzed wieku w twórczości Wojtyły znalazły miejsce i czas swego dopełnienia, a koncepcja filozoficzno-społeczna Norwida, tak nieczytelna dla dziewiętnastowiecznego odbiorcy, w kontekście nauczania Ojca Świętego staje się zadziwiająco spójna i zrozumiała. Daje ona dowód głębokiej mądrości Norwida, a także odsłania jego bogate życie duchowe.

---

[74] Cyt. za: M. Kotlarczyk, *Reduta słowa. Kulisy dwu likwidacji Teatru Rapsodycznego w Krakowie (karty z pamiętnika)*, Londyn 1980, s. 206.

[75] A. Merdas RSCJ, *Wprowadzenie*, w: C. Norwid, *Ku prawdzie pierwowzoru. Myśli religijne*, Warszawa 1997, s. 10.

[76] Zob. Jan Paweł II, *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Spotkanie ze światem kultury i sztuki, Warszawa, 13 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15n.

MYŚL WOJTYŁY: WSTRZĄS FILOZOFICZNY?

Z Ferdinandem ADORNATO, Przewodniczącym Komisji Kultury, Edukacji i Nauki w Parlamencie Republiki Włoskiej, redaktorem naczelnym dwumiesięcznika „Fondazione Liberal", rozmawia ks. Alfred WIERZBICKI

Ks. Alfred Wierzbicki: Redagowany przez Pana dwumiesięcznik „Fondazione Liberal" ma znamienny stały podtytuł: „liberalne spotkanie laików i katolików". Co ma Pan na myśli, określając to spotkanie liberalnym? Na jakich założeniach opiera się ów dialog między wierzącymi a niewierzącymi?

Ferdinando Adornato: Aby zrozumieć spotkanie, o które nam chodzi, trzeba przypomnieć dwie rzeczy. Pierwsza z nich łączy się ściśle z historią Włoch i dotyczy wyłącznie nas, Włochów. Druga zaś przekracza granice Italii. Zacznijmy zatem od Włoch, które są krajem głęboko naznaczonym, zwłaszcza w drugiej połowie dwudziestego wieku, obecnością ważnej partii o inspiracji chrześcijańskiej, którą była Chrześcijańska Demokracja. Miała ona swoje korzenie w Partii Ludowej (Partito Popolare), założonej przez ks. Luigiego Sturzo w pierwszym dziesięcioleciu dwudziestego wieku. Oczywiście poprzedzała ją tradycja wcześniejszych ruchów chrześcijańskich, na przykład działalność Romulo Murriego.

A.W.: Mówimy o wieku dwudziestym, ale już przecież w wieku dziewiętnastym, wraz z włoskim ruchem narodowym (risorgimento), miała miejsce wyjątkowa na tle sytuacji panującej wówczas w Europie działalność katolików na rzecz demokracji. Mam na myśli przede wszystkim aktywność i myśl Antonio Rosminiego. To przecież dzięki niemu Włochom przypada historyczny prymat w dziedzinie spotkania katolicyzmu i nowoczesnej demokracji.

F.A.: Tak jest rzeczywiście. Oprócz Rosminiego trzeba tu koniecznie wymienić jeszcze Antonio Manzoniego. Tradycja ta, do której nawiązywała Partia Ludowa, została brutalnie zdławiona w latach faszyzmu. Odżyła ona dopiero po drugiej wojnie światowej wraz z narodzinami Chrześcijańskiej Demokracji. Powołując partię chadecką, Alcide de Gasperi i Luigi Sturzo kładli wielki nacisk na respekt dla zasad katolicyzmu liberalnego, podobnie jak czynił to w tym

samym czasie w Niemczech Konrad Adenauer. Istotą katolicyzmu liberalnego jest to, że stawia on człowieka w centrum społeczeństwa. Chrześcijaństwo i liberalizm dążą bowiem w życiu ziemskim do tego samego celu: aby ludzkie społeczności i wspólnoty opierały się na prymacie osoby czy też jednostki nad kolektywem. Kwestia ta silnie łączy chrześcijaństwo i liberalizm.

A.W.: Czy jednak włoska chadecja pozostała naprawdę wierna zasadom katolicyzmu liberalnego?

F.A.: Niestety, dalsze dzieje Chrześcijańskiej Demokracji wiążą się z odejściem od tej tradycji. Przeważył pewien typ katolicyzmu socjalistycznego o cechach, które zbliżają go raczej do marksizmu niż do liberalizmu. Koncepcja demonizująca rynek nie jest właściwa dla katolicyzmu liberalnego. Rynek jest miejscem wymiany, a wymiana jest przecież najlepszym narzędziem służącym wzajemnemu „uznawaniu się" ludzi, nawiązywaniu przez nich kontaktów. Poza tym, jeśli zastanowimy się nad sensem słowa „wymiana", zauważymy, że jest ono używane nie tylko w odniesieniu do wymiany materialnej, mającej związek z pieniądzem, ale odnosi się także do edukacji, do wymiany idei, w ogóle do wszelkiej komunikacji. Słowo „wymiana" jest jednym z najpiękniejszych słów, mówi o przekazywaniu czegoś komuś. Oczywiście, prymat osoby domaga się tego, aby rynek w żaden sposób nie godził w człowieka, lecz nie wolno uważać rynku za wroga człowieka, co więcej, należy podkreślić, że dobry rynek jest zawsze zorientowany na dobro wspólne. Chodzi o to, aby ludzie oprócz wymiany swych uczuć i idei mogli wymieniać także towary. Problemem jest raczej to, w jaki sposób rynek funkcjonuje, a nie to, czy powinien on funkcjonować, czy też nie.

A.W.: Sądzę, że istotną kwestią w naszej rozmowie jest to, aby pamiętać, że rynek istnieje dla człowieka, który zarówno wytwarza dobra, jak i je nabywa. Pojęcie wymiany wydaje mi się o tyle istotne dla interpretacji rynku, że ukazuje ono aspekt osobowy, podmiotowy ludzkiego bycia razem. Nie można nie zauważyć, że świadomość podmiotowego wymiaru rynku stawia przed nim istotną granicę: nie wszystko jest bowiem na sprzedaż. Wróćmy jednak jeszcze do sprawy, co dzieje się z ludzką społecznością, kiedy decydujący głos mają ideologie negujące rynek.

F.A.: Kryzys demokracji we Włoszech, spowodowany nie bez udziału chadeków, jest negacją zasady rynku, która jest zasadą liberalną i chrześcijańską. Zaniechanie tej zasady sprawia, że pierwszeństwo w polityce uzyskuje państwo, nie zaś człowiek rozumiany jako osoba. Zarówno liberalizm, jak i chrześcijaństwo głoszą, że człowiek ma zdolność do życia w wolności i dlatego państwo nie ma potrzeby stosowania wobec niego przymusu. Człowiek nie musi stale słu-

chać opiekuńczego „głosu ojca”, który dyktuje mu reguły postępowania. Negacja tej prawdy prowadziłaby do etatyzmu marksistowskiego czy socjaldemokratycznego, nie zaś do liberalizmu, który w centrum życia społecznego stawia człowieka jako osobę. Wiemy, że istniały inne ideologie, które za motor historii uznawały rasę czy klasę, zwłaszcza zaś klasę robotniczą. Liberalizm, podobnie jak chrześcijaństwo, uważa człowieka za ośrodek i motor dziejów.

Wracając do niedawnej przeszłości Włoch, trzeba przypomnieć, że pojawiła się u nas tradycja polityczna, która pozostawiła na uboczu katolicyzm liberalny, uznający prymat człowieka. Znalazła się ona w syntonii raczej z niektórymi nurtami marksistowskimi. W rezultacie świat laicki poczuł się zagrożony zarówno ze strony lewicowej kultury katolickiej, jak i ze strony kultury marksistowskiej. Jedną i drugą uważał za swojego wroga. Doszło do sytuacji, która nie występowała w tym stopniu w żadnym innym kraju na Zachodzie, kiedy to słowo „laicki” otrzymało wartość tożsamości politycznej, polegającej na antagonizmie w stosunku do chrześcijaństwa. Nic podobnego nie zdarzyło się ani w Niemczech, ani w Stanach Zjednoczonych.

A.W.: Z wyjątkiem chyba Francji, jeśli idzie o kraje Zachodu?

F.A.: Nie wymieniłem Francji, ponieważ Francja ma rzeczywiście swoją odrębną historię relacji kultury laickiej i katolickiej. We Francji „człowiek świecki” to człowiek, który nie nosi stroju duchownego, może on być chrześcijaninem, natomiast we Włoszech termin ten zmienił znaczenie i „laicki” znaczy tyle, co walczący z Kościołem. Nasza inicjatywa natomiast zmierza do odwrócenia obecnej sytuacji, próbujemy odsłonić autentyczny wkład katolików w życie społeczne i przekonać świat laicki, że jego wrogość w stosunku do katolicyzmu nie ma sensu. Nasze czasopismo więc zwraca się do świata laickiego o pójście o krok do przodu w kierunku spotkania wierzących i niewierzących wokół wspólnych ideałów moralnych, wynikających z przyjęcia prymatu osoby nad społeczeństwem. Sądzę, że właśnie w tym punkcie nasze wysiłki nabierają charakteru bardziej uniwersalnego, a pismo „Fondazione Liberal” wykracza poza nasz włoski kontekst. To jest właśnie druga rzecz, o której chciałem powiedzieć. Chociaż nasze poszukiwania rodzą się z bardzo specyficznych uwarunkowań kultury i polityki włoskiej, mają jednocześnie swoją ogromną aktualność międzynarodową. Wychodząc od spraw włoskich, spotykamy się z problemami świata współczesnego, nie możemy zatem nie stawiać sobie pytania o wspólną drogę dla wierzących i niewierzących.

A.W.: Właśnie trzymam w ręku numer specjalny dwumiesięcznika „”Fondazione Liberal„ przygotowany z okazji szczytu G-8 w Genui w lipcu 2001 roku. Uderzył mnie tytuł: „Zachód Wojtyły” oraz podtytuł „Ekonomia i moralność w dobie globalizacji”. Już sam tytuł tego numeru wart jest głębszej reflek-

sji. W jaki sposób doszedł Pan do przekonania, że Zachód można, a nawet powinniśmy definiować jako „Zachód Wojtyły"?

F.A.: Wychodzę z przekonania, że żadna siła nie może stłumić najbardziej podstawowych pytań, jakie człowiek sobie stawia w związku z tajemnicą swego życia. A to znaczy, że nie można stłumić potrzeby życia według zasad, kierowania się w życiu filozofią moralną. Aby znaleźć tę odpowiedź dla siebie i dla swoich dzieci, trzeba w coś wierzyć.

Tymczasem na końcu dwudziestego wieku, za sprawą wielu czynników, które trudno tu wszystkie przywołać, Zachód poddany został panowaniu nihilizmu. Nihilizm ten przejawiał się czasem w agresywnej formie, poprzez przelew krwi, przemoc i zagładę, kiedy indziej zaś w uwodzicielskiej formie lenistwa i wygody. Większość ludzi doszła do przekonania, że można żyć bez wartości, bez zasad i że nie trzeba w nic wierzyć. A są nawet tacy, którzy uważają, że to lepiej, iż nie trzeba o nic walczyć. W ten sposób ludzie Zachodu zagubili orientację w sprawach ludzkich. Nie pytają już: Dlaczego jesteśmy na świecie? Jakie jest nasze przeznaczenie? Od dwóch tysięcy lat były to naczelne pytania etyki, poszukiwanie na nie odpowiedzi wypełniło całe tomy dzieł filozoficznych. W drugiej połowie dwudziestego wieku rozwinął się jednak proces niszczenia tych pytań – starano się przekonać ludzi, że nie mają one już sensu. Wówczas właśnie pojawił się Wojtyła, który jako jedyny spośród filozofów, i być może jako ostatni wśród nich, używając siły swego wizerunku, swym nauczaniem przywrócił znaczenie tym fundamentalnym pytaniom. Można bowiem toczyć dyskusję wokół tego, jakich odpowiedzi na te pytania należy udzielić, ale nie można podważać samych pytań. Nie mogą tego robić ani wierzący, ani niewierzący. Wojtyła ponownie otworzył zamknięte drzwi, uchylił zaryglowane okna, a uczynił to dla całej ludzkości. Podobnie jak Chrystus, stał się wyzwaniem dla naszej świadomości, zderzywszy ją z najbardziej radykalnymi pytaniami, które wcześniej zostały z niej wyparte. Z tego powodu uważam, że nie można traktować nauczania papieża Wojtyły wyłącznie jako bardzo pięknej karty w dziejach Kościoła. Nauczanie to zawiera coś nieskończenie ważniejszego. Otwiera bramy świata na progu dwudziestego pierwszego stulecia, dając mu nadzieję, że może on wyjść z zaułka, w który został zepchnięty w wieku dwudziestym. W postaci Wojtyły widzę więc nie tylko wielkiego papieża, ale również jedynego prawdziwego etyka w erze nihilizmu. Podobnie jak Arystoteles i Kant, Wojtyła należy do dziedzictwa ludzkości, nie tylko do dziedzictwa chrześcijaństwa, ale do dziedzictwa całej ludzkości. Świat mógłby tak wiele utracić, gdyby wpływ myśli Wojtyły został ograniczony do katedr uniwersytetów katolickich. Uważam, że powinien być słuchany i komentowany na wszystkich uniwersytetach.

A.W.: Wierzy Pan zatem, że – wbrew temu, co głosi postmodernizm – jesteśmy nadal wrażliwi i otwarci na myśl uniwersalną?

F.A.: Przecież nihilizm też jest uniwersalny, istnieje zatem otwartość na to, co uniwersalne.

A.W.: Tyle, że uniwersalność etyki Sokratesa, Arystotelesa, Kanta i – jak słusznie Pan dodaje – Wojtyły, jest uniwersalnością, która odwołuje się do rozumu, dostrzegającego w konkretnych sytuacjach dnia dzisiejszego obowiązywalność prawd niezmiennych. Nihilizm jest uniwersalny w innym sensie. Jest on zjawiskiem całkowicie negującym tożsamość natury ludzkiej.

F.A.: Zgadzam się, że w nihilizmie nie ma gotowości do stawiania pytań, które łączą przeszłość z przyszłością. Akceptuje się życie w permanentnej dyktaturze teraźniejszości i dlatego tracą swój sens naczelne pytania etyki. Traktowanie teraźniejszości jako archipelagu niełączących się z sobą wysp sprawia, że pytania takie, jak kim jest człowiek, skąd pochodzi, dokąd zmierza i jaką ma misję, nie mają sensu. Są to pytania skłaniające do powagi i spokoju. W nihilizmie natomiast przeważa mrok, chęć ukrycia się; unika się pytań po to, aby odnieść jak najwięcej korzyści z własnej egzystencji, aby spożytkować swoje życie natychmiast. W ten sposób gubimy różnicę pomiędzy dobrem a złem. Na tym polega sedno nihilizmu. Jeśli nie mam potrzeby etyki, znaczy to, że nie mam potrzeby odróżniania dobra od zła. Narzuciliśmy sobie filozofię moralną, która uznaje, że tej różnicy w ogóle nie ma. Filozofia ta zaciemnia podstawowe zasady ludzkiego życia, które są zawsze ważne, i nie tylko dlatego, że głosi je religia. W naszej historii europejskiej dekalog nigdy nie był wewnętrzną sprawą wspólnoty chrześcijańskiej, był akceptowany – tak przez wierzących, jak i przez niewierzących – jako zbiór przykazań naturalnych. Ktoś mógł uważać, że to czy inne przykazanie dekalogu ma mniejsze znaczenie dla jego życia, ale substancja dekalogu Boskiego przeżywana była jako tożsama z substancją dekalogu naturalnego, wyrażającego naturalny porządek życia. Właśnie to poczucie zostało zagubione. Jest to szkoda uderzająca w każdego chrześcijanina i w każdego człowieka.

A.W.: Oczywiście, chrześcijanin jest bowiem człowiekiem, który wierzy, że Chrystus objawia nam tajemnicę człowieka. Nihilizm jest antychrześcijański ze względu na swój antyhumanizm. Na pewno pamięta Pan, że Jan Paweł II rozpoczął swój pontyfikat, w którym do głosu doszedł tak wyraźnie humanistyczny wymiar chrześcijaństwa, wezwaniem do całego świata: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!". Warto przypomnieć, że za apelem tym stoi przekonanie o tym, że Chrystus zna człowieka. Chrześcijaństwo zakorzenione w żywej wierze w Odkupiciela człowieka wnosi do wspólnego dziedzictwa europejskiego wizję godności człowieka. W epoce globalizacji coraz bardziej konieczne staje się uwzględnienie obecności wielu re-

ligii na scenie świata. Jaką rolę może spełniać dialog między religiami w promocji moralnych podstaw współżycia narodów i cywilizacji?

F.A.: Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba uchylić pokrywkę nad kotłem, w którym naprawdę wrze. A nie jest to przyjemne. Jestem zwolennikiem orędzia, jakie Jan Paweł II kieruje do wszystkich religii, apelując, aby szukać bardziej tego, co łączy, niż tego, co dzieli, aby wspólnie pracować na rzecz sprawiedliwości w świecie. Religie mają w sobie racje jedności, które są silniejsze niż motywy podziału. Podzielam ten pogląd.

Stawiam jednak znak zapytania wobec religii islamskiej. Jest ona bowiem jedyną religią monoteistyczną, która nadal żyje w tym, co nazwałbym średniowieczem ducha, które polega na sprawowaniu władzy świeckiej przez religię. Na Zachodzie przeżyliśmy wiele wojen, śmiertelnych batalii i rzezi, aż doszliśmy do tego, że Bóg jest Bogiem a Cezar Cezarem tak, jak powiedział Chrystus (por. Mk 12, 16-17). Fakt istnienia religii, która myli Cezara z Bogiem, powoduje natomiast zrozumiały niepokój o przyszłość. Mogę zrozumieć, że człowiek tak głęboko religijny, jak Wojtyła, obdarzony cnotą uniwersalizmu, darem uniwersalistycznej wizji świata, w pewnym sensie przymyka na ten fakt oczy i pragnie, aby jedność przeważyła nad wrogością. Z drugiej jednak strony, ponieważ sam nie niosę brzemienia krzyża, jak czyni to Papież, wolno mi powiedzieć, że brak odróżnienia władzy duchowej od władzy świeckiej ma istotne znaczenie zarówno w wymiarze duchowym, jak i politycznym. Z tego względu islam sytuuje się w takiej relacji w stosunku do chrześcijaństwa, że jego spotkanie z chrześcijaństwem może okazać się konfliktem. Nie tylko od nas zależy, czy przeważą racje spotkania. Trzeba założyć, że po stronie islamu leży ogromna odpowiedzialność za kształt tego spotkania. Realistyczne uwzględnienie tego warunku, chociaż nie zmniejsza naszego niepokoju, nie powstrzymuje jednak ludzi wolnego świata, który przezwyciężył już mylenie Boskiego z cesarskim, przed kierowaniem w stronę świata islamskiego propozycji dialogu i pojednania.

Judaizm również stanowi podstawę państwa, któremu nie jest obca tradycja religijna, a jednak Izrael jest w stanie dokonać podziału na sferę religijną i polityczną. Wierzę, że jeśli islamowi uda się, oczywiście bez wypierania się własnych korzeni religijnych, przeprowadzić rozdział między władzą religijną a władzą świecką, wówczas przesłanie Wojtyły – o ile będzie trwało także po Wojtyle (chodzi tu przecież o dłuższą perspektywę czasową) – okaże się czynnikiem głęboko zmieniającym świadomość religijną w wymiarze całej planety.

A.W.: Islam, warto zauważyć, nie musi zaczynać od zera. Istniały w nim i nadal istnieją, choć nie są na pierwszym planie, nurty mistyczne, które potrafią odróżniać religię od polityki. Wystarczy wspomieć wspaniałą tradycję sufizmu.

F.A.: Problem polega na tym, że nurty te nigdy nie były dominujące i nie wywierały decydującego wpływu na oblicze islamu. Dzisiaj przesłanie Wojtyły wciąż spotyka się z oporem ze strony islamu, który popełnia błąd mylenia religii z polityką. Uważam, że gdyby nie ta właśnie cecha dominującego dziś nurtu islamu, przesłanie Wojtyły, kierowane pod adresem wszystkich religii, byłoby bardziej skuteczne. Niestety, barierę stanowi fakt, że jedna z wielkich religii świata nie potrafi działać poza polityką. Faktem jest też, że duchowa siła upolitycznionej religii słabnie. Zajmowanie przez religię obszaru władzy świeckiej, wbrew temu, co sądzą zwolennicy koncepcji utożsamienia religii z polityką, faktycznie osłabia samą religię. Według mojej oceny sytuacja duchowa islamu jest obecnie niekorzystna, co sprawia, że stanowi on barierę w recepcji przesłania Wojtyły.

A.W.: Chciałbym skierować naszą rozmowę jeszcze ku problemom ekonomii, do których zresztą Pana pismo nawiązuje już w samym podtytule numeru: „ekonomia i moralność w dobie globalizacji". Nie sposób nie zauważyć, jak wielkie jest wyzwanie, przed którym stanęła obecnie ludzkość. Około 80% światowej populacji żyje w warunkach niedorozwoju, skazane na nędzę. Czy nie sprawia to, że napięcia, które rodzą się w sferze gospodarki, prowadzą do zbyt pochopnej instrumentalizacji religii w walce z biedą? W jakim kierunku powinno pójść nasze myślenie o ekonomii i moralności w epoce globalizacji?

F.A.: W wyniku pewnej konfuzji stajemy wobec ryzyka, które dało się odczuć we Włoszech w czasie szczytu G-8 w Genui w lipcu 2001 roku. Zapanowało wówczas krótkotrwałe przekonanie, do którego przyczyniły się też pewne deklaracje wybitnych przedstawicieli Kościoła, że pomiędzy nauką społeczną Kościoła a światem ekonomii globalnej zachodzi całkowita zbieżność stanowisk. Myśl Wojtyły wyrażona w encyklice *Sollicitudo rei socialis* nie potwierdza jednak tej opinii. Uważam, że po raz kolejny napotykamy w jego przypadku myślenie uniwersalne. We wspomnianej encyklice wyakcentowane zostały dwa słowa-klucze: współzależność i solidarność. W myśli Wojtyły odczytuję, że nie można uznawać, że jedno z tych dwóch słów przeważa nad drugim, ale trzeba je łączyć ze sobą, bo tylko wtedy mają pełny sens. Nie wolno więc przekreślać wielkiej wartości globalizacji jako współzależności między narodami, nie można bowiem nie dostrzegać, że procesy współzależności pomagają przezwyciężyć nędzę, przyczyniają się do upowszechnienia dobrobytu. Jeśli jednak celem globalizacji nie byłoby upowszechnienie dobrobytu, dzielenie się nim przez narody, znaleźlibyśmy się w stanie tak jawnej niesprawiedliwości, że nie wystarczyłoby nam już sił, aby powstrzymać bunt świata pokrzywdzonych, rodzący się ze słusznego gniewu. Powinniśmy skupić naszą uwagę na

obydwu aspektach: na współzależności i na solidarności, nie wolno separować jednego od drugiego. Nie może być mowy o takiej rewolucji na rzecz ubogich w trzecim świecie, która za wroga ubogich uzna samą ekonomię. To tak, jakby za swego wroga uznać ziemię czy życie.

A.W.: Chce Pan powiedzieć, że to absurd, który może przynieść jeszcze głębszą nędzę zamiast wyzwolenia...

F.A.: Tak. Rewolucja skierowana przeciwko prawom ekonomii to rzecz absurdalna. Zresztą już w latach sześćdziesiątych byliśmy świadkami podobnego błędu, popełnionego w niektórych kręgach Kościoła. Dostarczenie teoretycznego zaplecza koncepcjom rewolucyjnym doprowadziło wówczas do przemocy i do przelewu krwi, nie uzdrowiło zaś zdegenerowanej ekonomii. Trzeba być świadomym obydwu aspektów sprawy, co podkreślane jest w społecznym nauczaniu Kościoła, które ma za sobą długą tradycję, poczynając od św. Tomasza z Akwinu poprzez *Rerum novarum* Leona XIII aż do czasów dzisiejszych, tradycję, która – inaczej niż Grzegorz XVI – w kolejach żelaznych nie widzi dzieła szatana, lecz głosi, że rozwój przyczynia się do równowagi, jeśli kieruje nim solidarność.

A.W.: Pozwoli pan, że zatrzymam się w tym miejscu, aby sprawdzić, czy właściwie rozumiem wypowiedzianą przed chwilą przez Pana formułę: rozwój, którego warunkiem jest solidarność. Wydaje mi się, że jej ekwiwalentem jest inna znana formuła: rynek plus solidarność. To zaś oznacza, że ekonomia, podobnie zresztą jak polityka i każda dziedzina ludzkiej działalności, właśnie dlatego, że dotyczy działalności ludzkiej, nie może być wyjęta spod rygorów moralności.

F.A.: Przywiązuję wielką wagę do owego „jeśli" którym zakończyłem przed chwilą swoją wypowiedź. Nie może ono przekreślić znaczenia wcześniejszej refleksji na temat konieczności rozwoju, raczej z niej wyrasta. Uważam, że zarówno liberalizm, jak i chrześcijaństwo traktują równowagę, czyli harmonię między różnymi klasami a warstwami społecznymi, jako cel, do którego należy zmierzać w życiu społecznym. Chrystus nigdy nie głosił nienawiści do bogatych, ale wzywał do dzielenia się bogactwem. W Ewangelii nie znajdziemy ani jednego wersu, w którym byłaby obecna jakakolwiek zachęta do nienawiści klasowej. Teologia nigdy nie może stać się pretekstem do wywołania nienawiści klasowej, nawet gdyby jej celem miało być wyzwolenie ubogich. Teologia wyzwolenia odrzuca tę myśl, dlatego stawia się poza Ewangelią. Pozostaje zatem chrześcijaństwo i – pragnę to wyraźnie podkreślić – również liberalizm. Dążymy do równowagi i harmonii społecznej, nie zaś do rewolucji.

Ekonomia moralna, jak ją określiliśmy w naszym piśmie, jest celem, do którego powinien zmierzać wiek dwudziesty pierwszy. To połączenie nie jest wewnętrznie sprzeczne, nie stanowi ono jakiegoś dziwoląga. Ekonomia może być ekonomią moralną i powinna taką być, ponieważ moralność znajduje się w centrum wszystkich spraw ludzkich. Przedsiębiorca jest człowiekiem, który może pracować na rzecz dobra wspólnego, gdyż człowiek, który działa, człowiek twórczy, podejmujący ryzyko, realizuje swoją wolność i służy dobru wspólnemu. Liberalizm podkreśla wzajemny związek między wolnością a dobrem wspólnym. Wolność polega na tym, że człowiek dokonuje wyboru. Jeśli za człowieka decyduje państwo, jak działo się w krajach komunistycznych na wschodzie Europy, które rozstrzygało o tym, ilu w społeczeństwie potrzebnych jest lekarzy, adwokatów czy kupców, to taki stan rzeczy jest negacją wolności i szkodzi dobru wspólnemu. Sensem życia jest wolność, a brak możliwości wyboru niszczy wolność. Bóg dał nam zdolność wyboru między dobrem a złem. Nie wszyscy wybierają dobro, niektórzy wybierają zło, ale w wolności wyboru wyraża się wielka wartość życia, jego piękno. Gdybyśmy zostali pozbawieni wolności wyboru, gdyby nawet Bóg od razu ukoił każdą naszą ranę, gdyby życie nie pozostawało zmaganiem się o dobro, kim byłby człowiek? Chyba tylko maskotką. Wierzący uważają, że Bóg daje nam wolność, niewierzący, że samo życie daje nam wolność. Dla jednych i dla drugich owa wolność pozostaje wielką wartością i z tego punktu widzenia nie ma różnicy między wierzącymi a niewierzącymi. Wierzący otrzymuje pomoc z wysoka, niewierzący nie odczuwa tej pomocy, ale powinni oni iść razem w trosce o wolność i dobro.

A.W.: Tą wspólną drogą wierzących i niewierzących jest świat ze wszystkimi jego problemami. To, co ich łączy, to odkrycie moralnego fundamentu ludzkiego życia. Dla chrześcijan dobre życie ma charakter świętości. Czy kultura laicka może być wrażliwa na świętość? Czy istnieje możliwość pójścia wspólnie jeszcze o krok dalej, w kierunku pełniejszego poznania tajemnicy człowieka?

F.A.: Człowiek, który nie ma wiary, nie przestaje jednak pytać o sens życia. Odpowiedź, którą znajduje, moim zdaniem, nie różni się od tej, którą dysponuje człowiek wierzący. Powtórzę to raz jeszcze: sensem życia każdego człowieka jest wolność wyboru między dobrem a złem. Tu spotykamy się ze świętością. Sądzę, że Wojtyła wspaniale pokazuje, że Kościół próbuje zdjąć ze świętości aurę niezwykłości i zmienić tradycyjne przekonanie o oderwaniu od życia osób naznaczonych przez Boga, które odnajdujemy w dawnej literaturze i malarstwie. Owszem, święty jest człowiekiem niezwykłym, ale świętych mogą być miliony. Nie wiem, ilu ich jest. Gdyby po dwóch tysiącach lat chrześcijaństwa nie było rzesz świętych, powiedzmy przynajmniej pięciu tysięcy..., ozna-

czałoby to, że chrześcijaństwo poniosło klęskę. Istotą świętości jest to, że realizuje się ona w życiu codziennym. Każdy z nas uczestniczy w świętości poprzez to, w jaki sposób tworzy więzi społeczne, żyje w rodzinie, używa swego rozumu i pracuje. Każdy z nas ma okazję doświadczać świętości dzięki swoim relacjom do innych ludzi. Dotyczy to wszystkich, nie tylko wierzących. Chłopiec czy dziewczyna, którzy nie wierzą, muszą tak samo, jak ich wierzący koledzy, odkryć zasady moralne, które kierują ich życie w stronę dobra lub zła. Ponieważ Wojtyła podejmuje w swym nauczaniu kwestię moralności, która ma wymiar uniwersalny, czyli dotyczy wszystkich, to jego myśl stanowi prawdziwy zwrot dla Zachodu, obala nihilizm. Nie można ignorować moralności. Etyka pomaga życiu. Możemy ją na różne sposoby interpretować, ale nie możemy znieść różnicy między dobrem a złem.

A.W.: Co powinniśmy uczynić, aby papież Wojtyła nie był ostatnim filozofem Zachodu?

F.A.: Powinniśmy go słuchać i studiować jego myśli. Nie wiem, może nazbyt jestem pesymistą, ale uważam, że Wojtyła pojawił się w momencie, w którym ludzkość znalazła się w ogromnej zapaści, niczym w bezdennej studni, w dole bez wyjścia. Pojawił się, kiedy nikt go nie oczekiwał, kiedy nikt nie przewidywał takiego ratunku dla zagubionej ludzkości. Do dzisiaj Wojtyła zmaga się z ideą technologicznego rozwoju, która – wydaje się – zajęła całą scenę. Siła Wojtyły polega na tym, że zwraca się do całej zdegradowanej ludzkości, aby zobaczyła, jak swym płonącym mieczem walczy on ze smokiem. Ta walka przywróciła nam nadzieję.

A.W.: Zastanawiam się, czy nie należy nieco poprawić tego sugestywnego obrazu. Czasem Jan Paweł II walczył widzialnym płonącym mieczem, czasem jednak występował bez żadnego miecza, z pokorą bezbronnego proroka, gotowego na męczeństwo.

F.A.: Miecz to tylko figura retoryczna. Nie chciałem metaforą miecza przesłonić pokory Wojtyły. Ponieważ Ksiądz mnie jednak prowokuje, muszę to wyraźnie powiedzieć. Wyjątkowość Wojtyły polega na tym, że potrafi on walczyć o „myśl mocną". Myśl mocna może wydawać się również arogancka, gdyż wymaga mówienia prawdy w sposób szczery. W przypadku Wojtyły nie ma w niej jednak żadnej arogancji. Ludzie znajdujący się w studni bez wyjścia uważają, że nie ma już żadnej myśli mocnej, dla której warto żyć. Tymczasem Wojtyła głosi myśl mocną z pokorą i wytrwałością, wiedząc, że ludzkość jej potrzebuje. Proszę zwrócić uwagę na to, do jakiej przewrotności doprowadziła nas historia dwudziestego wieku. Wielkie ideologie totalitarne, które odrzuciły Chrystusa, a nawet zabiły Go w drugim człowieku i uderzyły w humanizm

chrześcijański i liberalny, niszcząc nawet samą hipotezę etyki, reprezentowały myśl mocną. Zatruły one głęboko ludzkie serca, do tego stopnia, że zapanowała w nich niechęć do myśli mocnej z obawy, aby nie wejść ponownie na drogę nazizmu i komunizmu. Myśl słaba, mimo że pragnie być przeciwnikiem totalitaryzmu, pozostaje od niego głęboko zależna. Antynazizm i antykomunizm w pewien sposób kontynuują dzieło zniszczenia, którego dokonały nazizm i komunizm. Kiedy więc spotykamy się z głoszonym przez postmodernizm poglądem, że trzeba zabić moralność, aby się uratować przed nazizmem i komunizmem, to w poglądzie tym żywa jest nadal zasada totalitaryzmu.

A.W.: Zasadnicza trudność współczesnej dyskusji filozoficznej zdaje się wynikać z braku adekwatnej interpretacji moderny. Przypisując całą winę za zaistnienie totalitaryzmu myśli mocnej, nie biorą pod uwagę, że myśl mocna może wyrażać błąd, ale może również wyrażać prawdę. Czy nie okazuje się dziś ważniejsze niż zastępowania myśli mocnej myślą słabą podjęcie dyskusji nad ludzką zdolnością odróżniania prawdy od błędu? Mówi Pan o wstrząsie filozoficznym, który dokonuje myśl Wojtyły. Co po wstrząsie filozoficznym można dostrzec w dzisiejszej kulturze?

F.A.: Powrót etyki. Wojtyła sprawia, że myśl mocna powraca, po tym, gdy została zmuszona przez wiek dwudziesty do ustąpienia. Możliwość etyki wydawała się wielką herezją dla mentalności tamtego wieku. Wojtyła obalił tę herezję, pokazując, że istnieje myśl mocna, o którą warto walczyć. Wyzwolił nas z błędu utożsamiania myśli mocnej z myślą kryminalną, która doprowadziła do powstania totalitaryzmu. Pokazał, że istnieje prawda. Na tym polega wstrząs filozoficzny, którego dokonał. Bardzo ważne jest to, w jaki sposób Wojtyła spowodował ten wstrząs. Umiał on połączyć elementy tradycji chrześcijańskiej z elementami moderny. Nie przedstawił dawnego, przebrzmiałego już oblicza myśli mocnej, lecz umiejętnie posłużył się narzędziami moderny. Gdyby nie pokazał, że myśl mocna może współistnieć z moderną, jego własna myśl kwalifikowałaby się raczej do archiwum, nie zaś do życia. Wojtyła jest zatem autorem nowego projektu syntezy myśli mocnej z moderną. Fakt ten tłumaczy również, dlaczego w pewnej części samego Kościoła spotkał się on z niezrozumieniem, oraz to, dlaczego część świata laickiego reagowała na jego propozycję albo z irytacją, albo też przeżywała swoiste uwiedzenie. Powód był ten sam. Wojtyła nie jest tradycjonalistą, proponuje natomiast pewną tradycję, która łączy się z aktualną współcześnie myślą. Oto wstrząs filozoficzny, którego dokonuje. Wstrząs, który należy zdefiniować przede wszystkim jako potwierdzenie prymatu etyki nad innymi dyscyplinami oraz prymatu etyki jako nauki nad innymi naukami, chociaż została ona usunięta ze wszystkich uniwersytetów. Przywraca on etyce miejsce królowej nauk, jakie ma ona zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i liberalnej.

POLITYKA, EKONOMIA I MORALNOŚĆ W DOBIE GLOBALIZACJI

Sergio BELARDINELLI

KU PRZEZWYCIĘŻENIU TOTALITARYZMU
Karola Wojtyły filozofia wolności

Rozum ludzki nie może zrezygnować z prawdy. Trzeba odkryć sens tej prawdy, która stanie się także granica naszej wolności, w przeciwnym wypadku pierwszymi ofiarami jej nieograniczonej władzy będziemy my sami, nasza autentyczna wolność i godność.

Wiek dwudziesty będzie wspominany jako wiek obozów koncentracyjnych, gułagów, zbrodniczych idei, które podeptały życie i godność milionów ludzi. Będzie on jednak również wiekiem Wojtyły – papieża o imieniu Jan Paweł II, „przybyłego z dalekiego kraju" – i jego wołania na czterech krańcach świata: otwórzcie drzwi Chrystusowi i nie lękajcie się[1]. Od kiedy człowiek ten zasiadł na Stolicy Piotrowej, nic w Kościele i na świecie nie jest takie jak wcześniej. Jego encykliki, podróże i gesty ukazały światło i przyniosły nadzieję światu, który utracił świeżość wiary.

Szczególnie dzięki temu właśnie Papieżowi myśl i język Soboru Watykańskiego II weszły do nauczania i działania Kościoła. W czasie jego pontyfikatu wielu ludzi zaczęło spoglądać na rzeczywistość zupełnie innymi oczyma, na nowo odnaleźli odwagę; przede wszystkim jednak zdali sobie oni sprawę z tego, że prawdziwe wyzwolenie człowieka dokonuje się poprzez krzyż Chrystusa, a nie poprzez proponowane przez naukę, technikę, władzę polityczną czy ekonomiczną fortele. Owe prowadzące na skróty drogi miały wybawić człowieka od wszelkich „przesądów" (przede wszystkim od wiary chrześcijańskiej) i uczynić go wreszcie panem samego siebie, przyrody i historii. Drogi te doprowadziły jednak do powstania świata przemocy i kłamstwa, jakiego nigdy wcześniej nie widziano. W dwudziestym wieku jego mieszkańcy słyszeli i nadal słyszą ogłuszającą prawdę zawartą w psalmie: „Lepiej się uciec do Pana, niż pokładać ufność w człowieku" (Ps 118, 8).

Historia nie kończy się jednak w tym miejscu. Właśnie z tych okropności, wyznaczających koniec pewnej antychrześcijańskiej nowoczesności, która przyniosła tak tragiczne owoce, Jan Paweł II umiał wyprowadzić nić nadziei. Pokładający ufność w Chrystusie człowiek zawsze ma możliwość wyzwolenia czy

---

[1] Por. Jan Paweł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"* (Homilia podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat, Rzym, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

też zrehabilitowania się. Od chwili wyboru na Stolicę Piotrową Jan Paweł II powtarza całemu światu, że nie istnieją takie wojny, utrapienia, prześladowania czy rozpacz, które mogłyby podważyć wielką, nieskończoną, jedyną i niepowtarzalną godność osoby ludzkiej. Odwołując się do Jezusa Chrystusa – „Zbawiciela człowieka" – rozpoczął on dzieło powtórnego uczłowieczania świata. Dzieło to polega na ewangelizacji skoncentrowanej na od zawsze uprzywilejowanych sytuacjach życiowych człowieka: pracy, rodzinie, a przede wszystkim kulturze.

„W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka – świat, który wraz z grzechem został poddany marności – odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości"[2]. Jan Paweł II zwraca naszą uwagę na umiejętność ponownego tworzenia tych pierwotnych więzi, ukierunkowanie na nie najgłębszego sensu historii świata i osobistej historii każdego z nas. Wskazuje nam więc wiarę w Jezusa Chrystusa, wiarę, która nie jest czymś zewnętrznym, czymś dodatkowym, czymś, czego możemy nie brać pod uwagę, gdy próbujemy zrozumieć przypadkowość i wyzwania naszego życia osobistego i społecznego oraz stawiać im czoła. Wskazuje nam wiarę, która jest podstawą naszego działania i myślenia, a przez to zdolna jest do bezpośredniego dotknięcia serc wszystkich ludzi. Wskazywanie na taką wiarę jest metodą działalności duszpasterskiej Jana Pawła II. Do syntezy wiary i życia, realizowanej przede wszystkim w postawie Ojca Świętego, prowadzą siła i wolność, z jakimi stawiał on czoła, i nadal je stawia, największym problemom naszych czasów, uchylając światowe próby sklasyfikowania go jako konserwatystę lub postępowca.

W naszej epoce, w której patrzymy na znaczące wydarzenia światowe przez pryzmat polityki, ewangeliczna perspektywa obecnego pontyfikatu nie mogła nie przysporzyć problemów z jego zrozumieniem. Jan Paweł II jednak, świadomy, że jest przede wszystkim „nauczycielem prawdy", postawił wszystko na realizację tego zadania z przekonaniem, że właśnie takie postępowanie byłoby najlepszym sposobem przemiany świata. Wydaje mi się, że wydarzenia minionych dwudziestu trzech lat pontyfikatu przyznały mu rację.

DOŚWIADCZENIA ZBRODNI XX WIEKU JAKO IMPULSY DO POSZUKIWANIA PRAWDY

W kraju, z którego pochodzi, w Polsce – gdzie osobiście przeżył tragedie narodowego socjalizmu i komunizmu – Jan Paweł II nauczył się mierzyć historię ludzkości prawdą Chrystusa, a nie miarą polityki władzy, rasy czy bogactwa materialnego. Z tego powodu właśnie jako pierwszy zwrócił on uwagę na

[2] T e n ż e, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8.

wypaczenia marksizmu-leninizmu i wyraźniej niż inni dostrzegł znużenie, szczególnie młodszego pokolenia, ideologią sowietyzmu, a równocześnie znudzenie, brak sensu i smaku życia zwłaszcza u młodych ludzi dorastających w dobrobycie Zachodu. W imię godności człowieka Papież rozpoczął walkę na obydwu frontach.

Jak powiedział w Puebla w Meksyku w styczniu 1979 roku, kilka miesięcy po inauguracji swego pontyfikatu, w słynnym przemówieniu z okazji Trzeciej Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, we współczesnej kulturze często popełniany jest błąd antropologiczny, którego przejawem jest próba pogodzienia doktryny marksizmu-leninizmu i nauczania Kościoła. Człowiek jest obrazem Boga i jako taki nie może być sprowadzony do zwykłej cząstki przyrody czy też do anonimowej części ludzkiego miasta[3]. W konsekwencji prawdziwe wyzwolenie człowieka dokonuje się nie poprzez walkę klas, jak wówczas myśleli liczni intelektualiści Zachodu i latynoamerykańscy zwolennicy tak zwanej teologii wyzwolenia, indoktrynowani na naszych europejskich uniwersytetach, lecz poprzez mesjańską działalność Chrystusa, czyli przez przemieniającą pojednawczą miłość, przebaczenie i pojednanie.

Dzień po przemówieniu w Puebla, w Cuilapan Jan Paweł II, zwracając się do pół miliona Indian przybyłych z regionów Oaxaca, Chiapas i Culiacán, w zdecydowanym apelu o sprawiedliwość wyjaśnił sens chrześcijańskiego wyzwolenia: „Uciskany lud wiejski, pracownik, który swoim potem skrapia także swoje strapienie, nie może dłużej czekać na pełne i skuteczne uznanie jego godności, bynajmniej nie niższej od godności jakiejkolwiek innej warstwy społecznej"[4]. Miłość Chrystusa i godność człowieka wymagają więc odnowionego, zdecydowanego zaangażowania na szeroką skalę na rzecz ochrony praw człowieka. Oto prawdziwe serce społecznej nauki Kościoła, które w uroczysty i skuteczny sposób zostało przypomniane w Puebla i Cuilapan i które w wielkich encyklikach społecznych, a szczególnie w *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*, znalazło swój systematyczny wyraz skoncentrowany na niecodziennej prośbie Papieża o humanizację świata pracy. Dostrzegając w zagadnieniu pracy klucz do całej kwestii społecznej, pokonuje on pewien rodzaj dziedzictwa myślowego, w obrębie którego pracę ludzką, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, traktowano jako zniewolenie, ze szkodą dla człowieka pracującego. W marksizmie-leninizmie pracę rozumiano jako pewien rodzaj celu samego w sobie, natomiast w pewnych ideologiach kapitalistycznych uczyniono z niej po prostu towar. Nawet chrześcijańskie nauczanie

---

[3] Por. t e n ż e, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla de Los Angeles, 28 I 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 88n.

[4] T e n ż e, *Papież pragnie być waszym głosem* (Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Indianami, Cuilapan, 29 I 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 98.

zaniedbało centralny charakter pracy, degradując ją często do roli zwykłego narzędzia służącego zdobywaniu środków do życia czy też do materialnego wzbogacenia się.

PODMIOTOWY WYMIAR LUDZKIEJ PRACY

Jan Paweł II wskazuje na wymiar przedmiotowy pracy, czyli proces, przez który człowiek podporządkowuje sobie ziemię, ale przede wszystkim podkreśla jej wymiar „podmiotowy", do którego ostatecznie musi się odnieść panowanie nad światem i z którego wypływa prawdziwa godność wszelkiej ludzkiej pracy. To nie produkt nadaje wartość i godność pracy, lecz fakt, że wytwarza go człowiek, dlatego też ludzka aktywność i praca nie mogą być widziane wyłącznie jako działalność przedmiotowa. Pracując, człowiek wkłada w pracę coś ze swego życia, niepowtarzalność swojej osoby; w ten sposób nadaje pracy znaczenie zdecydowanie wybiegające poza produkt czy zwykłą przedmiotowość. Stąd bierze się cała seria konsekwencji etycznych i społeczno-politycznych, takich jak priorytet pracy nad kapitałem, postulat, by praca ludzka była także pracą dla człowieka, autonomia tak zwanych ciał pośrednich i solidarność ludzi pracy czy też sankcjonowane inicjatywy gospodarcze jako fundamentalne prawo jednostek i wspólnot. Postulaty te – wbrew pozorom – stoją w sprzeczności z ateistycznym „humanizmem" reżymów komunistycznych, które rozpadły się między innymi pod ciosem, jaki zadało im właśnie nauczanie Jana Pawła II. Nauczanie to sprzeciwia się również praktycznemu ateizmowi krajów Zachodu, który po upadku Muru Berlińskiego natychmiast rozprzestrzenił się również w krajach Europy Wschodniej. Ateizm ten dzisiaj, jak się wydaje, towarzyszy ideologii całej tak zwanej globalizacji.

Należy przyznać, że chyba nikt nie posiada tak wielkiej wrażliwości na wymiar globalny naszych problemów, jak ten Papież. „Katolicki" przecież nieprzypadkowo oznacza „uniwersalny". Zakładając, że także papieże mają prawo do marzeń, myślę, że największym marzeniem Jana Pawła II jest zobaczenie powtórnych narodzin chrześcijańskiego humanizmu, zobaczenie człowieka-chrześcijanina w sercu Europy, poczynając od Atlantyku aż po Ural. Papież marzy o nowej ewangelizacji Europy i – jak się wydaje – od idei tej, posiadającej istotny sens „polityczny", uzależnia on możliwość odzyskania przez Stary Kontynent, którego kryzys jest jedną z najsmutniejszych pozostałości dwudziestego wieku, decydującej roli na światowej scenie.

Klęskę komunizmu bez wątpienia można uznać za jeden z etapów na drodze odrodzenia, etap na tyle ważny, że nie wahałbym się nazwać go za Václávem Havlem prawdziwym „cudem". Na polu bitwy pozostaje jednak inny wróg, na pewno mniej agresywny, ale wcale przez to nie mniej niebezpieczny, a może nawet trudniejszy do pokonania. Jest nim praktyczny ateizm Zachodu, jego

cechy i skutki oddziaływań: obojętność, powolne pozbawianie znaczenia prawdy chrześcijańskiej i sprowadzenie chrześcijaństwa do roli – w najlepszym przypadku – agencji solidarności społecznej.

Chociaż nie można powiedzieć, że przemiany, których doświadczyliśmy w wyniku powstania „Solidarności" czy też powolnego rozpadu sowieckiego imperium, były bezpośrednim wynikiem nauczania Jana Pawła II, kulturowe znaczenie wszystkiego, czego dokonał ten Papież, z pewnością ujawni się wkrótce także na Zachodzie. Dokumenty takie, jak: *Familiaris consortio*, *Mulieris dignitatem*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio* oraz *Novo millennio ineunte*, są nie tylko konsekwentnym przedstawieniem tematów Soboru Watykańskiego II, a co za tym idzie – tysiącletniej tradycji Kościoła, ale również są jednym z najwyższych osiągnięć europejskiej kultury dwudziestego wieku, która dopiero co weszła w dwudziesty pierwszy wiek.

Filozof Wojtyła doskonale zna błędy i dramaty łączące nowożytną kulturę z tragediami totalitaryzmów. Tak samo dobrze wie, że największy z tych błędów cały czas trwa. Nasza kultura również wydaje się ogarnięta kryzysem prawdy, a nawet przekonaniem, że prawda pozostaje w radykalnej opozycji do wolności. Ponadto, z powodu wielkiej władzy, jaką nauka i technika wkładają w ręce człowieka, kultura może się odwrócić od niego kolejny raz. Dotyczy to nie tylko tak zwanych technologii genetycznych i technik sztucznego rozmnażania, nie tylko aborcji czy eutanazji, których akceptacja jest przejawem mentalności zdominowanej przez dążenie do uczynienia możliwym tego, co do tej pory było niemożliwe, czy też przekroczenia granic, które są dla człowieka nieprzekraczalne. Prawda ogarnięta takim kryzysem może przeciwstawić się temu, co wraz z rozumem i wolnością stanowi największe dziedzictwo nowożytnej kultury: liberalnemu i demokratycznemu państwu prawa.

Starając się dotrzymać kroku pozornemu prawu, prawu zezwalającemu każdej jednostce robić to, co jej się podoba, tracimy poczucie prawa nakazującego robić to, co należy. Nie uznajemy już powszechnie obligujących wartości i przekonań. Idea, że można i trzeba usilnie dążyć do wspólnego dobra, wydaje się, niestety, na wszystkich poziomach ustępować miejsca realizowaniu indywidualnych potrzeb i interesów. Innymi słowy, nasza liberalno-demokratyczna kultura – bez wątpienia wyrosła z chrześcijańskich korzeni – staje się pewnego rodzaju pasożytem tych korzeni: wykorzystuje je, nie odżywiając ich niezbędną wiarą. Wygląda to trochę tak, jakby wiara chrześcijańska zamiast żyć w sercach i umysłach wiernych, żyła tylko w instytucjach oraz w liberalnej i demokratycznej działalności Europy i całego Zachodu, przypominając niewzruszoną skorupę, hamującą rozpad naszej kultury.

Wskazania Jana Pawła II dotyczące metod zaradczych są niezwykle jasne: jeśli chcemy uratować przed upadkiem naszą cywilizację i naszą liberalno-demokratyczną kulturę, musimy ustrzec je przede wszystkim przed związkiem z relatywizmem. Rozum ludzki nie może zrezygnować z prawdy. Trzeba od-

kryć sens tej prawdy, która stanie się także granicą naszej wolności, w przeciwnym wypadku pierwszymi ofiarami jej nieograniczonej władzy będziemy my sami, nasza autentyczna wolność i godność. Istnieje więc potrzeba silnej odnowy doświadczenia religijnego. Jan Paweł II taką właśnie odnowę proponuje. Ma ona doprowadzić do nawiązania relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem, a co za tym idzie – relacji człowieka z prawdą. Bardzo znaczące jest, że Papież ten pragnie być autentycznym obrońcą podstawowych wartości współczesnej cywilizacji: rozumu, wolności, liberalnej demokracji, przywracając im ich chrześcijańskie korzenie. Ta właśnie problematyka stanowi fundamentalny temat co najmniej trzech encyklik: *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio*.

W kontekście obrony fundamentalnych wartości możemy również umiejscowić zaangażowanie Jana Pawła II na rzecz ochrony rodziny: środowiska, w którym osoba zaczyna doświadczać własnej godności, przez co kształtuje się przyszłość każdego człowieka oraz całego systemu społecznego. Jest to jeden z najbardziej znaczących rozdziałów obecnego pontyfikatu. W czasie, kiedy Karol Wojtyła został wybrany na Stolicę Piotrową, widoczny był niosący z sobą pustkę kryzys rodziny. Dominująca kultura próbowała narzucić tezę o rodzinie jako najgorszej z burżuazyjnych instytucji i dążyła do jej zniszczenia. Takie słowa, jak: ojcostwo, macierzyństwo, małżeństwo, były największym bluźnierstwem. Na tych gruzach wartości rodziny Jan Paweł II doprowadził do kolejnego przełomu. Jego teologia ciała i seksualności – chociaż na jej docenienie potrzeba będzie najprawdopodobniej całego dwudziestego pierwszego wieku – oraz mądry upór w ukazywaniu rodziny jako uprzywilejowanego podmiotu nowej ewangelizacji społeczeństwa w służbie godności i wolności człowieka nie dadzą długo czekać na swoje owoce, nawet mimo przedłużającego się kryzysu instytucji małżeństwa.

Pomimo wzrostu liczby rozwodów, liczby ludzi żyjących samotnie, pomimo powszechnego uznawania tak zwanych związków faktycznych, w tym również homoseksualnych, przyrostu naturalnego niemal równego zeru, dostrzec można symptomy pewnych zmian. Dobrym znakiem przede wszystkim jest to, że przynajmniej w swych deklaracjach słownych coraz większa liczba osób – także intelektualistów i polityków – nie uznaje już rodziny za instytucję szkodliwą. Sprawą o wiele ważniejszą jednak wydaje się to, iż młode pokolenie coraz częściej skłania się ku możliwości założenia rodziny. Prowadzone w tym kierunku badania socjologiczne prezentują jednoznaczne rezultaty: wśród najważniejszych wartości młodzież stawia na jednym z pierwszych miejsc rodzinę, a obawia się tego, że może jej się nie udać zbudować prawdziwej rodziny czy też wydać na świat potomstwa. Wydaje się również, że wzrasta powszechna świadomość centralnego znaczenia rodziny w procesie przekazywania w społeczeństwie prawdziwych wartości, przede wszystkim miłości, wierności, odpowiedzialności, bezinteresowności i wielu jeszcze innych, bez których trudno

sobie wyobrazić przetrwanie jakiejkolwiek cywilizacji godnej człowieka. Rodzina bowiem spełnia funkcje, których nie jest w stanie przejąć żadna inna instytucja społeczna. Jedną z nich jest podstawowa socjalizacja dzieci.

Coraz aktualniejsze staje się wezwanie Jana Pawła II do postawienia rodziny w centrum odnowionej refleksji teologicznej i nowej nauki społecznej. Nie chodzi tu w żadnym razie o zamykanie oczu na problemy nękające współczesne rodziny czy też o poddanie się nieuzasadnionej tęsknocie za tym, czym była ona kiedyś. Trzeba przyjąć do wiadomości, iż epoka, w której panowała pewna forma ustalonej wcześniej harmonii, regulującej zadania i funkcje rodziny, nieodwracalnie dobiegła końca. Nie oznacza to jednak, że z tego powodu niemożliwe stało się budowanie relacji rodzinnych ukierunkowanych na dobro przede wszystkim samej rodziny, a w konsekwencji całego społeczeństwa. Budowanie takich relacji wymaga dzisiaj większego zaangażowania, wiąże się z większymi zagrożeniami i z coraz większą niepewnością. Cena, jaką płacimy, może być zrekompensowana posiadaniem świadomości, że dobro relacji rodzinnych zależy przede wszystkim od nas samych, od naszej wolności i odpowiedzialności. W rezultacie samo uświadomienie sobie kryzysu można by uznać za pewien wkład w kulturę współczesną. W przypadku nauczania Jana Pawła II mamy w każdym razie do czynienia z koncepcją rodziny pojętej jako powinność i wyzwanie[5]. Takiej rodziny świat potrzebuje teraz bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Dzięki działaniom tego Papieża na rzecz rodziny bilans wieku zbrodniczych idei i łagrów nie jest tak katastrofalny.

POWTÓRNE NARODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO HUMANIZMU

Na zakończenie chciałbym przeprowadzić krótką refleksję na temat niedawnych dokonań Jana Pawła II. Wydaje się, że z jednej strony ukazują one wolę wzięcia na siebie wszystkich tragedii, które naznaczyły przeszłość Kościoła, zwłaszcza w wieku dwudziestym, z drugiej natomiast pragnienie przekazania wszystkim ludziom nadziei na progu dwudziestego pierwszego wieku. Szczególnie ważna jest prośba o przebaczenie grzechów popełnionych przez synów Kościoła w minionych wiekach, wyrażona podczas nabożeństwa pokutnego 12 marca 2000 roku. Bez wątpienia był to jeden z najważniejszych momentów Roku Jubileuszowego. Istotne są jednak także słowa wypowiedziane do dwóch milionów młodych ludzi zebranych na Tor Vergata, podróż do Jerozolimy i do Damaszku. Nie zamykając oczu na zło, które miało miejsce w przeszłości, Jan Paweł II zdecydowanie umożliwił Kościołowi wkroczenie na drogę nawrócenia, przebaczenia i pojednania, w przekonaniu, że tylko w ten sposób można wyleczyć rany przeszłości bez pozostawiania blizn. Tego wszystkiego dokonał

---

[5] Por. t e n ż e, *List do Rodzin*, nr 7.

on u stóp ukrzyżowanego Chrystusa. Ponownie wzniecił nadzieję w sercu świata, ofiarowując ludziom, którzy zechcą go naśladować, możliwość rozpoczęcia nowej historii.

„Ten starzec nas zna" – oto komentarz jednego z wielu młodych uczestników spotkania na Tor Vergata, zachwyconego Papieżem głoszącym Chrystusa. Ojciec Święty pojechał do Damaszku, aby i tam, tak blisko huku armat, mówić o nadziei, przekonany, że w ten sposób uda mu się uratować miejsce, w którym – pomimo wszystko, a zwłaszcza pomimo uwarunkowań politycznych – dialog stanie się możliwy.

Zdolność rozmawiania z każdym jest cechą osobistą Jana Pawła II i jego strategią, a jednocześnie stanowi ona istotę wiary chrześcijańskiej. Zdolność ta przynosi tym większe owoce, również na płaszczyźnie politycznej, im bardziej wypływa z wierności temu, co liczy się naprawdę: miłości Boga i krzyżowi Chrystusa.

Tłum. z języka włoskiego *Beata Zajączkowska*

Karl BALLESTREM

WOLNOŚĆ I PRAWDA W MYŚLI JANA PAWŁA II

Chrześcijaństwo podkreśla dzisiaj – bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości – znaczenie wolności, w tym także znaczenie wolności politycznej. Aby ludzie nie byli skazani na wolność (jak twierdził Sartre), lecz mogli żyć w wolności, muszą szukać prawdy w całym jej bogactwie, a zarazem w jej wymiarze egzystencjalnym.

Pewna znana rodzina z południowych Niemiec odkryła ostatnio na podstawie starych dokumentów pochodzących z archiwum rodowego zamku, jak zachowywali się jej przodkowie w czasie reformacji. Kiedy rozpoznawali z daleka protestanckiego kaznodzieję, zbliżającego się do należącego do nich miasteczka, wyjeżdżali mu naprzeciw i wieszali go na pierwszym napotkanym drzewie. Być może tak wielka gorliwość religijna katolików nawet w tamtych czasach wielu ludziom wydawała się przesadna, katolicy postępowali jednak w całkowitej zgodzie ze swoim sumieniem, ponieważ to, co robili, miało służyć tak zdrowiu duszy poddanych, jak i publicznemu porządkowi.

Przykład ten ukazuje ówczesny sposób myślenia, a jednocześnie rzuca światło na pewną bardzo aktualną również obecnie kwestię: „posiadać czyste sumienie" wcale nie oznacza „postępować sprawiedliwie". Od reformacji upłynęło wiele czasu, zanim znaleziono dobre rozwiązanie dla problemu pluralizmu religijnego. Słusznym rozwiązaniem wydawało się wówczas ścisłe zjednoczenie państwa i Kościoła w celu przywrócenia jednolitości społeczeństwa. Stosowano zatem represje wobec innowierców i wydalano ich poza granice państwa. Przekonanie, że dzięki rozdziałowi Kościoła od państwa i tolerancji wobec mniejszości religijnych można zbudować w społeczeństwie pokój i sprawiedliwość, narastało bardzo wolno. Szczególnie trudno było o tym przekonać Kościół katolicki. Aż do Soboru Watykańskiego II Kościół uznawał tolerancję tylko w wyjątkowych przypadkach. Wielki błąd popełnia ten, kto w postępowaniu Kościoła dostrzega wewnętrzną sprzeczność, którą można wytłumaczyć jedynie oportunizmem politycznym. Postawa Kościoła wypływała bowiem z jego troski o to, aby ustrzec swoich wiernych przed fałszywymi naukami. Z tego powodu wyznawano zasadę: żadnej wolności dla błędu! Na tle tych historycznych doświadczeń, ogłoszona przez Sobór Watykański II Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* jawi się jako nauka częściowo nowa. Respektując godność osoby ludzkiej, która implikuje wolność poszukiwania prawdy, Kościół deklaruje zgodność swojego stanowiska z liberalnymi poglądami na temat

wolności religijnej, która w tym ujęciu stanowi prawo każdego człowieka. W Deklaracji obecne jest wyraźne stwierdzenie, że prawo to odnosi się nie tylko do osób, które szukają lub znalazły prawdziwą religię w Jezusie Chrystusie, lecz także do tych wszystkich, „którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej" (DH, nr 2). A więc wolność także dla błędu! Można by utrzymywać, że Kościół, przyznając błędowi prawo istnienia, rezygnuje z należnego sobie prawa do prawdy. W rzeczywistości tak jednak nie jest, Kościół rezygnuje bowiem jedynie z narzucania prawdy innym. Postawa ta pozostaje w zgodzie z kościelną tradycją przekazywania wiary pojedynczym osobom, sprzeciwia się jej jednak, gdy chodzi o ingerowanie w kształt ustroju państwa. Jeszcze Pius XII popierał państwo katolickie jako idealny model państwa. Przyznaje ono Kościołowi uprzywilejowaną pozycję i – dla zachowania dobra wspólnego – zezwala innym wyznaniom na rozwijanie religijności jedynie w wymiarze prywatnym. W państwie katolickim prawodawstwo powinno się bowiem wzorować na prawie naturalnym i Bożym w sposób, w jaki są one interpretowane przez Kościół katolicki. Konsekwencją przyjęcia takiej koncepcji państwa byłby nie tylko prawny zakaz dokonywania aborcji, ale również zakaz cudzołóstwa, antykoncepcji, pornografii i utrzymywania związków homoseksualnych, którego łamanie byłyby prawnie karalne. Suwerenem w takim państwie nie byłby lud, lecz Chrystus Król, któremu wszyscy, a szczególnie politycy, byliby poddani.

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* była dokumentem, o którego treści podczas obrad Soboru dyskutowano najwięcej. Wśród biskupów uformowały się trzy stanowiska co do jej zawartości. Jezuita John Courtney Murray stanął na czele grupy biskupów podtrzymujących zdecydowanie liberalne poglądy, zgodnie z amerykańskim modelem konstytucyjnym. Kardynał Alfredo Ottaviani i arcybiskup Marcel Lefèbvre należeli do grupy będącej w zdecydowanej opozycji do liberałów. Między tymi dwoma skrajnymi ugrupowaniami znalazła się część ojców soborowych, którzy z zadowoleniem przyjmowali uznanie wolności religijnej za część powszechnego prawa ludzkiego. Jednocześnie pragnęli oni ukazać, że stanowisko ich nie łączyło się w żaden sposób z akceptacją relatywizmu w dziedzinie moralności. W tej trzeciej grupie biskupów był młody arcybiskup Krakowa Karol Wojtyła, który dziś, jako Papież, nadal popiera to umiarkowane stanowisko.

Jako biskup pochodzący z kraju komunistycznego znał wówczas wartość wolności religijnej zdobytej wskutek twardej walki. Od tamtej chwili broni jej jako wartości fundamentalnej, wypływającej z transcendentnej „godności osoby ludzkiej" (DH, nr 1). Papież krytykuje tych, którzy chcą stłumić wolność innych, bezprawnie uznając się za jedynych posiadaczy prawdy. „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną

czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy"[1].

Tę postawę Kościoła odzwierciedla także encyklika *Fides et ratio*, wyrażająca pragnienie udzielenia odpowiedzi na ostateczne pytania, które w swoim życiu stawia człowiek, przy pomocy środków odwołujących się do wiary i do rozumu. Ten jednak, kto zgłasza takie roszczenia w świecie nowoczesnego pluralizmu, postmodernistycznego indyferentyzmu, fragmentaryzacji wiedzy i specyficznie rozumianej kultury dialogu, będzie odbierany w nim jako fanatyk lub fundamentalista. Czy tak właśnie się nie dzieje, kiedy liberałowie czynią z relatywizmu konieczny warunek wolności religijnej?

Jeśli jednak wszystko jest rzeczą względną, to jest nią także wartość wolności. Czyż u podstaw naszej nowożytnej kultury praw człowieka nie znajduje się stwierdzenie: „We hold these truths to be self-evident" [„Uważamy następujące prawdy za oczywiste" – B. Z.], pochodzące z amerykańskiej Deklaracji Niepodległości? Czy do dobrych zwyczajów państwa prawa nie należy przestrzeganie zasady, że tym którzy poddają pod dyskusję podstawowe wolności swoich współobywateli, zamiast dialogu oferuje się więzienie? Papież zresztą znajduje się w dobrym towarzystwie, kiedy krocząc drogą starożytnej tradycji chrześcijańskiej, pozostaje wierny metafizycznej prawdzie o człowieku. Tak poważni teoretycy i krytycy totalitaryzmu, jak Hannah Arendt czy Eric Voegelin, doszli do wniosku, że człowiek, który jest ślepy na rzeczywistość, zdezorientowany i wykorzeniony, nie jest w stanie oprzeć się totalitarnym pokusom i czarowi utopii. Roszczenie Kościoła nie stanowi żadnego zagrożenia wolności, tak dla chrześcijan, jak i dla niechrześcijan. Chrześcijaństwo podkreśla dzisiaj – bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości – znaczenie wolności, w tym także znaczenie wolności politycznej. Aby ludzie nie byli skazani na wolność (jak twiedził Sartre), lecz mogli żyć w wolności, muszą szukać prawdy w całym jej bogactwie, a zarazem w jej wymiarze egzystencjalnym. Jeśli uznają oni, za pomocą oświeconego wiarą rozumu, że osoba ludzka została stworzona na obraz Boga i jest przez Niego umiłowana, będą musieli też uznać, że w porównaniu z innymi stworzeniami każda osoba ludzka, nawet ta najsłabsza, obdarzona jest wyjątkową godnością. Dlatego też wolność chrześcijanina w dziedzinie moralności nie prowadzi w żadnym wypadku do moralnej autonomii, czyli nie oznacza, że ludzie sami mogą kreować normy moralne, nie biorąc pod uwagę porządku nadprzyrodzonego. Chrześcijanin bowiem dobrowolnie przyjmuje prawo Boże i naturalne prawo moralne. To, czego naucza Papież w dziedzinie moralności w ogóle, dotyczy również wolności politycznej, która przynosi sprawiedliwy porządek i pokój tylko wtedy, gdy rozumiana jest jako dobrowolne podporządkowanie się narodu konstytucji respektującej podstawowe prawa człowieka i nienaruszalną godność osoby ludzkiej. Przeciwstawiając się

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

opinii, według której agnostycyzm i sceptyczny relatywizm stanowią postawę odpowiadającą demokratycznym formom polityki, Papież podkreśla, że „należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm"[2].

Nie ma wątpliwości: Papież broni państwa demokratycznego przed totalitarnymi ideologiami, w rzędzie których umieszcza również radykalne idee demokratycznego wszechwładztwa. Z drugiej strony pojawia się tu ryzyko, że w państwie, które proponuje Kościołowi wypracowanie wspólnego fundamentu aksjologicznego, forsowany będzie model jednolitego społeczeństwa katolickiego. Wydaje mi się, że odpowiedź na to pytanie odnaleźć można w nauczaniu Jana Pawła II.

Po pierwsze, Kościół wie, jaką ceną okupiona bywa wolność. Gotowy jest występować z krytyką, ilekroć w państwach o systemie demokratycznym łamane są podstawowe prawa człowieka i zagrożone jest dobro wspólne. Podejmuje sprawę „skandalu aborcji", jak również kwestię niesprawiedliwości społecznej, a także niemoralności polityków, którzy przedkładają własne interesy lub interesy partii ponad dobro społeczeństwa[3].

Po drugie, Kościół gotowy jest zapłacić cenę, której wymaga wolność. Nigdy nie próbuje ograniczać pluralizmu czy też zasad demokratycznych w celu potwierdzenia głoszonej przez siebie prawdy. Kiedy po roku 1989 przedstawiciele lokalnych Kościołów w niektórych krajach rozważali możliwość prowadzenia układów z miejscową władzą, aby wywierać bezpośredni wpływ na politykę i ograniczać demokratyczne prawa niektórych grup społecznych lub religii, Papież nakazał im utrzymywanie niezbędnego dystansu wobec władzy.

Po trzecie, Kościół głosi to, co uznał za prawdę, i wykorzystuje wszystkie środki systemu demokratycznego w celu wywierania wpływu na świadomość prawną społeczeństwa oraz na kształt praw obowiązujących w państwie. Jednocześnie respektuje wolność i przekonania wszystkich ludzi. „Chrześcijanin żyje wolnością i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał. W dialogu z innymi ludźmi, baczny na każdy fragment prawdy, obecny w konkretnym życiu i w kulturze poszczególnych osób oraz Narodów, nie przestaje potwierdzać tego, co poznał dzięki wierze i właściwemu używaniu rozumu"[4].

Tłum. z języka włoskiego *Beata Zajączkowska*

---

[2] Tamże.

[3] Por. tamże, nr 47.

[4] Tamże, nr 46.

Stanisław GRYGIEL

JEŚLI NIE WOLNOŚĆ, TO TYLKO CHAOS

Jan Paweł II, utwierdzając braci w wierze w prawdę, utwierdza ich w miłości. Prawda bowiem jest dobra, a dobru należy się miłość. W miłości prawdy tkwi podstawa wszelkiej sprawiedliwości. Nic więc dziwnego, że obronę należnej osobie ludzkiej sprawiedliwości rozpoczął Papież od ukazywania pięknej prawdy i równie pięknego dobra ludzkiego ciała, gdyż jego pięknu należy się miłość.

Nie rozumie się Jana Pawła II, jeśli nie patrzy się na niego w świetle Piotra, to znaczy w świetle Piotrowego wyznania wiary w imieniu wszystkich apostołów; w świetle Piotrowych łez; w świetle Piotrowego ducha misyjnego, który kazał Piotrowi opuścić Jerozolimę i udać się do Rzymu; w końcu w świetle Piotrowej śmierci, którą poprzedziło doświadczenie męczeństwa, między innymi z powodu wewnętrznych niesnasek w Kościele. Jan Paweł II wędruje Piotrową drogą do Prawdy, którą jest Chrystus. Nie rozumie się osobowości tego Papieża także i wtedy, kiedy nie patrzy się na niego w świetle postaci jego poprzednika na stolicy biskupiej w Krakowie, księcia kardynała Adama Stefana Sapiehy, legendarnego bohatera Polski[1]. Ten potomek książęcego rodu, przeniknięty miłością do prawdy oraz miłością do dobra ludzi powierzonych jego duszpasterskiej trosce, nie ugiął się nigdy przed okolicznościami stwarzanymi przez polityczne i ekonomiczne siły. Do Piusa XII, którego usilnie prosił o jasne i odważne słowo w obronie polskiego ludu męczonego przez Niemców, pisał on w imieniu polskich biskupów: „Jesteśmy gotowi oddać życie za prawdę!". Sam zaś, ryzykując życie, nie wahał się mówić z godnością „Nie!" pogardzie dla człowieka i okrucieństwu nazistów i komunistów. Jan Paweł II jest duchowym synem nieustraszonego Sapiehy, nazwanego „niekoronowanym królem Polaków". Obydwaj zaś, Jan Paweł II i książę kardynał Sapieha, wywodzą się z wielkiej tradycji ich świętego poprzednika, biskupa Stanisława, zamordowanego przy ołtarzu przez króla Bolesława, któremu odważnie powiedział: „Nie wolno ci postępować tak, jak postępujesz!".

Ludzie, zawierzeni prawdzie znajdującej się zawsze przed nimi i wzywającej ich do pracy, nie znoszą sytuacji niejasnych, ponieważ w sytuacjach tych – jak mówił kardynał K. Wojtyła do Pawła VI podczas rekolekcji w Watykanie – zacierają się granice pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy prawdą i kłamstwem.

---

[1] Por. S. G r y g i e l, *La Polonia e Pio XII, un dramma cattolico*, „Nuntium" z 5 VI 1998, s. 100-109.

W chaosie wynikającym z zatarcia się tych granic ludzie – przekonani, że prawda i dobro nie wzywają ich do siebie – nie wiedzą, co powinni kochać i co powinni myśleć. Wskutek sprowadzenia wolności do tak zwanych wolnych wyborów ich myśli naginają się do nakazów okoliczności ukształtowanych przez ich własne zachcianki bądź przez zachcianki innych. Tam, gdzie nie ma pytania o prawdę, pojawia się chaos.

Przebywający w chaosie ludzie, którzy nie mają odwagi żyć i pytać o prawdę i o dobro swojego bycia oraz o dobro istnienia świata, nie mają dokąd iść. Przed nimi rozciąga się jedynie pustka. Wewnętrznie bezładni biegają wszędzie i za wszystkim z obawy, aby nie znaleźć się poza postępem. W gruncie rzeczy jednak biegną donikąd. Jest to nędza, w której całego człowieka, jego realizowanie wolności i miłości, druzgoczą polityka oraz ekonomia. Przed nędzą upolitycznienia i uzależnienia od ekonomii ocala człowieka pytanie o prawdę.

Człowieka, który stał się pytaniem o prawdę, nie można pokonać, bo nie można pokonać prawdy, o którą on pyta. Pytanie o prawdę ukazuje kierunek, w którym trzeba iść, aby wrócić do domu, którym dla człowieka jest właśnie ona, prawda. Powracających do niej można zabić, ale nie można ich zwyciężyć.

Ludziom przyzwalającym, aby polityczna i ekonomiczna krzątanina pochłaniała ich aż do wyczerpania sił umysłu oraz woli, Jan Paweł II – jasnymi, mocnymi słowami i gestami, a dzisiaj przede wszystkim cierpieniem przemawiającym poprzez jego ciało – wskazuje na Tego, który przybity do krzyża zmartwychwstaje i przyciągając do siebie człowieka, wyzwala go od życia w poniżeniu. Jan Paweł II broni człowieka przed oddaniem się w pacht polityce i ekonomii, jednak nie w sposób polityczny czy też ekonomiczny. Jego „polityka" polega na kontemplowaniu człowieka z nieskończenie wyższego punktu widzenia, którym jest prawda. Prawda, według Jana Pawła II, nie utożsamia się z żadnym przedmiotem, który można posiadać. Mówiąc słowami św. Augustyna, Prawdą jest Vir qui ad-est (Mąż zawsze obecny). Do Chrystusa, który jest zawsze obecny w swojej Śmierci i w swoim Zmartwychwstaniu, zmierzają wszystkie myśli tego Papieża. Pielgrzymuje on do Zbawiciela będącego „ośrodkiem wszechświata oraz historii"[2]. Pielgrzymuje do Niego, kiedy idzie w dalekie kraje, aby odnajdywać Człowieka w ludziach, żeby budzić w nich pamięć, że są miłowani i bronieni przez Męża, który nikogo nie opuszcza, bo jest zawsze i wszędzie obecny. Prawda nie gwarantuje sukcesów tym, którzy do niej wędrują; obiecuje ona tylko zwycięstwo końcowe. Prawda jest obietnicą, która budzi w człowieku nadzieję. Nią, a nie myśleniem o sukcesach, żyje Jan Paweł II.

Wielkość tego pontyfikatu przejawia się w odważnym mówieniu przez Ojca Świętego: „Nie!" „ponowożytnym" sofistom, którzy robią wszystko, żeby „uodpornić" człowieka na prawdę, a nawet aby wywołać wrogie wobec niej

[2] J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 1.

reakcje. Siła Piotrowego „Nie!" pochodzi z „Tak!", które każdego dnia Jan Paweł II ofiarowuje Bogu Wcielonemu, a które pełne jest jego Piotrowej nadziei. Rzeczywiście, gdyby nie było Boga, można by wszystko uważać za prawdę, dlatego że nic by nią nie było. Mocą Piotrowej wiary i Piotrowej nadziei Jan Paweł II broni rozumu oraz woli człowieka, przez co zaskakuje racjonalistów żyjących w chaosie i w braku pewności (niepewność jest ich jedyną pewnością) i stawia ich w niezręcznej sytuacji.

Prowadząc człowieka i narody do Chrystusa Zbawiciela, „ośrodka wszechświata oraz historii", ucząc wszystkich, że to, co jest ludzkie, jest o tyle ludzkie, o ile mierzy w nadludzkie i jakoś w nim już przebywa, i że tylko w nadludzkim to, co ludzkie, jest zrozumiałe, Jan Paweł II budzi w człowieku oraz w społeczeństwach pamięć ładu, bez której rządy w społeczeństwie muszą ustąpić miejsca administracji i przemocy. Tylko ludzie, w których budzi się pamięć ładu przenikającego ich osobowe bycie, wychodzą z chaosu światów śnionych przez rozum kalkulujący (łac. ratio) i wchodzą w świat bytów realnych, opierających się sennym zachciankom cogito i domagających się dla siebie coraz większego szacunku. Piotrowe świadectwo Jana Pawła II, dawane Bogu wcielonemu i zamieszkałemu między nami, broni godności oraz suwerenności osoby ludzkiej. W konsekwencji broni ono świat przed niszczycielskimi działaniami jednostek i mas, których myśli nie różnią się od zachcianek, a zachcianki funkcjonują tak, jakby były myślami.

Nie jest ani łatwo, ani bezpiecznie wzywać ludzi, którzy zatrzymali swoje myśli i swoją wolę na tym, co jest tylko ludzkie, aby nawracali się do tego, co nadludzkie. Ludzie żyjący w chaosie, w który wpada rzeczywistość człowieka zatrzymanego na tym, co ludzkie, ośmieszają i atakują świadków Transcendencji Boga. Czasem ich nawet zabijają. Wiedział o tym już Platon. Równocześnie jednak wiedział on, że bez tych świadków społeczeństwo marnieje; dlatego wołał o ich obecność. Usilnie pokazywał, że w takiej mierze, w jakiej człowiek przykuwa się do ściany, na której rysują się „cienie opinii", to znaczy w takiej mierze, w jakiej nie jest on świadkiem tego, jak rzeczy mają się naprawdę, jego życie zależy od ludzi umiejących produkować przekonania i potrafiących mu je narzucać.

Jan Paweł II nie byłby w stanie umacniać braci w wierze w niezależną od sofistów prawdę tego, co istnieje, gdyby codziennie nie odwracał się od tego, co tylko ludzkie, a nawracał do tego, co nadludzkie, i gdyby nie był gotowy oddać życia za prawdę nieustannie przychodzącą do człowieka. „Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci" (Łk 22, 32); „Gdy byłeś młodszy [...] chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz" (J 21, 18).

Jan Paweł II, utwierdzając braci w wierze w prawdę oraz w nadziei, że nie przestając nadchodzić do człowieka, kiedyś ogarnie go ona i w siebie przemieni, utwierdza ich w miłości. Prawda bowiem jest dobra, a dobru należy się miłość.

W miłości prawdy tkwi podstawa wszelkiej sprawiedliwości. Nic więc dziwnego, że obronę należnej osobie ludzkiej sprawiedliwości rozpoczął Papież od ukazywania pięknej prawdy i równie pięknego dobra ludzkiego ciała, gdyż jego pięknu należy się miłość. Nie chodzi oczywiście o piękno cielesnych form, które oderwane od osoby, a zatem pozbawione jej świętej suwerenności, wystawia się na sprzedaż. Chodzi o piękno, w którym wy-darza się epifania nadludzkiej Transcendencji. Piękna prawda i piękne dobro ludzkiego ciała odsyłają do Osoby Boga, poza którą mówienie o nich nie ma sensu. Jeśli któremuś z tych pojęć nadaje się jakiś sens w oderwaniu od Osoby Boga, to wówczas wszystkie one tracą sens. Ciało jest tylko wtedy piękne bezcenną pięknością, a więc pięknością niepozwalającą wystawiać człowieka na sprzedaż, kiedy Transcendencja je opromienia i przemienia. Dopiero w jej objęciu piękno ciała osoby ludzkiej staje się zrozumiałe. Wtedy bowiem prześwituje w nim nadchodząca Inność, Początek i Koniec zrozumiałości wszystkiego. Wypełnione tą Innością piękno ludzkiego ciała staje się słowem broniącym człowieka. Onieśmiela tych, którzy patrzą na człowieka tak, jakby był on przedmiotem ich bezmyślnych zachcianek. Piękno broni wolności i suwerenności człowieka.

Korupcja miłości, a więc korupcja człowieka oraz społeczeństwa, dokonuje się również w małżeństwach i w rodzinach. Dokonuje się ona w takiej mierze, w jakiej międzyludzkie związki zasadzają się na estetykach zdeprawowanych, czyli na estetykach, które pozbawione prawdy i dobra wpadły w sidła formalizmu. Małżeństwa i rodziny sprowadzone do sformalizowanych działań, określonych jedynie przez ludzką myśl będącą zarazem chceniem oraz przez ludzkie chcenie uważane za myśl, potykają się o funkcje techniczne i często upadają. Skuteczność technicznego funkcjonowania podniesiona do godności zasady życia otwiera drogę do niszczenia poczętego życia, do odbierania go ludziom niesprawnym, do dokonywania eksperymentów nie tylko na ich ciele i psychice, ale także na ich duchu, przy czym nie ma znaczenia, czy poddani tym eksperymentom mają jeden czy sto osiemdziesiąt centymetrów wzrostu.

Jan Paweł II, doskonale zdając sobie sprawę z tego, że społeczeństwo i Kościół odradzają się w małżeństwach i w rodzinach, wciąż kieruje pracę duszpasterzy ku trosce o te podstawowe komórki miłości. To w nich miłość usprawiedliwia człowieka i z miłości jest on w tych komórkach osądzany.

Człowiekowi należy się miłość obejmująca całość jego cielesno-duchowej rzeczywistości. Miłość należna człowiekowi jest także miłością należną przemieniającej go Transcendencji. Ograniczona do tego, co w człowieku jest tylko ludzkie, przekształca się ona w nadużywające akceptowanie tej czy innej części jego bycia, a ostatecznie tej czy innej części jego ciała. Miłość ograniczona upokarza i niszczy człowieka. Kto nie kocha w człowieku rzeczywistości nadludzkich, które ujawniają się w dynamice jego ciała, jego myśli, jego pragnień, nie kocha człowieka. Tę niesprawiedliwość w stosunku do człowieka nazywa się dzisiaj miłością.

Jan Paweł II przywraca słowo „miłość" Bosko-ludzkiej dynamice miłości. Kiedy słowo miłość oddala się od tej dynamiki, wówczas sprowadza ono na człowieka śmierć. Księga Rodzaju mówiąca o wydarzeniu, w którym dwoje „stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 24), stanowi dla Jana Pawła II źródło myśli powracających do prawdy człowieka oraz źródło słów usiłujących oddać tym myślom sprawiedliwość. Papież czyta tekst, którym jest osoba ludzka, w nieustannym zdziwieniu cudem różnicy seksualnej. Różnica seksualna skierowuje ludzi ku sobie. W niej człowiek poczyna wychylać się z siebie i patrzeć w kierunku innego człowieka. W dialogowej przestrzeni różnicy seksualnej osoba „zachwycona" inną osobą i wychylająca się z siebie ku jej inności zaczyna pojmować swoje pragnienie, aby być bardziej sobą, to znaczy kimś innym. W przestrzeni tej osoba zaczyna odradzać się do nowego życia. Dla kobiety osobowa prawda bycia prześwituje w pięknie ciała mężczyzny, a dla mężczyzny w pięknie ciała kobiety. Aby poznać i zrozumieć mężczyznę, trzeba widzieć go w świetle kobiety, aby zaś poznać i zrozumieć kobietę, trzeba widzieć ją w świetle mężczyzny. Oderwani od siebie przestają być zrozumiali. Tworzą wówczas obrazy siebie jako przedmiotów, których można użyć do dowolnych technicznych rozumowań i równie technicznych operacji. Prawda osoby ludzkiej wydarza się w dialogu, w którym dwie osoby zrastają się ze sobą i stają się jedną duchową rzeczywistością, jakiej dotychczas nie było. Bycie każdej z nich ma charakter komunionalny, prawda nie jest bowiem czymś prywatnym. Nie można posiadać jej tak, jak posiada się przedmioty.

Zakorzeniona w metafizyce estetyka ludzkiego ciała, estetyka wychylania się człowieka z siebie w kierunku wskazywanym przez różnicę seksualną, wprowadza nas w proces dialogu, w którym rodzi się społeczeństwo. Społeczeństwo rodzi się w osobie, która oddając się innej osobie umiera dla siebie, ale umiera w nadziei, że w innej osobie odrodzi się do nowego życia. W estetyce ciała ludzkiego poczyna się estetyka ducha obejmująca perspektywę śmierci człowieka oraz jego zmartwychwstania w tym Innym, którym jest Bóg. Treść estetyki ludzkiego ciała mówi o jego paschalnym wymiarze. Dlatego o ciele człowieka można tworzyć tylko pieśni, pieśni o dwóch momentach miłości, którymi są śmierć i zmartwychwstanie zadane nadziei ludzkiego „niespokojnego serca" (inquietum cor – jak określał je św. Augustyn). Nic więc dziwnego, że postawa wobec ciała i wobec jego seksualnego zróżnicowania zawsze pozostanie kryterium oceny wszystkich systemów politycznych i ekonomicznych, a nawet naszej religijności. Nie jest także dziwne to, że działania polityczne i ekonomiczne „prostuje" wypowiadane z mocą przez Jana Pawła II „Nie!" pogardzie dla ludzkiego ciała, pogardzie manifestującej się nadużyciami wobec seksualnego wymiaru ludzkiej seksualności. To „Nie!" koryguje nawet naszą religijność. W nim bowiem rozlega się wielkie „Tak!" powiedziane ludzkiemu ciału przez Miłość jaśniejącą we Wcieleniu i wydobywającą z ciemności oraz z chaosu opinii prawdę o człowieku.

W miłości rodzi się myśl wolna, to znaczy myśl przywiązana do prawdy przekraczającej tę myśl. Człowieka zwodzą i tym samym upokarzają myśli liberalne, czyli myśli swawolne, pełne zachcianek i nieodłącznych od nich opinii. Słowa są wolne w tej mierze, w jakiej wyrażają myśli wolne. Słowa poddane myślom swawolnie liberalnym, to znaczy myślom „odwiązanym" od prawdy, funkcjonują w sposób „rozwiązły". Ich „rozwiązłość", wynikająca z oddalenia się od rzeczywistości, a ogłoszona wolnością myśli i słowa, kończy się swoistym dadaizmem, „kanibalistycznie" niszczącym zarówno myśl filozoficzną, jak i teologiczną, w które skrycie się on wkrada[3].

„Rozwiązłość" słowa budzi w człowieku strach przed myśleniem. Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II nawołuje ludzi do odważnego umiłowania prawdy będącej pięknem i chwałą ludzkiej myśli. Powtarza on słowa Chrystusa: nie bójcie się! adorujcie Boga w duchu i w prawdzie! szukajcie najpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a wszystko inne będzie wam przydane w nadmiarze! (por. Mt 6, 33).

W świetle ekstatycznego nawracania się osoby do osoby należy czytać naukę społeczną Jana Pawła II. Sprawiedliwość społeczna wypływa nie z formalnych stosunków, na jakich opiera się administrowanie jednostkami, lecz z łączących ludzi stosunków osobowych. Politycy ograniczający się do administrowania społeczeństwem przekształcają je w masę. Nie bronią podmiotowości obywateli, co więcej, zachowują się tak, jakby jej w ogóle nie było. Podmiotowość zapomniana niszczeje. Politycy-administratorzy nie zawierzają się prawdzie osoby ludzkiej i dlatego nie potrafią rządzić. Społeczeństwem powinni rządzić mężowie stanu, czyli ludzie, których działania wyrastają z pragnienia pięknej prawdy i pięknego dobra i którzy tym pragnieniem mierzą siebie samych oraz swoje osiągnięcia. Stąd każdy ich czyn to początek domagający się od społeczeństwa cierpliwej dalekowzroczności. Tam, gdzie brakuje dalekowzroczności, skazuje się mężów stanu na takie lub inne nie-bycie. Usunięcie ich z życia społeczno-politycznego jest, niestety, bardzo łatwe, gdyż mężowie stanu nie uprawiają gier politycznych w celu utrzymania władzy. Mężowie stanu wpływają na kształt polityki, ale wpływają nań tak, jak rolnik wpływa na kształt ziemi, rzucając w nią ziarno.

Czyż ziarno niepolitycznego przecież świadectwa dawanego przez Jana Pawła II prawdzie człowieka nie przyczyniło się w sposób zasadniczy do zburzenia Muru Berlińskiego? Czyż to nie ono odebrało reżimom komunistycznym ich podstawowe narzędzia polityki, jakimi są strach i wzajemna nieufność między ludźmi?

Pielgrzymując do prawdy, nawracając się na nią, Jan Paweł II wzywa wszystkich do życia heroicznego, to znaczy do kochania siebie samych oraz

---

[3] Znamienne, że jedno z czasopism dadaistów nosiło tytuł „Kanibal". Pozwala to lepiej zrozumieć naturę odrzucenia wszystkich wartości przez zwolenników Tristana Tzary.

do kochania bliźnich bardziej aniżeli własne życie. Tylko tam, gdzie mamy do czynienia z takim heroizmem, nie depcze się godności człowieka, bo tylko ten, kto kocha siebie samego oraz bliźniego bardziej aniżeli własne życie, nie będzie traktował człowieka, jego narodzin i śmierci, jego przyjaźni, jego małżeństwa i jego rodziny według praw popytu i podaży. Z heroicznej miłości wyrasta sprawiedliwość społeczna, dzieło ludzi wrażliwych na coś nieskończenie większego niż zimno i gorąco. Osobie ludzkiej należy się heroiczna miłość. Według niej sądzone będą wszystkie sprawiedliwości oszacowane przez polityczną, ekonomiczną czy jeszcze jakąś inną ratio.

W perspektywie miłości, która stawia człowieka ponad jego życie, Jan Paweł II mówi o pracy dla dobra wspólnego; dobrem tym jest właśnie wy-darzanie się osobowej prawdy w człowieku. Osoba objawia się i spełnia się w dialogu darów. Człowiek staje się sobą, oddając życie dla innych oraz za innych. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę ze słabości, która nie pozwala człowiekowi całkowicie oddać się innym osobom. Równocześnie jednak wie, że Bóg czuwa i jest gotowy przy jakiejkolwiek okazji wprowadzić swą łaskę w słabość człowieka, aby go uzdrowić. To właśnie dlatego Jan Paweł II nie przeciwstawia ubogich bogatym, lecz jednym i drugim przypomina o ułomności człowieka oraz o mocy Bożej, o dwóch rzeczywistościach, które dzisiaj, niestety, odeszły w zapomnienie. Ojciec Święty naucza, że sprawiedliwość czyniona w niepamięci o ułomności człowieka i o mocy Bożej przekreśla kulturę, a tym samym niszczy ludzi, ponieważ kultura zasadza się właśnie na uprawianiu ziemi, na której wzrastają oni jako osoby.

Jan Paweł II patrzy na historię jako na wędrowanie wszystkich ludzi razem i każdego człowieka z osobna do Osoby, która ad-venit i która nad-chodząc, stanowi „ośrodek wszechświata i historii". Historię ludzkości i wszechświata tworzą ludzie wolni, czyli święci świadkowie prawdy, oddający dla niej – a często i za nią – życie. Wskazując na nich, na ich heroiczne pielgrzymowanie do Chrystusa, Jan Paweł II pisze na nowo historię ludzkości. Każdą kanonizacją koryguje historiografie konstruowane ideologicznie, stosownie do politycznych i ekonomicznych interesów. Przez każdy akt kanonizacji mówi, że historia nie utożsamia się z opowiadaniami o walkach niewolników z niewolnikami o lepsze kęsy.

Uroczyście wspominając, na przykład w rzymskim Koloseum, męczeństwo[4] tak wielu ludzi – nie tylko katolików, których Prawda uczyniła wolnymi i suwerennymi podmiotami jakby w podzięce za to, że zawierzyli się jej aż do oddania za nią życia – pielgrzymując i odważnie wchodząc nie tylko do domów innych chrześcijan, ale także i do domów niechrześcijan, Jan Paweł II sprawuje Piotrowy prymat. Na sposób Piotrowy uprawia ziemię i przygotowuje ją do tego,

[4] Greckie słowo „martyros" lub „martys" znaczy świadek. Kościół nazywa tak męczenników za prawdę objawioną i powierzoną naszej wierze.

aby stała się tym, czym ona jest, oikumene, w której wszystkich ludzi osądzi i usprawiedliwi stwarzający ich Bóg.

Codziennie należy kłaść fundamenty tego domostwa, którym jest orbis terrarum. Trzeba je kłaść w głębokościach ciągle nadchodzącej prawdy, którą jest Vir qui ad-est. Fundamenty te mają charakter dynamiczny, nie utożsamiają się z żadnym przedmiotem, dlatego nie można położyć ich raz na zawsze. Fundamentami domostwa osób nie są kamienie, lecz piękna prawda i piękne dobro, jakimi osoby się stają. Fundamentami domostwa osób są same osoby w takiej mierze, w jakiej w ich aktach wiary, nadziei i miłości dzieje się Boska wolność, na obraz i podobieństwo której ludzie tworzą więzi łączące ich w jedno.

Wielkość łaski Boga ujawnia się w człowieku słabym, zdolnym jednak do przekroczenia siebie. W napięciu między łaską Boga a własną słabością człowiek pisze historię swojego życia. Każdego dnia winien ogałacać się ze wszystkiego, co nie jest łaską, co go osłabia i co mu przeszkadza w drodze do siebie samego. Łaski nie nabywa się tak, jak nabywa się przedmioty. Ona bowiem jest nieustającym dawaniem się Boga człowiekowi. Łaską tą jest Vir qui ad-est. Tym „Mężem zawsze obecnym" żyje Kościół i w Mężu tym się odradza. Jego mocą Kościół uwalnia się od naszych słabości i grzechów.

Tylko ten, kto doświadcza napięcia między łaską Boga a swoją ludzką słabością, pojmuje, dlaczego Jan Paweł II prosi o przebaczenie tych, którym nasza słabość zamykała i zamyka, i będzie zamykać dostęp do łaski. W każdej jego prośbie o przebaczenie, skierowanej do innych, drży wyznanie naszych grzechów i rozbrzmiewa wołanie o Bożą łaskę: Kyrie eleison. Grzech niszczy obecność człowieka dla innych ludzi. Izoluje go od nich i zaciera w nim pamięć obecności Boga. Przeczy symbolicznemu charakterowi człowieczego bycia, a w konsekwencji przeczy jego życiu duchowemu. Jest kłamstwem, od którego Kościół codziennie się odcina, prosząc o łaskę życia Prawdą, którą jest Bóg wczoraj, dzisiaj i jutro.

Kiedyś, zapytany, które ze słów Nowego Testamentu starałby się ocalić, gdyby księgi te miały ulec zniszczeniu, Jan Paweł II odpowiedział: „Prawda was wyzwoli" (J 8, 32). Rzeczywiście, człowiekowi wystarczy Vir qui ad-est. Objęty i pojęty przez Boga człowiek staje się święty na obraz i podobieństwo Boga, według Jego zamysłu powziętego „przed założeniem świata" (Ef 1, 4). Świętością Boga jest Jego Wolność. Negacją świętości, czyli kłamstwem, jest niewola człowieka. Walka o prawdę, o świętość, o wolność człowieka stanowi, jak sądzę, przewodnią nić Piotrowej pracy Jana Pawła II.

Lorenzo ORNAGHI

DYKTATURA SERCA
Drogi wyjścia ludzkości z kryzysu po roku 1989

Konkretny człowiek ze swym pragnieniem spełniania się w doświadczeniu wolności jest dużo ważniejszy niż fakt, że jakiś porządek polityczny mógłby ukształtować lepsze dobro wspólne jako swój oryginalny i specyficzny wytwór. Tak jak narody są miejscem i historycznym czasem twórczej przynależności człowieka, tak konkretna wolna osoba, nie zaś nieokreślona ludzkość, stanowi istotną miarę dla przestrzennych i czasowych horyzontów, w których przejawia się wolność.

Troska o rolę Kościoła we współczesnym świecie jest istotnym wątkiem łączącym bardzo liczne przemówienia i dokumenty, encykliki i inne wypowiedzi Jana Pawła II. Nawet jeśli spojrzymy okiem laika na jej bardziej konwencjonalny, polityczny aspekt, przyznamy, że skupienie uwagi na miejscu Kościoła w świecie i na jego roli dla świata jest z pewnością jednym z najwyraźniejszych i najważniejszych rysów wskazujących na jedność tego długiego pontyfikatu. Można by natychmiast dodać, że właśnie konkretne przejawy tej uwagi zatrzymały i być może odwróciły coraz powszechniejszą i coraz silniejszą tendencję, którą już na początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia dostrzegał Carl Schmitt. Wyjaśniając, dlaczego istoty Kościoła – jako complexio oppositorum – należy szukać w jego formalnej wyższości nad materią ludzkiego życia i w rygorystycznym wypełnianiu zasady reprezentacji, niemiecki prawnik przestrzegał przed pokusą duchowego bezładu, pojawiającą się nie tylko poza Kościołem, lecz także w jego obrębie. Przede wszystkim zwracał uwagę na dwuznaczny charakter, jakiego nieuchronnie nabierały pochwały Kościoła wyrażane przez ludzi rozumiejących go prawie wyłącznie jako przeciwieństwo epoki mechanistycznej czy współczesności lub też jako przeciwieństwo świata, który staje się coraz bardziej powierzchowny i abstrakcyjny oraz pozbawiony jakiejkolwiek płodnej potencjalności.

Oczywiste jest, że historyczno-politycznej jedności pontyfikatu Jana Pawła II nie można określić ani docenić, mierząc ją wyłącznie miarą wymownych, a nawet nieco niepokojących uwag, które prawie osiemdziesiąt lat temu wypowiadał pewien pozbawiony złudzeń uczony. Aby taka świecka interpretacja nie stała się nadmiernie uproszczona czy wymuszona, nie wystarczy też ciągłe odwoływanie się do założeń doktrynalnych i eklezjologicznych, które – jak pokazało później *Novo millennio ineunte* – łączą troskę o miejsce Kościoła we współczesnym świecie z jego szczególną misją i z koniecznością głoszenia temu światu Ewangelii. Podejmując się tego ryzykownego zadania, natych-

miast zdajemy sobie sprawę z tego, jak szeroko i nowatorsko Jan Paweł II ujął temat relacji między Kościołem i światem. Możemy nawet, oczywiście z należytą ostrożnością, spróbować rozważyć problem, czy przyczyną „nieciągłości" wywołanej przez ten pontyfikat jest wyłącznie lub przede wszystkim niezwykła postać Jana Pawła II, i czy „nieciągłość" ta jest już początkiem procesu, który będzie się stawał coraz trudniejszy do odwrócenia.

Pod koniec lat siedemdziesiątych Kościół był świadkiem dyskusji, do których – jak się wydawało – szybko się zniechęcił i które szybko porzucił. Młody Papież, podejmując na nowo stary temat „partykularyzmu" wspólnot politycznych, uznał za jego istotę jeszcze starszą kwestię sensu, jaki dla chrześcijan ma życie polityczne, i sformułował ją zupełnie inaczej niż czyniono to bezpośrednio przed nim. W tamtych latach pojęcia takie, jak naród i ojczyzna, dla wielu wydawały się raczej mało aktualne i nieatrakcyjne. Podobnie przestarzałe lub wyraźnie formalne wydają się dzisiaj odwołania do misyjności Europy czy też, mówiąc świeckim językiem, do podejmowania przez nią inicjatywy politycznej. W przemówieniu wygłoszonym 19 grudnia 1978 roku do Rady Konferencji Episkopatów Europy Jan Paweł II przypomina: „Europa nie jest pierwszą kolebką chrześcijaństwa. Nawet Rzym otrzymał Ewangelię przez posługę świętych Apostołów Piotra i Pawła, którzy tutaj przybyli z ojczyzny Jezusa Chrystusa. Wszelako jest prawdą, że Europa stała się w ciągu dwóch tysiącleci jakby łożyskiem wielkiej rzeki, gdzie chrześcijaństwo się rozszerzało i użyźniało ziemię duchowego życia ludów i narodów na tym kontynencie. I na tej fali Europa stała się ośrodkiem misji promieniującej na inne kontynenty"[1]. Jan Paweł II niemal natychmiast spieszy wyjaśnić, że istotna rola poszczególnych wspólnot politycznych nie polega wyłącznie lub przede wszystkim na przechowywaniu dziedzictwa zbiorowej lub indywidualnej historii, nieuchronnie noszącej znamię swego pochodzenia ze wschodu Europy. A nawet, jakby chcąc zapobiec podejmowaniu jakichkolwiek prób podważenia doniosłości tej roli, jeszcze bardziej uwypukla – podkreślając realność kultury i konkretność wolności – nawiązanie w antropologii do tego sensu polityki, który zawsze powinien być fundamentem zarówno zmiennych historycznych form wspólnoty, jak i układu (także historycznie zmiennych) relacji – przeciwieństwa lub zgodności – między tendencją uniwersalistyczną i partykularystyczną. W przemówieniu wygłoszonym 2 czerwca 1980 roku w UNESCO Papież wyraźnie ukazuje – i w ten sposób wzmacnia – to nawiązanie: „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury». I dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzi-

[1] J a n P a w e ł II, *Kolegialność biskupia a regionalne autonomie*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 168.

na"[2]. Tak rozumiana kultura jest oczywiście jedną z tych podstawowych idei, które bardzo trudno przenieść z kontekstu kościelnego do świeckiego. Stąd pochodzi (warto o tym wspomnieć, choćby pobieżnie) niechęć środowisk laickich do neologizmu „inkulturacja". Stąd też być może biorą początek nieporozumienia, stronnicze oczekiwania lub błędne interpretacje chrześcijańskiego programu kulturowego, którego realizacji – biorąc pod uwagę nowy i specyficzny wkład katolików w życie i przyszłość kraju – podjął się w ostatnich latach Kościół włoski.

Pojęcie kultury pozostaje w każdym razie punktem oparcia dla wskazań Jana Pawła II co do dziedzin i możliwości działania człowieka i narodów w chwili obecnej i na rzecz przyszłości świata. To bowiem cały człowiek jest pierwszym podmiotem kultury. Jest także jej jedynym przedmiotem i celem. W kulturze i poprzez nią człowiek przeżywa swój czas i nieustannie stara się zmieniać ten świat na lepsze, przekształcając w nową możliwość lub w nową rzeczywistość to wszystko, co w mniej lub bardziej odległej przeszłości wydawało się niemożliwe lub naprawdę takie było.

Przekazywana przez tradycję kultura określa p r z y n a l e ż n o ś ć. I aby „bycie częścią" wspólnoty – ludu lub miejsca – stawało się coraz bardziej aktywnym i twórczym u c z e s t n i c z e n i e m w tej wspólnocie (a więc „byciem bardziej"), niezbędna jest pełnia wolności. Ostatecznego fundamentu ludzkiej wolności można szukać tylko w Chrystusie – i tam też tylko można go odnaleźć. Ten teologiczny fundament znajduje swe bezpośrednie odbicie w fakcie, że człowiek zawsze, każdego dnia, powołany jest do wolności. Wolność jest więc nieodzownym punktem odniesienia dla określania zarówno celów działalności chrześcijan w ramach poszczególnych wspólnot, do których należą, jak i roli Kościoła wobec napięć między uniwersalizmem i partykularyzmem, cechujących nasz wiek. W rozdziale piątym encykliki *Centesimus annus* – „Państwo i kultura" – który nadal stanowi jeden z najbardziej emblematycznych etapów drogi prowadzącej stopniowo do coraz ściślejszego związku polityki i integralnej wolności człowieka równocześnie dookreślony został sens politycznej aktywności chrześcijan i roli partykularnych wspólnot politycznych. Tym, na co rzeczywiście położono w nim nacisk, jest fakt, że każdy system polityczny uznaje „zasługi" ludzkiej wolności i opiera się na niej (przynajmniej wykorzystując ją jako narzędzie). Właśnie dlatego, że wolność stanowi konieczny warunek twórczej przynależności do wspólnoty, sama w sobie nie jest ostatecznym celem procesów historyczno-politycznych, które można by przecież zaplanować i ukierunkować tak, aby zmierzały one do jej realizacji. Wolność nie jest gwarancją prowadzenia lepszej polityki, lecz wciela się w konkretny czyn, poprzez który w chwili obecnej staje się możliwa dobra polityka.

---

[2] J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 5.

Właśnie w *Centesimus annus* Jan Paweł II przypomina, że „nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe" (nr 46). W ten sposób antropologia staje się kryterium pozwalającym realistycznie określić miejsce Kościoła w świecie i jego znaczenie dla świata. Konkretny człowiek ze swym pragnieniem spełniania się w doświadczeniu wolności jest dużo ważniejszy niż fakt, że jakiś porządek polityczny mógłby ukształtować – w krótszym lub dłuższym czasie – lepsze dobro wspólne jako swój oryginalny i specyficzny wytwór: „pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on [człowiek – P. M.] w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia" (tamże, nr 51). Wynika stąd, że tak jak narody są miejscem i historycznym czasem twórczej przynależności człowieka, tak konkretna wolna osoba, nie zaś nieokreślona ludzkość, stanowi istotną miarę dla przestrzennych i czasowych horyzontów, w których przejawia się wolność.

Struktura polityczna nie może zmienić jednostek, sprawić by złagodniały i lepiej żyły w społeczeństwie, natomiast pragnienia ludzkiego serca potrafią zmienić każdą strukturę władzy. Dlatego właśnie (przede wszystkim dlatego) – co również podkreśla Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, powołując się zarówno na Konstytucję duszpasterską Soboru Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, jak i na list apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens* – „Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą" (tamże, nr 43).

Natychmiast jednak zauważamy w tej wypowiedzi znaczącą nieciągłość nawet w stosunku do najbliższej przeszłości. Można ją dostrzec zarówno w odniesieniu do ideału społecznego współżycia czy współdziałania, który głosił Jan XXIII, łącząc wymiar duszpasterski z dyplomatycznym, jak i w odniesieniu do sformułowanego przez Pawła VI projektu demokracji, odpowiadającego przede wszystkim schematowi wypracowanemu przez J. Maritaina. Zgodnie z podejściem, jakie przyjmuje Jan Paweł II, polityka jest w coraz mniejszym stopniu traktowana jako system hamulców czy zabezpieczeń przed atakami i wścibstwem czy też obojętnością współczesnego świata. Coraz mniej służy ona określaniu obszaru, na którym Kościół musi podjąć konfrontację z niezliczonymi oczekiwaniami i roszczeniami o charakterze politycznym, ekonomicznym i społecznym, które – z zewnątrz i od wewnątrz – absolutyzują jego stosunek do świata. Troska o rolę Kościoła musi bowiem wychodzić od jak najbardziej r e a l i s t y c z n e g o z r o z u m i e n i a ś w i a t a. Jest to niezbędne

także dlatego, że żadna polityka i żaden ustrój polityczny nie są dobre same w sobie, niezależnie od swych konkretnych skutków. Zrozumieć współczesny świat to zrozumieć jego najgłębsze wymiary po to, aby kierować jego strukturalnymi przemianami. Chociaż w świetle antropologicznej podstawy sensu polityki nie odsunięto na margines instytucjonalnych i organizacyjnych wymiarów poszczególnych form współżycia politycznego, dokonano jednak nowej oceny możliwości ich kształtowania przez człowieka i przez wspólnoty, do których człowiek należy. Zauważmy, że tutaj znajduje się też jeden z najważniejszych powodów, ze względu na który istoty tego pontyfikatu, nawet jeśli rozważamy tę kwestię na poziomie najbardziej powierzchownym, w jego wymiarze politycznym, nie można sprowadzać do roli Jana Pawła II jako bohatera wielkich zmian, którymi naznaczone jest przejście z ubiegłego do nowego milenium.

„Sprzyjająca chwila", która nadeszła w roku 1989 – prawdziwy „opatrznościowy kairòs" – otwiera nas na większą nadzieję i na perspektywę dalszych zmian. Wielkie przemiany, których kulminacją był rok 1989, nie stanowią jednak sztywnych ram, w które wpisuje się wzmocniona pozycja Kościoła. Stanowią one raczej, w swej płynności, impuls do poszukiwań bardziej płodnego i oryginalnego miejsca Kościoła w świecie i wizji jego roli dla świata. W swoich pismach i przemówieniach Jan Paweł II dokładnie śledzi przemiany zachodzące w świecie i dostrzega w nich wielkie szanse i możliwe zagrożenia. Obserwuje, jak nowe niepokoje i destabilizujące tendencje zastępują stare niebezpieczeństwa i niepewność. Jeszcze raz, syntetycznie i skutecznie, *Centesimus annus* podaje nam ważny klucz interpretacyjny. Szczególnie istotne są dwa fragmenty tej encykliki. W pierwszym z nich Jan Paweł II zwraca uwagę na twórczą rolę wolności: „Wydarzenia roku 1989, które rozgrywały się głównie w Krajach wschodniej i środkowej Europy, mają znaczenie uniwersalne, ponieważ ich pozytywne i negatywne konsekwencje dotyczą całej rodziny ludzkiej. Następstwa te nie mają charakteru mechanicznego ani fatalistycznego, stanowią raczej okazje, w których ludzka wolność może współpracować z miłosiernym planem Boga działającego w historii" (nr 26). W drugim ważnym fragmencie encykliki wskazano przede wszystkim na uniwersalność pewnych dóbr jako na podstawę nowego – nie tymczasowego ani retorycznego – uniwersalizmu polityki: „Upadek marksizmu naturalnie pociągnął za sobą daleko idące skutki w tym, co wiąże się z podziałem globu ziemskiego na zamknięte wobec siebie i zazdrośnie rywalizujące światy. Jaśniej ukazał realną współzależność narodów oraz to, że ludzka praca ze swej natury powinna narody jednoczyć, a nie dzielić. Pokój i pomyślność bowiem są dobrami, które należą do całego rodzaju ludzkiego, i nie można korzystać z nich w sposób właściwy i trwały, jeżeli są osiągane i używane kosztem innych ludów i narodów, z pogwałceniem ich praw, czy pozbawieniem ich dostępu do źródeł dobrobytu" (nr 27).

Począwszy od lat dziewięćdziesiątych, wzajemna zależność ludów i narodów przybiera formę globalizacji. Właśnie w odniesieniu do tej ostatniej podniesio-

ne zostają na nowo dawne kwestie zgodności, czy raczej antynomii, między ekonomią a polityką, między porządkiem partykularnych wspólnot a porządkiem międzynarodowym, zbudowanym (najlepiej jak to możliwe) na zaufaniu i solidarności. Pojawiają się też nie mniej dotkliwe problemy związane ze stosunkiem między rozwiniętym kapitalizmem i niepewnym jeszcze kształtem społeczności międzynarodowych czy ze zdolnością ustrojów demokratycznych do panowania nad nabierającym znaczenia międzynarodowym wymiarem prawie wszystkich procesów politycznych, ekonomicznych, technicznych i społecznych.

Poświęcanie coraz większej uwagi tendencjom uniwersalistycznym, związanym z nimi zagrożeniom i możliwościom, często wydaje się stać w sprzeczności z partykularnymi dążeniami poszczególnych wspólnot politycznych, które nie są świadome niebezpieczeństwa nadmiernej fragmentacji. Ponieważ fragmentacja taka może stać się naszym udziałem w najbliższych latach, być może warto podkreślić zaskakujące, chociaż nie niewytłumaczalne zjawisko, że im szerzej doceniane są medialne zalety i charyzmatyczny dar Jana Pawła II, tym częściej konkretne treści zawarte w jego refleksjach i wskazaniach otacza pełne zakłopotania, ostrożne milczenie, co odnosi się właśnie do jego najnowszych wypowiedzi na temat globalizacji.

Jan Paweł II natomiast wydaje się – również wobec globalizacji i jej najlepiej widocznych i najbardziej przewidywalnych skutków – trwać przy dwóch celach, które przez ponad dwadzieścia lat kierowały jego troską o miejsce Kościoła w świecie i o jego rolę dla świata. Kościół powinien przede wszystkim unikać przyjmowania – w przekonaniu, że ułatwi to jego spotkanie ze światem – tych wartości, które poszczególne systemy polityczne nieuchronnie absolutyzują i które, przedstawione mniej lub bardziej zasadniczo czy pragmatycznie, w zsekularyzowanym społeczeństwie nierzadko przekształcają się w namiastkę religii. Następnie, i przede wszystkim, Kościół nie powinien ulegać naciskom prowadzącym do synkretycznego połączenia doktryny i praktyki, zdominowanego przez abstrakcyjny uniwersalizm, w którym bledną i rozmywają się nie tylko oryginalność i wyjątkowość roli Kościoła i jego specyficznej misji, lecz także ta jego formalna wyższość nad materią ludzkiego życia, na którą zwracał uwagę już Carl Schmitt.

To, czy kierunek wyznaczony przez Jana Pawła II jest także wspólnym skutkiem, czy przynajmniej wspólnym mianownikiem zmian, które już zaszły w łonie Kościoła, jest niezwykle ważnym problemem. Oczywiście niemniej doniosła jest kwestia, czy kierunek ten stanowi punkt wyjścia dla roli, jaką Kościół odegra w najbliższej przyszłości.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Abp Carlo CAFFARRA

PRZEMYŚLMY NA NOWO, CZYM JEST MIŁOŚĆ
Kryzys relacji osobowych podstawą dramatu współczesnego człowieka

Istnieje nierozerwalny związek między miłością a osobą: jeżeli nie znasz prawdy o miłości, nie możesz znać prawdy o osobie, i na odwrót. Zjednoczenie między osobami dochodzi do najwyższego punktu nie poprzez wzajemne poznanie siebie, ale poprzez wzajemną miłość. Najwyższe samo-posiadanie i najwyższa autonomia osoby w najdoskonalszy sposób wyrażają się w oddaniu się drugiemu człowiekowi.

Problem zasygnalizowany w podtytule tego szkicu dotyczy fundamentalnej prawdy o człowieku, a zarazem potwierdza tezę, że dla myśli Karola Wojtyły i nauczania Jana Pawła II o człowieku kluczowa jest norma personalistyczna. Sformułowanie tego problemu jako pewnego dylematu nie jest jednak proste w obecnym czasie, gdyż w języku potocznym powszechne jest synonimiczne stosowanie pojęć: jednostka i osoba. Pokrywanie się znaczeń tych pojęć jest wynikiem stopniowego zatracania przez naszą kulturę pojęcia osoby, które zostało wypracowane przez myśl chrześcijańską, przede wszystkim w rezultacie wielkiej i trudnej dysputy trynitarnej i chrystologicznej w pierwszych wiekach Kościoła.

Rozróżnienie między „jednostką" a „osobą" doprowadziło w czasach nowożytnych do stopniowego zredukowania pojęcia bytu osobowego do bytu jednostkowego. Redukcja znaczenia pojęcia osoby oznacza jednak faktyczne oderwanie człowieka od prawdy o sobie samym, a zatem stanowi główne źródło problemów współczesnego człowieka. Antropologia Karola Wojtyły i nauczanie Jana Pawła II podejmują właśnie problem tego oderwania, aby ponownie doprowadzić człowieka do prawdy o tym, że jest on osobą. W pierwszych latach swego pontyfikatu Jan Paweł II poświęcił zagadnieniu miłości ludzkiej długą serię katechez środowych, które służyć miały – według jego własnego projektu – budowie właściwej (poprawnej) antropologii[1]. Wydaje się, że antropologia ta opiera się na trzech filarach czy fundamentalnych prawdach dotyczących człowieka: 1. człowiek jest obrazem Boga; 2. człowiek jest komunią międzyosobową; 3. wolność człowieka jest umiejętnością czynienia prawdy w miłości.

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 5n., 501-503.

CZŁOWIEK JEST OBRAZEM BOGA

Jest to pierwotna prawda o człowieku: prawda nie tyle zaproponowana człowiekowi, ile po prostu darowana mu w akcie stwórczym Boga i wraz z tym aktem. Jest zatem prawdą, której wolność człowieka nigdy nie będzie w stanie unicestwić. Chciałbym zatrzymać się przy tej pierwotnej prawdzie antropologicznej. Człowiek nie jest prostym momentem w procesie ewolucji ani wytworem procesu historycznego. Człowiek, każdy człowiek, istnieje w prawdzie p o c z ą t k u, stworzonej przez Boga wraz z człowiekiem, którego Bóg stawia ponad wszelką inną widzialną rzeczywistością skończoną. Myśl tę można by wyrazić takim oto prawdziwym, chociaż czysto hipotetycznym zdaniem: każdy człowiek, nawet gdyby istniał tylko on jeden, stanowi dla Boga całkowity sens Stworzenia i Odkupienia. Chcę przez to powiedzieć, że rzeczywistość wszystkich bytów stworzonych we wszechświecie oraz w historii jest relacją Boga z człowiekiem jako o s o b ą. „Przez to właśnie Bóg wybrał człowieka jako tę rzeczywistość, w której również cała łaska Odkupienia ma nastąpić, objawić się i w pewnym sensie «usprawiedliwić». Oznacza to, że prowadzone przez Boga działanie łaski nigdy nie występuje przeciwko człowiekowi, nigdy nie dzieje się ponad człowiekiem i nigdy nie pomija człowieka”[2]. Kiedy Jan Paweł II mówi o „osobie ludzkiej”, to przez pojęcie to rozumie przede wszystkim opisaną wyżej konstytucję ontologiczną człowieka (stworzonego na obraz i podobieństwo Boga) i jego centralne miejsce w historii.

CZŁOWIEK JEST KOMUNIĄ MIĘDZYOSOBOWĄ

Ta prawda dotycząca człowieka nie ma charakteru głównie e t y c z n e g o (czyli nie mówi przede wszystkim o tym, że człowiek p o w i n i e n mieć relację komunijną z innymi), lecz o n t o l o g i c z n y. Dotyczy ona tego, k i m człowiek j e s t. Wydaje się, że jest to najbardziej oryginalny moment w budowaniu właściwej (poprawnej) antropologii, rozpoczęty przez Karola Wojtyłę i kontynuowany w nauczaniu Jana Pawła II. Aby uchwycić prawdę tej antropologii, trzeba uwzględnić fakt, że powołanie do komunii międzyosobowej, uzasadnionej ontologicznie, jest pierwotnie wyznaczone przez ludzką płciowość, przez to, że każda osoba ludzka istnieje jako mężczyzna lub jako kobieta. Słowo „wyznaczone” nabiera tu wyjątkowo mocnego znaczenia, jakie ma ono jedynie w terminologii chrześcijańskiej. Słowo to dotyczy faktu fizyczno-biologicznego, będącego zarazem nośnikiem rzeczywistości osobowej, faktu którego znaczenie, odnosi się do prawdy o osobie jako osobie. Zróżnicowanie

---

[2] Bp K. K r e n n, *L'antropologia di Giovanni Paolo II e la teologia della Chiesa*, „Il Nuovo Areopago” 1986, nr 3, s. 80 (tłum. fragmentu – K. K.).

płciowe jest faktem, który w swoim oryginalnym przesłaniu wyraża zasadniczą prawdę: „nie jest dobrze, aby osoba była sama", czyli ujmuje strukturę osoby odnajdującej pełnię swojej istoty (czyli swoje dobro) w komunii z innymi osobami. Ojciec Święty, posługując się już pojęciem wyraźnie chrześcijańskim, będzie mówił o „sakramencie najpierwotniejszym"[3].

Jan Paweł II, odnajdując w płciowości ludzkiej narzędzie komunikacji osoby jako podmiotu w relacji do innych osób, podjął drogę teoretyczno-praktycznego rozwiązania trudnego z a g a d n i e n i a a n t r o p o l o g i c z n e g o i sprawił, że konieczna się stała m e t a f i z y c z n a a n a l i z a m i ł o ś c i.

OSOBA JAKO ZAGADNIENIE ANTROPOLOGICZNE

Życie ludzkie, nasze istnienie, naznaczone jest strukturalnym podziałem, który wyraża również zestaw odpowiednich związków. Struktura ta dotyczy podziałów: 1. ciało-duch w człowieku; 2. mężczyzna-kobieta; 3. jednostka-społeczeństwo.

1. Jan Paweł II, uznając, że osoba wyraża się poprzez ciało, podejmuje z metafizycznego punktu widzenia tezę św. Tomasza z Akwinu, która jednak nigdy nie okazała się zwycięska w myśli chrześcijańskiej: tezę o substancjalnej jedności osoby, czyli o osobie ludzkiej jako duchu i ciele. Tę Tomaszową tezę Papież wzbogaca fenomenologicznym punktem widzenia, czyniąc z niej prawdziwy zwornik swojej wizji społecznego wymiaru człowieka.

2. Problem podziału mężczyzna-kobieta zostaje rozwiązany nie poprzez zanegowanie różnicy, nie poprzez proste potwierdzenie komplementarności obu płci, ale przez budowanie komunii dwóch fundamentalnych sposobów bycia osobami ludzkimi.

3. Problem podziału jednostka-społeczeństwo zostaje rozwiązany w zjednoczeniu, które dokonuje się poprzez udział w dobru wspólnym, obiektywnie prawdziwym i subiektywnie przeżywanym jako takie przez jej członków. Tylko dobro wspólne może być właściwym fundamentem wszelkiego ludzkiego współżycia, a jedynie takie współżycie może być realizacją osoby.

Z każdego z tych trzech problemów antropologicznych wyłania się kategoria etyczna: komplementarność, komunia, uczestnictwo.

---

[3] Zob. J a n P a w e ł II, dz. cyt., zwłaszcza paragraf „Małżeństwo sakrament najpierwotniejszy", s. 375-379.

METAFIZYKA MIŁOŚCI

Z tym wymiarem osoby – jej uczestnictwem czy przeznaczeniem do uczestnictwa w komunii międzyosobowej – wiąże się problem ostatecznej prawdy miłości. I ponownie pytaniem podstawowym nie jest: „Co muszę czynić, by kochać osobę?", ale: „Czym jest miłość osoby?". Karol Wojtyła jako filozof, a dziś jako papież Jan Paweł II, przywraca centralne miejsce pytaniu o prawdę miłości, tak bliskiemu tradycji augustyńskiej.

Wydaje się, że chcąc wyrazić maksymalnie zwięźle jego wizję miłości w odniesieniu do (prawdy) osoby, można streścić ją w trzech stwierdzeniach. 1. „To, czym jest osoba, jej prawdziwa istota jako osoby, urzeczywistnia się jedynie w miłości. Skoro osoba jako taka jest najwyższym dobrem świata skończonego, to miłość jest najwyższą odpowiedzią na wartość i najdoskonalsze dobro świata"[4]. Istnieje nierozerwalny związek między miłością a osobą: jeżeli nie znasz prawdy o miłości, nie możesz znać prawdy o osobie, i na odwrót. 2. Zjednoczenie między osobami dochodzi do najwyższego punktu nie poprzez wzajemne poznanie siebie, ale poprzez wzajemną miłość. 3. Najwyższe samo-posiadanie i najwyższa autonomia osoby w najdoskonalszy sposób wyrażają się w oddaniu się drugiemu człowiekowi. Jan Paweł II lubi często powracać do paradoksu osoby, który polega na tym, że jest ona sobą w najwyższym stopniu w oddaniu siebie.

WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA JEST UMIEJĘTNOŚCIĄ CZYNIENIA PRAWDY W MIŁOŚCI

Budowanie właściwej (poprawnej) antropologii, której zaledwie zarys powyżej przedstawiliśmy, domaga się umieszczenia w jej centrum zagadnienia wolności. Napisałem: „umieszczenia w centrum", nie zaś „uznania za centrum". W tym względzie filozofia Karola Wojtyły i nauczanie Jana Pawła II są wyraźne. Przytoczę tylko jeden fragment: „człowiek jest sobą poprzez prawdę. Stosunek do prawdy stanowi o człowieczeństwie, konstytuuje godność osoby"[5]. Prawda o swoim byciu osobą jest powierzona wolności, ale wolność nie jest władzą określania prawdy o sobie. Osoba jest czy też powinna być wolna w prawdzie i prawdziwa w swej wolności: prawdziwie wolna i w sposób wolny prawdziwa. Miłość zaś jest najwyższym i najdoskonalszym przejawem osoby, gdyż w stopniu maksymalnym wyraża osobową prawdę w najwyższej wolności.

---

[4] J. S e i f e r t, *Essere e persona*, Milano 1989, s. 381 (tłum. fragmentu – K. K.).

[5] Kard. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż 1980, s. 115.

*

W drugiej, krótszej części moich rozważań, którą można by zatytułować „Jednostka i osoba: spotkanie niemożliwe?", chciałbym odpowiedzieć na następujące pytanie: jaka relacja zachodzi pomiędzy błędem indywidualizmu, któremu na Zachodzie uległa metafizyka osoby, a właściwą (poprawną) antropologią Karola Wojtyły i Jana Pawła II? Moją odpowiedź streścić można następująco: pytanie o tę relację jest sensowne, ale odpowiedź udzielona na nie w ramach nowożytnej filozofii doprowadziła do powstania błędu indywidualizmu na płaszczyznach teoretycznej i praktycznej. W perspektywie tej tradycji filozoficznej nie można więc utworzyć właściwej antropologii. Poprawna antropologia może się opierać tylko na ubogaconym pojęciu osoby. Jest ono dziełem Karola Wojtyły – obecnie Jana Pawła II.

Rzeczywistość tego, co nazwałem błędem indywidualizmu, została poddana weryfikacji w filozofii Karola Wojtyły i w nauczaniu Jana Pawła II. Z jakich zatem przyczyn zrodził się ten błąd? Przede wszystkim z chęci potwierdzenia oryginalności człowieka w świecie bytów, przy czym oryginalność ta polega na utwierdzeniu prymatu wolności pojętej jako zanegowanie wszelkiej przynależności („skrzywienie indywidualistyczne"). Czasy nowożytne stopniowo przekształciły rozumienie osoby, redukując ją do jednostki. Wyprowadziło to człowieka poza prawdę i spowodowało jego najpoważniejsze obecne problemy egzystencjalne. Coraz bardziej przekonuję się, że wszelkie podsumowania antropologii czasów nowoczesnych prowadzą w końcu do odkrycia, że zanegowała ona pierwotną przynależność osoby do Innego. W rezultacie tego oderwania wolności od prawdy i prawdy od wolności, oderwania osoby od relacji pierwotnych, powstała koncepcja człowieka jako jednostki. I to jednostki podzielonej w samej sobie i oddzielonej od wszystkich innych.

Postawione pytanie odnosi się zatem do prawdy o osobie jako prawdy o jej wolności. Jakiej odpowiedzi na to poważne pytanie udziela nauczanie Jana Pawła II, a wcześniej antropologia Karola Wojtyły? Odpowiedź ta zostaje wspaniale wyrażona w jednym z jego tekstów poetyckich: „Teraz muszę siebie w tobie, jeśli ciebie mam w sobie odnaleźć. Czy nie rozumiesz, że, w takim razie, już nie jesteś całkiem wolna? Miłość bowiem nie pozostawia swobody chcenia i temu, kto miłuje, i temu kogo miłuje – a jednocześnie miłość jest wyzwoleniem z wolności, wolność bowiem sama dla siebie byłaby straszna"[6].

Prawdziwy dramat człowieka jest zawsze ten sam, jest to dramat miłości. Tym zaś, czego człowiek potrzebuje najbardziej, jest prawda o miłości.

Bardzo zwięzła, przedstawiona powyżej refleksja jest apelem o to, aby nauczanie Jana Pawła II zostało dogłębnie przeanalizowane i przyswojone. Jest to niezbędne, ażeby człowiekowi żyjącemu we współczesnym świecie, rozbit-

[6] K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków [1979], s. 248.

kowi w morzu czystej możliwości bez jakiejkolwiek konieczności, dać prawdziwą odpowiedź na pytanie o właściwą antropologię. Jak pisał Kierkegaard, w ocenie możliwości nawet busola jest dialektyczna i niemożliwością jest odróżnić, kiedy igła magnetyczna błądzi, a kiedy wskazuje właściwy kierunek. Dlatego współczesny człowiek znajduje się w najpoważniejszym niebezpieczeństwie wtedy, gdy nazywa autodestrukcję aktem samostwarzania.

Tłum. z języka włoskiego *Krystyna Kozak*

Ks. Luigi NEGRI

WIEK DWUDZIESTY – ZAMACH NA LUDZKĄ TOŻSAMOŚĆ

Świadomość własnej tożsamości jest warunkiem dialogu, a prawdziwy dialog jest najwymowniejszym znakiem, że proces edukacyjny „pielęgnował" zdolność człowieka do tego, by przyjął on za własną prawdę doświadczenia drugiego człowieka, jego człowieczeństwo, jego k u l t u r ę. Zachowanie własnej tożsamości nie wymaga odwołania się do przemocy, wbrew temu, na co zdaje się wskazywać współczesny laicyzm, przemoc rodzi się bowiem raczej z braku formacji moralnej.

Zakończył się może najbardziej antychrześcijański wiek wszechczasów, zaczyna się wiek następny, równie niepewny. Ale wiek, w którym zwalczano chrześcijaństwo najpierw systemami myśli i praxis, pozornie tak doskonałymi, że człowiek łudził się, iż może kształtować historię jedynie siłami swego rozumu, a potem atakowano podstawy religijnego ducha człowieka i narodów za pomocą ideologii relatywizmu moralnego i obojętności religijnej, ukazał nam jednak również – odradzającą się z gruzów zniszczonego i znieważonego w swej godności człowieka – możliwość nowego człowieczeństwa, jakim należy żyć w obecnej chwili dziejów świata. Jest nią głoszenie wydarzenia chrześcijańskiego.

Nauczanie Jana Pawła II niewątpliwie stanowi zasadnicze wyzwanie dla współczesnej mentalności ze względu na umiejętność przedstawienia w nowych formach wydarzenia, które od dwóch tysięcy lat stanowi centrum życia Kościoła. W swoim nauczaniu Papież proponuje zarazem konkretny sposób życia człowiekowi pragnącemu poważnie podchodzić do zagadnienia własnego losu. Minęło ponad dwadzieścia lat od chwili, kiedy pewien polski Kardynał, wbrew wszelkim przewidywaniom, został wybrany, aby prowadzić Kościół Powszechny. Już wówczas, inaugurując pontyfikat, jako Papież stwierdzał, że w zaskakującym wydarzeniu Wcielenia i Odkupienia wypełnił się na zawsze, aż do skończenia czasów, sens dziejów.

W wyborze Jana Pawła II i w jego orędziu skierowanym do świata ludzkość szybko dostrzegła konkretny znak nadziei dla swego pragnienia wolności. Papież potrząsnął pychą ludzi Zachodu, mówiąc, że człowiek jest naturalnym błaganiem o Tajemnicę, która wszystko stwarza, oraz że ontologia Stworzenia osiąga swój punkt kulminacyjny w wydarzeniu Odkupienia, dokonanym przez Jezusa Chrystusa. Całkowicie oryginalna jest jednak metoda głoszenia tego orędzia. To właśnie Papież, autor encykliki *Redemptor hominis*, stwierdza, że

nowość wypływa z tradycji, przebijając horyzont współczesnej wrażliwości kulturowej oryginalnością ujęcia, oryginalnością, która – parafrazując jedno z jego bardziej znanych wystąpień – wykracza poza krąg i współczesne znaczenie kultury zachodniej, tak śródziemnomorskiej, jak i atlantyckiej[1].

Encyklika *Redemptor hominis* jawi się dzisiaj jako programowy dokument pontyfikatu Jana Pawła II, jako centrum skupiające wszystkie wątki, które występują w późniejszych dokumentach Magisterium i są w nich rozwijane. Karty poświęcone ludzkiemu wymiarowi Tajemnicy Odkupienia mają kapitalne znaczenie dla interpretacji zagadnienia natury i powołania człowieka w naszych czasach. Z lektury encykliki jasno wynika, że t o ż s a m o ś ć c z ł o w i e k a jako taka jest wielkim n i e r o z w i ą z a n y m z a g a d n i e n i e m e p o k i n o w o c z e s n e j. Powróćmy myślą do dokonanego przez Jana Pawła II podsumowania dziedzictwa duchowego cywilizacji zachodniej: „Gdzie są dziś solenne zapewnienia pewnego rodzaju scjentyzmu, który obiecywał otworzyć przed człowiekiem nieskończone przestrzenie postępu i dobrobytu? Gdzie są nadzieje, że człowiek, ogłosiwszy śmierć Boga, zajmie w końcu miejsce Boga w świecie i w historii, dając początek nowej erze, w której miałby sam zwyciężyć wszystkie rodzaje zła?

Tragiczne dzieje tego wieku, w wyniku których ziemia Europy przesiąkła krwią strasznych bratobójczych konfliktów; dojście do władzy rządów autorytarnych i totalitarnych, które zaprzeczyły i zaprzeczają wolności i podstawowym prawom człowieka; wątpliwości i obawy ciążące na postępie, który manipulując dobrami wszechświata dla uzyskania wzrostu i dobrobytu, nie tylko narusza środowisko człowieka, ale także konstruuje przerażające środki zniszczenia; fatalny koniec prądów filozoficzno-kulturalnych i ruchów wyzwolenia zamkniętych na transcendencję; wszystko to doprowadziło człowieka europejskiego do rozczarowania, popychając go ku sceptycyzmowi, relatywizmowi, a nawet pogrążając go w nihilizmie, w poczuciu bezsensu i w egzystencjalnym lęku”[2].

Chociaż powyższy tekst pochodzi z roku 1982, mógłby być napisany również dzisiaj. Papież opisuje w nim przede wszystkim wiek, który się właśnie zakończył i który często bywa stereotypowo określany w kategoriach filozoficzno-historycznych jako wiek ideologii. Określeniu temu, naucza Jan Paweł II, należy jednak nadać dużo głębszy wymiar.

Zaskakujące jest to, że Papież mówi w taki sam sposób o kryzysie świadomości osobistej, jak o k r y z y s i e ś w i a d o m o ś c i e u r o p e j s k i e j. Jak można przypisywać świadomość tak starej formacji historycznej i kulturowej,

---

[1] Zob. J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 1, 4-6.

[2] T e n ż e, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Przemówienie do uczestników piątego Sympozjum Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), Rzym, 5 X 1982), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 10, s. 25.

jaką jest nasza Europa, skoro za świadomość tradycyjnie uważa się tę jakże specyficzną rzeczywistość właściwą jedynie duchowi ludzkiemu? Istnieje jednak pewne wytłumaczenie. Tożsamość osoby została zachwiana przez kryzys archetypów europejskiego ethosu, wskutek niebezpiecznej utraty tożsamości poprzez kulturę. Na przestrzeni dziejów przerwany został ciąg znaczeniowy, który ukierunkowywał tożsamość osoby na Transcendencję, a świadomość osobowa doznała odkształcenia w kierunku wyłącznie horyzontalnym, została wpisana w saeculum i w logikę jego absolutnej autonomii. Spotkanie narodów europejskich z chrześcijaństwem od zarania ich dziejów powodowało dojrzewanie w nich przekonania, że świadomość ludzka żyje dzięki ideałom, prawdzie i dobru. Związek ten, zanim został zakwestionowany wskutek rozwoju myśli ateistycznej cechującego epokę nowoczesną, miał istotny wpływ na elementarne struktury ethosu: świadomość, postawy, relacje i kryteria postępowania ludów zostały w ciągu ich wielowiekowych dziejów określone ontologicznie przez związanie się z systemem ideałów, postrzeganym przez jednostki i przez społeczności jako zasadnicze odniesienie ich życia.

Chociaż nasze pokolenie głęboko doświadczyło dramatu związanego z opanowaniem życia społecznego przez ideologię, dziś ideologia jawi się jako spuścizna niedawnej przeszłości, którą człowiek współczesny postrzega jako obcy jego życiu element czasu minionego. Podejście to może jednak wynikać z przyjęcia niewłaściwej perspektywy, którego możliwych skutków nie wolno lekceważyć. Pomijając ocenę historyczną czy socjologiczną, trzeba pamiętać, że ideologia jest najniebezpieczniejszym atakiem na tożsamość osoby, gdyż prawdziwą naturą ideologii jest kłamstwo. Skoro tak, to dotyka ona człowieka każdej epoki, gdyż kłamstwo rodzi się w sercu człowieka: człowiek jest zdolny nie tylko do dobra, ale również do zła. Na tym właśnie polega dramatyczna codzienna rzeczywistość grzechu. Kłamstwo ogarnia dzieje, przybierając formę ideologii, czyli pewnej konstrukcji teoretycznej i praktycznej, przyjmowanej za prawdziwą, która pretenduje do tego, aby życiu ludzkiemu nadać sens wyłącznie doczesny. Ukryta przesłanka wszystkich ideologii każe sądzić, że człowieka można zrozumieć nie poprzez Tajemnicę, a jedynie na drodze rozumu, uczuć, instynktów lub programów politycznych czy społecznych.

Nauczanie Jana Pawła II – a szczególnie odnosi się to do inauguracyjnej encykliki jego pontyfikatu *Redemptor hominis* – jest źródłem światła, które zdołało rozświetlić dramatyczny dla człowieka czas minionego wieku i na nowo postawić tego człowieka wobec prawdy o jego istocie. Ideologia nie była w stanie pokonać śmierci i przemijania, podczas gdy jej program obejmował realizację szczęścia doskonałego, zniesienie ograniczeń, jakich człowiek od zawsze doświadczał w swej głębi. Trzeba było dopiero Papieża encykliki *Redemptor hominis*, aby na nowo przekazać człowiekowi prawdę Ewangelii na temat sensu życia: ludzkie serce jest spragnione Osoby, żadne oczekiwanie nie jest daremne, gdyż Bóg objawił się człowiekowi w Chrystusie i w tym ostatecznym wy-

darzeniu leży jedyna możliwość zbawienia dla człowieka. Ideologie poniosły porażkę nie ze względu na wewnętrzne błędy w ich systemach, ale ze względu na to, że nie odpowiedziały na fundamentalne pytanie człowieka, a wręcz zakłamały to pytanie. Nie tylko zbyły je, ale zdradziły jego treść na ołtarzu fałszywych bożków. Bóg natomiast, objawiając się w Jezusie Chrystusie, objawił nie tylko prawdę o Sobie, ale również prawdę o człowieku. Jest to pełne objawienie przede wszystkim tożsamości l u d z k i e j, zanim jeszcze możliwe jest mówienie o tożsamości chrześcijańskiej! Istotą człowieka jest pragnienie, aby móc doświadczyć objawienia Absolutu. Pragnienie to można właściwie rozpoznać albo – przeciwnie – odrzucić w całej jego doniosłości, nie zmienia to jednak niczego w ontologii osoby: człowiek j e s t tym pragnieniem. Taka jest natura człowieka, taka jest jego tożsamość: człowiek z n a t u r y jest otwarciem na Tajemnicę.

Chrześcijaństwo jest obwieszczeniem faktu, że w Chrystusie, dziś i zawsze, człowiek posiada łaskę godności dziecka Bożego i spotyka ostateczną prawdę o swoim człowieczeństwie. Ludzka tożsamość, będąc z natury otwarciem się na Tajemnicę, w religii chrześcijańskiej staje się uczestnictwem w Tajemnicy, która się objawiła w Chrystusie w sposób ostateczny. Chrystus, Odkupiciel człowieka, staje się dla człowieka cudem nowego narodzenia. Tożsamość człowieka odkupionego przez Chrystusa nieskończenie transcenduje wymiar doczesności człowieka, ta objawiona Tajemnica natomiast towarzyszy d z i e j o m jego ludzkiego bytowania.

Wiara jest początkiem nowej antropologii, gdyż z doświadczenia wiary rodzi się nowa ocena całości życia ludzkiego. Nie deprecjonuje ona jednak rzeczywistości świeckiej, która zachowuje całą pełnię swego znaczenia. Chrystus nie wymaga od człowieka wyrzeczenia się jego ludzkiego doświadczenia. Ofiara Chrystusa otwiera natomiast człowiekowi możliwość nowego, bardziej ludzkiego życia w tym wszystkim, co należy do świata. „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" – mówi św. Paweł (Ga 2, 20), a pisząc o sposobie życia chrześcijanina, stwierdza: „My właśnie znamy zamysł Chrystusowy" (1 Kor 2, 16). Nie jest to wyraz zarozumialstwa, lecz uznanie przez chrześcijanina obiektywnego faktu, który zachodząc w jego życiu, określa jego nową mentalność, nowy sposób bycia.

Papież odnosi się do dominującego poglądu epoki nowożytnej, według którego głównym przedmiotem refleksji filozoficznej powinno być zagadnienie podmiotu ludzkiego, i nie negując pozytywnych aspektów takiego podejścia, doprowadza do jego spotkania z głębszym spojrzeniem na ludzką rzeczywistość, jakie rodzi się z wiary w Chrystusa. Wcielenie i Odkupienie są wydarzeniami całkowicie nowymi, których nie można sprowadzić do logiki władzy, która przenika późną epokę nowożytną. Jest to jeden z kluczowych punktów całego nauczania papieskiego, który stanowi autentyczny punkt zwrotny czasów nowożytnych: Jan Paweł II naucza, że t o ż s a m o ś ć c h r z e ś c i-

jańska jest autentycznie przeżywana wtedy, gdy staje się kulturą.

Kultura w nowym znaczeniu nadanym jej przez Jana Pawła II jest urzeczywistnianiem, dojrzewaniem, krytycznym rozwijaniem świadomości osobowej, która realizuje się w obrębie wydarzenia chrześcijańskiego i życia Kościoła. Papież nie tylko potwierdza centralne miejsce związku wiary z kulturą w życiu chrześcijanina, ale od strony samej metody świadomie wprowadza w swoim nauczaniu nowe podejście do rzeczywistości i do dziejów. Trzeba tu przywołać karty encykliki *Redemptor hominis* poświęcone ludzkiemu wymiarowi Tajemnicy Odkupienia (por. nr 10). Rozwinięcie tego tematu prowadzi nie tylko w kierunku implikacji teologicznych i eklezjalnych, ale ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia sytuacji odkupionego człowieka we współczesnym świecie. Człowiek, „pierwsza i podstawowa droga Kościoła" (tamże, nr 14), znajduje się w centrum jego troski. „Ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego «sytuacji» – to znaczy świadomy równocześnie jego możliwości, które wciąż na nowo się ukierunkowują i w ten sposób ujawniają. Musi być równocześnie świadomy zagrożeń, świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby «życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie», aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka; po prostu musi być świadomy wszystkiego, co jest temu przeciwne" (tamże). W dalszej części encykliki następuje pogłębiona analiza, w której ukazane zostaje, dlaczego obecna epoka przeciwna jest „założeniom obiektywnego porządku etycznego" (tamże, nr 17).

Będąc uczestnikiem dziejów, człowiek nie tylko analizuje i stara się zrozumieć to, co wchodzi w obręb jego doświadczenia, ale też nigdy nie przestaje wnikać w samego siebie i zwiększać swoją samoświadomość. Mimo to wiele czynników pozwala wnioskować, że we współczesnym świecie kultury i techniki człowiek – zamiast realizować swoją tożsamość – zagubił samego siebie, stał się niezdolny do tego, by nadać sens własnemu życiu.

W swojej myśli Jan Paweł II kontynuuje podejmowaną w nauczaniu społecznym Kościoła na przestrzeni ostatnich stu lat problematykę właściwego sposobu odczytania sensu dziejów, przede wszystkim zaś problem sensu wydarzeń nam współczesnych. W nauczaniu społecznym Kościoła obecna jest pewna metoda analizy kultury: życie w Chrystusie jest interpretacją dziejów. Nie jest to interpretacja o charakterze abstrakcyjnym czy książkowym, ale interpretacja rozumiana jako krytyczne rozwijanie nowej ontologii otrzymanej w wierze. Odwołując się do słów Papieża, trzeba stwierdzić, że wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, w pełni zreflektowaną, nie jest wiernie przeżywana.

Przyjrzyjmy się bliżej pojęciu kultury w myśli Jana Pawła II, gdyż to ono właśnie leży u podstaw dialogu kulturowego oraz dialogu międzyreligijnego,

które Papież prowadził i wciąż prowadzi z ogromnym zaangażowaniem. Tożsamość chrześcijańska nie jest statyczna, przenika ją dynamizm, jej integralnym elementem jest bowiem przekonanie, że miłość realizuje się w dawaniu i komunikowaniu siebie. Tożsamość ta, stanowiąc ontologicznie pierwotną daną, urzeczywistnia się poprzez realizację swojego zadania przy użyciu ściśle określonej metody. Metodą tą jest edukacja, a jej treść stanowi ukazywanie drugiemu człowiekowi głęboko ludzkiego wymiaru wiary, czyli jej zasadności, jej wartości dla życia.

Im bardziej chrześcijaństwo otwiera się na szczerą konfrontację z innymi kulturami – a w ostatnich latach było ono wyjątkowo aktywne na tej płaszczyźnie – tym bardziej kultury te zachęcane są do odczytywania swojej tożsamości. Paradoksem może się wydawać fakt, że samoświadomość wiary chrześcijańskiej nie oznacza dla interlokutorów chrześcijaństwa zadawania im gwałtu, ale stanowi jak najbardziej szczere wyzwanie dla ich (własnej) tożsamości! Jak to się dzieje? Przywołajmy raz jeszcze przemówienie Jana Pawła II wygłoszone na forum UNESCO: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zatem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania”[3].

Pewne nurty myśli nowożytnej nie dały odpowiednich fundamentów tożsamości człowieka, gdyż pragnienie prawdy i dobra, które wypełnia serce człowieka, podporządkowały logice władzy, a tym samym zamknęły człowiekowi możliwość pojmowania kultury w znaczeniu prawdziwie osobowym. W konsekwencji tego podejścia kultura, która stała się po prostu p r o d u k t e m – chociaż być może nawet sumą wiedzy – zamiast otworzyć pole prawdziwych wartości dla ludzkich działań, doprowadziła do dehumanizacji w odczytywaniu treści wydarzeń, relacji i związków, w które uwikłany jest człowiek, tak w odniesieniu do osób, jak i w odniesieniu do rzeczy. Tymczasem w swojej istocie kultura ma przede wszystkim wymiar dogłębnie i niepodważalnie osobowy, przez to pozwala człowiekowi zaakceptować złożoność problemów, z którymi musi się zmagać. Problemami tymi są szczególnie sens życia i wartości, dla których warto żyć. Dzięki osobowemu wymiarowi kultury człowiek może też rozwiązywać te problemy za pomocą narzędzi, jakimi obdarowała go natura, a mianowicie za pomocą rozumu i woli. Kultura, „właściwy sposób istnienia człowieka”, ściśle łączy się z problemem celu człowieka, celu rozumnie przyjętego i krytycznie rozwikłanego. Na mocy ostatecznego celu, do którego jest

[3] T e n ż e, *W imię przyszłości kultury*, s. 4.

powołany, człowiek pragnie zrealizować siebie, nadając bardziej ludzką formę rzeczywistości, kształtując ją poprzez dynamizm i kreatywność swojego ducha. Należy zatem przywrócić porządek w rozumieniu ludzkiego ducha, ukazać, że człowiek to nie tylko posiadanie, że nie można ujmować go jedynie w odniesieniu do świata jego wytworów czy też do świata wiedzy, którą posiadł, ale że winien on być postrzegany jako ten, kim faktycznie jest, jako „jedyny ontyczny podmiot kultury, [...] jedyny właściwy jej przedmiot i cel"[4]. Kultura ukierunkowuje człowieka na bycie, wzmacnia go w jego istocie, a jedynie drugorzędnie w posiadaniu; w tym egzystencjalnym ujęciu „mieć" ma znaczenie tylko w odniesieniu do „być", czyli ma znaczenie tylko wówczas, gdy „mieć" pozwala bardziej „być".

O d p o w i e d z i ą w i a r y na problem celu człowieka jest zatem kultura, więcej: jest nią spełnianie się kultury. Jak stwierdza Papież w encyklice *Redemptor hominis*: „Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! «Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie» (Ga 3, 28). Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca [...] musi [...] przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć" (nr 10). Skoro Bóg wyszedł naprzeciw człowiekowi w jego człowieczeństwie, przyjmując ludzką naturę, to nie można nie uznać, że w rzeczywistości więź ta jest podstawą kultury.

W tym miejscu rozważań dotykamy sedna zagadnienia sensu i wartości dialogu w jego chrześcijańskim rozumieniu. „Katolicki" oznacza powszechny, powszechny w sensie umiejętności docenienia każdej postawy prawdziwie ludzkiej, to znaczy takiej, która wychodząc z doświadczenia własnej podmiotowości, spogląda z miłością na rzeczywistość własnego serca. Świadomość własnej tożsamości jest warunkiem dialogu, a prawdziwy dialog jest najwymowniejszym znakiem, że proces edukacyjny „pielęgnował" zdolność człowieka do tego, by przyjął on za własną prawdę doświadczenia drugiego człowieka, jego człowieczeństwo, jego k u l t u r ę. Zachowanie własnej tożsamości nie wymaga odwołania się do przemocy, wbrew temu, na co zdaje się wskazywać współczesny laicyzm, przemoc rodzi się bowiem raczej z braku formacji moralnej. Obrona własnej tożsamości może łączyć się z użyciem przemocy jedynie w przypadku oparcia tej tożsamości na abstrakcyjnym programie ideologicznym. Wówczas bowiem duch autentycznie religijny zostaje zafałszowany, jedynie pozornie wypływając z głębi doświadczenia, postrzeganego w swej jedności i całości.

---

[4] Tamże.

Podmiotowość i dialog są więc dwoma biegunami, które dowodzą autentyczności kultury. Prawdziwa kultura, jeżeli jest rzeczywistością fundamentalną człowieka, powinna ogarniać go we wszystkich jego wymiarach, w jego jedności, zarówno w sferze wartości materialnych, jak i w sferze wartości duchowych. W naturze bytu ludzkiego leży umiejętność transcendencji, strukturalna zdolność do potwierdzenia Drugiego, w której uwidacznia się związek kultury z podmiotowością. Jeżeli kultura jest przejawem osobowości ludzkiej w głębi jej bytu, to powinna ujawniać jej podstawową cechę, jaką jest wolność, czyli umiejętność autonomicznego określania się wobec wartości, umiejętność ponoszenia pełnej odpowiedzialności za dokonywane wybory. Kiedy człowiek jest wolny, wtedy kultura – będąca tym, dzięki czemu człowiek coraz bardziej przybliża się poznawczo do istoty swojego człowieczeństwa, oraz tym, co w najwyższym stopniu wyraża jego osobowość – jest także wolna i powinna być broniona w swej wolności. Wydaje się stosowne zakończyć te rozważania refleksją Jana Pawła II skierowaną do ludzi kultury w 1980 roku w Rio de Janeiro: „Kultura nie może istnieć bez wolności. [...] Człowiek wykształcony ma obowiązek propagowania swej kultury, lecz nie może jej narzucać. Zaprzecza to bowiem kulturze, gdyż przeczy temu procesowi wolnej, osobistej asymilacji przez myśl i miłość, które są swoiste dla kultury ducha. Kultura narzucana – nie tylko stoi w sprzeczności z wolnością ludzką, lecz również tworzy przeszkodę dla procesu formowania się kultury, który w swej złożoności, począwszy od nauki, a na sposobie ubierania się kończąc, powstaje ze współpracy wszystkich ludzi”[5].

Tłum. z języka włoskiego *Krystyna Kozak*

---

[5] T e n ż e, *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem* (Spotkanie z ludźmi kultury w Rio de Janeiro, 1 VII 1980), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, Poznań-Warszawa 1986, s. 10.

George WEIGEL

PAPIESTWO I WŁADZA

W czerwcu 1979 roku Jan Paweł II w szerokim stopniu ujawnił swoją strategię dokonywania zmiany politycznej poprzez rewolucję moralną. Przywracając swojemu narodowi jego prawdziwą historię i kulturę, a przez to dając mu ten rodzaj siły, którego nie mogły dosięgnąć policyjne pałki reżimu, Papież pokazał, że „komunistyczny cesarz ma na sobie o wiele mniej ubrań", niż się spodziewali „realistyczni" analitycy. W ten sposób Jan Paweł II otworzył drogę dla zaistnienia „Solidarności".

Zarówno wielbiciele Jana Pawła II, jak i jego krytycy zgadzają się co do tego, że wywiera on znaczny wpływ na kształt naszych czasów. Odciski stóp tego rybaka widoczne są we wszystkich nowych państwach demokratycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, w państwach Ameryki Łacińskiej i Azji Wschodniej. Jego krytyka „demokracji realnej" pomogła w zdefiniowaniu kluczowych kwestii moralnych pojawiających się w życiu społecznym w rozwiniętych państwach demokratycznych i w skomplikowanym świecie międzynarodowych instytucji. Niektórzy poważni analitycy zajmujący się historią papiestwa dowodzą, że trzeba by sięgnąć do początku trzynastego wieku, do czasów papieża Innocentego III, aby wskazać na pontyfikat, który miałby równie znaczący wpływ na bieżące życie publiczne.

Można jednak dostrzec pewien paradoks: „polityczna" siła obecnego pontyfikatu, inaczej niż w przypadku pontyfikatu Innocentego III, nie jest skutkiem tego, co polityczni realiści określają jako wykorzystywanie instrumentów władzy politycznej. Trzeba raczej powiedzieć, że zdolność Papieża do kształtowania historii realizowana jest za pomocą innego systemu środków.

Jako Biskup Rzymu i głowa niewielkiego Państwa Watykańskiego, Jan Paweł II nie dysponuje żadną siłą militarną ani gospodarczą. Stolica Apostolska utrzymuje natomiast szeroką sieć stosunków dyplomatycznych i ma status Stałego Obserwatora w Organizacji Narodów Zjednoczonych. Oddziaływanie Jana Pawła II poprzez te właśnie kanały ukazuje, że siła jego pontyfikatu leży w charyzmacie moralnego przekonywania, które można przełożyć na polityczną skuteczność.

Paradoks, który tkwi w osiąganiu politycznej skuteczności bez odwoływania się do tradycyjnych instrumentów władzy politycznej, jest interesujący sam w sobie. Ma on wartość odkrycia: na progu nowego tysiąclecia mówi nam coś nowego o naturze polityki. Wbrew koncepcjom powszechnie przyjmowanym

od końca osiemnastego wieku, ogromny wpływ publiczny Jana Pawła II wskazuje na to, że polityka (rozumiana jako wyścig o władzę), gospodarka czy też pewna kombinacja polityki i gospodarki nie mogą być uważane za jedyne, a być może nawet za podstawowe mechanizmy historii. Rewolucja sumienia rozpoczęta przez Jana Pawła II w czerwcu 1979 roku w Polsce – rewolucja moralna, która umożliwiła później rewolucję w roku 1989 – nie da się wyjaśnić w konwencjonalnych kategoriach politycznych lub ekonomicznych. Osiągnięcia Jana Pawła II na arenie publicznej dostarczyły bowiem empirycznego materiału, który pozwala zakwestionować, w sensie intelektualnym i moralnym, niektóre potężne współczesne teorie polityki, a wśród nich jakobinizm, marksizm-leninizm i utylitaryzm. Okazało się, że świat polityczny po prostu nie funkcjonuje tak, jak twierdzą materialiści.

U schyłku stulecia, w którym panowała powszechna zgoda co do tego, że „siła polityczna wyrasta z lufy karabinu", paradoks, którym jest oddziaływanie społeczne Jana Pawła II, przypomina nam o pięciu prawdach: 1. że siła ludzkiego ducha może doprowadzić do historycznych przemian w świecie, 2. że tradycja może być równie potężnym motorem przemiany społecznej, jak świadome zerwanie z przeszłością, 3. że przekonania moralne mogą się stać archimedesową dźwignią, która jest w stanie poruszyć świat, 4. że terminy „życie społeczne" i „polityka" nie są synonimami, 5. że prawdziwie humanistyczna polityka zawsze odwołuje się do zastanej konfiguracji wolnych związków i instytucji społecznych, dzięki którym możemy uczyć się prawdy o sobie samych jako jednostkach i członkach społeczności.

„Światowe osiągnięcia" Jana Pawła II pozwoliły nam uwolnić się od tyranii polityki właśnie z tego powodu, że nie były one zapośredniczone przez „normalne" instrumenty władzy politycznej. Ukazując w działaniu związek między głębokim przekonaniem moralnym a skutecznością polityczną, obecny Papież pozwolił przywrócić polityce jej prawdziwą godność, a zarazem utrzymuje politykę we właściwych dla niej granicach.

Charakterystyczny modus operandi tego potężnego politycznie Papieża nie tylko dostarcza pewnych wskazówek co do tego, jaka będzie przyszłość papiestwa, najstarszej instytucji na świecie, ale też ujawnia, jaki kształt przybierze katolicyzm w swoim trzecim tysiącleciu. Przy próbie interpretacji społecznych osiągnięć Jana Pawła II pojawia się pokusa, aby widzieć w nich wyraz indywidualnego, osobistego doświadczenia tego Papieża. Niewątpliwie „kulturowo zorientowany" pogląd Ojca Świętego na historię i śmiała wiara w polityczną skuteczność prawdy moralnej ukształtowały się pod wpływem jego życiorysu. Słowiańska wrażliwość na działanie siły duchowej w historii, widoczna już w pismach W. S. Sołowiowa, pojawiająca się również w myśli współczesnego Wojtyle A. Sołżenicyna, typowo polskie przekonanie o kulturowych podstawach narodu (ukształtowane wskutek trwającej przez całe życie, nieustannej lektury pism Mickiewicza, Norwida i Słowackiego), doświadczenie udziału w ruchu

oporu podczas drugiej wojny światowej i przywództwo w mającym podstawy kulturowe oporze przeciwko komunizmowi w latach 1947-1978 – wszystko to nazwać można charakterystycznymi „Wojtyłowskimi" doświadczeniami. Historia widziana z dorzecza Wisły z pewnością nie jest taka sama, jak historia widziana z Berlina, Paryża, Londynu czy Waszyngtonu. Różnica ta niewątpliwie miała wpływ na kształt tak silnej obecności w życiu publicznym pierwszego słowiańskiego i polskiego Papieża.

Jan Paweł II jednak utrzymywałby zapewne, że nie jest on – aby posłużyć się astrofizycznym znaczeniem terminu – „osobliwością". Zarówno on sam, jak i jego pontyfikat są bowiem owocami dzisiejszego Kościoła katolickiego, takiego jakim ukształtował go Drugi Sobór Watykański, który Karol Wojtyła zawsze postrzegał jako wielki, wiedziony przez Ducha Świętego wysiłek na rzecz odnowy katolicyzmu, będącego ruchem ewangelizacyjnym w historii. Sięgnąłbym jednak jeszcze dalej. W niezwykłej zdolności Jana Pawła II do oddziaływania na życie publiczne wyraźnie dostrzec można pewne tendencje, które są obecne w katolicyzmie już od dwustu lat. Można by powiedzieć, że tendencje te, aby się ujawnić, oczekiwały na pojawienie się nowego rodzaju papieża, który wypracowałby nowy typ wzajemnego oddziaływania między papiestwem a światem polityki.

To, że przynajmniej od czasu pontyfikatu Leona Wielkiego, który miał miejsce w piątym wieku, papieże są „graczami" w świecie polityki, jest dobrze znanym faktem z historii świata zachodniego (oczywiście, jeśli można w ogóle mówić o „dobrze znanych faktach z historii świata zachodniego" w dzisiejszych czasach). Podobnie znany jest fakt, że od roku 756 do roku 1870 papieże byli ziemskimi zarządcami Państwa Kościelnego, które obejmowało dużą część środkowych Włoch. Szczegóły tej tysiącletniej historii ziemskiej władzy papiestwa pozostają poza obszarem niniejszych rozważań. Niech wystarczy stwierdzenie, że jest to opowieść zarówno o dobroci, jak i podłości, o sprawiedliwości oraz niesprawiedliwości, o wielkoduszności i jej braku, o ingerowaniu przez Kościół w sprawy państwa i o wpływie życia politycznego na kwestie wewnątrzkościelne. Z tej niezmiernie złożonej historii, w której papieże pełnili misję cywilizacyjną i niejednokrotnie byli doczesnymi władcami oraz przywódcami politycznymi w sytuacjach, gdy brakowało tych, którzy powinni byli wówczas przyjąć polityczną odpowiedzialność, współczesność może jednak wyciągnąć trzy ważne lekcje.

Pierwsza z nich dotyczy wyjątkowej pozycji papieża – Pasterza Kościoła powszechnego. Przynajmniej od końca piątego wieku, kiedy papież Gelazy I dokonał odróżnienia konsekrowanej władzy kapłańskiej od władzy królewskiej jako dwóch odrębnych form autorytetu, za pomocą których rządzony jest świat, powszechnie przyjmuje się, że papież nie może podlegać żadnej zwierzchniej władzy. Musi być suwerenem w szczególnym, specyficznym sensie, co oznacza, że w swojej powszechnej, pełnionej w sposób wolny chrześcijańskiej służbie nie

może być poddany żadnej ziemskiej władzy. Jak słusznie napisał ponad czterdzieści lat temu R. Graham, papiestwo dysponowało pewną formą suwerenności, zanim słowo to nabrało jednoznacznego politycznego i jurydycznego znaczenia, które miano mu przypisać w przyszłości[1]. Dlatego też dyplomacja watykańska prowadzona przez Papieża nie jest wynikiem arbitralnych decyzji głowy Państwa Watykańskiego, ale wyrazem suwerenności Stolicy Apostolskiej stanowiącej jurydyczne uosobienie posługi pasterskiej Biskupa Rzymu. Uznawanie suwerenności papiestwa wyrażające się w wymianie ambasadorów między Stolicą Apostolską a suwerennymi państwami, a także w zgodzie na obecność przedstawicieli Stolicy Apostolskiej w organizacjach międzynarodowych, dostarcza nam pewnej informacji zarówno o świecie, jak i o papiestwie. Postawa ta świadczy o milczącej akceptacji faktu, że respektowanie norm moralnych w międzynarodowym życiu publicznym jest dla świata istotne, oraz o tym, że w teatrze polityki światowej poza państwami występują także inni aktorzy.

Druga lekcja, na którą należy zwrócić uwagę, analizując kwestię papieskiego zaangażowania w sprawowanie doczesnej władzy, dotyczy roli Kościoła w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego. Libertas ecclesiae – wolność Kościoła – przez wieki służyła ograniczaniu roszczeń władzy państwowej do dominacji nad Kościołem, bez względu na to, czy była to władza sprawowana przez panów feudalnych, przez monarchów absolutnych, czy też władza nowoczesnego, świeckiego państwa. W społeczeństwie, w którym Kościół zachowuje wolność stanowienia o swoim życiu i posłannictwie oraz wolność głoszenia Ewangelii i proponowania szerokim rzeszom ludzi różnych form posługi charytatywnej, wprowadzona zostaje tym samym antytotalitarna czy też – aby wyrazić to w sposób pozytywny – pluralistyczna zasada. Zasada ta głosi, że istnieją takie obszary ludzkich przekonań i działań, do których władza państwowa nie ma lub też nie powinna mieć dostępu.

Bez względu jednak na to, że poszczególni papieże usiłowali przywoływać niejasne uzasadnienia teologiczne tej zasady czy też niewłaściwie realizowali ją w praktyce, faktem pozostaje, że libertas ecclesiae była kluczowym czynnikiem w tworzeniu społecznej przestrzeni, w której przez wieki powstawać mogły inne wolne instytucje; spór z Grzegorzem VII, który doprowadził Henryka IV do Canossy, dotyczył czegoś więcej niż jedynie pozycji obu tych ludzi w społeczeństwie ich czasów. Bez względu na to, jak tyrańskie bywało niekiedy zachowanie papieży, przez ponad półtora tysiąca lat papiestwo, jako pewna rzeczywistość instytucjonalna, stanowiło barierę dla tyranii politycznej. Jeśli zaś wierzymy, że instytucje społeczeństwa obywatelskiego są jednocześnie szkołami, które kształcą w zakresie właściwego korzystania z wolności politycznej, to musimy

[1] Zob. R. G r a h a m SJ, *Vatican Diplomacy: A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton 1959 (przyp. tłum.).

też uznać, że prowadzona przez papiestwo obrona libertas ecclesiae przyczyniła się do położenia podwalin pod nowoczesną demokrację.

Nie można jednak zapominać o tym, że w wielu przypadkach zaangażowanie papiestwa w sprawowanie władzy doczesnej łączyło się z milczącą zgodą na udział w grze politycznej, prowadzonej przy wykorzystaniu przyjętych „realistycznych" konwencji. To jest trzecia lekcja dla czasów współczesnych, która uczy, że ten rodzaj zaangażowania – zgoda na to, aby przestrzegać reguł gry ustanowionych przez innych – może prowadzić do trudności i do zdrady. Najgorsze w historii przypadki tego rodzaju dotyczyły dziedziny ludzkiego ducha i łączyły się z próbami stosowania przemocy wobec ludzkich sumień (co wyznał Jan Paweł II w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 2000 roku, prosząc Boga o przebaczenie win zaciągniętych w czasach, w których Kościół wykorzystywał władzę państwową, aby wymuszać respekt dla głoszonych przez siebie prawd). Istnieje jednak inny, być może mniej znany, wymiar tego dwuznacznego zaangażowania papiestwa w świat władzy: otóż fakt istnienia Państwa Kościelnego oraz zajmowana przez papieża pozycja ziemskiego suwerena mogły doprowadzić do uwikłania papiestwa w politykę sojuszu, której skutkiem byłoby wystąpienie Pasterza Kościoła powszechnego przeciwko części jego stada. W latach 1830-1831, na przykład, papież Grzegorz XVI – działając pod wpływem złożonej sieci europejskiej polityki sojuszu oraz rozpowszechnionych wówczas teorii, głoszonych wewnątrz katolicyzmu, które przyznawały szerokie prawa władcom konstytucyjnym – sprzymierzył się z carską Rosją w stłumieniu niepodległościowego zrywu Polaków.

Chociaż wokół terminu „konstantyński" istnieją różne niejasności, to określenia takie, jak „karoliński" czy „gregoriański", nie oddają całkowicie zjawiska, które pragnę tutaj opisać. Dlatego też za pomocą terminu „układ konstantyński" pozwolę sobie określić silne uwikłanie Kościoła i papiestwa we władzę państwową, jak również milczącą zgodę papiestwa na przyjęcie kryteriów politycznego osądu, które nie zawsze były zgodne z ewangelizacyjną misją Kościoła i z ewangeliczną funkcją papiestwa. Zauważmy, że ten stan rzeczy był wynikiem zarówno wyjątkowej historii Kościoła, jak i strategicznego przekonania, że roszczenie Kościoła do posiadania prawdy oraz jego pozycja w społeczeństwie łączą się z obroną „chrześcijaństwa". „Układ konstantyński" od początku zawierał liczne napięcia o charakterze teologicznym i praktycznym. Sobór Watykański II i pontyfikat Jana Pawła II zaowocowały jednak nowym samorozumieniem Kościoła i w nowych okolicznościach historycznych wytworzył się nowy model wzajemnych powiązań między papiestwem a władzą. To, co (z braku bardziej adekwatnego terminu) określam jako „układ konstantyński", minęło niezauważenie wraz z nadejściem Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II.

Początki nowej formy papieskiego zaangażowania w świat władzy sięgają połowy dziewiętnastego wieku. Państwo Kościelne było wówczas od ponad

czterdziestu lat poddawane naciskom wywieranym najpierw przez rewolucyjną Francję i Napoleona, później zaś przez nacjonalizm włoski. Tak długo, jak było to możliwe, papieże opierali się utracie ziemskiej władzy. Już wówczas jednak, gdy stara twierdza papieskiej władzy ziemskiej zaczynała się rozpadać, można było dostrzec pierwsze kroki w kierunku papiestwa dającego świadectwo i działającego moralną perswazją.

Owen Chadwick, historyk z Cambridge, umiejscawia pierwsze z tych działań w roku 1839, kiedy to papież Grzegorz XVI potępił handel niewolnikami. Papież nie dysponował żadnym instrumentem, za pomocą którego mógłby narzucić światu swoją opinię, nie mógł nawet wpłynąć na głównego winowajcę, rząd portugalski, by ten zwrócił uwagę na to potępienie. W akcie moralnej perswazji zdecydował się jednak ogłosić potępienie. Nowy sposób papieskiego zaangażowania w świat władzy można też dostrzec w mających miejsce w połowie dziewiętnastego wieku zmaganiach papieży z rządami europejskimi, zmaganiach prowadzonych w obronie miejscowych biskupów i lokalnych Kościołów w spornych kwestiach, które dotyczyły na przykład lokalnej władzy kościelnej czy prawa małżeńskiego. Po raz pierwszy papieże wprowadzili wówczas do gry takie instrumenty, jak międzynarodowa opinia publiczna czy prasa międzynarodowa. W okresie tym papieże zyskali bardziej skuteczną kontrolę nad lokalnymi Kościołami; chociaż tendencja ta często określana była negatywnie jako centralizacja, to oznaczała również, że papieże mogli udzielać pomocy Kościołom lokalnym, zmagającym się z naciskami ze strony rządów. Z tego powodu, zauważa Chadwick, katolicy w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii (a nawet w Hiszpanii i Austrii) zaczęli myśleć o władzy papieskiej jako o władzy „nieodzownej dla swoich wolności".

W latach: 1854, 1862, 1867 i 1869-1870 wielu biskupów z całego świata przybywało do Rzymu w różnych sprawach, między innymi w kwestii doktrynalnego zdefiniowania niepokalanego poczęcia Najświętszej Marii Panny, z protestem wobec naruszania prerogatyw władzy kościelnej, w sprawach obchodów jubileuszu męczeństwa Piotra i Pawła oraz Soboru Watykańskiego I. Obecność biskupów w Rzymie była dla potężnych państw europejskich znakiem, że Kościół ma swoje własne życie, niezależne od pewnego siebie nowoczesnego państwa ani od jego tendencji do wkraczania w każdy zakątek i w każdą szczelinę życia publicznego.

Sobór Watykański I – największe z ówczesnych zgromadzeń biskupów – był, między innymi, kluczowym momentem dla pojawienia się nowej formy papieskiego zaangażowania w świat władzy. Deklaracja Soboru, która głosiła, że papież sprawuje powszechną jurysdykcję duszpasterską, zdecydowanie wykluczyła możliwość ingerencji państwowej w zarządzanie Kościołem; to z kolei rozpoczęło proces przywracania związku między władzą biskupów lokalnych (z których na początku dziewiętnastego wieku ponad osiemdziesiąt procent zostało mianowanych przez rządy) a ich komunią z biskupem Rzymu, nie zaś ich

„komunią" z doczesnymi władcami. Liczna obecność na Soborze biskupów katolickich spoza Europy dowodziła, wbrew opiniom europejskich sekularystów, że Kościół katolicki nie jest po prostu delegaturą ancien régime'u. Także ogromna osobista popularność papieża Piusa IX, który po utracie Państwa Kościelnego w roku 1870 był powszechnie postrzegany przez świat katolicki jako ofiara niegodziwych ludzi władzy, umacniała związek między katolikami a papiestwem, przyczyniając się do tworzenia nowoczesnego modelu papieża jako charyzmatycznej osobowości publicznej.

Utrata Państwa Kościelnego była zasadniczą zmianą, która przyczyniła się do powstania warunków umożliwiających papiestwu angażowanie się w politykę światową za pomocą własnych, ewangelizacyjnych narzędzi. Po raz pierwszy ujawniło się to podczas pontyfikatu Leona XIII, gdyż – jak zauważa Chadwick – Leon XIII był „pierwszym papieżem od czasu Karola Wielkiego, który nie odziedziczył państwa, którym mógłby zarządzać". W swojej encyklice *Aeterni patris* z roku 1879, poświęconej reformie tomizmu, Leon XIII wskazywał, że Kościół ma swój charakterystyczny sposób wywierania wpływu na życie intelektualne oraz duchowe i pozostaje przy tym niezależny od polityki prowadzonej przez nowoczesne państwo. *Rerum novarum*, encyklika Leona XIII z roku 1891 „o kwestii robotniczej" i zarazem Magna Charta katolickiej nauki społecznej, stała się potężnym instrumentem w rękach papiestwa pragnącego nauczać narody, nie zaś nimi rządzić, papiestwa wywierającego wpływ na społeczeństwo przez argumentację. (Czy to sformułowanie społecznej nauki Kościoła miałoby szansę zaistnieć, gdyby papieże nadal pozostawali ziemskimi zarządcami Państwa Kościelnego, narażając się na zarzut pełnienia władzy w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym? Wydaje się to nieprawdopodobne, być może nawet niemożliwe).

Podobnie jak dzieje się to w przypadku każdego procesu historycznego dotyczącego jakiejkolwiek szacownej instytucji, również ewolucja „postkonstantyńskiego" modelu papiestwa, począwszy od Piusa IX do Jana Pawła II, była złożona i niejednolita. W czasie, gdy ci papieże wypróbowywali nowe metody uczestnictwa w życiu politycznym i w świecie władzy, Stolica Apostolska, po utracie Państwa Kościelnego, usiłowała jednak odbudować swoją pozycję uczestnika w grze dotyczącej kwestii międzynarodowych. Traktat Laterański z roku 1929 rozwiązywał jeden problem: jako zwierzchnik Państwa-Miasta Watykańskiego (całej jego powierzchni wynoszącej 0,44 km^2), papież nie podlega żadnej zwierzchniej władzy doczesnej. W ciągu burzliwych lat, które nastąpiły w połowie dwudziestego wieku, Stolica Apostolska wytrwale zabiegała o odbudowanie sieci relacji dyplomatycznych, aby zabezpieczyć Kościołowi pozycję prawną w nowoczesnych państwach i aby zapewnić mu obecność na forum międzynarodowym, na którym nie zawsze był on przez wszystkich witany z radością. W roku 1919 Stolica Apostolska utrzymywała stosunki dyplomatyczne jedynie z dwudziestoma sześcioma państwami, przede wszyst-

kim z państwami Ameryki Łacińskiej, a papieżowi Benedyktowi XV zabroniono uczestnictwa w konferencji pokojowej w Wersalu na mocy 15. klauzuli tajnego układu, poprzez który Włochy w roku 1915 przyłączone zostały do sił alianckich.

Konwencjonalne sposoby myślenia o sprawach międzynarodowych mogłyby spowodować krótkowzroczność Watykanu w okresie, gdy szczególnie potrzebny był jasny ogląd moralny i ewangeliczny. Nikt, kto w poważny sposób zajmuje się studiowaniem tych kwestii, nie uważa, że papież Pius XII był antysemitą, ani że popierał on nazistowski program zawładnięcia Europą. Wszyscy ci, którzy w sposób poważny zajmują się tym okresem historycznym, wiedzą natomiast, że Pius XII przedsięwziął heroiczne wysiłki, aby wstawić się za Żydami i innymi ofiarami nazizmu, pośredniczył nawet w zorganizowaniu spisku, który miał prowadzić do obalenia Hitlera. Możliwe jest też jednak, że wysocy dostojnicy Stolicy Apostolskiej, zajmujący się dyplomacją, pozostawali wówczas pod wpływem politycznego realizmu i nie dostrzegali totalitarnego oblicza w niemieckim narodowym socjalizmie, postrzegając go raczej jako szczególnie odstraszającą formę klasycznego niemieckiego nacjonalizmu. Jeśli nawet jest to prawda, to należy zauważyć, że w tamtym okresie dyplomaci watykańscy nie byli jedynymi politykami, którzy niewłaściwie odczytywali rzeczywistość. Trzeba też jednak dodać, że społeczne oczekiwanie w kwestii jednoznaczności moralnej jest znacznie wyższe wobec Stolicy Apostolskiej niż wobec Downing Street Nr 10 czy też Quai d'Orsay.

W każdym razie w połowie lat sześćdziesiątych ubieganie się przez Watykan o miejsce przy stole, przy którym zapadają decyzje dotyczące międzynarodowego życia politycznego, zostało w pełni usprawiedliwione. Do roku 1965 Stolica Apostolska dysponowała siecią pełnych kontaktów dyplomatycznych z pięćdziesięcioma dwoma państwami, a także, od roku 1964, pozycją Stałego Obserwatora w ONZ. Zmiany te zapadały w następstwie drugiej wojny światowej. Jednocześnie Pius XII i Jan XXIII przyczynili się do rozwoju modelu papieża jako charyzmatycznej osobowości publicznej, cieszącej się międzynarodowym autorytetem moralnym. Wówczas nadszedł moment decydujący: zorganizowanie Soboru Watykańskiego II, którego nauczanie przyspieszyło transformację katolicyzmu w Kościół „postkonstantyński" i umożliwiło rekonstytuowanie papiestwa jako instytucji przede wszystkim ewangelizacyjnej.

W przeciwieństwie do rozumienia Kościoła poprzez analogię do państwa, rozumienia obecnego przez wieki zarówno w teologii, jak i w prawie kanonicznym, soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* opisała Kościół jako ruch ewangelizacyjny, którego misja obejmuje cały świat, a celem jego urzędu (w tym także Urzędu Piotrowego) jest ułatwienie wszystkim ochrzczonym odpowiedzi na powszechne wezwanie do świętości. Według *Lumen gentium* wszelkie inne funkcje Kościoła, włącznie z jego relacją do świata władzy, muszą służyć tym podstawowym celom ewangelizacji i uświęcenia.

Dignitatis humanae, Deklaracja Soboru o wolności religijnej, nauczała, że państwo nie ma kompetencji w zakresie rozwiązywania kwestii teologicznych, i głosiła, że Kościół nie będzie w przyszłości stosował przymusu władzy państwowej, aby forsować swoje roszczenie do prawdy. W ten sposób deklaracja *Dignitatis humanae* umożliwiła Kościołowi zajęcie pozycji stanowczego i skutecznego obrońcy podstawowych praw człowieka.

Soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* prezentowała obraz wolnego i prawego społeczeństwa w kategoriach pluralistycznych, jako wynik interakcji między systemem politycznym, gospodarczym i kulturalnym. Wizja przedstawiona w *Gaudium et spes* sugerowała obraz Kościoła raczej jako nauczyciela i ewangelizatora kultury niż jako politycznego gracza w konwencjonalnym sensie.

Deklaracja o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* w śmiały sposób zarysowała granicę między Kościołem a światem władzy, nauczając, że rządy nie mogą mieć „praw ani przywilejów" w kwestii nominacji biskupów.

Z drugiej strony, już po Soborze Watykańskim II – niejako potwierdzając tezę o niejednolitym charakterze ewolucji dużych instytucji oraz o złożoności zagadnień dotyczących styku Urzędu Piotrowego ze światem władzy – pojawiła się ostatnia istotna inicjatywa, którą zaliczyć można do trwającego ponad tysiąc sześćset pięćdziesiąt lat „konstantyńskiego" modelu papiestwa. Była nią Ostpolitik (polityka wschodnia) papieża Pawła VI (znanego wcześniej jako Giovanni Battista Montini) i jego głównego dyplomatycznego przedstawiciela, arcybiskupa Agostina Casarolego.

Prowadzona przez Montiniego i Casarolego Ostpolitik stanowiła trwającą czternaście lat próbę osiągnięcia na drodze klasycznej bilateralnej dyplomacji modus non moriendi (sposobu, aby „nie umrzeć") w dyskusjach z komunistycznymi państwami Europy Środkowej i Wschodniej. Ostpolitik obejmowała zarówno milczącą zgodę papieża na unikanie publicznej krytyki moralnej systemów marksistowsko-leninowskich, jak i wysiłki ze strony Stolicy Apostolskiej, aby położyć kres działalności wyświęconych w podziemiu księży i biskupów w krajach Paktu Warszawskiego. Tę dyplomatyczną strategię, określaną jako salvare il salvibili (ratowanie tego, co można uratować), którą w taki właśnie sposób często opisywał Casaroli, przenikały dwa „realistyczne" założenia polityczne: że podział Europy, który nastąpił w Jałcie, był faktem międzynarodowym, niepodlegającym zmianie w przewidywalnej przyszłości, oraz że zerwanie, które oznaczała Żelazna Kurtyna, można przezwyciężyć jedynie na drodze stopniowego zbliżania się („konwergencji"), w wyniku którego powoli liberalizujący się Wschód spotka się w końcu z coraz bardziej socjaldemokratycznym Zachodem. Montini i Casaroli zgadzali się, że podczas długiego okresu przejściowego Kościół musi zabezpieczyć się w kwestii wyboru biskupów i ciągłości życia sakramentalnego poprzez dochodzenie do porozumienia z istniejącymi

rządami, nawet jeśli porozumienia takie były (a na ogół były) potępiane przez lokalne Kościoły działające w podziemiu.

Wybierając w roku 1978 polskiego Papieża, Kolegium Kardynalskie świadomie nie odrzuciło tej strategii przystosowania (którą Paweł VI, sam żywiąc wobec niej głęboko ambiwalentną postawę, prywatnie określał jako „politykę nieprzynoszącą chwały"). Pewne osoby, które popierały kandydaturę kardynała Karola Wojtyły, były orędownikami (a jedna z nich nawet architektem) Ostpolitik. Już w pierwszym roku swojego pontyfikatu Jan Paweł II pokazał jednak, że on sam zamierza podążać inną drogą, a mianowicie budować „postkonstantyńską" strategię oporu poprzez rewolucję moralną.

W ciągu pierwszych czterech dni pontyfikatu Jan Paweł II trzy razy zdecydowanie wystąpił w obronie wolności religijnej jako pierwszego z praw człowieka, którego przestrzeganie stanowi niepodważalny test, „papierek lakmusowy", sprawiedliwego społeczeństwa; temat ten był wcześniej wyciszony wskutek Ostpolitik papieża Pawła VI i arcybiskupa Casarolego. Później, podczas swojej historycznej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 roku, Jan Paweł II w szerokim stopniu ujawnił swoją strategię dokonywania zmiany politycznej poprzez rewolucję moralną. Przywracając swojemu narodowi jego prawdziwą historię i kulturę, a przez to dając mu ten rodzaj siły, którego nie mogły dosięgnąć policyjne pałki reżimu, Papież pokazał, że „komunistyczny cesarz ma na sobie o wiele mniej ubrań", niż się spodziewali „realistyczni" analitycy (w tym zarówno zachodni przywódcy polityczni, jak i dyplomaci watykańscy). W ten sposób Jan Paweł II otworzył drogę dla zaistnienia „Solidarności". Reszta zaś, jak mówią, jest historią.

W opublikowanych pośmiertnie, niedawno wydanych wspomnieniach, które noszą tytuł *Il martirio della pazienza* [Męczeństwo cierpliwości – D.Ch.], kardynał Casaroli, w kwietniu 1979 roku mianowany przez Jana Pawła II Sekretarzem Stanu, sugeruje jakoby nie było zasadniczej różnicy między jego Ostpolitik a „polityką wschodnią" Papieża. Według niego między modelem Ostpolitik a modelem realizowanym przez Jana Pawła II zachodzi jedynie różnica co do „fazy". Jest to jednak twierdzenie, które nie da się obronić przy bliższej analizie, co zilustrują dwa przykłady. Tuż przed przemówieniem Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w październiku 1979 roku kardynał Casaroli, rozważny dyplomata, systematycznie studiował przygotowany tekst papieskiego wystąpienia, wykreślając z niego wszystkie odniesienia do kwestii wolności religijnej i innych problemów dotyczących przestrzegania praw człowieka, które Związek Radziecki i jego państwa satelickie mogłyby uznać za obraźliwe. Jan Paweł II zaś, świadek Ewangelii, równie systematycznie wszystkie te odniesienia przywracał. Później, podczas podróży do Polski w roku 1983, krótko po tym, co dyplomatycznie określano jako „szczerą wymianę poglądów" między Papieżem a generałem Wojciechem Jaruzelskim na temat stanu wojennego (ci, którzy

znajdowali się wówczas za drzwiami, mówili o uderzeniach pięścią w stół), Jan Paweł II, stojąc w oknie jadalni rezydencji arcybiskupiej w Krakowie, wdał się w wesołą rozmowę ze studentami wznoszącymi okrzyki na zewnątrz, podczas gdy kilku gości, w tym kardynał Casaroli, usiłowało dokończyć obiad. Według innej osobistości obecnej na obiedzie kardynał Casaroli miał wówczas stracić panowanie nad sobą, zwracając się do przerażonych gości zebranych przy stole: „Czego on chce? Czy on chce przelewu krwi? Czy on chce wojny? Czy on chce obalić rząd? Codziennie muszę tłumaczyć władzom, że nie ma takiego zamiaru!". Nie wydaje się zatem, że była to reakcja człowieka, którego postawa różniła się od postawy jego zwierzchnika jedynie w kwestiach taktyki czy wyczucia czasu.

Bardziej dokładnie relacje między papieżem Janem Pawłem II a kardynałem Casarolim określa stwierdzenie – obrazujące złożoną dynamikę relacji papiestwa i władzy w przejściowym momencie historii papiestwa – że mianując tego lojalnego i wykwalifikowanego człowieka Kościoła swoim Sekretarzem Stanu, Jan Paweł II świadomie przyjmował podwójną strategię. Pozostałości „konstantyńskiego" podejścia, polegającego na akceptowaniu reguł gry, miały być wykorzystywane do realizacji tych celów, które można było za ich pomocą osiągnąć; rozmowy dyplomatyczne, inicjowane przez Casarolego przez poprzednie czternaście lat, miały być kontynuowane, w związku z tym komunistyczne reżimy nie mogły zarzucić Watykanowi, że „odwraca kurs" czy też odstępuje od formalnych ustaleń. W międzyczasie sam Papież prowadził „postkonstantyńską" strategię apelowania wprost do narodów, które mogły w ten sposób zostać nakłonione do nowych, wykluczających użycie przemocy form oporu – a przez to do samowyzwolenia – poprzez odwołanie do oręża moralnego i wezwanie do odnowy chrześcijańskiego humanizmu.

Prowadzona przez Jana Pawła II polityka wschodnia do dziś stanowi najwyraźniejszy przykład „postkonstantyńskiego" modelu zaangażowania papiestwa w świat władzy. W sensie eklezjologicznym, strategicznym i taktycznym była ona czymś zasadniczo różnym od Ostpolitik Montiniego i Casarolego. Oznaczała zdecydowane zerwanie z układem „konstantyńskim", który panował w przeszłości.

Jakie znaczenie ma to wszystko dla przyszłości? Pozwolę sobie rozpocząć próbę odpowiedzi na to pytanie, opowiadając historię o dwóch dziennikarzach.

Jeden z nich, znamienity amerykański felietonista narodowości żydowskiej, który znany jest z powiedzenia: „Nie wiem, czy wierzę w Boga, ale na pewno się Go boję", 16 maja 2000 roku zapytał mnie, kto będzie następnym papieżem. Odpowiedziałem, że nie mam najmniejszego pojęcia, na co on zadał kolejne pytanie: „Ale czy będzie on taki, jak Jan Paweł II?". Odpowiedziałem, że tak, że sądzę, iż następny papież będzie kontynuował sposób ewangelizacji prowadzony przez Jana Pawła II i że przejmie po nim rolę obrońcy podstawowych praw człowieka na całym świecie. „Dobrze" – odpowiedział mój przyjaciel

i roześmiał się. Kiedy zapytałem, co jest w tym zabawnego, powiedział: „Wiesz, w roku 1978 nie mogło mnie mniej obchodzić, kto będzie kolejnym papieżem. Teraz jest to dla mnie coś ważnego". Mój przyjaciel nie jest w żaden sposób związany religijnie z papiestwem. Dostrzega jednak, że jest coś dobrego dla świata w fakcie istnienia uniwersalnego punktu odniesienia moralnego, utożsamianego z tym starym urzędem, którego wykonawca postępuje w sprawach dotyczących świata według logiki prawdy Kościoła, nie zaś według realistycznych reguł gry.

Trzy dni później Vittorio Messori, sławny włoski dziennikarz, którego rozmówcą w światowym bestsellerze *Przekroczyć próg nadziei* był Jan Paweł II, zamieścił w turyńskiej gazecie „La Stampa" swój felieton. Utrzymywał w nim, że Kościołowi wystarczą już dwadzieścia dwa lata słowiańskiej wyjątkowości i „podnoszenia nastrojów", że niezbędny jest powrót do „normalności", przez który rozumie on powrót do papiestwa włoskiego. Włosi, twierdził Messori, mają wrodzoną zdolność do pełnienia urzędu papieskiego i do zręcznego manewrowania między skałami i mieliznami historii.

Wydaje mi się, że wspomniany amerykański agnostyk żydowskiego pochodzenia ma jaśniejszy wgląd w znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II dla Kościoła i dla świata niż katolicki dziennikarz Messori. I chociaż mój przyjaciel-agnostyk sam z pewnością nie ująłby tego w takich kategoriach, pełniej niż ów katolicki komentator rozumie on fakt, że Kościół, będąc na tym świecie niczym „obcy obywatel z czasowym prawem pobytu", zawsze istnieje dla świata, dla zbawienia świata. Dla Messoriego bowiem Kościół pozostaje przede wszystkim instytucją, którą trzeba zarządzać.

Będzie, co ma być. Zderzenie tych dwóch odczytań pontyfikatu Jana Pawła II stanie się prawdopodobnie główną kwestią w przypadku sukcesji po Janie Pawle II. Quale Papa? Jaki papież? Papieże z pewnością mają obowiązki zarówno ewangelizacyjne, jak i instytucjonalne. Jakiego jednak papieża świat potrzebuje: papieża, który jest przede wszystkim dyrektorem instytucji, czy też papieża, który jest przede wszystkim świadkiem Ewangelii?

Płynąc wzdłuż kanału dla statków, który dzieli Seattle na północ i południe, łososie zmierzające złożyć ikrę mijają serię „bramek", poza którymi nie mają już możliwości powrotu. Po Soborze Watykańskim II, którego przesłanie w sposób pełny zinterpretował i uosobił Jan Paweł II, Kościół katolicki przeszedł przez taką bramkę w historii i nie ma już możliwości odwrotu. Możliwe, że kolejny papież czy papież, który obejmie urząd po nim, lub też jego czwarty bądź czternasty sukcesor nie wniesie tak wyjątkowych darów ducha i intelektu na Urząd Piotrowy. Tego nie wiemy. Wkład, który włożył Karol Wojtyła w wypracowanie nowego obrazu papiestwa, nie jest jednak po prostu osiągnięciem Wojtyły. W ewangelicznym i pasterskim modelu papiestwa, uosobionym w tak genialny sposób przez Wojtyłę, istnieje bowiem logika – logika teologiczna, jeśli można tak powiedzieć – którą trudno będzie odwrócić.

W Nowym Testamencie nie odnajdziemy jednego portretu św. Piotra, ale raczej gobelin przedstawiający różne jego obrazy: Piotr-rybak – uczeń, który „zostawił wszystko" (Łk 5, 10-11), aby pójść za Jezusem; Piotr-świadek wielkich chwil podczas posługiwania Jezusa, w tym wskrzeszenia córki Jaira (por. Mk 5, 37) oraz Przemienienia (por. Mk 9, 2); Piotr-pasterz, któremu powierzone zostały klucze królestwa niebieskiego (por. Mt 16, 19) i któremu polecono, aby pasł baranki Pana (por. J 21, 15-17); Piotr-pierwszy wyznawca wiary, którego kazanie wygłoszone po zesłaniu Ducha Świętego wyznacza początek misji chrześcijaństwa (por. Dz 2, 14-41); Piotr-wizjoner, którego prowadzi sam Bóg, gdy chrzci on pogańskiego setnika Korneliusza i jego rodzinę (por. Dz 10, 17-48); a także Piotr-chrześcijański męczennik, którego posługa oznacza, że będzie prowadzony, „dokąd nie będzie chciał" (J 21, 18). Ale postacią z gobelinu, nicią – jak powiedziałby Henry James – która łączy w jedno wszystkie te, tak liczne obrazy, jest szczególna misja Piotra, aby „utwierdzać braci" (Łk 22, 32) – nakaz Pana, tak często przywoływany przez Jana Pawła II.

Jan Paweł II odradza papiestwo dla dwudziestego pierwszego wieku poprzez odzyskanie i odnowę jego korzeni, sięgających pierwszego wieku i obecnych już w nowotestamentowym portrecie Piotra, w jego wyjątkowej roli apostoła, który „utwierdza braci". Czyniąc to, Jan Paweł II ustawia w jednym szeregu sprawowanie Urzędu Piotrowego i nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat istoty biskupstwa, bowiem – jak piszą Ojcowie Soborowi – „wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii" (*Lumen gentium*, nr 25). Biskupi są przede wszystkim ewangelizatorami, nie zaś menedżerami. Jak doskonale ukazuje to Jan Paweł II, prawda ta odnosi się tak do biskupa Rzymu, jak i do biskupa najmniejszej diecezji misyjnej.

Prawdopodobne jest również to, że proces odzyskiwania i odnowy będzie trwał dłużej niż pontyfikat Jana Pawła II, zmieniła się bowiem struktura oczekiwań dotyczących papiestwa. Bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości zarówno Kościół, jak i świat oczekują od Biskupa Rzymu, że będzie on dla świata świadkiem prawdy moralnej o godności osoby ludzkiej. Ani Kościół, ani świat nie powinny spodziewać się, że kolejne konklawe stworzy kopię Jana Pawła II, gdyż żadna taka kalka nie istnieje. Ale i Kościół, i świat mają rację, spodziewając się w przyszłości pontyfikatu o charakterze raczej ewangelizacyjnym i pasterskim niż biurokratyczno-menedżerskim. Oczekiwania te muszą mieć wpływ na wynik decyzji kardynałów-elektorów, którzy będą mieli świadomość, że wybierają papieża nie tylko dla Kościoła katolickiego, na pewno nie dla siebie samych, ale dla świata.

Twierdzenie, że pontyfikat Jana Pawła II stanowi decydujący moment w rozwoju Piotrowego Urzędu Kościoła, nie pociąga jednak za sobą twierdzenia, że „postkonstantyńskie" papiestwo pozbawione będzie właściwych sobie niejasności i napięć.

W pełnienie służby moralnego świadka, która jest zarazem służbą perswazji w stosunku do całego świata, wpisane są napięcia ekumeniczne. Wielu protestantów właśnie w tym widzi najważniejszy aspekt pontyfikatu Jana Pawła II. Rozwój tego modelu w dwudziestym pierwszym wieku może jednak wywoływać dalsze trudności dotyczące chrześcijan prawosławnych, mogą oni bowiem dostrzegać w nim roszczenie do objęcia ich powszechną jurysdykcją, czego nie będą mogli zaakceptować. Myślę jednak, że będą się mylić w takiej ocenie, ponieważ, jak wskazuje w ogłoszonej w 1995 roku encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II, uniwersalna posługa świadka nie wymaga pełnienia na Wschodzie takiej funkcji jurysdykcyjnej, jaką Biskup Rzymu pełni na Zachodzie. W sprawach tych jednak psychologia może mieć równie decydujące znaczenie, jak teologia, katolicy zaś muszą uczciwie stawić czoła faktowi, że pojawienie się ewangelizacyjno-duszpasterskiego pontyfikatu o „zasięgu" uniwersalnym dodało jeszcze jedną kwestię do listy problemów, które należy rozwiązać w relacjach z Kościołem ortodoksyjnym.

Istnieją także napięcia między ewangelizacyjno-duszpasterskim modelem papiestwa i obecną pozycją dyplomatyczną Stolicy Apostolskiej. Mimo że niedawno miała miejsce zaskakująca próba pozbawienia Watykanu statusu Stałego Obserwatora w Organizacji Narodów Zjednoczonych, problemem nie jest w tej sytuacji to, czy Stolica Apostolska może działać jako podmiot polityczny, posiadający międzynarodową osobowość prawną, co stanowi od dawna dyskutowaną kwestię w prawie międzynarodowym i w dyplomatycznej praktyce. Pytanie natomiast brzmi: czy Stolica Apostolska powinna to robić?

W chwili obecnej Stolica Apostolska prowadzi pełną dyplomatyczną wymianę na poziomie ambasadorów ze stu siedemdziesięcioma dwoma krajami. W rozwiniętych państwach demokratycznych, w których pozycja Kościoła jest bezpieczna, ta dyplomatyczna reprezentacja ma niewiele wspólnego z ingerencją w sprawy publiczne, a nuncjusz papieski funkcjonuje niemal wyłącznie jako przedstawiciel Papieża w Kościele danego państwa, przedstawicielstwo to zaś dotyczy przede wszystkim wyboru biskupów. W nowych państwach demokratycznych dyplomacja papieska pomogła zabezpieczyć wolną przestrzeń dla funkcjonowania Kościoła poprzez doprowadzenie do zawarcia konkordatu czy też przez użycie innych instrumentów prawnych. Tam, gdzie katolicy są prześladowani lub poddawani naciskom, nuncjusz papieski może działać jako gwarant wolności religijnej, jako łącznik z Rzymem, umożliwiający papieżowi zwrócenie uwagi opinii publicznej na sprawy, które autorytarne reżimy wolałyby raczej trzymać w ukryciu. Fakt, że Stolica Apostolska jest uznanym międzynarodowym dyplomatycznym i prawnym aktorem na scenie politycznej, pozwala też Kościołowi na kontakt z państwami totalitarnymi, z którymi Stolica Apostolska nie utrzymuje stosunków dyplomatycznych i w których lokalny Kościół jest zbyt słaby, aby móc efektywnie się bronić.

Poza statusem Stałego Obserwatora w ONZ Stolica Apostolska dysponuje reprezentacją dyplomatyczną w Unii Europejskiej, w Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie oraz w Organizacji Państw Amerykańskich. Na tej międzynarodowej płaszczyźnie, na której regularnie podejmowane są dziś decyzje o wielkiej wadze moralnej, ta właśnie dyplomatyczna siła Stolicy Apostolskiej może mieć istotne znaczenie. Obrona powszechnego charakteru praw człowieka dokonana przez Jana Pawła II na forum ONZ w roku 1979 była jednym z czynników, które doprowadziły do upadku komunizmu. Podobnie było w roku 1995, kiedy Papież spotkał się z wyzwaniem ze strony tych, którzy twierdzili, że sama idea „praw człowieka" jest zachodnim „kulturowym imperializmem". Osobista kampania przeprowadzona przez Papieża przed rozpoczęciem Światowej Konferencji na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze oraz zręczna dyplomacja Stolicy Apostolskiej podczas samej konferencji kairskiej zatrzymały wysiłki administracji Clintona, jej europejskich sojuszników oraz organizacji pozarządowych, które zmierzały do uznania aborcji na żądanie za podstawowe prawo człowieka, respektowane przez prawo międzynarodowe. Od roku 1994 dyplomacja Stolicy Apostolskiej pełni ważną rolę w świecie, przeciwstawiając się na forum regionalnym i międzynarodowym nowemu totalitaryzmowi, prezentowanemu przez ideologię życiowego libertynizmu w kwestiach dotyczących na przykład rodziny czy homoseksualizmu. Z pewnością istnieją niejasności związane z tymi aspektami zaangażowania Kościoła w świat władzy; próbując osiągnąć pewne cele moralne (np. zagwarantowanie powszechnego dostępu do edukacji czy praw rodziców w zakresie edukacji dzieci), Stolica Apostolska może znaleźć się w sytuacji, w której zmuszona będzie do wyrażenia zgody na deklaracje zawierające wątpliwe treści (jak np. międzynarodowa Konwencja o Prawach Dziecka). Prawdą jest jednak także to, że coś ważnego zostałoby stracone, gdyby Stolica Apostolska i papiestwo nie były zaangażowane w dyplomację na płaszczyźnie międzynarodowej.

Bez względu na wynik debaty „quale Papa?" wyjątkowo nieprawdopodobne wydaje się, aby którykolwiek z papieży zdemontował w najbliższej przyszłości sieć dyplomatyczną Stolicy Apostolskiej. W niektórych przypadkach oznaczałoby to na pewno utratę pozycji przez Kościoły lokalne poddawane naciskom ze strony rządów. W wymiarze międzynarodowym zaś prowadziłoby to do pozbawienia się skromnego, lecz realnego wpływu, o którym można powiedzieć, że dobrze służy systemowi międzynarodowemu: wpływu moralnej perswazji, która przypomina światu władzy, że ów świat władzy nie jest wszystkim, co istnieje.

Spróbujmy jednak zastosować pewien eksperyment myślowy. Otóż czy odrzucenie międzynarodowych związków prawnych i dyplomatycznych między Stolicą Piotrową a światem władzy byłoby pożądane ze ściśle ewangelizacyjnego punktu widzenia? Czy zaangażowanie to nie stoi w sprzeczności z pojmowaniem Kościoła jako ewangelizacyjnego ruchu w historii? Czy papieże mogą

być jednocześnie świadkami i politycznymi „graczami"? Czy nie byłoby prościej, moralnie lepiej i czyściej, gdyby papiestwo odrzuciło wszelkie formalne związki ze strukturami doczesnej władzy i działało jedynie jako instancja moralnego świadectwa?

Odpowiedź zależy od tego, co rozumiemy przez słowa „Kościół" i „polityka".

Według Soboru Watykańskiego II Kościół jest ewangelizacyjnym ruchem w historii. Bycie takim ruchem w historii oznacza przyjęcie konkretnej instytucjonalnej formy i wejście w relacje z innymi instytucjami za pośrednictwem prawa i polityki, najlepszych instrumentów, które ludzie dotychczas wynaleźli, aby uporządkować życie codzienne. Kościół nie jest państwem i musi starać się unikać takiego postępowania, jakie jest właściwe państwu. Kościół katolicki jest jednak czymś więcej niż ochotniczą organizacją, kierującą się pewną motywacją. Jest on instytucjonalnym ucieleśnieniem roszczenia do prawdy, a podstawowe formy tej instytucjonalizacji: Kościół jako communio wierzących, biskupstwo, kapłaństwo i Urząd Piotrowy, rozumiany jako służba tejże communio oraz tejże communio służba światu, są – zgodnie z jego własnym samorozumieniem – rezultatem woli Bożej.

Chociaż formalne zaangażowanie papiestwa w państwowe i ponadpaństwowe struktury polityczne prowokuje pewne dwuznaczności (które zapewne zaczną zanikać, jeśli Kościół trzeciego tysiąclecia nadal będzie rozwijał „postkonstantyński" model zaangażowania we władzę), zaangażowanie to wyraża rzeczywistość Kościoła jako suwerennej wspólnoty, jako wspólnoty, która dysponuje pełnią środków na realizację swoich celów duchowych i nie jest w swojej działalności ani uzależniona od innych suwerennych struktur, ani tym bardziej im poddana. Ten wyraz rzeczywistości Kościoła jest ważny, aby Kościół mógł pozostać tym, czym jest.

Rzeczywistość formalnego zaangażowania papiestwa w politykę jest jednak ważna także dla samej polityki. Jeśli utożsamiamy politykę z wolą mocy i z możliwością narzucania innym swojej woli, to niewłaściwe, a nawet wewnętrznie sprzeczne dla ruchu ewangelizacyjnego, który zobowiązany jest do przyjęcia metody perswazji, byłoby podjęcie roli „gracza" w takiej grze. Jeżeli jednak uznajemy, że elementem polityki, nawet polityki międzynarodowej, jest wspólne zastanawianie się nad powinnościami, które rządzą naszym codziennym życiem, jeśli politykę, nawet politykę reprezentującą interes państwowy, pojmujemy jako zaangażowanie w sferę etyki, to sytuacja wygląda inaczej. Globalny ruch ewangelizacyjny, który został utworzony jako suwerenna instytucja do realizacji własnych celów duchowych, ma wówczas swoje miejsce przy stole, przy którym rozważa się treść tych powinności. „Miejsce" to służy przypominaniu zarówno o moralnym wymiarze dysponowania władzą, jak i o hamowaniu absolutystycznych tendencji, obecnych we wszelkiej nowoczesnej polityce. Przypominając światu władzy, że jego suwerenność nie obejmuje wszystkich

aspektów życia, papiestwo – poprzez zaangażowanie w dyplomację – pełni nieocenioną służbę wobec świata władzy. Nie jest to moc zmuszania książąt do czynienia spowiedzi na kolanach. Jest to coś znacznie ważniejszego.

Stolica Apostolska spełnia dziś centralną rolę w przybliżaniu międzynarodowemu środowisku politycznemu zasadniczego argumentu moralnego – argumentu płynącego z uznania nieutracalnej godności osoby ludzkiej. W świecie polityki bowiem „w grze" pojawiają się dziś różne inne roszczenia „moralne", a w obecnym momencie historii szczególnie niebezpieczna jest wśród nich moralność utylitarna i dokonywana przez nią redukcja osoby ludzkiej do przedmiotu podatnego na manipulację. Wycofanie się z formalnego zaangażowania w międzynarodowe życie polityczne oznaczałoby dla papiestwa praktyczną zgodę na oddanie znacznej części obszaru moralnej argumentacji nowym zwolennikom J. Benthama i ich planom zmiany kondycji ludzkiej. Stolica Apostolska nie jest jedynym aktorem zaangażowanym w moralną i polityczną walkę z nowymi utylitarystami. Jak jednak pokazała konferencja kairska na temat zaludnienia, Stolica Apostolska jest skutecznym obrońcą godności osoby ludzkiej, która jest podstawą właściwie ukierunkowanego myślenia o polityce.

Z tego właśnie powodu Kościół – dla świata – nie może zrezygnować z narażania się na ryzyko przyjęcia dwuznacznej postawy w swoim zaangażowaniu w ziemską władzę, nawet gdy papiestwo dwudziestego pierwszego wieku przekształcone jest na obraz Jana Pawła II, dziedzica i mistrza Drugiego Soboru Watykańskiego.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

Nikolaus LOBKOWICZ

CZY MOŻNA POGODZIĆ POWINNOŚCI WOBEC NASZEGO SUMIENIA I WOBEC „DUCHA CZASÓW"?

Gdyby Kościół nie pozostał wierny dziedzictwu, które stało się logosem, w takim kształcie, w jakim było ono przekazywane przez dwa tysiace lat, zdradziłby sam siebie, zrezygnowałby z siebie, a co więcej – nie miałby już nic do powiedzenia światu; gdyby nie czuł się w sposób nieugięty związany wiernością swojemu orędziu, zaprzeczyłby swojej misji, zdradzając przez to człowieka.

Jan Paweł II jest niekiedy przedstawiany jako f i l o z o f, a nawet jako o s t a t n i filozof-moralista dwudziestego wieku. Ten, kto by wiedział o nim tylko tyle, mógłby sądzić, że jego największy wkład do naszych dziejów polega na przypominaniu norm czy nawet praw moralnych, jakich należy przestrzegać. I nie byłoby to pozbawione racji. Niezwykłemu charyzmatowi Wojtyły, polegającemu na umiejętności dotykania sumień swoich słuchaczy, nawet tych, którym daleko do wiary chrześcijańskiej, zawdzięczamy to, że upadek komunizmu, biorąc początek właśnie z Polski, przebiegał w sposób tak pokojowy. Chociaż polscy komuniści uważali za wroga swojego rodaka wybranego Papieżem (a wskazuje na to tajny komunikat z marca 1979 roku), to ci z nich, którzy znajdowali się u władzy podczas pierwszej papieskiej podróży do Polski w czerwcu tego roku, uważnie go słuchali i widocznie poczuli się poruszeni w swoich sumieniach, skoro nie uciekli się do przemocy – co niewątpliwie byłoby możliwe – kiedy ich reżym zaczynał upadać. Jeszcze dziś wielu Polaków wspomina tamte dni jako cud: w całym kraju nie popełniono żadnego przestępstwa, nawet najmniejszej kradzieży.

Również to, że Karol Wojtyła, będąc profesorem etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, intensywnie zajmował się myślą Maxa Schelera (na filozofii tego ucznia Husserla oparł swoją rozprawę habilitacyjną), mogłoby skłaniać nas do myślenia, że Wojtyła – czy też Jan Paweł II – ma do zakomunikowania światu przede wszystkim nauczanie moralne; ostatecznie największe i najbardziej znane dzieło Schelera to krytyka etyki Kanta. Myśl ta okazuje się jednak pewnym uproszczeniem. Wskazuje na to już sam wpływ Schelera, którego krytyka w rzeczywistości nie jest skierowana przeciwko treści zasad etycznych przedstawionych przez Kanta, ale ostatecznie przeciwko temu, że Kant nie potrafił uwzględnić w swojej filozofii moralnej pojęcia osoby, które obejmuje całego człowieka. Jednym z podstawowych tematów filozofii Schelera była „logique du coeur" Pascala: to, że człowiek – jak dostrzegł to już

św. Augustyn – nie jest jedynie „istotą myślącą" (co powtarzano nieustannie, poczynając od Arystotelesa), ale że centrum i źródłem wszystkich ludzkich poczynań jest „serce". Człowiek jest obrazem Boga nie tylko dlatego, że posiada intelekt, ale przede wszystkim dlatego, że ma serce zdolne do kochania i dlatego, że stanowi ono centrum jego bycia osobą.

Oczywiście Wojtyła nigdy nie był po prostu schelerystą; dla kogoś, kto tak jak on, został wychowany na wnikliwej subtelności scholastyki, myśl Schelera, której mimo całej jej genialności wyraźnie brakuje ścisłości, okazuje się koniec końców niezadowalająca. Z pewnością nie jest czymś przypadkowym, że Scheler – który przez długi czas jawił się jako wielka nadzieja filozofii katolickiej – mniej więcej od roku 1920 zaczął wykazywać coraz większą skłonność ku panteizmowi, a kiedy skłonność ta spotkała się z dezaprobatą jego czytelników, zwłaszcza katolickich, często porównywał się w swym wyizolowaniu do Spinozy. Znajomość filozofii Schelera pozwoliła jednak Wojtyle rozwinąć ontologię personalistyczną, opartą na fundamencie doświadczenia wewnętrznego, która nadal nadaje kształt jego myśli, także teraz, gdy jest on Papieżem. W centrum refleksji Jana Pawła II znajduje się c z ł o w i e k, człowiek taki, jakim stworzył go Bóg i jakim – po jego grzechu pierworodnym – Bóg niejako stworzył go na nowo, odtworzył (i jeszcze ściślej złączył ze sobą), czyli człowiek, jakim chce go mieć Bóg. Dla Wojtyły etyka nie jest niczym więcej, ale też i niczym mniej, niż konsekwentnym odczytaniem prawdy o strukturze osoby ludzkiej, która to prawda pozwala mu być s o b ą w pełnym tego słowa znaczeniu. W najważniejszym dziele Wojtyły, zatytułowanym *Osoba i czyn*[1], zagadnienie wolności leży w centrum antropologii filozoficznej: wolność, która pozwala na to, że nie istnieję jedynie „dla siebie", ale zawsze także „dla innych". Ponadto częścią natury człowieka, tak jak rozumie ją Wojtyła, jest „uczestnictwo", które znajduje swój najgłębszy wyraz w miłości. To nie przypadek, że Wojtyła opublikował książkę o relacji między mężczyzną a kobietą[2], i że – już jako papież Jan Paweł II – przez cztery lata, poczynając od września 1979 roku, wygłosił serię stu trzydziestu piętnastominutowych konferencji, których tematem była teologia ciała[3]. Człowiek jest osobą, a osoba ta realizuje się w ciele; chrześcijanin może zatem, a nawet powinien w pełni przeżywać swoją cielesność (a więc

---

[1] Zob. kard. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; zob. też: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994 (przyp. red.).

[2] Zob. bp K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960; zob. też: K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986 (przyp. red.).

[3] Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987; t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987; t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1998; t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1998 (przyp. red.).

także swoją płciowość) i nie powinien poddawać się ukrytemu manicheizmowi, który przez wieki ciążył nad myślą chrześcijańską.

Teologowi i filozofowi-moraliście, Polakowi, który od ponad dwudziestu lat jest Biskupem Rzymu, a zatem głową Kościoła katolickiego, na sercu leży nie tylko etyka czy moralność, lecz przede wszystkim właściwe pojmowanie człowieka. Także wtedy, kiedy podczas swoich podróży po świecie – wywołując niekiedy negatywne reakcje – przypomina wiernym, że Kościół odrzuca antykoncepcję, czyni tak nie po to, by narzucić ludziom abstrakcyjną normę, ale by przedstawiać obraz człowieka określony przez wiarę chrześcijańską. Dla chrześcijanina bowiem moralność nie jest punktem centralnym wiary, „przykazania" są bowiem wynikiem i konsekwencją czegoś bardziej fundamentalnego: wizji człowieka, będącego stworzeniem i obrazem Boga. Myśl ta daje się rozpoznać już w inauguracyjnej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*, która została ogłoszona wiosną 1979 roku. W encyklice tej – przyjętej wówczas z zaskakującym entuzjazmem, także przez tych, którzy nie byli blisko Kościoła, a dziś niemal całkowicie zapomnianej – Jan Paweł II kreślił program teologiczny i eklezjologiczny swego pontyfikatu, stawiając w centrum swojej wypowiedzi Chrystusa i Jego Kościół, dwa klasyczne pojęcia swojego orędzia. Tematy te jednak zostały podjęte w nowy sposób. Już sam tytuł jest znaczący. Oczywiście chrześcijanie od zawsze widzieli w swoim Panu i Mistrzu Zbawiciela; zupełnie niezwykle jednak zabrzmiało (i poruszyło świadomość czytelników), szczególne znaczenie jakie nowy Papież nadawał temu, że Chrystus jest Zbawicielem nie tylko tych, którzy poszli za Nim, czy też nawet nie tylko Zbawicielem dusz, ale jest Zbawicielem c z ł o w i e k a. Także uwypuklenie odważnej myśli sformułowanej przez Sobór, że poprzez fakt Wcielenia Syn Boży „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem" (RH, nr 8), jak również stwierdzenie, że „człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła" (tamże, nr 14), zapowiadały, że Jan Paweł II uczyni los każdego z nas centrum swojej myśli i swego apostołowania. Nie tylko i nawet nie głównie los pozaziemski, zbawienie duszy, ale także i przede wszystkim nasz los tu, na ziemi.

Jan Paweł II, nie mówiąc w istocie nic nowego, podobnie w nowy sposób zwrócił uwagę na miłość i miłosierdzie Boga (mam na myśli encyklikę *Dives in misericordia*), przypominając, że Bóg nas kocha i jest naszym zbawieniem, a zatem jeśli z oczu stracimy ten fakt, nie możemy ani dobrze wypełniać zadań, ani rozwiązywać problemów, jakie napotykamy n a t y m ś w i e c i e. W centrum orędzia głoszonego przez Jana Pawła II już od ponad dwudziestu lat jest nadzieja, nie zaś surowy sąd, ani tym bardziej niebezpieczeństwo potępienia. Jedna z największych różnic między Janem Pawłem II a na przykład papieżem Piusem XII leży w tym, że pierwszy nieustannie dokłada starań, aby dodawać odwagi nam, chrześcijanom, a tym samym wszystkim współczesnym, powołując się na Zbawiciela i nawołując wszystkich do Tego, który tej odwadze nadaje podwaliny i najgłębszą motywację. Oczywiście Papież pamięta o prze-

strodze Chrystusa, że jeżeli Go odrzucimy, to na końcu dziejów możemy zostać odrzuceni przez Boga. Jego największą troską wydaje się być jednak to, że na świecie wszystko źle się toczy, kiedy popadamy w rozpacz, kiedy postępujemy wbrew własnemu sumieniu, w głębi którego – jak to zostało powiedziane w *Gaudium et spes* – jesteśmy sam na sam z Bogiem i słyszymy Jego głos (por. nr 16).

Zwłaszcza po opublikowaniu deklaracji *Dominus Iesus* z wielu stron dochodziły stwierdzenia, że Kościół katolicki powrócił do „pojęć przedsoborowych"; w pewien sposób rozczarowano się tym, że Kościół nie poszedł dalej drogą „liberalizacji", którą usiłowano dostrzec w tekstach, czy też ściślej, w chętnie przywoływanym „duchu" Soboru Watykańskiego II. Sobór zaś już od początku był źle rozumiany: Kościół na Soborze nie stał się „bardziej liberalny", ale w pogłębiony sposób rozważał spuściznę pozostawioną mu przez Pana. Jeżeli nie uwzględnimy tego faktu, nie możemy zrozumieć Jana Pawła II: orędzie, jakie Kościół ma przekazać światu, nie uległo zmianie; zmienił się natomiast ś w i a t, któremu ma on przekazywać to orędzie. Kościół nauczył się dostrzegać potrzeby, kłopoty i nędzę człowieka, przede wszystkim współczesnego człowieka, który żyje w świecie uprzemysłowionym i uważa się za tak bardzo „oświeconego"; Kościół podjął decyzję o prowadzeniu dialogu ze wszystkimi ludźmi, także z ateistami, dialogu, którego celem nie jest nawrócenie, ale wzajemne zrozumienie. Kościół uświadomił sobie, że wiele z tego, co tak zdecydowanie odrzucał, poczynając od czasów oświecenia, w rzeczywistości stanowi odrzuconą część jego własnego depositum i że współodpowiada za przepaść, która powstała między chrześcijaństwem a nowoczesną kulturą. Nie oznacza to jednak, że Kościół jest – czy też może być – gotów przyjąć za swoje wszystkie te wartości, które napotyka w dzisiejszym świecie. Gdyby bowiem Kościół nie pozostał wierny dziedzictwu, które stało się logosem, w takim kształcie, w jakim było ono przekazywane przez dwa tysiące lat, zdradziłby sam siebie, zrezygnowałby z siebie, a co więcej – nie miałby już nic do powiedzenia światu; gdyby nie czuł się w sposób nieugięty związany wiernością swojemu orędziu, zaprzeczyłby swojej misji, zdradzając przez to człowieka. Skoro bowiem orędzie Kościoła jest prawdziwe, to wie on więcej o człowieku i zna głębszą o nim prawdę niż ta, której może dostarczyć cała wiedza świata.

Znaczenie, jakiego wierność depositum fidei nabiera dla Papieża, znalazło wyraz także w jego deklaracji, że Kościół nie może wyświęcić kobiety na kapłana z tego powodu, że nie otrzymał takiego mandatu. Nie chodzi o podanie w wątpliwość równości mężczyzny i kobiety ani o odrzucenie idei feministycznych, ale o stwierdzenie, że Kościół nie może ani nie musi podążać wszystkimi drogami ducha czasów, gdyż Syn Boży zostawił nam dziedzictwo, które mamy zachować także w tym, czego nie jesteśmy w stanie w pełni zrozumieć. To, że mężczyzna i kobieta są równi, nie wyklucza istnienia między nimi różnic; a nie-

które z tych różnic, nie tylko biologiczne, najwyraźniej wchodzą w skład Bożego planu zbawienia.

Wierność dziedzictwu Kościoła nie przeszkadza Janowi Pawłowi II uważać pewnych osiągnięć epoki nowoczesnej za autentyczny postęp. Rzadko mówi się o tym, jak poważnie Jan Paweł II traktuje podstawowy wymóg epoki nowożytnej – wolność. Jeszcze Pius XII utrzymywał, że błąd nie ma żadnych praw, że trzeba go tolerować, jeżeli nie można inaczej zachować spokoju społecznego, ale prawo istnienia ma tylko prawda. Deklaracja o wolności religijnej: *Dignitatis humanae*, ostatni tekst przyjęty przez Sobór Watykański II, przeciwstawia temu prawu prawdy prawo osoby: każdy człowiek, bez względu na to, czy jego przekonania są słuszne czy błędne, ma prawo iść za własnym sumieniem. Nikt nie może mu tego zabronić do momentu, gdy jego poczynania wyraźnie zagrażają porządkowi publicznemu. Ojcowie soborowi uznali, że prawo do wolności religijnej powinno zostać wpisane w podstawowe prawa, którymi kierują się wspólnoty państwowe, czyli do konstytucji poszczególnych państw.

W swojej encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II poczynił dalszy i decydujący krok w tym kierunku. W *Pacem in terris*, encyklice opublikowanej w trakcie trwania Soboru, Jan XXIII mówił o „godności państwa", nowa encyklika poświęcona chrześcijańskiej nauce społecznej mówi zaś wyłącznie o godności i prawach osoby. Człowiek, konkretny człowiek, jest jedynym podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani naród, ani państwo, ani żadna inna instytucja. Nie można zająć bardziej jednoznacznego stanowiska, opowiadając się za państwem konstytucyjnym: państwo konstytucyjne powinno być ideologicznie neutralne, gdyż tylko w ten sposób może wypełniać swoje zadanie – zapewniać pokój i sprawiedliwość – w świecie, który stał się pluralistyczny. Przez wieki Kościół, a później – częściowo aż do dziś – państwa narodowe, by nie wspomnieć o państwach, które czują się związane ideologią, uznawały wspólnotę polityczną za niemal świętą, przedkładały prawa tej ostatniej ponad prawa jej obywateli. W takim kontekście Kościół odwoływał się nawet do Listu do Rzymian: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga" (Rz 13, 1), dzięki czemu – można powiedzieć – władza państwa uczestniczy we władzy Boskiej, a obywatele – co utrzymywał jeszcze Jan XXIII – służą Bogu, jeżeli są posłuszni państwu. Dla Jana Pawła II państwo jest instytucją ludzką tak samo podlegającą zepsuciu, jak ludzie.

Z drugiej strony nie przeszkadza to Janowi Pawłowi II przypominać, że nasze sumienie ze swej natury ma zobowiązania wobec prawdy i że wolność realizuje się w sposób autentyczny wtedy, gdy wiąże się z prawdą. Niktórzy uważali, że można dostrzec w tym (na przykład w argumentacji zaproponowanej w *Centesimus annus* i w *Veritatis splendor*) sprzeczność. Ale tę pozorną sprzeczność można łatwo rozwiązać: to, że ja jestem zobowiązany do poszanowania – jak to jest przedstawione w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* – osobistej godności sumienia d r u g i e g o c z ł o w i e k a nawet wtedy, gdy nie ma

on racji czy wręcz postępuje niezgodnie ze swoim sumieniem, niczego nie zmienia w tym, że ja jestem zobowiązany w moim sumieniu do poszukiwania prawdy. Jeżeli d r u g i c z ł o w i e k nadużywa swojej wolności sumienia, to w ostateczności będzie mógł go osądzić tylko Bóg; żadna władza na tym świecie nie może i nie powinna w tym względzie niczego mu narzucać z wyjątkiem tych przypadków, kiedy wyraźnie zagraża on porządkowi publicznemu. Sam Chrystus wyrzucał niedowierzanie swoim słuchaczom, odkładając jednak karę Bożą na dzień sądu. Jeżeli ja zaniedbuję swoje sumienie, a postępując w ten sposób odrzucam głos Boga, który można w nim usłyszeć, to mogę to ostatecznie ocenić tylko ja sam wobec mojego sumienia, a zatem w obliczu Boga. To ja jestem zobowiązany wobec mojego sumienia, a zatem wobec prawdy, w takiej mierze, w jakiej jestem w stanie ją rozpoznać; również inny człowiek ma taki obowiązek, ale w tym, co odnosi się do niego – a nie do mnie – i do Boga. Nie szanuję jego prawa jako osoby, jeśli chcę zmusić go, by opowiedział się za „moją prawdą", co w znaczący sposób zostało powiedziane w *Centesimus annus*: „Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy" (nr 46).

Koncepcja ta jest zresztą bardzo prosta i od zawsze bliska chrześcijaństwu, choć pod pewnym względem Kościół długo, a nawet zbyt długo ją pomijał. Przypominając tę myśl lub też apelując do nas, byśmy nie tracili jej z pola widzenia, Jan Paweł II nie chce wypominać nam tego, co robimy źle, lecz chce nas zachęcić, abyśmy pozostali w i e r n i naszemu c z ł o w i e c z e ń s t w u. I chce nam dodać odwagi: odwagi do oderwania się od samych siebie i powierzenia się Chrystusowi. To On, „«Syn Boga żywego» – czytamy w *Redemptor hominis* – przemawia do ludzi równocześnie jako Człowiek. Przemawia Jego życie, Jego człowieczeństwo, Jego wierność prawdzie, Jego miłość wszystkich ogarniająca" (nr 7). Gdyż to nie kto inny, jak On jest tym, który „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi. To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia" (nr 10). W Chrystusie Bóg stał się jednym z nas: „wszedł w te dzieje, stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym!" (nr 1).

W ten sposób Jan Paweł II ostatecznie wychodzi nam naprzeciw przede wszystkim jako ś w i a d e k n a d z i e i. W końcowej fazie epoki nowożytnej, w której żyjemy, upowszechniło się – zwłaszcza w krajach tradycyjnie chrześcijańskich – dziwne zniechęcenie, zapanował dziwny brak nadziei. Wydaje się, że z powodu okropności dwudziestego wieku, łączonych z nazwiskami Hitlera i Stalina, człowiek dał sie przekonać, że nowa epoka rozpoczęta pod znakiem oświecenia przerodziła się w katastrofę. Nawet największe osiągnięcie tej epoki – nauka, zdaje się przekształcać w nieprzyjaciela człowieka; jej rezultaty grożą zniszczeniem środowiska i uczynieniem świata obszarem nienadającym się do zamieszkania. Nauka zaczyna obracać się przeciwko nam, którzy ją stworzyliśmy i którzy przez długi czas byliśmy nią zafascynowani: wystarczy przywołać tu tylko legalizację prawa do eutanazji w Holandii i marzenia o zastąpieniu

człowieka – takiego, jakim jest i zawsze był – swoistym monstrum, które (jak się wydaje) będzie mogło żyć bardzo długo, ale które nie jest już jednak człowiekiem takim jak my: słabym i śmiertelnym, a jednak posiadającym szczególną godność.

Temu właśnie światu, wielu ludziom, którzy uznali ten świat za jedyną rzeczywistość, a nie czują się szczęśliwi, Jan Paweł II już od prawie dwudziestu trzech lat powtarza, że nie powinni się lękać, ponieważ istnieje Ktoś, kto nas wybawił i kto nas wybawi zawsze, jeżeli tylko się Jemu powierzymy. „Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie!"[4] – powiedział Jan Paweł II słuchającym go podczas inauguracji pontyfikatu 22 października 1978 roku. Jego list apostolski *Novo millennio ineunte* ze stycznia 2001 roku powtarza tę samą zachętę, chociaż Papież, na początku swojej posługi podziwiany ze względu na swoją niemal młodzieńczą świeżość, w międzyczasie doświadczył wielu cierpień i przebył liczne, poważne choroby: „Idźmy naprzód z nadzieją! Nowe tysiąclecie otwiera się przed Kościołem niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć licząc na pomoc Chrystusa. Syn Boży, który z miłości do człowieka przyszedł na świat dwa tysiące lat temu, także dzisiaj prowadzi swoje dzieło: musimy mieć przenikliwy wzrok, aby je dostrzec, a nade wszystko wielkie serce, abyśmy sami stawali się jego narzędziami" (nr 58).

Prawie tysiącstronicowa biografia papieża Jana Pawła II opublikowana w 1999 roku przez badacza amerykańskiego George'a Weigla zatytułowana jest *Witness to Hope*[5]. Jeżeli w kontekście moich refleksji uważam określenie „świadek wiary" za właściwe, to dlatego, że żadne inne wyrażenie lepiej nie streści wkładu naszego Papieża do dziejów naszych czasów. Także – i przede wszystkim – dlatego, że pełni wzruszenia a zarazem niepokoju, możemy się dzisiaj przekonać, jak wielkim trudem jest dla Jana Pawła II pełnienie jego urzędu. „Świadek" to po grecku martyros; to, że Jan Paweł II stał się męczennikiem głoszonej nadziei, nadaje jego orędziu wiarygodność nieporównywalnie większą od tej, jaką mogłaby mu dać nawet najbardziej przemyślana i pogłębiona filozofia moralna. Chodzi tu bowiem o nadzieję, która w pewien sposób jest „zaraźliwa", a zatem o taką nadzieję, która może dać odwagę także tym, którzy jeszcze nie odnaleźli Chrystusa. Oczywiście tylko wtedy, gdy będą mieć serce otwarte na orędzie, które przenika głębiej niż wszystko to, co empiryczne, i zaprzecza tym, którzy uważają, że nie potrzebują Boga, bo chcą określać swój los na podstawie własnych wyobrażeń, w których często nie ma miejsca dla godności ludzkiej.

Tłum. z języka włoskiego *Krystyna Kozak*

---

[4] J a n P a w e ł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"* (Na rozpoczęcie pontyfikatu), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

[5] Wyd. pol.: G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000 (przyp. red.).

Siergiej AWERINCEW

ODWAGA WZIĘCIA NA SIEBIE WINY
Czym jest dla świata wyznanie win Kościoła katolickiego?

Krytycyzm, łącznie z krytycyzmem laickim i laicystycznym, antyklerykalnym, a nawet antychrześcijańskim, przynajmniej w tej formie, w której towarzyszy mu powaga moralna, byłby niemożliwy bez wielowiekowej chrześcijańskiej tradycji wyznawania winy.

W poniższych rozważaniach podejmę dwa zagadnienia, które w innym kontekście powinny być oczywiście rozpatrywane oddzielnie. Po pierwsze, chciałbym powiedzieć o obdarzonej niepowtarzalnymi cechami indywidualnymi osobowości Jana Pawła II oraz o jego obowiązkach, które przekraczają sferę osobistą, będąc obowiązkami najwyższego przedstawiciela rzymskiego Urzędu Nauczycielskiego. Po drugie, zamierzam przedstawić zarys pozytywnej analizy obydwu tych zagadnień, bez przekształcania ich jednak w banalną apologię typu konfesyjnego. To zaś zarówno dlatego, że będąc członkiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jestem przyzwyczajony do postrzegania Urzędu Nauczycielskiego w uniwersalnej perspektywie chrześcijańskiej, jak też dlatego, że moje podejście, które pozostaje w wyraźnej sprzeczności ze skrajnymi ujęciami prezentowanymi przez współczesny liberalizm, wypływa z bardzo poważnego traktowania podstawowych walorów klasycznej tradycji liberalnej.

Rozpoczniemy właśnie od kwestii liberalizmu i zsekularyzowanego, laickiego i agnostycznego humanizmu, których zwolennicy zgłaszają tak wiele pretensji do Jana Pawła II. Jeśli można o jakimś człowieku powiedzieć, że ucieleśniał w swoim życiu ideał humanistyczno-liberalny, to był nim, moim zdaniem, niewątpliwie nieodżałowanej pamięci Andriej Sacharow. Dlatego chciałbym nawiązać do rozmowy, którą odbyłem z tym niezapomnianym człowiekiem na kilka tygodni przed jego śmiercią. Pod koniec 1989 roku Sacharow z głębokim i poważnym zaangażowaniem zwierzył mi się ze swoich wrażeń ze spotkania z Janem Pawłem II. Powiedział wówczas: „Jest to człowiek, który prawdziwie czuje cały świat i myśli o wszystkich". Te słowa wyrażały to, co niewątpliwie leżało mu głęboko na sercu, ponieważ on sam myślał w perspektywie uniwersalnej: chodziło mu bowiem o jak najbardziej poważny stan ducha ludzkości, którego absolutnie nie można sprowadzać do schematów narzuconych dziś przez „globalizm". Nigdy nie zapomnę tonu, w jakim zostały wypowiedziane

te słowa, tonu jego głosu[1]. W istocie ten podziw dla uniwersalnej perspektywy myśli Papieża jest jedynym punktem, w którym laicki humanizm Sacharowa, poprzez jego konsekwencję w walce z totalitarnym bezprawiem, ujawnił nieoczekiwaną bliskość z pozornie tak konserwatywnymi wartościami głoszonymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Myśl Sacharowa, broniącego dogłębnie liberalnej wykładni praw człowieka przed nadużyciami legislacyjnymi ze strony państwa totalitarnego, w istocie zbliża się wyraźnie do koncepcji ius naturale. Ileż to razy od tamtej pory musiałem wysłuchiwać na Zachodzie opinii, że nie ma bardziej „szkodliwego", „autorytarnego", „represyjnego" i „fundamentalistycznego" pojęcia niż ius naturale. W takich przypadkach przypomina mi się Sacharow, który wiedział z doświadczenia, bardziej niż ktokolwiek inny, co oznacza walka z myślą represyjną, represyjną bez cudzysłowu[2].

Wspominając Sacharowa, nie sposób nie uwzględnić całego kontekstu jego słów: roli „Papieża pochodzącego ze Wschodu" – i przybyłego z daleka – w wyzwoleniu ludów z okowów totalitaryzmu. Inny wielki rosyjski herold wolności, będący pod wieloma względami przeciwieństwem Sacharowa – Aleksander Sołżenicyn – delikatnie mówiąc nie-filokatolik, w tamtych niedawnych przecież, a jakże odległych już dniach, wykrzyknął: „Ależ to nie jest Papież: to dar od Boga!". To, co się kryje za tym okrzykiem, jest znane wszystkim, ale niemało lat będzie musiało upłynąć, zanim zostanie w pełni docenione; z bliska źle się ujmuje proporcje.

W każdym razie tak było wczoraj, a dziś? Dzisiaj postać Jana Pawła II wiąże się w sposób nierozerwalny między innymi z jego wyrazami skruchy, które obejmują różne aspekty dziejowej winy katolików. Wielokrotnie miały one miejsce podczas pielgrzymek tego Papieża-Pielgrzyma, na przykład podczas pobytu w Jerozolimie został podjęty temat winy w stosunku do żydów, podczas niedawnej podróży do Aten – temat win zaciągniętych wobec prawosławnych.

---

[1] Nie zamierzam przedstawiać naszej rozmowy w sentymentalnych barwach pobożnej legendy, dlatego powiem o jej dalszym ciągu. Nie dziwi, że Sacharow, człowiek o przekonaniach laickich, kilka minut po tych słowach oświadczył, że nie zgadza się z rzymskim Urzędem Nauczycielskim odnośnie do prawa kobiet do aborcji (w tym miejscu zapytałem go oczywiście, jak prawo takie można pogodzić z prawem każdego człowieka do życia, przedstawionym w przygotowanym przez niego projekcie konstytucji rosyjskiej, który pokazał mi pół godziny wcześniej, przed rozpoczęciem rozmowy o Papieżu). Oświadczenie to zostało jednak wypowiedziane przez niego tonem bardzo neutralnym, można powiedzieć „z obowiązku" wynikającego z przyjęcia laickiej koncepcji świata, natomiast pochwała Papieża została wyrażona w sposób głęboko szczery, z patosem całkowicie spontanicznym, a więc nieoczekiwanym może nawet dla samego ją wypowiadającego.

[2] Z tego, co wiem, także na Zachodzie, na przykład na obszarze niemieckojęzycznym, doświadczenie pokonania totalitaryzmu nazistowskiego sprawiło, że pojęcie prawa naturalnego, wcześniej określane z pozycji „pozytywizmu prawnego" jako archaiczne, stało się na nowo aktualne dla teoretyków prawa o nastawieniu bardziej lub mniej laickim. Zob. *Naturrecht oder Rechtpositivismus*, red. M. von Maihofer, Darmstadt 1983; E. H e l l m u t h, *Naurrechtphilosophie und bürokratische Werthorizont*, Göttingen 1985.

Niezależnie od zróżnicowanych reakcji, jakie wzbudzają takie inicjatywy[3], wywołują one zainteresowanie, pozostają w pamięci. Krytycy liberalni nie mogą wysunąć przeciwko nim żadnych argumentów, poza możliwymi do przewidzenia zarzutami dotyczącymi na przykład ich niewystarczającego lub spóźnionego charakteru.

Przede wszystkim należy zauważyć, że gdyby nie ta szczególna pozycja rzymskiego Papieża w obrębie katolickiego Urzędu Nauczycielskiego, z powodu której papieże byli oskarżani o autorytaryzm, to akty skruchy tego rodzaju nie byłyby możliwe. Koniecznym warunkiem ich dokonania jest to, że dokonujący Papież, który je wyraża, ma nie tylko prawo moralne, ale pełnię władzy pod względem kanonicznym i prawnym, by mówić w imieniu całego swego Kościoła, w imieniu całej wspólnoty religijnej. Ilu bowiem uczciwych biskupów i kapłanów najprzeróżniejszych Kościołów wypowiadało się już na przykład przeciwko antysemityzmowi? Były to jednak głosy osobiste, mające tylko lokalne znaczenie. Należy odnotować, że właśnie ta szczególna prerogatywa Papieża, która prowokuje tyle zarzutów ze strony liberałów, w epoce hitleryzmu odegrała bardzo ważną rolę dla ówczesnej opozycji antyhitlerowskiej. (Co nie przeszkodziło wielu, począwszy od Rolfa Hochhutha oskarżać Urząd Nauczycielski Kościoła o niewystarczalność tego wszystkiego, co zostało powiedziane i zrobione w kwestii Shoah, jak gdyby inni powiedzieli czy uczynili w tej kwestii wystarczająco dużo!). Encyklika nieustraszonego papieża Piusa XI *Mit brennender Sorge*, opublikowana, wbrew zwyczajowi, w języku niemieckim, aby mogła być czytana z ambon katedr i kościołów w całych Niemczech, dowiodła tego w sposób szczególny. Jej wyjątkowość nie wiązała się wyłącznie z cechami

---

[3] Lekki niepokój, jaki ujawnia się w szczerych wypowiedziach niektórych katolików, niekiedy bardzo dalekich od tak zwanego integryzmu, jest zrozumiały, gdyż chodzi tu o coś, co nie ma nic wspólnego ze zręczną pragmatyczną kalkulacją; wobec wielkości omawianych inicjatyw może on jednak wydawać się małoduszny. Dobrze byłoby przypomnieć od czasu do czasu bez emocji, przede wszystkim samym sobie, że realizowanie programu skruchy nie tylko nie zostanie podjęte poza chrześcijaństwem, ale że będzie interpretowane przez przeciwników jako przejaw słabości. Warto też przypomnieć „nieznającym podstępu" (np. młodzieży), że spornych kwestii nie należy upraszczać, że we wszystkich epokach żyli chrześcijanie, którzy nie czekali na humanitarne wywody laickiego oświecenia, przeciwstawiali się ciasnemu okrucieństwu (np. Bernard z Clairvaux, surowy i gorliwy zwolennik krucjat o poglądach całkowicie odmiennych od ideału liberalnego, który powstrzymał tłum gotowy dokonać rzezi na żydach, czy też jezuita Friedrich Spee, wspaniały poeta niemiecki, a zarazem ofiara protestanckiej nienawiści wyznaniowej, który w roku 1631 zabrał głos przeciw procesom czarownic); a w końcu, że ludzkie działania, chociaż podlegają ocenie w świetle absolutnego kryterium etycznego, to jednak dokonują się w konkretnym kontekście historycznym, często po prostu nieznanym i niezrozumiałym dla człowieka współczesnego. Zbyt często nie budzi zastrzeżeń ujęcie tendencyjne, w którym brak tolerancji w chrześcijaństwie średniowiecznym i w europejskim chrześcijaństwie wczesnej epoki nowożytnej przedstawiany jest nie na tle rzeczywistym, ale na wymyślonym, stworzonym przez inne kultury. W rzeczywistości nasze pojęcie tolerancji jest owocem bardzo długiego rozwoju moralnego, którego, przypominam, nie można wyobrazić sobie bez chrześcijaństwa.

osobistymi papieża Achille Rattiego, ale także z rangą jego pozycji. Podczas drugiej wojny światowej w niemieckim protestantyzmie „Kościół Wyznający" (Bekennende Kirche), do którego należeli tacy myśliciele, jak Karl Barth, dał dowody wielkiej odwagi, ale nikt z jego wybitnych przedstawicieli nie mógł – w imieniu Kościoła luterańskiego i reformowanego – potępić konformistów z tak zwanego kościoła „Chrześcijan Niemieckich" (Deutsche Christen). Do wspomnianej wyżej encykliki można natomiast zastosować starą formułę: „Roma locuta – causa finita!". Jeżeli zatem doceniamy znaczenie potępienia rasizmu, które wyraził papież Pius XI już w 1937 roku, to powinniśmy dobrze się zastanowić, zanim zaczniemy powtarzać wypowiedzi liberałów (czy – jak w moim przypadku – chrześcijan prawosławnych) skierowane przeciwko uniwersalnemu charakterowi Urzędu Nauczycielskiego.

Po wtóre, ciekawe jest spostrzeżenie, że żadna wspólnota, poza chrześcijańską, nawet nie stawia sobie problemu własnych win. Wszystkie one ograniczają się do wysuwania żądań, aby chroniła je poprawność polityczna. Jedynymi, których poprawność polityczna nie chroni, są chrześcijanie. Moim zdaniem chrześcijanie nie powinni poszukiwać dla siebie takiej ochrony. Chrześcijaństwo nie opiera się na „kulturze wstydu", ale na „kulturze winy". Różnica ta, jak wiadomo, wywodzi się z analizy wzorców kultury japońskiej dokonanej przez amerykańską antropolog Ruth Benedict, a polega przede wszystkim na tym, że człowiek żyjący w „kulturze winy" odkrywa w sobie potrzebę zrozumienia aż do końca własnej winy i przyznania się do niej w obliczu Boga i ludzi; natomiast człowiek żyjący w „kulturze wstydu" troszczy się o „zachowanie twarzy", o zachowanie pozorów godności. Dzieje się tak dlatego, że pierwszy z nich wierzy w istnienie absolutnego imperatywu moralnego, podczas gdy drugi – nie. Ciekawe, że w naszych czasach podnoszą się liberalne głosy mówiące, iż „kultura wstydu" jest bardziej tolerancyjna niż „kultura winy". Można powiedzieć, że jest ona wygodniejsza dla tego, kto jest jej nosicielem. Przede wszystkim zaś nie prowadzi do publicznego wyznania win własnej wspólnoty. To prawda, że „kultura winy", poszukując absolutnego kryterium moralnego, obok wielkich czynów dobroci zapoczątkowała niemało okrucieństw popełnionych w stosunku do swoich nosicieli i do ludzi pozostających poza nią, opisanych zarówno w Starym Testamencie, jak i w annałach historii chrześcijańskiej. To jednak ona, właśnie ona, sumienie chrześcijaństwa, nakazuje wyrazić wobec całego świata skruchę z powodu popełnionych okrucieństw. Do niczego takiego nie prowadzi ani nie może prowadzić „kultura wstydu". Warto się nad tym zastanowić. W tej kwestii słusznie można powiedzieć, nikomu nie czyniąc wyrzutów, a tym bardziej nikogo nie upokarzając, że inicjatywa, o której mówimy, pozostaje, a prawdopodobnie i pozostanie jedyną w swoim rodzaju i nikt inny za jej przykładem nie pójdzie. Na pozór paradoksalne pozostaje jedynie to, że dzięki uznaniu kryterium absolutnego dobra moralnego ta właśnie wiara, która w swym wypaczonym kształcie kierowała czynami inkwizytorów, fanatyków

i szaleńców, po opamiętaniu się, jakie nadeszło dzięki doświadczeniu historycznemu, doprowadziła do otwartego i publicznego uznania popełnionych win, czyli w pewnym sensie do czynu ostatecznego, pragmatycznie niewygodnego, „szaleńczego" (w znaczeniu Pawłowego „szaleństwa Krzyża" – por. 2 Kor 11), do rezygnacji z powszedniej roztropności kompromisu, właściwej „kulturze wstydu". Gdyby na obszarze chrześcijaństwa nie była przez wieki pielęgnowana sztuka rozeznawania własnej winy (chociaż niewątpliwie procesowi temu towarzyszyły liczne smutne przypadki, kiedy to prawdziwemu czy też domniemanemu grzesznikowi próbowano „pomagać"), gdyby tą trudną drogą przez dwa tysiąclecia nie posuwano się do przodu, choć z potknięciami, to nigdy nie powstałaby cała kultura krytycyzmu odniesionego także do samych siebie, bez której po prostu nie można sobie wyobrazić Zachodu epoki nowożytnej, tak jak nie powstała ona w cywilizacjach starożytności klasycznej czy w cywilizacjach Wschodu.

Krytycyzm, łącznie z krytycyzmem laickim i laicystycznym, antyklerykalnym, a nawet antychrześcijańskim, przynajmniej w tej formie, w której towarzyszy mu powaga moralna, byłby niemożliwy bez wielowiekowej chrześcijańskiej tradycji wyznawania winy. Spróbujmy wyobrazić sobie rzymskiego poganina, światłego, „ludzkiego" i dobrze nastawionego do „barbarzyńców", a nawet skłonnego do ich idealizowania (tak jak Tacyt idealizował Germanów), który zaczyna zastanawiać się nad historyczną winą Rzymu w stosunku do innych ludów! Jest to po prostu niemożliwe. Natomiast u św. Augustyna w *De civitate Dei* i u niektórych innych Ojców łacińskich odnajdujemy takie właśnie myśli. Przed nimi już Prorocy Starego Testamentu wypominali winy całej wspólnocie ludu Bożego, do którego sami należeli. W rzeczywistości to ich tradycja jest kontynuowana w ewangelicznych upomnieniach Żydów przez Chrystusa, w upomnieniach, które – o ironio! – chętnie cytowali orędownicy pseudochrześcijańskiego antysemityzmu, a na których koncentrują dziś uwagę ci, którzy demaskują antysemityzm, poszukując jego źródeł w Nowym Testamencie i nie zauważając, tak jak tego nie zauważali antysemici, że upomnienia te nie płynęły z zewnątrz, ale od wewnątrz, tak jak prorockie oskarżenia obecne w Starym Testamencie. Powtarzam raz jeszcze: jeżeli chcemy być wierni prawdzie obecnej w europejskiej tradycji świadomości krytycznej, to nie współczucie religijne, ale zwykła intelektualna uczciwość nie pozwoli nam na oczernianie „kultury winy".

Problem nie leży w tym, że myśl współczesna jest zbyt krytyczna w stosunku do tradycji, ale w tym, że jest ona zbyt mało krytyczna przede wszystkim w odniesieniu do samej siebie, że niewystarczająco pyta o własne przesłanki ze wszystkimi ich implikacjami.

Tłum. z języka włoskiego *Krystyna Kozak*

Jacques GARELLO

WOLNOŚĆ I UCZESTNICTWO W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY

Człowiek-twórca jest jednocześnie człowiekiem, który służy. Rozwój działalności człowieka i wzrost produkcji mają zaspokajać potrzeby istot ludzkich. Celem życia gospodarczego nie jest tylko mnożenie produkowanych dóbr, wzrost zysków czy władza; jest nim przede wszystkim służba osobie: całemu człowiekowi i całej ludzkiej społeczności.

Ekonomista, który zadaje sobie pytanie o filozofię wolności i o stanowisko Karola Wojtyły w tej kwestii, może budzić zdziwienie. Nauki ekonomiczne jednak, przede wszystkim dzięki Friedrichowi von Hayekowi[1], zbliżyły się ponownie do swojej wielkiej tradycji filozoficznej i moralnej, do tradycji, którą tworzyli między innymi David Hume, Adam Smith i Frédéric Bastiat. Wolność i jej instytucje są dzisiaj uważane za czynniki determinujące osiągnięcia ekonomiczne i postęp społeczny. Karol Wojtyła natomiast jest dla współczesnego ekonomisty osobowością interesującą z dwóch względów: jako filozof (zwłaszcza w swoim głównym dziele *Osoba i czyn*[2]) podejmuje on zagadnienia z dziedziny prakseologii, czyli badań nad człowiekiem, który działa, ludzkie działanie zaś jest dominującym elementem teorii decyzji w myśli wielu ekonomistów (przede wszystkim Ludwiga von Misesa); jako Papież zaś ogłosił szereg encyklik dotyczących pojęcia wolności jako takiej (np. *Veritatis splendor*) czy wolności ekonomicznej (np. *Centesimus annus*). Chociaż encykliki Jana Pawła II należą do tradycji moralnej i społecznej nauki Kościoła, to charakterystyczna dla nich koncepcja wolności była już w całości zawarta w pismach kardynała Wojtyły. Dlatego nie ograniczę się do studium *Osoby i czynu* i nie będę rozgraniczał w dziele Papieża-filozofa tego, co mówi filozof, od tego, co jest nauką Papieża.

Jestem nawet przekonany, że w chwili obecnej, w okresie zmian ekonomicznych i społecznych, niewątpliwie bezprecedensowych po rewolucji przemysłowej, pytanie o wolność ważne jest przede wszystkim dla intelektualistów, w tym przede wszystkim dla ekonomistów. Nie istnieją bowiem problemy gospodarcze, które byłyby niezależne od problemu człowieka. Dzisiaj, jeszcze wyraźniej niż w przeszłości, pojawia się problem miejsca istoty ludzkiej w świe-

---

[1] Zob. F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa-Wrocław 1987.

[2] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

cie szybkiego wzrostu i spektakularnego postępu materialnego. Jednocześnie jednak świat ten bezustannie stawia siebie pod znakiem zapytania i stanowi zagrożenie dla struktur rodzinnych, wspólnotowych i narodowych. Wielu ludzi podejrzewa dzisiaj ekonomistów o to, że chwaląc wzbogacanie się, broniąc rynku i mondializacji, zachowywali się jak uczniowie czarnoksiężnika. Co się dzieje? Jaką przyszłość przygotowaliście dla nas? Co zrobiliście z naszymi wartościami moralnymi i duchowymi?

Ekonomiści mogliby odpowiedzieć, że nie mają z tym nic wspólnego, ponieważ nauki ekonomiczne nie wywołały obecnych przemian. Gdy ekonomia stawała się „normatywna" i proponowała politykę wzrostu, rozwoju czy redystrybucji, ponosiła ona sromotną klęskę: adepci makroekonomii, planiści i inżynierowie społeczni doprowadzili narody do stagnacji, do trwałej nędzy, a następnie do niewoli. Ekonomia, która stała się „ekonomią polityczną", upadła w roku 1989 wraz z Murem Berlińskim. Nowa ekonomia, która nawiązuje do swego pierwotnego, osiemnastowiecznego powołania, podejmuje się w y j a ś n i e n i a natury i przyczyn bogactwa narodów, a nie o r g a n i z o w a n i a bogactwa, poza tym, że mówi rządzącym: pozwólcie ludziom wolnym podejmować inicjatywę i prowadzić wymianę. W szerszym sensie, dzięki indywidualizmowi metodologicznemu[3] podejmuje się ona wyjaśnienia zachowań społecznych na podstawie zachowań jednostek i odkrycia praw, które pozwalają zharmonizować ich działania oraz rządzą tym spontanicznym porządkiem. Niezwykła rewolucja, która towarzyszy mondializacji, nie jest wynalazkiem ani ekonomistów, ani ekonomii. To sami ludzie, uwolnieni od ograniczeń dwudziestego wieku, kształtowanego przez państwa i odurzonego polityką, są dzisiaj twórcami postępu, którego usilnie pragnęli, chociaż czasem wydaje się on wymykać im spod kontroli. Ekonomistom wypadałoby milczeć: ich niemożliwa do spełnienia misja doradców książąt zakończyła się (chociaż wielu z nich nie zdaje sobie z tego sprawy).

Ci jednak, którzy pragną służyć swoim współczesnym, łagodzić lęki, a także rozładowywać napięcia społeczne i międzynarodowe, mogą i powinni dokonać takiego samego analitycznego wysiłku, jakiego dokonali Adam Smith i Jacques Turgot dla wyjaśnienia rewolucji przemysłowej i narodzin „wielkiego społeczeństwa"[4] osiemnastego wieku.

Jeśli więc ludzie trzeciego tysiąclecia zwracają się do ekonomistów, przyjmując ludzki i etyczny punkt widzenia, ekonomiści powinni wznieść się na ten poziom i posługiwać się odpowiednim językiem i pojęciami. Ludzkie działanie, wolność, twórczość, prawa, powinności są nowymi punktami odniesienia dys-

---

[3] Por. A. P e t r o n i, *L'individualisme méthodologique*, w: „Journal des Économistes et des Études Humaines", nr 1, marzec 1991, s. 25-62.

[4] Przejmuję sformułowanie K. Poppera z książki *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993.

kursu ekonomicznego. Przeszliśmy w ten sposób niezauważenie od ekonomii politycznej do ekonomii etycznej.

Uważam, że dookreślenia te są potrzebne, aby precyzyjnie stwierdzić fakt, że refleksja nad wolnością, tak jak rozumie ją jeden z największych autorytetów moralnych naszych czasów – czy nawet jedyny taki autorytet – nie jest obca również ekonomii. Dokładna wiedza o tym, co na temat wolności sądzi Karol Wojtyła (Jan Paweł II), nie jest więc jedynym celem ani też jedynym przedmiotem interesującym mnie w tych rozważaniach, które mają również ukazać, w jakiej mierze owa wizja wolności pomaga nam czy też pomaga ekonomistom w zrozumieniu dzisiejszego świata. Zrozumienie to jest bowiem podstawowym warunkiem jego zharmonizowania.

WOLNOŚĆ – ZASADA LUDZKIEGO DZIAŁANIA

Intelektualne źródła, z których czerpał Karol Wojtyła[5], są dobrze znane. Z jednej strony był to tomizm, co nie jest zaskoczeniem w przypadku filozofa chrześcijańskiego, z drugiej zaś – fenomenologia Maxa Schelera, co z kolei stanowi o oryginalności dzieła Wojtyły[6]. Tomizm, który jako taki jest poprawioną wersją arystotelizmu, głosi, że byt ludzki, stworzony na obraz Boga, jest ze swej istoty jednostkową substancją natury rozumnej[7]. Człowiek – jak sądził Arystoteles – jest substancją współkonstytuowaną przez materię i intelekt, ciało i ducha, inaczej niż uważali przedstawiciele dualizmu kartezjańskiego (między ciałem a duchem) lub kantowskiego (między noumenem a fenomenem). Substancja ta określa byt ludzki: każdy jest jedyny i niemożliwy do zastąpienia. Przeznaczenie człowieka jest indywidualne. Człowiek sam jest twórcą (jeśli nie panem) swojego losu, ponieważ jest bytem autonomicznym i w swym postępowaniu kieruje się własnym rozumem. Ludzka racjonalność jednak jest ograniczona: pozwala człowiekowi uświadomić sobie sens jego czynów, rozpoznać dobro i zło, ale nie pozwala mu na osiągnięcie doskonałości i prawdy. Aby istota ludzka zbliżyła się do doskonałości i ją urzeczywistniła, potrzeba pomocy łaski Bożej i wiary.

Fenomenologia dopełnia tomizm, kładąc nacisk na proces, dzięki któremu istota ludzka się rozwija. Chociaż Arystoteles i św. Tomasz wskazywali na twórczą zdolność człowieka, która pozwala mu porządkować rzeczywistość

---

[5] Na ten temat zob. G. M. A. G r o n b a c h e r, *Beyond Self-Interest. A Personalist Approach to Human Action*, Grand Rapids 2000.

[6] W przeciwieństwie do Gronbachera, nie sądzę, że Scheler wywarł duży wpływ na myśl Wojtyły; por. G r o n b a c h e r, dz. cyt., s. 7.

[7] Gronbacher cytuje definicję osoby sformułowaną przez Boecjusza, przejętą przez św. Tomasza i przyswojoną przez Karola Wojtyłę. Por. dz. cyt., s. 62.

i czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28), nie zwrócili jednak uwagi na fakt, że człowiek poprzez swoje działanie tworzy samego siebie. Ich zdaniem, chociaż poprzez działanie człowiek wyraża swoją osobowość, jest to tylko odruch. Fenomenologia, zapoczątkowana przez Edmunda Husserla i rozwinięta przez jego ucznia Schelera, kładzie nacisk na to, że działanie wpływa na osobowość. Osoba doskonali się (lub degraduje) przez swoje doświadczenia. Po dokonaniu czynu istota ludzka nie jest już taka sama, jak przed jego dokonaniem. Osoba integruje się w pełni w działaniu. Należy jednak wyjaśnić, że Wojtyła rozumie integrację inaczej niż Husserl, a nawet inaczej niż Scheler, na którego się powołuje[8].

Husserl widzi w doświadczeniu indywidualnym okazję do lepszego poznania, a więc do przybliżenia się do prawdy. Scheler natomiast uważa je raczej za środek poszukiwania dobra, etycznego spełnienia. Obydwaj jednak rozumieją działanie czysto subiektywnie. Jeśli jednostka czuje, że jest bliżej prawdy (Husserl) i dobra (Scheler), to jej działanie ubogaciło ją. Jednostka pozostaje jednak jedynym sędzią własnego zrozumienia prawdy i dobra, czyli miary swego ubogacenia. Ten skrajny subiektywizm, mówi Wojtyła, nie jest właściwą postawą dla chrześcijanina, ponieważ przypomina relatywizm, czyli negację wszelkich wartości uniwersalnych i ponadczasowych. W tym miejscu dochodzą do głosu zasady tomizmu: postęp istoty ludzkiej nie może się dokonać inaczej niż w zgodzie z prawem naturalnym, człowiek nie może wykorzystywać swego działania do zaprzeczania swej naturze.

W świetle tych przesłanek filozoficznych można zrozumieć koncepcję wolności, która pojawia się w myśli Wojtyły. Podkreślanie, że wolność w ujęciu Wojtyły ma charakter o n t y c z n y, nie jest zaskakujące. Zauważmy jednak, że pomimo swego ontycznego charakteru, wolność jest także o s o b o w a i jest używana zgodnie z wolą autonomicznej i odpowiedzialnej jednostki. Połączenie to można by uznać za sprzeczność, gdyby było tylko rozszerzeniem tajemniczej alchemii, łączącej uniwersalność i jednostkowość. Wszyscy ludzie uczestniczą w tej samej naturze, lecz każdy z nich jest sobą. Ontycznie wolność jest podporządkowana prawdzie[9]. Poszukiwanie prawdy uprawomocnia wolność, tak że staje się ona wolnością „z prawa naturalnego", oraz określa jej wykorzystanie: nie możemy robić z wolnością wszystkiego, czego pragniemy (można wówczas stać się niewolnikiem własnej wolności). Wojtyła odchodzi od niektórych przyjętych uzasadnień wolności jednostki. Odrzuca podejście utylitarystyczne, według którego wolność jest uznawana za dobrą, ponieważ jest sku-

---

[8] Na temat związków między myślą Wojtyły a myślą Schelera por. R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1995, s. 92-102.

[9] Por. J a n P a w e ł II, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osserwatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9.

teczna. Pogląd ten jest dziwactwem, które dotknęło szczególnie wielu ekonomistów, owładniętych ideą optymalności w sensie Pareto. Konsekwencjalizm natomiast jest obojętny wobec celów ludzkich dążeń: ponieważ jednostka pragnie tych celów, wszystkie one wydają się równe. W ten sposób nawiązujemy również do krytyki kierowanej przez Wojtyłę pod adresem radykalnego subiektywizmu, wewnątrz którego utrzymywany jest pogląd, że etyka może być wyłącznie osobista, ponieważ każdy człowiek jest panem własnego losu. „Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej”[10]. „Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego”[11]. Jedynym, najgłębszym źródłem wolności jest godność osoby ludzkiej, uprzywilejowane miejsce osoby w centrum stworzenia, w łonie porządku natury[12].

Prawda nie jest więc absolutem, lecz władzą, która została dana przez Boga człowiekowi, aby znalazł właściwą drogę i szedł nią. Oto dlaczego sposób używania wolności nie może być dowolny. Wojtyła przypomina, szczególnie w *Veritatis splendor*, że drogę prawdy wytyczają różne zakazy: nie można ich przekroczyć, nie pozbawiając się zarazem pierwotnej wolności. Zakazy te jasno wskazują ludziom, co jest błędem, co oddala ich od prawdy i miłości Boga. Zawierają się one zasadniczo w Dziesięciu Przykazaniach, które mają najczęściej formę zakazu, na przykład: „nie zabijaj!”. Wolność zatem nie polega na dokonywaniu określonych czynów; przeciwnie, jest odrzuceniem czegoś, co jest wewnętrznie niegodziwe. Być wolnym to odrzucić zło. Człowiek, który jest niewolnikiem zła, nie jest człowiekiem wolnym[13].

Chociaż wolność pozwala wybrać zło, zatraca się w takim wyborze. Wolność pozwala jednak także na wyzwolenie się od zła: utrata wolności nie może być ostateczna czy nieodwracalna, ponieważ wolność jest wpisana w naturę człowieka. Chociaż upadły, człowiek nadal pozostaje człowiekiem. Nikt, bez wyjątku, nie jest skazany na czynienie zła[14].

---

[10] J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 32.

[11] Tamże.

[12] Por. tamże, nr 13.

[13] Przestrzeganie przykazań jest „pierwszą niedoskonałą wolnością”, jak mówi św. Augustyn, do którego myśli odwołuje się Jan Paweł II w numerze 17. encykliki *Veritatis splendor*. Papież przytacza jego słowa: „Częściowa wolność, częściowa niewola: wolność na razie nie jest całkowita, nie jest czysta, nie jest pełna, bo nie osiągnęliśmy jeszcze wieczności. [...] jesteśmy wolni w takiej mierze, w jakiej służymy Bogu, o ile zaś idziemy za prawem grzechu, o tyle jesteśmy niewolnikami”.

[14] Por. tamże.

Czy jednak musimy pozostać przy negatywnym podejściu do wolności? Być może wolność można zdefiniować wyłącznie poprzez wskazanie jej granic. Co powinniśmy czynić, skoro już wiemy, czego czynić nie wolno? Podobnie jak w tradycji wywodzącej się od J.-B. Bossueta, który twierdził, że wolność polega na chceniu tego, co powinno się czynić, pojawia się u Wojtyły koncepcja w o l n o ś c i p o z y t y w n e j[15]. Przykazania Boże – które pozwalają rozpoznać zło i których należy przestrzegać – stają się jasne dopiero w świetle przykazania najważniejszego, danego przez Jezusa, które wskazuje drogę prawdy: miłujcie się wzajemnie (por. J 13, 34-35). Postępowanie ludzi wolnych polega na służbie innym, na miłości do słabych i ubogich, na słuchaniu i przebaczaniu, co przypominają Błogosławieństwa. „Błogosławieństwa nie mówią bezpośrednio o konkretnych normach postępowania, raczej o życiowych postawach i o wewnętrznym usposobieniu, a więc nie pokrywają się ściśle z przykazaniami. Z drugiej strony nie istnieje rozdział czy też rozbieżność między błogosławieństwami a przykazaniami: jedne i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego"[16].

Należy zauważyć, że to określenie wolności jest dostatecznie szerokie i otwarte, by człowiek mógł stawać przed prawdziwymi wyborami. W filozofii Wojtyły najważniejszy jest jednak fakt, że człowiek używa wolności, spełniając czyn. Nie jest zatem możliwe uprzednie szczegółowe zdefiniowanie tego, co człowiek powinien uczynić i jaką decyzję podjąć, ponieważ każdy działa na swój własny sposób, biorąc pod uwagę osoby, których to działanie dotyczy, i okoliczności czynu. Wolność pozytywna w rozumieniu Wojtyły jest wolnością działania, zawsze elastycznego, twórczego i naznaczonego osobowością swego sprawcy. I chociaż akt miłości w sposób ogólny jest wypełnieniem przykazania miłości, sam w sobie jest wolny i odpowiedzialny. Gustave Thibon miał zwyczaj mawiać, że być wolnym, to zależeć od tego, co się kocha. „Osoba ludzka jest powołana do wzrostu i rozwoju prowadzącego do jej spełnienia się; czyni to, określając się jako odpowiedzialny podmiot. I to samookreślenie, to wejście w posiadanie własnego rozwoju, dokonuje się poprzez jej własne czyny, własne decyzje, które wiążą ją i narażają na ryzyko: krótko mówiąc, poprzez używanie własnej wolności"[17].

W ten sposób całkiem naturalnie dochodzimy do myśli, że wolność ma charakter ontyczny, jest związana z powołaniem i godnością istoty ludzkiej, a jednocześnie jest wolnością o s o b o w ą, przeżywaną przez autonomiczną

---

[15] Rozróżnienie między wolnością negatywną a pozytywną zostało omówione w znanym eseju I. Berlina *Two Concepts of Liberty*, Oxford 1958 (wyd. pol. *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991 – przyp. red.), chociaż zawdzięczamy je T. H. Greenowi. Zob. H a y e k, dz. cyt., rozdz. 1.

[16] J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 16.

[17] J. M. A u b e r t, *Droits de l'homme et libération evangélique*, Paris 1987, cyt. za: J. Y. N a u d e t, *Dominez la terre. Pour une économie au service de la personne*, Paris 1989, s. 48 (tłum. fragmentu – P. M.).

i odpowiedzialną osobę w jej czynach. Chociaż autonomii osoby nie należy mylić z jej osobistym interesem, może ona być z nim zgodna. Wojtyła odróżnia autonomię od osobistego interesu, ponieważ nie wszystkie wolne czyny, nie wszystkie przemyślane decyzje są z konieczności inspirowane interesem osobistym: przykładem może być wybór, którego dokonał ojciec Maksymilian Kolbe. Wojtyła nie twierdzi jednak, że działanie ludzkie wymaga zapomnienia o sobie i zaniedbania własnego interesu; nie aprobuje on kantowskiego rygoru, który przeciwstawia powinność i pragnienie: powinność może być przedmiotem pragnienia. Podobnie jak Arystoteles i św. Tomasz, Wojtyła rozróżnia trzy rodzaje miłości: pierwszy oparty na użyteczności, drugi – na przyjemności, trzeci – na dobru. „W doskonałej miłości kochający wychodzi ku temu, kogo kocha, powodowany radością uszczęśliwiania go”[18]. Szukamy szczęścia drugiej osoby i przekraczamy siebie samych: to właśnie jest transcendencja miłości. W ten sam sposób, w ogólności, każdy ludzki czyn zakłada transcendowanie osobistego interesu[19].

Jednostka zatem nie podlega żadnemu determinizmowi, a źródłem jej czynów jest jej własna wola. Oczywiście działanie człowieka jest najczęściej prowokowane i do pewnego stopnia warunkowane przez otoczenie. Pozostaje ono jednak wynikiem autodeterminacji. Fakt, że każda istota ludzka jest jedyna i niepowtarzalna, nie znaczy, że żyje ona w izolacji. Człowiek jest istotą społeczną i może działać tylko w s p ó l n i e z i n n y m i[20]. Wojtyła oczywiście potępia kolektywizm i wszystko, co może ograniczać autonomię osoby. Podkreśla natomiast związek między autonomią i odpowiedzialnością wobec innych. W sposób bardzo subtelny odróżnia czyn od działania. Pojęcie czynu odnosi się do tego, co w zachowaniu jednostki jest subiektywne, osobiste, co wypływa z woli, podczas gdy pojęcie działania wskazuje na społeczny wymiar czynu, na wpływ, jaki wywiera nań dynamika wzajemnych zależności między ludźmi, kiedy jest spełniany wspólnie z innymi, skierowany ku innym i znajduje w innych swoje odbicie. Personalizm Wojtyły, wbrew temu, co można by sądzić[21], różni się od personalizmu Mouniera, który jest jedynie odrzuceniem kolektywizmu i masowości; jest on natomiast bliski poglądom Maritaina, który dobrze rozumiał, że osoba ludzka nie tworzy samej siebie w całkowitej samotności, lecz w relacji z innymi.

Człowiek (wspomagany łaską Bożą) jest jedynym twórcą własnej osobowości i tylko on posiada samego siebie: jest „tym, kto jest posiadany tylko

---

[18] G r o n b a c h e r, dz. cyt., s. 92 (tłum. fragmentu – P. M.).

[19] Por. J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 17.

[20] Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 301-338.

[21] Zwłaszcza inaczej niż utrzymuje G. Gronbacher (por. dz. cyt., s. 64n.). Przy okazji należy przypomnieć, że E. Mounier otwarcie podziwiał stalinizm i że jego czasopismo „Esprit” było jednym z najskuteczniejszych narzędzi rozpowszechniania marksistowskich poglądów.

i wyłącznie przez siebie"[22]. Jak mawiali scholastycy, persona est sui iuris, osoba jest sama dla siebie prawem. Nie chodzi tu o prawo fizyczne (osoba nie jest poddana swojemu ciału) ani psychologiczne (osoba nie kieruje się wyłącznie swoimi uczuciami), lecz o prawo, które dotyczy zarówno ciała, jak i psychiki. Przede wszystkim jednak, jak wyjaśnia Wojtyła, osoba jest prawem dla działania, dla tego, co pozwala człowiekowi zrealizować się w życiu. Każda osoba bowiem pisze swoją własną historię poprzez swe czyny i doświadczenia. To właśnie czyni ją jedyną i niepowtarzalną. To właśnie sprawia, że determinuje ona działanie (determinuje siebie do działania), zamiast podlegać determinacji. To właśnie stanowi o jej wolności.

W ten sposób wolność dla Wojtyły jest jednocześnie o s o b o w a i p e r s o n a l i z u j ą c a. Jako wolność osobowa, pozwala każdej istocie ludzkiej zaznaczyć własną odrębność, znaleźć własną drogę. Jako personalizująca, pociąga człowieka ku rozwojowi, ku jego powołaniu, towarzyszy mu i prowadzi go ku prawdzie, pozwalając mu zbliżać się do niej poprzez działanie. Wolność zatem jest rzeczywiście ontyczna i osobowa zarazem. Takie podejście do wolności pozwoli Wojtyle rozumieć problemy społeczne, a także nawiązywać do najnowszych osiągnięć ekonomii, w szczególności tych, które znajdujemy w pracach szkoły austriackiej.

WOLNOŚĆ JAKO ZASADA HARMONII SPOŁECZNYCH

Dzieła Jana Pawła II bardzo często koncentrują się wokół pojęcia wolności, co daje autorowi możliwość zastosowania swojej filozofii do ważnych problemów współczesnego społeczeństwa, podejmowanych w licznych encyklikach. Powiązanie jest jasne: „Dlatego nierozerwalny związek prawdy z wolnością – która wyraża istotną więź między mądrością a wolą Bożą – ma niezwykle doniosłe znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej, jak to wynika z nauki społecznej Kościoła, która «należy [...] do dziedziny [...] teologii, zwłaszcza teologii moralnej» – oraz z jej prezentacji przykazań, które rządzą życiem społecznym, gospodarczym i politycznym nie tylko w kategoriach ogólnych postaw, ale także w odniesieniu do określonych sposobów postępowania i konkretnych czynów"[23].

To „niezwykle doniosłe" znaczenie wskazuje przede wszystkim na konieczność ukierunkowania jednostkowych decyzji tak, aby lepiej służyły społeczeństwu. To właśnie zostało nazwane przez wielkiego chrześcijańskiego ekonomistę liberalnego Frédérica Bastiata harmoniami ekonomicznymi[24]. Hayek mówi

---

[22] W o j t y ł a, dz. cyt., s. 152.

[23] J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 99.

[24] Zob. F. B a s t i a t, *Les harmonies économiques*, Paris 2001.

o spontanicznym porządku, to znaczy o spontanicznych procesach koordynacji działań ludzkich, a Israel Kirzner określa obecnie ekonomię jako „naukę o koordynacji”[25]. Teoria „niewidzialnej ręki rynku” wyraża fakt, że działania jednostkowe, których przyczyną wydają się suwerenne decyzje wielu ludzi, podlegają koordynacji dzięki prostym własnościom wymiany rynkowej. Mówiąc mniej ścisłym językiem: prywatne interesy harmonizują z sobą i prowadzą do realizacji interesu ogólnego.

W rzeczywistości za tym procesem społecznym, który, jak powiedział Mises, „jest niezamierzonym skutkiem wolnego działania ludzi”[26], stoi katalaktyczne działanie ludzkie. Ujawnia się ono w ramach instytucjonalnych, których dostarcza społeczeństwo respektujące podstawowe wolności. Katalaksja to pojęcie i określenie, które zostało przywrócone do łask przez Misesa. Ujmuje ono to, co zachodzi między dwiema jednostkami, które wchodzą z sobą w relację za pośrednictwem aktu wymiany. Działanie tego rodzaju jest czymś więcej niż samą tylko wymianą: jest odkrywaniem drugiego człowieka i jednocześnie odkrywaniem samego siebie. Wymiana, której uczestnicy muszą brać pod uwagę drugą stronę, zmienia zachowania i poglądy oraz godzi punkty widzenia i interesy, które wydają się sprzeczne. „Przemieniać nieprzyjaciela w przyjaciela” – taki jest głęboki sens katallaktein.

Katalaktyczny wymiar ludzkich działań pozwala zrozumieć, dlaczego wymiana prowadzi do harmonii. Wymieniać bowiem znaczy przede wszystkim starać się służyć innym, co jest dla istoty ludzkiej warunkiem koniecznym, aby doświadczyć uczuć innych ludzi. Dużo lepiej niż użyteczność czy skuteczność wyjaśnia wymianę odwołanie się do uczuć. Bastiat, głęboko analizując pojęcie wartości ekonomicznej, stwierdził, że wartość jakiegoś dobra może mieć źródło wyłącznie w wymianie usług: usługę można uzyskać od drugiego, jedynie samemu świadcząc mu usługę[27]. „Bogactwo” zatem nie polega na gromadzeniu pieniądza czy nawet na wytwarzaniu przedmiotów. Jest ono prostą odpowiedzią na pojawiające się potrzeby. Tworzenie zasobów nie oznacza niczego innego, jak tylko zaspokajanie potrzeb innych. „Gra ekonomiczna” jest nieustannym poszukiwaniem i odkrywaniem tego, co zaspokoi potrzeby innych, potrzeby wspólnoty osób, od których z kolei inne osoby oczekują, że umożliwią one zaspokojenie ich potrzeb.

Aby proces katalaktyczny przebiegał poprawnie, konieczne jest jednak, aby umowy mogły być zawierane w sposób wolny, aby rynki mogły być spontanicznie organizowane przez zainteresowane tym jednostki. Reguły gry społecznej, instytucje, powinny dawać jednostkom podwójną wolność podejmowa-

---

[25] Zob. I. K i r z n e r, *How Markets Work*, London 1997.

[26] Zob. L. v o n M i s e s, *Human Action. A Treatise on Economics*, San Francisco 1996 (tłum. fragmentu – P. M.).

[27] Zob. J. G a r e l l o, *L'erreur est humaine: Bastiat à propos de la valeur et du progrés*, „Journal des Économistes et des Études Humaines” 11(2001) nr 2-3, s. 373-386.

nia inicjatywy i wymiany. Podejmowanie inicjatywy, przedsiębiorczość, oznacza tworzenie zasobów, dzięki którym los innych poprawia się, ponieważ zaproponowano nowe rozmieszczenie tego, co istnieje (innowacja jest więc odpowiedzią na potrzeby, która lepiej je zaspokaja). Twórcza zdolność istoty ludzkiej wyraża się w działaniu przedsiębiorczym. Jak zauważa Israel Kirzner, działanie takie nie jest ograniczone do specyficznej kategorii czy klasy społecznej zwanej właścicielami[28]. Wszyscy jesteśmy przedsiębiorcami, ponieważ wszyscy posiadamy zdolność ulepszania obecnego stanu rzeczy i w ten sposób jesteśmy sprawcami postępu. Jedyną różnicą między właścicielem a pracownikiem jest fakt, że ten ostatni oddał swój talent – przedsiębiorczość – do dyspozycji pracodawcy, który ze swej strony podnosi jego wartość poprzez usługi świadczone klientom. Ten wzrost wartości, owa wartość dodana, pozwala jednocześnie wynagradzać pracownika (poprzez wypłatę pensji), pracodawcę (poprzez czerpanie zysku) i ewentualnych wierzycieli, czyli oszczędzających (poprzez nagromadzenie odsetek), którzy bezpośrednio lub pośrednio oddali swoje fundusze do dyspozycji pracodawcy.

Jak widać, wolność podejmowania inicjatywy obejmuje organizację talentów i interesów przedsiębiorców, pracowników i oszczędzających, czyli wolność wymiany. Jest jednak oczywiste, że wolność wymiany stanowi jeszcze ważniejszą zasadę w obrębie stosunków między przedsiębiorcami i klientami, których teraz nazywamy producentami i konsumentami. Wolność kupowania, sprzedawania, przemieszczania, przekształcania, informowania pozwala na spotkanie podaży i popytu, tworzenia i zaspokajania. Wolność ta przyjmuje formę konkurencji, co znaczy, że każdemu dana jest możliwość proponowania alternatywnych rozwiązań. Sytuacja ta może nie zostać wykorzystana, tak z powodów technicznych, jak i ekonomicznych: znaleźlibyśmy się wówczas w sytuacji monopolu. Każda innowacja wykazuje cechy monopolu, ponieważ tylko innowator proponuje nieznane dotąd rozwiązanie. Dlatego właśnie nie należy oceniać konkurencji według kryterium liczby uczestników (co, niestety, jest zwyczajem wielu ekonomistów, którzy głoszą tak zwane prawo konkurencji), lecz z punktu widzenia otwartości konkurencji, niezależnie od liczby uczestników[29].

Jakkolwiek ważna byłaby wolność inicjatywy i wymiany na rynku, nic nie byłoby możliwe bez podstawowej instytucji, jaką jest p r a w o w ł a s n o ś c i. Prawo to bez wątpienia wpisane jest w naturę ludzką, jak przypomina nieustannie społeczne nauczanie Kościoła. „Wpisanie" to związane jest jednak z inną specyficzną cechą istoty ludzkiej: z jej zdolnością tworzenia, z jej twórczym geniuszem. Osobowość człowieka, to, co go określa i odróżnia od innych ludzi,

---

[28] Zob. I. K i r z n e r, *Discovery, Private Property and the Theory of Justice in Capitalist Society*, „Journal des Économistes et des Études Humaines" 1(1990) nr 3, s. 209-225.

[29] Zob. t e n ż e, *Perception, Opportunity and Profit*, Chicago 1979.

jest właśnie wyrazem tej zdolności. Człowiek – oczywiście – tworzy, lecz także czuje się odpowiedzialny za to, co wytworzył, czyni z tego coś, co do niego należy, krótko mówiąc – swoją własność. Kirzner wyjaśnia, że na tym właśnie polega tajemnica sukcesów wolnej przedsiębiorczości: człowiek tym bardziej będzie twórcą, im bardziej ze swej twórczości będzie potrafił uczynić swoją własnością[30].

Oczywiście można w tym dostrzegać wyraz fundamentalnego egoizmu (niektórzy, jak Ayn Rand, poszli tak daleko, że głosili nawet pochwałę egoizmu). Znaczyłoby to jednak, że zapominamy, iż – jak wynika z definicji – nie może być żadnej twórczości bez służby drugiemu, ponieważ źródłem wszelkiej wartości jest właśnie służba innym, zaspokajanie ich potrzeb. Służba zatem wyprzedza własność: ta druga jest niezrozumiała bez pierwszej. W ten sposób doszliśmy do sformułowania dwóch zasad, które zbyt łatwo bywają sobie przeciwstawiane: zasady powszechnego przeznaczenia dóbr oraz zasady poszanowania własności prywatnej. Chociaż własność implikuje wyłączność, to znaczy wyłączenie innych, jej racją bytu jest służenie wspólnocie. Dlatego systemy, które nie uznawały własności prywatnej (jednostkowej lub zbiorowej), doprowadziły jedynie do gospodarczego upadku i moralnej dekadencji społeczeństw. Jak zresztą można prowadzić wymianę bez poszanowania prawa własności?

Społeczeństwo pozbawione własności może być koordynowane wyłącznie odgórnie, przez władzę, która zastępuje jednostki w organizowaniu relacji społecznych. Taki sztucznie utworzony porządek jest, według Hayeka, sprzeczny z wolnością działania, a godność ludzka zostaje w nim szybko zapoznana[31]. Staje się więc jasne, że aby wymiana katalaktyczna mogła nabrać właściwego sensu i rozmachu, ogromnie ważne są instytucje wolnościowe: własność prywatna, wolność przedsiębiorczości i wymiany, konkurencja. Przy okazji warto zauważyć, że instytucje te – potwierdzają to historia oraz analiza ekonomiczna – są wynikiem ludzkich doświadczeń i razem wydają się stopniowo tworzyć naturalny porządek, którego pierwotny sens jest natury moralnej. Nie ulega zatem wątpliwości, dlaczego w dziele ekonomistów austriackich dwudziestego wieku (jak np. Misesa, Hayeka czy Kirznera), podobnie jak w myśli niektórych klasyków liberalizmu (np. Smitha, Turgota, Saya czy Bastiata), wolność jest sercem ekonomii. Twórcą i przedsiębiorcą jest człowiek wolny. Sieć wzajemnych usług powstaje wskutek wymiany dokonującej się między wolnymi ludźmi. Podstawowe prawa – w szczególności prawo własności, prawo do zawierania umów, prawo do konkurencji – są w wolnym społeczeństwie uznawane i chronione. Podsumowując: podstawą rozwoju gospodarczego i postępu społecznego jest wartość istoty ludzkiej (czy – aby posłużyć się uświęconym, chociaż barbarzyńskim określeniem – wartość kapitału ludzkiego), a najwydajniej-

---

[30] Tamże.

[31] Zob. F. v o n H a y e k, *Law, Legislation and Liberty*, t. 1, *Rules and Order*, Chicago 1978.

sze i najbardziej harmonijne jest to społeczeństwo, które szanuje i chroni wartość osób. Społeczeństwo staje się najbardziej gospodarczo zaawansowane dzięki swoim najbardziej ludzkim instytucjom.

Znawcy myśli i dzieła Jana Pawła II bez trudu rozpoznają w powyższych rozważaniach liczne elementy jego teorii wolności, którą stosuje on do interpretacji kwestii społecznych i ekonomicznych. Jest to w sposób szczególny widoczne w *Centesimus annus* i w kilku innych pismach i przemówieniach, które posłużyły za podstawę dla tej wielkiej encykliki na temat nauczania społecznego Kościoła. W dokumentach tych obecne są wszystkie elementy istotne dla ekonomii jako nauki (odnowionej przez Austriaków): twórczy człowiek i prywatna inicjatywa leżąca u źródeł każdej działalności gospodarczej; człowiek przedsiębiorczy i konieczna koordynacja inicjatyw prywatnych, koordynacja, która pozwala człowiekowi służyć wspólnocie; człowiek odpowiedzialny i umotywowany dzięki własności, co zakłada istnienie odpowiednich instytucji właściwie rozumianego kapitalizmu; c z ł o w i e k t w ó r c z y jako źródło wszelkiego bogactwa. „Współczesna ekonomia przedsiębiorstwa zawiera aspekty pozytywne, których korzeniem jest wolność osoby, wyrażająca się w wielu dziedzinach, między innymi w dziedzinie gospodarczej. [...] dziś [...] czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest sam człowiek, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi”[32].

Nie należy jednak nigdy tracić z oczu faktu, że wolność osoby jest wpisana w naturę ludzką i stanowi fundamentalne prawo osoby. Każdy ma prawo do inicjatywy gospodarczej, do angażowania swoich talentów, aby móc współtworzyć bogactwo dla dobra wszystkich, oraz do zbierania sprawiedliwych owoców swych wysiłków[33]. Dlatego człowiek-twórca jest jednocześnie człowiekiem, który służy. Rozwój działalności człowieka i wzrost produkcji mają zaspokajać potrzeby istot ludzkich. Celem życia gospodarczego nie jest tylko mnożenie produkowanych dóbr, wzrost zysków czy władza; jest nim przede wszystkim służba osobie: całemu człowiekowi i całej ludzkiej społeczności[34]. Człowiek, który służy, staje się z konieczności człowiekiem podejmującym inicjatywę, ponieważ celem inicjatywy gospodarczej jest zbliżenie produkcji i konsumpcji. „Człowiek pracuje z innymi ludźmi, uczestnicząc w «pracy społecznej», która obejmuje coraz szersze kręgi. [...] Otóż właśnie zdolność rozpoznawania w porę potrzeb innych ludzi oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich do ich zaspokojenia jest kolejnym ważnym źródłem bogactwa

---

[32] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 32.

[33] Por. tamże, nry 32-34.

[34] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 64.

współczesnego społeczeństwa. [...] W ten sposób staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej pracy ludzkiej oraz – jako część istotna tej pracy – rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości"[35]. Jan Paweł II, podobnie jak wspomniani ekonomiści, podkreśla ekstrawersyjny charakter działalności gospodarczej, przypominając, że człowiek nie produkuje i nie podejmuje inicjatywy sam dla siebie, lecz dla innych. Bez klientów nie ma zysku; bez wymiany usług nie ma wartości. Oto co prowadzi go do wyjaśnienia relacji między własnością prywatną a powszechnym przeznaczeniem dóbr, relacji często źle rozumianych, tak że niektórzy dostrzegają w nich paradoks. „Człowiek urzeczywistnia siebie samego poprzez swoją inteligencję i swoją wolność, i dokonując tego, traktuje jako przedmiot i narzędzie rzeczy tego świata i sobie je przywłaszcza. W działaniu tym tkwi podstawa prawa do inicjatywy i do własności indywidualnej. Poprzez swoją pracę człowiek angażuje się nie tylko dla samego siebie, ale także dla drugich i z drugimi: każdy współdziałając uczestniczy w pracy i dobru drugiego. Człowiek pracuje dla zaspokojenia potrzeb swojej rodziny i wspólnoty, do której należy, Narodu i w końcu całej ludzkości. Uczestniczy ponadto w pracy innych pracowników tego samego przedsiębiorstwa, a także w pracy dostawców i konsumpcji klientów włączonych w łańcuch solidarności, który stopniowo rośnie"[36]. Jan Paweł II przywołuje encyklikę Piusa XI *Quadragesimo anno*, aby przypomnieć dwojaki charakter własności, indywidualny i społeczny, który wiąże się z własnością, zależnie od tego, czy służy ona interesom jednostek czy dobru ogółu. „Prawo do własności otrzymali ludzie od natury, to jest od samego Stwórcy, w tym celu, by z jednej strony każdy człowiek mógł zaspokoić potrzeby osobiste i rodzinne i by z drugiej strony dobra materialne, które Stwórca przeznaczył na użytek wszystkich ludzi, rzeczywiście temu celowi służyły za pośrednictwem prywatnej własności. Osiągnięcie tych celów jest możliwe tylko pod warunkiem utrzymania trwałego i określonego ustroju"[37].

Trwały i określony ustrój oraz stworzenie instytucji sprzyjających wolności wydają się więc konieczne dla prawidłowego rozwoju społeczeństwa. Nie zawsze tak jest. „Należy zauważyć, że w dzisiejszym świecie – wśród wielu praw człowieka – ograniczane jest prawo do inicjatywy gospodarczej, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej «równości» wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela"[38]. Jan Paweł II apeluje do polityków i do działaczy gospodarczych, aby ustalali reguły gry społecznej,

---

[35] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 32.

[36] Por. tamże, nr 43.

[37] P i u s XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, nr 45, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1., red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv i in., Rzym-Lublin 1996.

[38] J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

troszcząc się o wolności osoby, dla dobra „każdego człowieka i całego człowieka”[39]. Oczywiście prawo do własności jest instytucją podstawową: „Tak jak osoba ludzka w pełni się realizuje w bezinteresownym darze z siebie, tak też własność znajduje moralne usprawiedliwienie w tworzeniu, w odpowiedni sposób i w stosownym czasie, możliwości pracy i ludzkiego rozwoju dla wszystkich”[40]. Reżimy polityczne, niszczące lub ograniczające własność prywatną, inspirowane zwykle przez socjalizm, popełniają błąd, który ma „charakter antropologiczny”[41]. „Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej”[42].

Potępiając socjalizm jako wewnętrznie zły, Jan Paweł II kontynuuje trwające od stu lat nauczanie społeczne Kościoła, a jednocześnie rehabilituje „dobry” kapitalizm. Czy należy proponować kapitalizm jako model społeczny? „Jeśli mianem «kapitalizmu» określa się 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, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie «ekonomia przedsiębiorczości», «ekonomia rynku» czy po prostu «wolna ekonomia»”[43]. Istnieje jednak również „zły kapitalizm”, czasami nazywany „dzikim”, 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”[44]. Dla liberalnych ekonomistów austriackich (czy też dla tradycji francuskiej) jest to decydujące rozróżnienie. Zbyt często bowiem głosiciele wolności gospodarczej czynią z niej zarazem absolut i prostą receptę na sukces: jest to podejście utylitarystyczne, które można znaleźć u wielu przedstawicieli neoklasycznego liberalizmu, pragnących, aby etyka pozostawała poza ekonomią. Prawdziwa obrona wolności gospodarczej powinna być zatem prowadzona w polu wartości moralnych oraz duchowych i w imię określonej wizji człowieka i jego godności. Wolność działania należy ujmować w powiązaniu z godnością osoby. Ekonomiści odnieśliby więc wielką korzyść z ponawianej

---

[39] T e n ż e, *„Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje!”* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 1, s. 8.

[40] T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 43.

[41] Tamże, nr 13.

[42] Tamże.

[43] Tamże, nr 42.

[44] Tamże.

lektury dzieła Wojtyły-Jana Pawła II i przyswojenia sobie jego nauki o wolności osoby ludzkiej. Znaleźliby w myśli Papieża-filozofa racje, aby utwierdzić się w wierze, że człowiek potrafi odnaleźć drogę osobistego rozwoju, a jednocześnie żyć w harmonii z innymi i służyć im.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Marco TRONCHETTI PROVERA

ETYCZNY KAPITALIZM
Nauczanie społeczne Kościoła i myśl liberalna w świetle encykliki *Sollicitudo rei socialis*

Kosciół, łącząc swą misję z troską o rozwój ludów, także w swoim łonie otworzył debatę dotyczącą tej kwestii. Ważne jest, by ją kontynuował i ubogacał, właściwie przy tym akcentując swoją funkcję dotyczącą przywództwa moralnego, nie zaś politycznego. Aby jego dyskusja ze społeczeństwem, zwłaszcza z ludźmi odpowiedzialnymi za kierowanie gospodarką rynkową, była twórcza, konieczny jest także wysiłek refleksji ze strony myślicieli liberalnych.

Nauczanie społeczne Kościoła przebyło w minionym wieku kilka zasadniczych etapów, poczynając od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, przez *Populorum progressio* Pawła VI, aż do Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, napisanej z okazji dwudziestolecia encykliki jego poprzednika, oraz *Centesimus annus*. To, że Kościół zechciał posłużyć się do głoszenia swojego nauczania społecznego formą tak uroczystą, jak encyklika papieska, stwarza trudność komentatorom tego nauczania, którzy uwzględniając jego przesłanie społeczne, nie mogą pomijać jego wymiaru teologicznego i moralnego. Teksty te bowiem, chociaż adresowane są przede wszystkim do wierzących, aby ukierunkować ich konkretne postępowanie w społeczeństwie, mają jednak zasięg o wiele szerszy i skierowane są również do wszystkich ludzi odpowiedzialnych za politykę i gospodarkę. Z tego punktu widzenia w encyklice *Sollicitudo rei socialis* dostrzegamy istotną zmianę w podejściu do problemów społecznych świata: w centrum analizy nie znajduje się bowiem zagadnienie relacji między bogactwem a ubóstwem, ale kwestia rozwoju, jego braku i nierównomierności oraz wynikających stąd implikacji moralnych.

Ewolucja nauczania społecznego Kościoła jest bardzo ważna, ponieważ ludzie, których życie upływało na wytwarzaniu czy akumulacji dóbr materialnych, przez długi czas (bez względu na przekonania religijne) napotykali trudność dotyczącą pogodzenia swojego sumienia z nauczaniem moralnym Kościoła. To prawda, że przypowieść o talentach jeszcze dziś można uznać za podręcznik dla nowoczesnego bankiera, ale też prawdą jest, że wychowując młodzież, tradycyjnie podkreślano, że istnieje niewielka możliwość, aby człowiek bogaty (dzisiaj łatwiej byłoby powiedzieć – kapitalista) wszedł do raju. Poglądowi temu przeciwstawiano myśl pochodzenia kalwińskiego, według której bogactwo może być uważane za oznakę łaski. Na szczęście współczesna debata wolna jest od takich polemik, ale musimy być świadomi, jakie pozostałości

zalegają jeszcze w naszej indywidualnej i zbiorowej pamięci. Pozostałości te odzwierciedlają takie ujęcie porządku społecznego, w jakim bogactwo (wyjąwszy zamożność kupców) jest pojęciem statycznym, a problem społeczny z nim związany dotyczy nie tyle sposobów jego akumulacji, ile użytku, jaki się z niego czyni.

Autor encykliki, rozwijając zawarte w niej analizy, pragnie w sposób jednoznaczny przeciwstawić się tak liberalnemu kapitalizmowi, jak i marksistowskiemu kolektywizmowi. W międzyczasie (encyklika pochodzi z roku 1987) w sposób gwałtowny upadł komunizm. Jej dzisiejszy czytelnik znajduje się zatem w sytuacji, w której trzeba się liczyć z problemami związanymi z funkcjonowaniem systemu, który odniósł zwycięstwo. Dokonana w tekście papieskim krytyka systemu gospodarczego i społecznego, w jakim żyjemy, jest na pierwszy rzut oka bezwzględna i można odnieść wrażenie, że przedmiotem analizy jest ślepy mechanizm, w którym potrzeba akumulacji kapitału czy logika zysku przeważa nad potrzebą godności i wolności osoby ludzkiej.

Nowoczesna myśl ekonomiczna, na której opiera się współczesna gospodarka rynkowa, jest wytworem myślicieli oświeceniowych, zwłaszcza brytyjskich i francuskich, którzy z formacji i powołania byli przede wszystkim filozofami moralistami. Jedno z wielkich dzieł Adama Smitha zatytułowane jest *Teoria uczuć moralnych*[1]; natomiast jego główna praca *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*[2] poświęcona jest kwestii bogactwa narodów, nie zaś jedynie bogactwu jednostek. W żadnym fragmencie tego dzieła „niewidzialna ręka rynku" nie jest traktowana wyłącznie jako narzędzie służące do maksymalnego zwiększania dobrobytu. Myśl ekonomiczna Smitha byłaby niezrozumiała, gdyby oderwać ją od pojęcia kontraktu społecznego, głównego wytworu politycznego myśli oświeceniowej, której sam ten myśliciel był reprezentantem. Z kolei w tekstach Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych, które prezentują najbardziej dojrzałą formę myśli politycznej epoki, wolność traktowana jest jako warunek osiągnięcia nie tylko dobrobytu, ale po prostu szczęścia, co jest o wiele bardziej wymowne i bogatsze w implikacje moralne nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym. Taka właśnie analiza funkcjonowania rynku jako mechanizmu nastawionego na dobrobyt powszechny, nie zaś jedynie indywidualny, była elementem przewodnim doktryny ekonomicznej na przestrzeni całego dziewiętnastego i dwudziestego wieku, od Smitha do Keynesa. Interesująca pod tym względem jest lektura niedawno opublikowanej książki Giorgia Ruffolo poświęconej życiu dwunastu wielkich ekonomistów[3]. Podobnych wniosków dostarcza odpowiedź na pytanie, czy nierówności i cier-

---

[1] Zob. A. S m i t h, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989 (przyp. red.).

[2] Zob. t e n ż e, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954 (przyp. red.).

[3] Zob. G. R u f f o l o, *Cuori e denari: dodici grandi economici raccontati a un profano*, Torino 1999 (przyp. red.).

pienia spowodowane rozwojem gospodarczym są większe dziś, czy w epoce, w której pisał Smith. Odpowiedź wydaje się oczywista.

Jeżeli jednak upraszczające postrzeganie liberalizmu gospodarczego jest dziś tak powszechne, to trzeba koniecznie zastanowić się, czy pewna odpowiedzialność za tę sytuację nie spada również na nowszych myślicieli liberalnych. Faktem jest, że przez znaczną część dwudziestego wieku liberalizm gospodarczy w Europie pozostawał w defensywie wobec agresywnej żywotności myśli marksistowskiej w jej wersji komunistycznej i socjaldemokratycznej. Przyćmienie myśli liberalnej można wytłumaczyć częściowo tą sytuacją, częściowo zaś zdeklarowaną wolą wielu ekonomistów, aby pozbawić ekonomię „elementów moralnych" w (moim zdaniem chybionym) celu nadania jej podstaw nauki ścisłej. Wynikiem jest niebudząca zachwytu panorama myśli liberalnej.

W próbie, samej w sobie słusznej, obalenia wielu nazbyt sztywno pojmowanych zasad wprowadzonych do funkcjonowania gospodarki zachodniej w drugiej połowie ubiegłego wieku, rozwijano wizję świata, która pod wieloma względami jest naiwna i nadmiernie uproszczona, a z homo economicus czyni karykaturę, i to bardziej niż koncepcje stworzone przez najbardziej cynicznych przedstawicieli myśli pozytywistycznej. Wiele poglądów, które stały się dominujące, poczynając od lat osiemdziesiątych, okazało się bardzo pożyteczne, na przykład w dziedzinie polityki monetarnej. Nie mają one jednak mocy mobilizowania i ukierunkowywania sumień. Oddziaływanie takie jest zresztą trudne w kontekstach społecznych charakterystycznych dla świata zachodniego ostatnich dziesięcioleci, w którym upadek ideologii pozostawił miejsce rozwojowi myśli opartej przede wszystkim na partykularnym egoizmie.

Faktem jest też, że nowoczesny kapitalizm, jaki rozwinął się na Zachodzie w ciągu minionego wieku, a zwłaszcza w okresie powojennym, został teoretycznie ubogacony, częściowo pod wpływem myśli katolickiej, w której kładziono nacisk przede wszystkim na unikanie przesady w akumulacji dóbr oraz na konieczność ochrony najsłabszych. Niektóre z tych „poprawek", wobec gwałtownego przyspieszenia ewolucji technologicznej i internacjonalizacji gospodarki, okazały się źródłem niepotrzebnych usztywnień.

Słuszny jest pogląd, że dotychczasowa próba rozwinięcia systemu pojęciowego zdolnego pogodzić szybkość przemian z upowszechnieniem dobrodziejstw rozwoju nie powiodła się w pełni. Podczas lektury encykliki papieskiej uderza natomiast niemal całkowity brak argumentacji specyficznie ekonomicznej, a także wskazówek co do rozwiązań instytucjonalnych i politycznych, jakie należałoby przyjąć. Trzeba jednak zauważyć, że chociaż Jan Paweł II przystępuje w encyklice do analizy kapitalizmu i krytykuje wiele jego konsekwencji, to nigdy nie poddaje krytyce jego założeń pojęciowych. Co więcej, kategorycznie odrzuca określenie społecznego nauczania Kościoła jako „trzeciej drogi" między kapitalizmem a komunizmem. W tym sensie Papież potwierdza, i to z wielką mocą, przede wszystkim moralny wymiar swojego nauczania. W tak rygo-

rystycznym i logicznie uporządkowanym tekście dysproporcja między obfitością analizy społecznej i moralnej a brakiem analizy ekonomicznej nie może być przypadkowa i z pewnością jest zamierzona.

Byłoby nieporozumieniem wymagać, aby Kościół porzucił właściwą sobie dziedzinę nauczania moralnego. Należy jednak wystrzegać się wykorzystywania społecznego nauczania Kościoła do niebezpiecznych manipulacji. Doszłoby wówczas bowiem do pomieszania dwóch z natury rozbieżnych płaszczyzn: płaszczyzny moralności wyprowadzanej z wiary, której głównym zadaniem jest ukazywanie z dramatyczną mocą niesprawiedliwości i nędzy świata, i płaszczyzny konkretnej gospodarki, dla której równy podział owoców rozwoju może jedynie być stopniowym procesem, zakładającym mimo wszystko istnienie mechanizmów rynkowych jako niezbędnego warunku rozwoju. W aspekcie moralnym jest oczywiste, że cierpienie choćby jednego człowieka oznacza cierpienie całej ludzkości. Z tego punktu widzenia trudno odmówić słuszności ocenom zawartym w encyklice, na przykład surowej ocenie stosunków Północ-Południe. W odpowiedzi można jednak wskazać, że dramatyczne zubożenie dotyka nie tyle kraje, które dołączyły do „pociągu globalizacji", ile raczej te, które z niego zostały wykluczone. Można też odpowiedzieć, że gospodarka rynkowa jest po prostu systemem reguł będących przedmiotem nieustannego ubogacania i eksperymentowania. Zresztą, umieszczając kwestię rozwoju w centrum swojego nauczania społecznego, Kościół tym samym świadomie otworzył okno procesowi z natury swej dynamicznemu, niemożliwemu do wpisania w pewną sztywną formułę, procesowi, w którym równowagę między wymogami akumulacji a redystrybucji czy równości można określić jedynie w dalszym przybliżeniu.

Dla właściwego ujęcia problematyki rozwoju należy unikać wszelkich uproszczeń. Z jednej strony należy odrzucić obraz systemu kapitalistycznego jako – ze swej istoty – źródła nierówności, a tym samym stworzyć miejsce dla bardziej realistycznej analizy różnych kapitalizmów, pozostających w ciągłej ewolucji i konkurujących między sobą. Z drugiej strony na tekst encykliki należy patrzeć w kontekście całego nauczania społecznego Kościoła. Spojrzenie takie ukazuje, że również myśl katolicka przebyła długą drogę od demonizowania działalności finansowej w średniowieczu po swój znaczący wkład do nowoczesnej ekonomii.

Oprócz odniesienia do kwestii rozwoju, która wydaje się być w centrum przesłania encykliki, stosowne będzie przypomnieć na zakończenie trzy inne bardzo istotne punkty papieskiego dokumentu. Po pierwsze, Papież zdecydowanie broni demokracji i wolności jako warunków wstępnych rozwoju. Jest to ważne także dlatego, że czas, jaki dzieli nas od *Syllabusa* Piusa IX, spisu heretyckich poglądów potępionych nieomylnym autorytetem papieża, nie jest aż tak długi. Takie stanowisko Jana Pawła II ma szczególne znaczenie dla pogłębienia analizy sytuacji, w jakiej znajdują się kraje będące na drodze rozwoju, i przywodzi na myśl pewne interesujące opracowania myśli ekonomicznej, któ-

re ostatnio przedstawili uczeni z tych krajów, na przykład hinduski noblista Amartya Sen. Przede wszystkim ważne jest to, aby podejmując problem rozwoju krajów biedniejszych, nie zastanawiać się jedynie nad wpływem, jaki wywiera na ten rozwój polityka krajów bardziej rozwiniętych, ale także nad znaczeniem czynników natury politycznej, kulturalnej i społecznej, mających swe źródło w samych tych krajach. W przeciwnym razie jedno z najbardziej znaczących zjawisk ostatnich dziesięcioleci: zjawisko niezwykłego zróżnicowania stopni i sposobów rozwoju właśnie na terenach, które swego czasu ogólnie określano mianem Trzeciego Świata, okaże się zupełnie niezrozumiałe.

Druga kwestia, na którą należy zwrócić uwagę, analizując encyklikę *Sollicitudo rei socialis*, dotyczy wyrażonego w niej – również bardzo sugestywnie – stwierdzenia, że rozpacz łatwo prowadzi do przemocy. Wydaje się to oczywiste, ale ten, kto karmi się racjonalizmem, zbyt często ulega pokusie zapominania o tej prawdzie.

Trzecia istotna sprawa, którą warto tu podkreślić, dotyczy papieskiego określenia rozwoju jako warunku dla pokoju (por. SRS, nr 39). Można powiedzieć, że przywodzi ono na myśl jedno z naczelnych haseł myśli liberalnej: „tam, gdzie przepływają towary, nie przechodzą wojska". Papież wzywa wszystkie narody nie tylko do solidarności, ale także do konkretnej współpracy. Szczególnie podkreśla potrzebę solidarności i większej współpracy regionalnej między krajami ubogimi (por. tamże, nr 45). Przesłanie to ma szczególne znaczenie obecnie, gdy kraje wysoko rozwinięte zdają się przywiązywać mniejszą wagę do roli instytucji międzynarodowych. Kościół, łącząc swą misję z troską o rozwój ludów, także w swoim łonie otworzył debatę dotyczącą tej kwestii. Ważne jest, by ją kontynuował i ubogacał, właściwie przy tym akcentując swoją funkcję dotyczącą przywództwa moralnego, nie zaś politycznego. Aby jego dyskusja ze społeczeństwem, zwłaszcza z ludźmi odpowiedzialnymi za kierowanie gospodarką rynkową, była twórcza, konieczny jest także wysiłek refleksji ze strony myślicieli liberalnych. Byłoby z naszej strony wielkim błędem pozwolić na to, aby kwestionowano mechanizmy gospodarki rynkowej, określając je jako moralnie niegodziwe. Myśl liberalna powinna z odwagą i dumą powracać do swoich źródeł etycznych, a przede wszystkim do wykazywanej przez wieki umiejętności stosowania metody racjonalizmu krytycznego wobec samej siebie. To właśnie ta metoda bowiem, nie zaś sprowadzanie liberalizmu do ideologii, gwarantowała dotychczas niezwykłą żywotność systemu ekonomicznego, w którym żyjemy, i jego umiejętność korygowania siebie od wewnątrz.

Tłum. z języka włoskiego *Krystyna Kozak*

Robert A. SIRICO CSP

GLOBALIZACJA I LIBERALIZM A NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA

Debata dotycząca globalizacji jest wyjątkowo pogmatwana w odniesieniu do kwestii podstawowych. Nie odróżnia się w niej kwestii handlu od planów ratowania przed bankructwem, międzynarodowej integracji gospodarczej od międzynarodowego nacisku, kulturowej wymiany od politycznego nakazu. Nie dostrzegając tych różnic, główni uczestnicy debaty nie biorą pod uwagę ani stanowiska katolickiego w kwestii globalizacji, ani też stanowiska liberalizmu klasycznego, z którym jest ono blisko związane.

Polityczne slogany pojawiają się i znikają, ale jeden z nich, który powstał w pierwszej dekadzie dwudziestego wieku, wykazuje pewną trwałość. Jest nim „globalizacja”[1]. Termin ten ma zarówno odniesienie geograficzne, jak i filozoficzne, obydwa te sensy jednak implikują przeniesienie uwagi z problematyki dotyczącej państwa narodowego w kierunku kwestii obejmujących wiele narodów i relacji między państwami. Pojęcie „globalizacja” ma wymiar pozytywny i normatywny: można powiedzieć, że dotyczy ono całej obecnej rzeczywistości międzynarodowej integracji ekonomicznej i wskazuje na niemożliwość autarkii w dzisiejszym świecie. Konsekwencje globalizacji wywołują jednak zarówno pochwałę, jak i potępienie. Termin ten używany jest również jako antonim pojęć takich, jak „izolacjonizm” czy „nacjonalizm”, które także nawiązują do sensu istnienia i funkcji narodowych granic.

Poza tym nie wydaje się, że poszczególnym terminom zazwyczaj towarzyszą jakieś konkretne programy polityczne. Można popierać globalny pokój lub globalną wojnę, globalny handel bądź globalny protekcjonizm, globalny kapitalizm albo globalny socjalizm. Przeanalizujmy zatem niektóre użycia terminu „globalizacja” w kilku hipotetycznych, chociaż całkowicie możliwych sytuacjach politycznych.

1. Wartość waluty pewnego azjatyckiego kraju stale spada, zaproponowano więc, aby Urząd Rezerw Federalnych Stanów Zjednoczonych interweniował w celu udzielenia tej walucie wsparcia na rynkach wymiany międzynarodowej. Przeciwnicy tego działania dowodzą, że prowadzi ono do niebezpieczeństwa o charakterze moralnym: ów azjatycki kraj nie zmieni na lepsze swoich zwy-

---

[1] Na ten temat zob.: T. L. F r i e d m a n, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, New York 2000 (wyd. pol. T. L. F r i e d m a n, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001 – przyp. red.).

czajów budżetowych tak długo, jak długo inni będą maskować konsekwencje złego zarządzania budżetem w tym państwie. Zwolennicy proponowanego działania potępiają zaś tych, którzy mówią mu „nie!", jako antyglobalistycznych izolacjonistów, chociaż problem nie dotyczy kwestii międzynarodowego handlu.

2. Zarówno wiosną, jak i w lecie na środkowym zachodzie Stanów Zjednoczonych panowała susza, jesienią zaś okazało się, że plony spadły o połowę, a jednocześnie farmerzy muszą stawić czoła zagorzałej konkurencji ze strony rolnictwa zagranicznego. Kongres rozważa przyjęcie ustawy o podwojeniu ceł na import produktów rolnych, która ma być środkiem służącym ratowaniu walczących o przetrwanie farm. Przeciwnicy proponowanej ustawy są zaciekle krytykowani jako globaliści, którzy nie stawiają na pierwszym miejscu Ameryki, mimo że przede wszystkim popierają oni wolny handel jako najistotniejszy element postępującego rozwoju międzynarodowego i uznają, że krótkoterminowe rozwiązania mogą doprowadzić do długotrwałej niewydolności gospodarczej.

3. Bank Światowy potrzebuje pieniędzy, ponieważ większość rezerw gotówkowych przeznaczył na realizację projektów rozbudowy infrastruktury w krajach rozwijających się, te zaś nie przyniosły zysku. Ponadto Bank znajduje się pod presją, będąc zmuszony do interwencji poprzez udzielanie pożyczek państwom rozwijającym się, które balansują na krawędzi bankructwa. Przeciwnicy Banku dowodzą, że zarządzanie światem za pomocą agencji międzynarodowych jest działaniem uderzającym w wolny handel, jego zwolennicy jednak zdecydowanie potępiają przeciwników udzielania dodatkowych subsydiów jako nacjonalistów i izolacjonistów odrzucających globalizm.

4. Stany Zjednoczone bombardują państwo afrykańskie, którego przywódca nie został wybrany w demokratycznych wyborach. Powodem ataku jest podejrzenie, iż przywódca ten toleruje pranie brudnych pieniędzy. Bomby spadają na tereny zamieszkałe przez ludność cywilną i niszczą cywilną infrastrukturę. Po zakończeniu nalotów następują lata sankcji gospodarczych, których skutkiem jest śmierć dziesiątek tysięcy ludzi. Zwolennicy tej polityki uznają globalizm za swoje moralne kredo, podczas gdy o jej przeciwnikach mówi się, że sprzeciwiają się globalnej odpowiedzialności Ameryki i że są nieodpowiedzialnymi decentralistami.

5. Agencja Rozwoju Międzynarodowego, instytucja rządowa, interweniuje na gospodarczo zacofanym obszarze Ameryki Łacińskiej. Dostrzegając dysproporcję między zasobami żywności a liczbą ludzi zamieszkujących ten teren, Agencja decyduje, że działaniem, które należy podjąć, jest kontrola urodzeń. Członkowie Kongresu wyrażają swoje oburzenie z tego powodu, że pieniądze podatnika mają być przeznaczone na propagowanie kontroli urodzeń, i decydują, że nastąpi redukcja publicznych funduszy przyznawanych Agencji, której reakcją jest z kolei potępienie polityków jako przeciwników globalizacji.

Powyższe przykłady jasno wskazują, że żadna konkretna etyka polityczna nie może być określana jako konsekwentny globalizm ani też jako konsekwentnie nacjonalistyczna. Popieranie wolnego handlu i globalnego rozwoju może być globalistyczne, ale tcż popieranie polityki promującej międzynarodowy pokój lub sprzeciwianie się tworzeniu przez agencje międzynarodowe planów gospodarczego ratunku przed bankructwem nie może być określane jako przeciwieństwo globalnego spojrzenia gospodarczego. Bycie izolacjonistą w kwestiach wojny i pokoju nie oznacza z konieczności popierania merkantylizmu i protekcjonizmu jako polityki gospodarczej. Można być globalistą w kwestiach gospodarczych, ale izolacjonistą co do wykorzystywania działań militarnych czy też działań międzynarodowych agencji.

W Stanach Zjednoczonych po stronie prawicy politycznej odnajdujemy grupy, które odrzucają globalizm w gospodarce oraz globalizm polegający na wykorzystywaniu sił militarnych w konfliktach międzynarodowych[2], jak również zwolenników izolacjonizmu gospodarczego konsekwentnie popierających szerokie wykorzystanie siły jako narzędzia w polityce międzynarodowej[3]. Po stronie politycznej lewicy natomiast niczym niezwykłym nie są ugrupowania, które odrzucają zarówno globalizację w sensie militarnym, jak i gospodarczym, ale mimo to sympatyzują z międzynarodowym planowaniem, jeśli zajmuje się nim ONZ[4]. Niewątpliwie można by znaleźć wiele innych politycznych permutacji tego rodzaju, żadna z tych opcji jednak nie dostrzega podstawowych różnic między pożądanymi a niepożądanymi formami globalizacji.

Ta sama terminologiczna niejasność widoczna jest w myśli katolickiej, chociaż nie wywołuje w niej tak wielkiego chaosu intelektualnego. Myśl ta jednak nawiązuje do podstawowych rozróżnień moralnych. Kościół konsekwentnie popiera globalizację, o ile jest ona zgodna z katolickim nauczaniem społecznym[5]. Kiedy zaś globalizacja nie jest zgodna z nauczaniem Kościoła, określa on ją jako przeciwną ludzkiej godności i prawom człowieka. W swoich rozważaniach będę starał się wykazać, że stanowisko to jest uzasadnione i wewnętrznie spójne. Przyjrzyjmy się najpierw kilku niedawnym użyciom terminów „globalistyczny" i „globalizacja" w wypowiedziach Kościoła.

---

[2] Zob. P. B u c h a n a n, *The Great Betrayal: How American Sovereignty and Social Justice Are Being Sacrificed to the Gods of the Global Economy*, New York 1998.

[3] Zob. np.: E. L u t t w a k, *The Endangered American Dream: How to Stop the United States from Becoming a Third-World Country*, New York 1994, t e n ż e, *Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy*, New York 2000.

[4] Na ten temat zob. przede wszystkim: J. H. M i t t e l m a n, *The Globalization Syndrome*, Princeton 2000.

[5] Zob. P. C l e v e l a n d, G. G r o n b a c h e r i in., *A Catholic Response to Economic Globalization*, Grand Rapids 2001; *The Social Agenda: A Collection of Magisterial Texts*, red. ks. R. A. Sirico, o. M. Zięba, Vatican 2000 (wyd. pol. *Program społeczny. Wybór tekstów Magisterium Kościoła*, red. R. A. Sirico, M. Zięba, Poznań-Kraków 2000 – przyp. red.).

30 czerwca 2000 roku kardynał Diarmuid Martin, ówczesny Sekretarz Papieskiej Rady „Iustitia et Pax", przemawiał podczas Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Genewie w Szwajcarii. Powiedział wówczas: „Żaden sektor społeczny nie może samodzielnie w sposób zadowalający odnieść się [do problemów ubóstwa i odrzucenia]. W ciągu pięciu lat, które upłynęły od Światowego Szczytu w sprawie Rozwoju Społecznego w Kopenhadze zdaliśmy sobie także sprawę z tego, że ani żaden naród, ani żaden blok gospodarczy nie może mieć nadziei na to, że samodzielnie rozwiąże kwestie, które nabrały wymiaru globalnego. Musi powstać prawdziwie międzynarodowa wspólnota, w której każdy sektor i każdy naród przyjmie odpowiednią dla siebie rolę i odpowiedzialność, kierując się postawą solidarności i poszanowania praw i godności każdej osoby ludzkiej [...]. Bardziej niż kiedykolwiek wcześniej w ludzkiej historii potrzebujemy dziś międzynarodowego porządku, w którym relacje między państwami oparte są na rządach prawa, na szacunku dla norm i zobowiązań uznanych przez społeczność międzynarodową, a przede wszystkim na zaufaniu i solidarności. Wszystkie państwa, bogate i biedne, muszą mieć sprawiedliwy dostęp do procesu podejmowania decyzji w globalizującym się świecie [...]. Termin «globalny» musi się stać synonimem terminu «obejmujący wszystkich»! Przywołując słowa Jana Pawła II, możemy powiedzieć, że potrzebujemy «globalizacji z solidarnością, globalizacji bez marginalizacji». Nie ma bowiem żadnej dającej się utrzymać alternatywy dla solidarności. Alternatywną opcję stanowiłby świat oparty na zasadach protekcjonizmu, który jednak bazowałby na strachu, podejrzliwości i odrzuceniu"[6].

W uwagach tych podkreślona została konieczność wzajemnej solidarności ludzi w ich gospodarczych i politycznych związkach. Właśnie ta solidarność – wspólne interesy ludzi jako grupy, którą jednoczy wspólna mądra misja i cel działania – jest tutaj utożsamiana z globalizacją. Protekcjonizm zostaje słusznie potępiony jako podejście wprost przeciwne, ponieważ prowadzenie takiej polityki łączy się z faktem, że pewni producenci czerpią zysk kosztem innych producentów i konsumentów, którzy – w przypadku tych pierwszych – nie są subsydiowani lub też – w przypadku tych drugich – muszą płacić wyższe ceny. Międzynarodowy porządek, o który apeluje w swojej wypowiedzi kardynał Martin, nie jest identyczny z rządami międzynarodowych agencji, stanowi raczej strukturę prawną, utkaną wspólnie wskutek przyjęcia postawy wzajemnego szacunku i rozciągniętą na wszystkich ludzi. Miarą wartości globalnego porządku jest to, czy obejmuje on wszystkich ludzi, zarówno bogatych, jak i biednych, czy też, przeciwnie, marginalizuje jeden z elementów (jak na przykład protekcjonizm marginalizuje tych, których nie chroni).

---

[6] Kard. D. M a r t i n, *Achieving Social Development for All*, „L'Osservatore Romano" wyd. ang. z 12 VII 2000, s. 6 (tłum. fragmentu – D. Ch.).

Kilka miesięcy później problem ten opisał szczegółowo arcybiskup Renato Martino, który przemawiał do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 28 września 2000 roku. „Jasne jest, że żadne państwo nie rozwija się pomyślnie, odrzucając możliwości stwarzane przez międzynarodowy handel oraz przez bezpośrednie inwestowanie zagraniczne. Jednocześnie jednak samo zaangażowanie się w globalną gospodarkę nie jest panaceum, które spowoduje gwałtowny rozwój; niezbędne są zatem dodatkowe działania – zarówno o charakterze lokalnym, jak i międzynarodowym – aby globalizacja mogła objąć wszystkich”[7]. Ponownie dostrzegamy więc odrzucenie protekcjonistycznych sposobów działania oraz podkreślenie konieczności dalszego rozszerzania rządów prawa jako zasadniczego elementu integracji gospodarczej. Globalizacja jest uznawana za proces konieczny, ale niewystarczający.

Papież Jan Paweł II odnosi się do kwestii globalizacji, wychodząc od tych samych zagadnień. 4 czerwca 2000 roku zwrócił się do dziennikarzy, którzy zebrali się na swoim Jubileuszu, mówiąc: „Globalizacja poszerzyła możliwości środków społecznego przekazu, ale zwiększyła także ich podatność na presje ideologiczne i ekonomiczne. Powinno to skłaniać was, dziennikarzy, do zastanowienia się nad sensem waszego powołania jako chrześcijan pracujących w świecie społecznego przekazu”[8].

Jeszcze mocniejszy akcent na niebezpieczeństwo związku między globalizacją a komercjalizacją Papież położył w przemówieniu wygłoszonym podczas Jubileuszu Ludzi Pracy w Święto Pracy 1 maja 2000 roku: „Nowe zjawiska, które silnie oddziałują na proces produkcji, takie jak globalizacja finansów, ekonomii, handlu i pracy, w żadnym wypadku nie mogą zagrażać godności i priorytetowi osoby ani też wolności i demokracji poszczególnych narodów. Solidarność, współudział i możliwość kierowania owymi radykalnymi przemianami jeśli nie stanowią rozwiązania, to z całą pewnością dostarczają koniecznych gwarancji etycznych, że osoby i narody nie będą narzędziami, lecz aktywnymi uczestnikami procesu budowy swej przyszłości. Realizacja tych postulatów jest możliwa i tym samym staje się waszym obowiązkiem”[9].

Tym, na co warto tutaj zwrócić uwagę, nie jest sceptycyzm wobec nieskrępowanego rozwoju gospodarczego, ale tendencja przeciwna: Papież nazywa gospodarkę rynkową zjawiskiem, które musi być okiełznane, ale nie likwidowane. W dniu Święta Pracy, które tradycyjnie w polityce europejskiej służy uczczeniu zwycięskich rewolucji socjalistycznych, Papież kategorycznie odrzu-

---

[7] Abp R. M a r t i n o, *Development Must Attend to the Moral-Cultural Dimension*, „L'Osservatore Romano” wyd. ang. z 11 X 2000, s. 4 (tłum. fragmentu – D. Ch.).

[8] J a n P a w e ł II, *Prawdziwi chrześcijanie i znakomici dziennikarze* (Jubileusz Dziennikarzy, Watykan, 4 VI 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 7-8, s. 29n.

[9] T e n ż e, *Praca służy Bogu, człowiekowi i społeczeństwu* (Jubileusz Ludzi Pracy, Rzym, 1 V 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21 (2000) nr 6, s. 37.

ca twierdzenie, że rozwiązaniem jest po prostu udane przejście do gospodarki rynkowej, a samo to przejście postrzega jako element moralnej gwarancji, że rynek służy człowiekowi, nie zaś odwrotnie.

Również podczas Roku Jubileuszowego Papież zwrócił się do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej, łącząc podjęcie tematu solidarności z wyrażeniem troski o zachowanie zasady pomocniczości: „Mogę się jedynie cieszyć z tego, że coraz częściej przywoływana jest bardzo płodna zasada pomocniczości. Sformułowana przez mego poprzednika Piusa XI w słynnej encyklice *Quadragesimo anno* w 1931 roku, zasada ta jest jednym z filarów całego nauczania społecznego Kościoła. Postuluje ona podział kompetencji między różne szczeble organizacji politycznej danej społeczności, takie jak szczebel regionalny, krajowy czy europejski, wskazując, że należy powierzać szczeblom wyższym tylko te zadania, którym szczeble niższe nie są w stanie sprostać w sposób, jakiego wymaga dobro wspólne”[10]. Papież podkreśla, że solidarność – a przez to globalizacja – musi oznaczać coś więcej niż jedynie konsolidację rządów. Na poziomie rządów globalizacja musi być poddana kontroli moralnego imperatywu, który głosi, że prawa niższych porządków powinny być respektowane we właściwych sobie funkcjach.

Ogólny sens powyższych uwag, a mianowicie rozróżnienie dwóch form globalizacji: tej, która jest potrzebna, i tej, która jest potencjalnie niebezpieczna – jest zgodne z klasyczną tradycją liberalną[11]. Tradycja ta mówi także o dwóch typach globalizacji: ogólnie negatywnym i ogólnie pozytywnym[12]. W kategorii ogólnie negatywnej mieści się globalizacja rządu i finansowego sektora publicznego. Obejmuje ona silną pozycję i wpływ Banku Światowego, Międzynarodowego Funduszu Walutowego i do pewnego stopnia Światowej Organizacji Handlu. Bardzo często się zdarza, że instytucje te narzucają państwom trzeciego świata rządowe i finansowe regulacje, które wstrzymują perspektywy rozwoju w tych krajach. Żądają one na przykład podwyższenia podatków, aby obsłużyć ciężar zadłużenia będącego wprost skutkiem istnienia publicznego sektora finansowego. Za sprawą Światowej Organizacji Handlu na gospodarki biednych państw nałożono obowiązek wdrażania określonych regulacji dotyczących warunków pracy i ochrony środowiska w sytuacji, gdy państwa te nie dysponują środkami na realizację takich postanowień.

---

[10] T e n ż e, *Służyć dobru wspólnemu* (Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej, Watykan, 23 IX 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 1, s. 45.

[11] Zob. D. C o n w a y, *Classical Liberalism: The Unvanguished Idea*, London 1999; L. v o n M i s e s, *Liberalism: In the Classical Tradition*, Irvington-on-Hudson 1996; C h. K. R o w l e y, *Classical Liberalism and Civil Society*, London 1997.

[12] Rozróżnienie powyższe oparte jest na dystynkcjach wykorzystanych w najlepszym współczesnym opracowaniu: R. S a l l y, *Classical Liberalism and International Economic Order: Studies in Theory and Intellectual History*, London 1998.

W kategorii negatywnej można także uwzględnić nadmierny wpływ rządu jednego kraju na kształtowanie politycznego układu w innych państwach. Polega on na tym, że jedno z państw prowadzi działalność, która szkodzi politycznemu i kulturalnemu rozwojowi tych krajów. Oczywiście nie ma nic złego w dyplomacji. Kiedy jednak jedno z państw stosuje zbyt silny polityczny i gospodarczy nacisk, aby doprowadzić do niepotrzebnej jednolitości na świecie, zdobycze, których dostarcza globalizacja, okazują się przekleństwem imperialnej dominacji. Wywołuje to sprzeciw w postaci budzących się nacjonalizmów. Sankcje handlowe, które w sposób szczególny potępił Ojciec Święty, są bardzo krzywdzące dla ludzi ubogich i przynoszą skutki przeciwne do zamierzonych. Potencjalnie niezgodne z właściwą formułą globalizacji są subwencje, z których korzystają wielonarodowe korporacje wywodzące się z kraju wpływającego na inne państwa i działające w tych państwach. Kongres Stanów Zjednoczonych na przykład finansuje wiele programów, w ramach których opłacany jest marketing towarów amerykańskich za granicą lub ograniczana jest dostępność towarów zagranicznych na rynkach amerykańskich. Niekiedy amerykańskie subwencje służyły finansowaniu najgorszego typu rozwoju gospodarczego, co polegało na narzucaniu państwom określonych rozwiązań, nie zaś na ich wolnym wyborze dokonanym przez obywateli.

W kategorii tej powinniśmy wreszcie uwzględnić wpływ organizacji służących globalnemu rozwojowi na politykę społeczną przyjmowaną w poszczególnych krajach. Możemy tutaj mówić w szczególności o polityce, jaką prowadzi na przykład Agencja Rządu USA do spraw Rozwoju Międzynarodowego, która narzuca kontrolę urodzeń nawet państwom katolickim i zachęca je do przyjęcia rozwiązań prawnych zezwalających na legalizowanie aborcji. Organizacje takie, działając na rzecz rozwoju, przerwały gospodarczy i kulturalny rozwój wielu państw. Ten rodzaj globalizacji wywiera ogólnie negatywny wpływ na świat, ponieważ destabilizuje rozwój społeczeństw i kultur i sprawia, że ludzie negatywnie reagują na obce wpływy kulturowe i polityczne, a także na działalność wielonarodowych agencji. Niepotrzebnie zmierza on do narzucenia politycznej jednolitości różnym państwom, co prowadzi do konfliktów, a czasami do wojny. Największy ciężar takiej polityki spada na ludzi ubogich. Globalizacja tego rodzaju zaostrza przepaść między biednymi a bogatymi i stoi w sprzeczności z wymogami sprawiedliwości. Prowadzona w jej ramach polityka wywołuje niebezpieczne, radykalne reakcje w formie agresywnego nacjonalizmu lub protekcjonizmu[13].

Drugi typ globalizacji, według tradycji klasycznego liberalizmu, powstaje wskutek wolnej kulturowej i gospodarczej współpracy i wymiany między ludźmi. W kategorii tej umieściłbym międzynarodową gospodarkę rynkową. Wspa-

[13] Przyczyny tych zjawisk wyjaśnione zostały w pracy W. Röpkego *International Order and Economic Integration* (Dordrecht 1959, s. 94-115).

niały rozwój globalnej gospodarki pojawia się spontanicznie, wówczas gdy wolni ludzie współpracują ze sobą, aby podnieść swój standard życia. Wolny handel oznacza rozwój i wewnętrzne różnicowanie podziału pracy oraz wzrost ogólnego standardu życia. Prowadzi on zawsze do wspaniałego rozwoju społecznego, ponieważ ujawnia nieskończoną różnorodność ludzi na całym świecie i pozwala im wykorzystywać swoje zdolności w służbie innym, w służbie prowadzonej w ramach wolnej współpracy, nie zaś pod przymusem. Umożliwia to większej liczbie ludzi polepszenie warunków życia, co z kolei przyczynia się do likwidacji przepaści między biednymi a bogatymi.

W zgodzie z prawami człowieka i z poszanowaniem klasycznie rozumianego dobra wspólnego pozostaje również globalizacja technologiczna. W dzisiejszym świecie ludzie, wprowadzając postęp technologiczny, są bardziej niż kiedykolwiek dotąd uzależnieni nawzajem od siebie. Nie możemy już powiedzieć, że ten czy inny produkt wytwarzany jest wyłącznie w jednym kraju. Produkcja niemal wszystkich towarów konsumpcyjnych polega dziś na wykorzystywaniu mocy produkcyjnych wielu państw. Wymiana ta służy wzajemnej korzyści i wspólnemu przeznaczeniu dóbr.

Gospodarcza i technologiczna współpraca nie jest jedyną podstawą dobrze pojętej globalizacji. Jedno z wielkich błogosławieństw technologicznych innowacji polega na tym, że dzięki nim znacznie zwiększył się kontakt, jaki ludzie mają z innymi kulturami. Kulturowa krótkowzroczność stała się rzeczą niemożliwą w dzisiejszym świecie. Dzięki temu demagogom trudniej jest atakować kraje i grupy społeczne czy też wykorzystywać je w grze politycznej. Ludzie uzyskują w ten sposób narzędzie obrony przed potencjalnymi ciemiężycielami, a prawa człowieka i sprawiedliwość społeczna rozprzestrzeniają się. Wolność przemieszczania się również jest przejawem globalizacji, zdejmującym z ludzi pęta przywiązania do miejsca, w którym się urodzili, i umożliwiającym im ucieczkę przed posługującymi się przemocą reżimami. Płynące stąd wewnętrzne zróżnicowanie społeczeństw sprzyja rozprzestrzenianiu ważnej zasady pomocniczości, gdyż różnorodne społeczeństwo nie może być kontrolowane przez jedno centrum władzy. Wolność migracji jest niczym zawór bezpieczeństwa założony we właściwym miejscu na tendencję władzy do despotyzmu.

Polityczna globalizacja może być przeciwna solidarności, ponieważ zamiast dawać władzę społeczeństwu i ludziom, którzy je stanowią, nadaje ją rządowi i związanym z nim interesom. Jest ona również niezgodna z zasadą pomocniczości, ponieważ centralizuje władzę w ręku kilku instytucji, które nie reagują sprawnie na pojawiające się potrzeby. Ten typ globalizacji nie może trwać, ponieważ jest on zdecydowanie odrzucany przez tak wielu ludzi. Gospodarcza, kulturalna i technologiczna globalizacja – dokonująca się wewnątrz struktury prawnej – pozostaje w zgodzie z solidarnością całej ludzkiej rodziny, a także z zasadą pomocniczości, gdyż pozwala na rozwiązywanie problemów poszcze-

gólnych ludzi w instytucjach, które są im najbliższe[14]. Ten typ globalizacji – a można by go nazwać globalizacją wolnej wymiany, współpracy i rozwoju kulturowego – jest wielkim znakiem naszego wieku i wzbudza optymizm co do naszej przyszłości.

Większość politycznych tendencji w dzisiejszym świecie łączy się z obydwoma aspektami globalizacji, dlatego też każdy z nich powinien być szczegółowo przeanalizowany z moralnego punktu widzenia. Każdy przykład opisany na wstępie tego eseju odwołuje się do pewnego wymiaru globalizacji – niektóre z nich do pozytywnego aspektu tego zjawiska, inne zaś do jego negatywnego sensu. Debata dotycząca globalizacji jest jednak wyjątkowo pogmatwana w odniesieniu do kwestii podstawowych. Nie odróżnia się w niej kwestii handlu od planów ratowania przed bankructwem, międzynarodowej integracji gospodarczej od międzynarodowego nacisku, kulturowej wymiany od politycznego nakazu. Nie dostrzegając tych różnic, główni uczestnicy debaty nie biorą pod uwagę ani stanowiska katolickiego w kwestii globalizacji, ani też stanowiska liberalizmu klasycznego, z którym jest ono blisko związane.

Najwyraźniejsze odniesienie do kwestii związku między klasycznymi liberalnymi poglądami na temat globalizmu i nauczaniem społecznym Kościoła obecne jest w przemówieniu wygłoszonym przez Jana Pawła II 7 kwietnia 2000 roku do członków Komitetu Koordynacyjnego ONZ oraz do przedstawicieli kierownictwa Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Monetarnego. Papież rozpoczął swoją wypowiedź od przypomnienia, że wyzwania naszego czasu nie różnią się zasadniczo od wyzwań innych czasów, ponieważ wojny, prześladowania, ubóstwo, klęski żywiołowe i epidemie istniały od zawsze. Innymi czyni je natomiast rosnąca wzajemna zależność w świecie, która nadaje tym zagrożeniom dla praw człowieka wymiar globalny, a skuteczne odparcie tych zagrożeń wymaga nowych sposobów myślenia i nowych typów międzynarodowej współpracy.

Problemem nie jest więc globalizacja jako taka, globalizacja, która przynosi nieograniczoną ekspansję światowego handlu oraz zadziwiający postęp na polu technologii, technik komunikacji oraz wymiany informacji. Osiągnięcia te stanowią element dynamicznego procesu, który prowadzi do zlikwidowania dystansu dzielącego narody i kontynenty. Wiodą one do globalizacji społeczeństwa i kultury i promują całościowe pojmowanie rozwoju, które przenosi naszą

---

[14] Podkreślanie konieczności istnienia odpowiedniej struktury prawnej jako wstępnego warunku rozwoju jest także cechą klasycznej myśli liberalnej: „Muszą istnieć nienaruszalne rządy prawa i kodeks standardów, zasad, zachowań i wartości, które – mimo że nie zostały zapisane – są ogólnie przestrzegane po to, aby zapewnić wszystkim członkom pracującej społeczności minimum wzajemnego zaufania oraz poczucia bezpieczeństwa i ciągłości, które pozwala na dokonywanie rozsądnych planów i na podejmowanie decyzji dotyczących przyszłości". W. R ö p k e, *International Economic Order and Economic Integration*, s. 72 (tłum. fragmentu – D. Ch.).

uwagę poza kwestie gospodarcze, w kierunku problemów dotyczących sprawiedliwości.

Nie wszystkie narody jednak mają równe możliwości wywierania wpływu na nowe globalne otoczenie, dlatego też decyzje zapadają raczej w wąskim kręgu państw. Silne narody wykazują tendencję do dominacji nad narodami słabymi, szczególnie zaś na takich polach, jak ochrona życia czy troska o rodzinę. Jan Paweł II odwołuje się przede wszystkim do sprawy aborcji i kontroli urodzeń, chociaż jego słowa nie dotyczą wyłącznie tych kwestii[15]: „Przywódcy narodów winni zważać, aby nie zniszczyć tego, co prawo międzynarodowe z takim trudem wypracowało w trosce o ochronę ludzkiej godności"[16].

Jaką rolę w procesie globalizacji mają odgrywać Organizacja Narodów Zjednoczonych i inne, podobne do niej międzynarodowe ciała legislacyjne i dyplomatyczne? ONZ nie jest ani zarządcą, ani dyktatorem, ani nawet demokratycznym ciałem prawnym. Jej rola polega raczej na tym, aby służyć jako miejsce spotkania państw i społeczeństwa obywatelskiego. W ten sposób stałaby się narzędziem promocji pokoju, nie naruszając zasady pomocniczości[17].

W przywołanym tu przemówieniu Papieża, jak również w dokumentach nauczania społecznego Kościoła podkreślone zostały kwestie, które stanowią centralne elementy klasycznego liberalnego światopoglądu: pokój, wolność, handel, prawa człowieka, solidarność, pomocniczość. Obok afirmacji powszechnego prawa do inicjatywy gospodarczej, poprzez którą każdy człowiek zaproszony jest do wykorzystywania swoich talentów i do pomnażania obfitości owoców mającej służyć wszystkim ludziom[18], odnajdujemy tu pogląd, że należy wspierać postępującą w sposób wolny globalizację, podczas gdy globalizacja narzucona czy też skonsolidowana nie powinna być wspierana. To fundamentalne rozróżnienie wychodzi naprzeciw rozwiązywaniu nieporozumień pojawiających się dziś wokół kwestii globalizacji.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

[15] Por. J o h n P a u l II, *Keener Awareness of Shared Responsibility*, „L'Osservatore Romano" wyd. ang. z 12 IV 2000, s. 4.

[16] Por. „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 6, s. 64 (Kronika).

[17] Por. J o h n P a u l II, *Keener Awareness of Social Responsibility*, s. 4.

[18] Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nry 32, 34.

Ks. Stanisław JEŻ

POLSKA EMIGRACJO, CHRYSTUS MÓWI DO CIEBIE: IDŹ DO MOJEJ WINNICY*

Żyjąc w jednym z krajów Unii Europejskiej, widzimy, jaki światopogląd w niej dominuje. Odchodzi się od chrześcijańskich korzeni Europy, a wielu polityków wręcz odrzuca chrześcijaństwo. Równocześnie jednak w różnych międzynarodowych gremiach nie brak opinii głoszących, że współczesny człowiek zabrnął w ślepą uliczkę, że konieczne jest ukształtowanie modelu nowego człowieka. Wskazówki, jak budować ten model, a także na czym oprzeć model nowej zjednoczonej Europy, odnajdujemy w Ewangelii.

Przypowieść o robotnikach zaproszonych do winnicy może wydawać się bulwersująca. Dotyczy to szczególnie tych, którzy do treści ewangelicznej przypowieści podejdą powierzchownie. Mogą oni wówczas domniemywać, że Jezus propagował niesprawiedliwość społeczną. Tymczasem główna myśl tego nauczania jest o wiele pełniejsza i głębsza. Dotyczy ona osoby Ojca, którego portret Jezus przedstawia w tej przypowieści.

Jakże cudowny jest nasz Bóg, który ukochał nas pierwszy i chce obdarzyć każdego człowieka szczęściem nieskończonym!

Jak wspaniałomyślny jest Pan, który w swej miłości chce się dzielić swym bogactwem i dobrami ze wszystkimi, nieustannie je proponuje, ale nie narzuca.

Jak bardzo bogaty jest Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu. Jak bardzo kochający jest Pan, którego miarą miłości jest miłość bez miary.

Prawda płynąca z ewangelicznej przypowieści o robotnikach w winnicy przerasta nasze ludzkie oczekiwania i kalkulacje, a miłosierna miłość Boga uwidacznia się często w naszej ziemskiej rzeczywistości, również w dziejach i w życiu polskiej emigracji. Przypatrzmy się, moi Drodzy, tym, którzy w warunkach życia emigracyjnego pozytywnie odpowiedzieli na zaproszenie wyrażone w słowach: „Idźcie i wy do mojej winnicy" (Mt 20, 4).

*

Charakterystyczne dla polskiej emigracji jest to, że tam, gdzie był emigrant, był i polski kapłan. Polska Misja Katolicka we Francji jest najstarszą zorgani-

[1] Homilia wygłoszona 22 IX 2002 r. w kościele pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Paryżu podczas Mszy św. transmitowanej przez Telewizję Polonia.

zowaną instytucją Kościoła na emigracji. Jej powstanie na początku dziewiętnastego wieku, na długo nie tylko przed Soborem Watykańskim II, ale i przed Soborem Watykańskim I, zainspirowali ludzie świeccy, co, jak dotąd, stanowi jedyny tego rodzaju przypadek w historii Kościoła.

Tak więc z natchnienia Adama Mickiewicza i Bogdana Jańskiego zawiązało się grono Braci Zjednoczonych, które potem stało się fundamentem przyszłego Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców oraz Polskiej Misji Katolickiej założonej w roku 1836. Można powiedzieć, że hasłem Braci Zjednoczonych stały się słowa: „Nie żadna obca zbawi nas doktryna, lecz Miłość Ojczyzny i Boskiego Syna". Na tablicy umieszczonej w tej świątyni, ku pamięci pierwszego rektora Misji ks. Aleksandra Jełowickiego czytamy: „Ten naród jest najszczęśliwszy i będzie najtrwalszy, którego wiara jest najświętsza, najwyższa, najwierniejsza".

Moi Drodzy, w historię naszego Narodu wpisała się również historia emigracji, bo jakże często zamach na suwerenność Ojczyzny wiązał się z wypędzaniem z kraju wielu naszych Rodaków, którzy na wygnaniu planowali przyszłość naszej Ojczyzny i byli ambasadorami polskości i niepodległości. Z powodu prześladowań z kraju często wyjeżdżali uczeni, poeci i inni artyści – nie tylko w poszukiwaniu wolności, nie tylko w imię protestu, ale i w poszukiwaniu możliwości pracy twórczej. W kościele tym modlili się: Adam Mickiewicz, Zygmunt Krasiński, Cyprian Norwid i Juliusz Słowacki. Niedaleko stąd mieszkał Fryderyk Chopin, którego pierwszy Rektor Misji ks. A. Jełowicki przygotował na spotkanie z Panem.

Poszczególne fale emigracji przynosiły swój własny, szczególny odcień bólu, cierpienia, zawodu, na który nakładały się tysiące indywidualnych dramatów, ale również sukcesów. Jak bardzo te ostatnie ubogaciły i ubogacają kraj, w którym ludzie ci żyli i żyją obecnie! Tysiące znanych i nieznanych Rodaków w okresie międzywojennym zostawiło nam wielkie dziedzictwo duchowych wartości. „Za chlebem" wyjechało wówczas do Francji pół miliona Polaków, a nasz rodak kojarzył się Francuzom z człowiekiem pracowitym, uczciwym, troszczącym się o swoją rodzinę, wychowującym dzieci w oparciu o wartości chrześcijańskie, a w centrum jego życia była parafia i liczne organizacje katolickie, społeczne oraz charytatywne. To wówczas Prymas Polski kardynał August Hlond stworzył nowe zgromadzenie dla pracy wśród emigrantów, a także zapewnił struktury duszpasterskie Polskiej Misji.

Do dziś przemawiają do nas emigranci, zarówno pisarze, publicyści, politycy, pamiętnikarze, artyści i kaznodzieje, jak i ludzie prości, wielcy człowieczeństwem, ludzie o dobrych i szlachetnych sercach, żyjący wiarą w Chrystusa.

Podczas drugiej wojny światowej wielu Polaków, wbrew ich woli, porwała zawierucha wojenna i – drogą wiodącą poprzez łagry, obozy koncentracyjne i więzienia – rzuciła ich na ziemię obcą, również francuską, gdzie zaciągali się do powstającej armii polskiej czy też angażowali się w walkę francuskiego ruchu oporu. Tutaj swoje ślady pozostawił stan wojenny – paszporty bez możliwości

powrotów, kolejna fala emigracji polskiej inteligencji, ale również wielkie manifestacje na rzecz Ojczyzny w wielu miejscach w Paryżu, pomoc ze strony Francuzów, transporty do Polski, dziesiątki tysięcy listów z wyrazami solidarności i pomoc materialna. Polska Misja Katolicka stała się wówczas jeszcze bardziej instytucją, w której mogli się spotykać nowi emigranci, aby żyć wiarą.

Dzisiaj wielu naszych Rodaków, którzy tutaj mieszkają, ciężko pracuje, często bez możliwości prawnego uregulowania swojej sytuacji, po prostu nielegalnie. Zmagają się oni z życiem, akceptują oddalenie od bliskich, aby ich rodziny, dzieci miały lepsze jutro.

Jesteśmy porozrzucani po całej Francji, ale Polska Misja Katolicka w tej części winnicy Pańskiej spełniała i coraz lepiej spełnia swoją rolę służebną wobec Rodaków. Życzmy sobie, aby dobry Bóg zsyłał nam współczesnych mickiewiczów, słowackich, norwidów, jełowickich, jańskich, aby nam zsyłał rodaków wielkich duchem.

Żyjąc w jednym z krajów Unii Europejskiej, widzimy, jaki światopogląd w niej dominuje, jakie wartości „biorą górę". Odchodzi się od chrześcijańskich korzeni Europy, a wielu polityków wręcz odrzuca chrześcijaństwo. Równocześnie jednak w różnych międzynarodowych gremiach nie brak opinii głoszących, że współczesny człowiek zabrnął w ślepą uliczkę, że konieczne jest ukształtowanie modelu nowego człowieka. Wskazówki, jak budować ten model, a także na czym oprzeć model nowej zjednoczonej Europy, odnajdujemy w Ewangelii. Po Ewangelię trzeba zatem sięgać, aby z niej czerpać wskazówki na drogę życia we wspólnym europejskim domu.

Tymczasem autorzy Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej nawet nie wspominają o chrześcijańskim dziedzictwie Europy. Co więcej, mówienie o chrześcijańskiej Europie zaczyna być politycznie niepoprawne, a salony odrzucają tych, którzy sięgają po Ewangelię.

Brak odniesienia do chrześcijańskiego dziedzictwa Europy w unijnej Karcie Praw Podstawowych wywołał protest i głęboki smutek największego Europejczyka naszych czasów - Ojca Świętego Jana Pawła II.

Na przyszłość Europy pragniemy patrzeć tak, jak uczy nas Ojciec Święty. W europejskiej wspólnocie widzimy wielką siłę, której źródłem jest duchowe dziedzictwo naszych ojców oraz bogactwo kultury i wiary chrześcijańskiej.

*

Chrystus i dzisiaj zachęca nas: „Idźcie i wy do mojej winnicy".

Módlmy się o to, abyśmy naszą postawą i zaangażowaniem tutaj – na emigracji – budowali Polskę i Europę chrześcijańską wierną Ewangelii.

Módlmy się, aby Polska troskliwie pielęgnowała budzące się do życia nowe pokolenia, broniąc ich prawa do bytu w łonie narodu; aby wychowywała swoją

młodzież, również przebywającą poza jej granicami, w duchu szczytnych tradycji narodu i tysiącletniej kultury chrześcijańskiej; aby nasza Ojczyzna była sprawiedliwa i pełna miłości dla wszystkich swoich dzieci, aby nie musiały one jej opuszczać z powodu niesprawiedliwości i biedy; abyśmy my Polacy, także i tutaj, na emigracji, byli przykładem wierności ziemi ojczystej i abyśmy nieśli ducha pokoju wszystkim ludom; aby nasza Ojczyzna, dzięki naszej obecności i naszym „denarom" weszła na drogę przemian społecznych zgodnych z duchem Chrystusowej sprawiedliwości i miłości społecznej, zachowując należne jej miejsce i prawa w rodzinie narodów.

Polska Emigracjo, Chrystus zwraca się do Ciebie i mówi: Idź do mojej winnicy.

Odpowiedz: Idę. Amen.

Maria MARCZEWSKA-RYTKO

DROGI GLOBALIZACJI

Książka Thomasa L. Friedmana[1] to – w moim przekonaniu – jedna z najlepszych prac poświęconych problematyce globalizacyjnej, która wpisuje się w nurt literatury podejmującej próbę zdefiniowania postzimnowojennego świata. Problematyce, dodajmy, wielce skomplikowanej, pełnej kontrowersji i wielorakich ujęć. Dzieło Friedmana należałoby umieścić obok takich książek, jak P. Kennedy'ego *Mocarstwa świata: narodziny, rozkwit, upadek: przemiany gospodarcze i konflikty zbrojne w latach 1500-2000*; F. Fukuyamy *Koniec historii* oraz *Ostatni człowiek*; S. P. Huntingtona *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* czy też obok prac R. D. Kaplana. W opinii Friedmana prezentują one jednak tylko pewne aspekty postzimnowojennego świata. Celem, jaki stawia sobie Friedman, jest wyjaśnienie przyczyn, które spowodowały, iż globalizacja stała się dominującym procesem międzynarodowym, oraz całościowe ukazanie jej wpływu na wszelkie aspekty naszego życia.

Samo pojęcie globalizacji dalekie jest od jednoznacznej definicji. Z tego chociażby względu holistyczne podejście Friedmana zasługuje na szacunek. Książka napisana jest językiem żywym, zrozumiałym zarówno dla osób parających się różnymi dziedzinami nauki, jak i dla ludzi spragnionych przystępnego wytłumaczenia trudnych problemów. Nie pozbawia to bynajmniej pracy naukowego charakteru. Przeciwnie, zyskujemy przekonanie, iż mamy do czynienia z autorem, który wie o czym pisze, nie tylko gdy prezentuje koncepcje teoretyczne, ale także kiedy powołuje się na liczne doświadczenia związane z charakterem wykonywanej przez siebie pracy.

Th. L. Friedman jest jednym z najznamienitszych znawców problematyki ładu międzynarodowego. Urodził się w roku 1953 w Minneapolis. Kształcił się w Brandeis University (USA) oraz w St. Anthony College w Oksfordzie. Pracę dziennikarską rozpoczął jako reporter zajmujący się konfliktem arabsko-izraelskim. W tym okresie interesował go problem styczności polityki i kultury. Uważał bowiem, iż w odniesieniu do Bliskiego Wschodu kultura w dużej mierze określa politykę. Po dziesięciu

[1] Th. L. F r i e d m a n, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2001, ss. 591, Dom Wydawniczy Rebis.

latach pracy na Bliskim Wschodzie w roku 1988 został korespondentem „New York Timesa". Za swoją pierwszą książkę *From Beirut to Jerusalem* (New York 1991) otrzymał w roku 1988 National Book Award. Jest również dwukrotnym laureatem Nagrody Pulitzera za cykl reportaży publikowanych na łamach „New York Timesa".

W omawianej książce Friedman przyjmuje kilka założeń metodologicznych, które w zdecydowanej większości wydają się słuszne. Przede wszystkim stawia on tezę, iż świat należy badać, biorąc pod uwagę wielowymiarową perspektywę. Jak sam powiada: „świat powinien być obserwowany przez różne soczewki" (s. 40). Znacznie wcześniej na problem ten zwracał uwagę K. Popper, który pisał, iż „wszystkie naukowe opisy faktów są w wysokim stopniu selektywne, wszystkie zależą od teorii. Można to ująć wyraźniej, posługując się analogią z reflektorem (reflektorową teorią nauki, jak ją zwykle nazywam, w odróżnieniu od „kubłowej teorii umysłu"). To, co ukazuje reflektor, zależy od jego położenia, od kąta nachylenia, a także od jego siły, barwy, itd., chociaż zależy oczywiście również w znacznej mierze od przedmiotów, które oświetla. Podobnie opis naukowy jest zależny w znacznej mierze od naszego punktu widzenia i naszych zainteresowań, z reguły zgodnych z teorią czy hipotezą, którą chcemy sprawdzić [...]. Przyczyną, dla której każdy opis musi być selektywny, jest nieskończone bogactwo i różnorodność możliwych aspektów rzeczywistości. Dla opisania tego nieskończonego bogactwa posiadamy jedynie skończoną liczbę słów. Choćbyśmy więc opisywali nieskończenie długo, opis nasz będzie zawsze niepełny, zawsze będzie tylko wyborem i to niewielkim wyborem faktów, które czekają na opisanie"[2].

W odniesieniu do interpretacji procesów globalizacji posługujemy się najczęściej koncepcją reflektora. Jak podkreślał Popper, reflektor oświetla jedynie wycinek sceny, pozostała jej część natomiast jest w ciemnościach. Nie znaczy to jednak, że nie istnieje, dlatego należy ją brać pod uwagę. Takie są ograniczenia związane z próbą przedstawiania rzeczywistości w postaci modeli teoretycznych. Nie uważam, że modele te są nieprzydatne, warto jednak znać ich ograniczenia. W wielu przypadkach do wyjaśnienia istoty polemik i kontrowersji w świecie nauki można wykorzystać właśnie teorię reflektora. Najbardziej rzecz upraszczając, możemy wyróżnić dwa dominujące stanowiska w kwestii globalizacji: zawężające i rozszerzające[3]. Stanowisko zawężające, określane także mianem ekonomicznego, zakłada, iż globalizacja jest pochodną modernizacji. Jeśli tak, to obejmuje ona przede wszystkim zjawisko tworzenia się światowego kapitalizmu. W związku z tym główny nacisk kładziony jest na integrację w wymiarze gospodarczym. Stanowisko rozszerzające – zwane kulturowym – występuje niejako w opozycji wobec stanowiska zawężającego, jego reprezentanci akcentują problemy kulturowe. Kultura w tym przypadku traktowana jest jako najistotniejszy czynnik wpływający na procesy globalne. Kto zatem bliższy jest prawdy, czy zwolenni-

---

[2] K. P o p p e r, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 273n.

[3] Por. M. M a r c z e w s k a - R y t k o, *Procesy globalizacyjne a demokracja bezpośrednia*, w: *Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietraś, Lublin 2002, s. 177-195.

cy stanowiska zawężającego, czy stanowiska rozszerzającego? Dla zwolenników obu stanowisk ważne są zjawiska i procesy, które wpływają na tendencje globalistyczne, ujawniają je oraz stanowią rezultat tych tendencji. Procesom globalizacji, rozumianym jako integracja, towarzyszą bowiem procesy dezintegracji narodów, rozpadu państw, powstawania ruchów separatystycznych, konfliktów etnicznych, rasowych, religijnych. Można zaryzykować tezę, iż w pewnym wymiarze stanowią one reakcję na procesy globalizacyjne. W tym kontekście stanowisko Friedmana jest jednoznaczne: „żeby skutecznie analizować sprawy międzynarodowe, należy się nauczyć, jak dokonywać arbitrażu informacji z tych różnych perspektyw i wiązać je w jedną całość, tak aby uzyskać obraz świata, którego nigdy byśmy nie otrzymali, gdybyśmy patrzyli nań z jednej tylko perspektywy" (s. 41). W swoich dotychczasowych badaniach Friedman bierze pod uwagę sześć istotnych wymiarów światowego systemu i nie wyklucza, iż pojawią się kolejne. Należą do nich: polityka, kultura, bezpieczeństwo narodowe, rynki finansowe, postęp technologiczny (przede wszystkim rewolucja informacyjna) oraz ekologia. Krytycznie wypowiada się on na temat dominującej w nauce tendencji do coraz większej specjalizacji. Prowadzi to, według niego, do sytuacji, gdy bardziej pożądane jest głębokie opanowanie jednej dziedziny niż swobodne poruszanie się w kilku dziedzinach. Powiada zatem, iż „musimy się nauczyć, że potrzebujemy nie tylko specjalistów, ale także ludzi, którzy specjalizują się w dostrzeganiu silnych oddziaływań, plątaniny różnych wymiarów, a potem potrafią prosto spojrzeć na całość" (s. 50).

Dla Friedmana nowa era globalizacji zaczyna się wraz z upadkiem Muru Berlińskiego. Wszelkie zasady rządzące światem sprzed tego okresu należy złożyć do lamusa historii. U podstaw obecnego systemu globalizacji legły – według Friedmana – trzy rewolucje: demokratyzacja technologii, demokratyzacja finansów oraz demokratyzacja informacji. Uważa on, iż era globalizacji nie jest rezultatem nagłej przemiany, lecz stanowi długotrwały proces, sięgający korzeniami okresu zimnej wojny. Obecnie mamy do czynienia z czwartą demokratyzacją, która dotyczy sfery podejmowania decyzji (chodzi tu o dekoncentrację władzy i informacji). Pojęcie globalności globalizacji Friedman interpretuje następująco: „niemal wszyscy odczuwamy dziś – pośrednio lub bezpośrednio – naciski, ograniczenia i możliwości związane z dostosowaniem się do demokratyzacji technologii, finansów i informacji, które są sercem dzisiejszego systemu globalizacji" (s. 104). Jako symbole nowej postzimnowojennej epoki globalizacyjnej wymienia Friedman drzewko oliwne i lexusa. Drzewko oliwne symbolizuje tradycję, zakorzenienie, tożsamość, przynależność, świat, który wydaje się zanikać pod naporem tego, co nowe. Z kolei lexus – sztandarowa limuzyna „Toyoty" – to symbol nowoczesności, modernizacji, sukcesu, postępu, uniwersalizacji. W wielkim uproszczeniu dzisiejszy świat dzieliłby się zatem na tych, którzy chcą tworzyć lepsze lexusy, modernizować i prywatyzować gospodarkę, oraz na tych, którzy walczą o drzewko oliwne, o własne miejsce w świecie i o przyświecający mu tradycyjny system wartości. Wypowiadając się na temat przyszłości państwa narodowego, Friedman stawia tezę, zgodnie z którą państwo narodowe

nie zniknie, nawet jeśli zostanie znacznie osłabione, bowiem jest ostatnim drzewkiem oliwnym, wyrazem naszej przynależności i korzeni, a pełnia człowieczeństwa – według niego – polega na posiadaniu korzeni, na przynależności do oliwnego gaju (por. s. 54). Dużego znaczenia nabiera więc utrzymanie stanu równowagi między obroną tożsamości a przetrwaniem w systemie globalizacji.

Według Friedmana w okresie globalizacji pojawia się nowa struktura władzy oparta na trzech elementach: na równowadze między państwami narodowymi, na równowadze między państwami a globalnymi rynkami oraz na równowadze między jednostką a państwem. Tymczasem w okresie tak zwanej zimnej wojny panujący wówczas system opierał się wyłącznie na państwach narodowych. Co zatem oznacza nowa struktura władzy zarówno dla państw, jak i poszczególnych jednostek?

Po pierwsze, w nowej epoce stosunki między Stanami Zjednoczonymi a pozostałymi krajami stają się istotnym czynnikiem stabilizacji całego systemu. Sam Friedman wypowiada się w sposób następujący: „dychotomia miłości i nienawiści, która od dawna cechowała stosunki między Stanami Zjednoczonymi a resztą świata, jeszcze bardziej się wyostrzyła. Amerykanizacja/globalizacja, teraz bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, jawi się ludziom jako superatrakcyjna, dająca ogromne możliwości, kusząca ścieżka, która pozwoli im podnieść poziom życia. Lecz budzi ona w ludziach również uczucie zazdrości i niechęci do Stanów Zjednoczonych – zazdrości, bo wydaje się, że Ameryka najlepiej potrafiła ujeździć tego tygrysa, a niechęci, bo amerykanizacja/globalizacja często kojarzy się ludziom ze Stanami Zjednoczonymi poganiającymi wszystkich dookoła, by przyspieszali, podłączali się do sieci, redukowali, standaryzowali i maszerowali na amerykańską kulturalną nutę do Szybkiego Świata" (s. 466).

Po drugie, coraz bardziej liczącym się aktorem sceny politycznej jest – w nomenklaturze Friedmana – tak zwane elektroniczne stado. Tworzą je miliony inwestorów, którzy dzięki rozwiniętej sieci komputerowej są w stanie przenosić swoje kapitały z jednego miejsca na kuli ziemskiej do innego za pomocą jednego kliknięcia myszą komputera. Można wśród nich wyróżnić dwie grupy inwestorów: „krótkorogie byki", traktujące inwestycje jako krótkoterminową lokatę i „długorogie byki" – międzynarodowe korporacje, zwykle na dłużej angażujące swój kapitał w danym państwie. Wśród głównych pastwisk elektronicznego stada autor wymienia takie centra finansowe, jak Wall Street, Hongkong, Londyn czy Frankfurt. Jak się wydaje, trudno przecenić wpływ posunięć elektronicznego stada na funkcjonowanie państw i systemu międzynarodowego. Na potwierdzenie tej tezy przytoczę jedną z historii opisanych przez Friedmana: „Królowie, dyktatorzy, emirowie, sułtani, prezydenci i premierzy – wszyscy oni zostali dziś zredukowani do roli gubernatorów. Wiosną 1997 roku byłem z wizytą w Katarze, malutkim państewku naftowym leżącym na wschodnim wybrzeżu Półwyspu Arabskiego, i któregoś dnia zostałem zaproszony na lunch do emira, szejka Hamada bin Khalifa al-Thani. Emir jest uroczym, przebiegłym jak lis człowiekiem, przyzwyczajonym raczej do wydawania, a nie słuchania rozkazów. Pod-

czas rozmowy zapytał mnie o kryzys ekonomiczny w Malezji i Azji Południowo-Wschodniej, a ja opowiedziałem mu o tym, jak elektroniczne stado i superrynki ukarały Malezję za ekstrawagancje Mahathira, takie jak na przykład budowa dwóch największych wieżowców na świecie. Szejk Hamad wysłuchał mnie, po czym powiedział coś, co bardziej pasowałoby do gubernatora niż emira: «Cóż, chyba lepiej zrobię, jeśli nie będę budował wysokich budynków»" (s. 181).

Po trzecie, dzięki obaleniu murów dzielących państwa i systemy oraz dzięki rewolucji informacyjnej jednostki w zwielokrotniony sposób wpływają na bieg spraw bez pośrednictwa państwa. W ujęciu Friedmana mamy obecnie do czynienia z „superwzmocnioną jednostką". Ten obiektywny ogląd sytuacji często pozostaje – w moim przekonaniu – w sprzeczności z oglądem subiektywnym, sugerującym, iż jednostka niewiele znaczy w zetknięciu z niewyobrażalnymi siłami globalizacji[4]. Dlatego jako niezwykle ważne traktuję wezwanie Friedmana skierowane do politologów, aby określili, „w jaki sposób dać obywatelom poczucie, że mogą narzucić swoją wolę nie tylko własnym rządom, lecz także przynajmniej niektórym globalnym siłom kształtującym ich życie" (s. 241n.).

Po czwarte, poszczególne państwa mają przed sobą alternatywę: mogą przywdziać tak zwany złoty kaftan bezpieczeństwa lub nie zrobić tego. Friedman powiada, iż jest to jedyny strój epoki globalizacji oznaczający, że dane państwo dostrzega reguły rządzące wolnym rynkiem i podporządkowuje się im. W epoce globalizacji w istocie zyskuje na znaczeniu jakość państwa, czyli przede wszystkim jakość systemu prawnego i finansowego oraz jakość zarządzania gospodarką. W związku z tym można mówić o ambiwalentnym wpływie globalizacji na proces demokratyzacji. Z jednej bowiem strony elektroniczne stado wymusza na poszczególnych państwach, by wprowadzały przejrzyste reguły demokratyczne. Z drugiej zaś, oddziaływanie i wpływy elektronicznego stada rodzą obawy co do centrum podejmowania decyzji politycznych, prowadząc do przekonania, iż niezależnie od systemu demokratycznego reguły gry są narzucane przez potężne i anonimowe rynki i stada elektroniczne. Mianem globulacji, a więc rewolucji z zewnątrz, określa Friedman proces budowania fundamentów systemu demokratycznego przez elektroniczne stado, przytomnie konstatując: „Stado nie wnika w tkankę kraju dlatego, że ceni sobie demokrację jako taką. Nic podobnego. Stado ceni sobie stabilność, przewidywalność, przejrzystość procedur i zdolność państwa do chronienia własności prywatnej przed arbitralnym bądź kryminalnym zawłaszczeniem. By to osiągnąć, stado oczekuje od państw rozwijających się, że wprowadzą lepszy software, systemy operacyjne i zarządzanie, czyli podstawowe cegiełki demokracji" (s. 217). W opinii Friedmana alternatywy i propozycje tak zwanej trzeciej dro-

[4] Zob. t a ż e, *Jednostka w epoce wyzwań globalizacyjnych* (Rreferat wygłoszony podczas konferencji naukowej „Człowiek wobec wyzwań humanistycznych i cywilizacyjnych współczesnego świata. Literackie i pozaliterackie oblicza człowieka XX w.", zorganizowanej przez Komisję Filologiczną LTN, Wydział Humanistyczny, Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin, 5-7 XI 2001 r.).

gi nie zaowocowały niczym sensownym. Alternatywne systemy polityczne natomiast, charakteryzujące się centralnym planowaniem i brakiem demokracji (chodzi tu o komunizm, socjalizm, faszyzm czy nazizm), nie tylko zahamowały pierwszą epokę globalizacji, ale także nie sprawdziły się w praktyce.

Przywołałam tutaj zaledwie kilka problemów, którymi zajął się w swojej pracy Friedman. W książce pojawia się mnogość różnorodnych wątków skłaniających czytelnika do przemyślenia kontrowersyjnych problemów, a zarazem do wykrystalizowania własnego stanowiska. Autor jawi się jako realista dostrzegający zarówno wielką szansę rozwoju, jaką stwarzają procesy globalizacyjne, jak i wiele zasadzek, do których mogą one prowadzić[5]. Na zakończenie chciałabym pogratulować Wydawnictwu (Dom Wydawniczy Rebis) rozeznania w wartościowej literaturze i szybkiego wprowadzenia polskiego przekładu pracy Friedmana na nasz rynek wydawniczy.

---

[5] Por. t a ż e, *Europe and the Challenges of Globalisation: Opportunities and Dangers*, „Polish Political Science Yearbook" 2001, s. 85-97.

Andrzej BRONK SVD

GLOBALIZACJA I JEJ KONSEKWENCJE

Książka *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*[1] zawiera sześć wykładów, wygłoszonych w roku akademickim 2000/2001 w ramach odbywających się corocznie od roku 1978 cyklu prelekcji Akademie Völker und Kulturen w St. Augustin w Niemczech. Problematyka globalizacji okazała się tak ważna, że Akademia wróciła do tego tematu, chociaż poświęciła mu wcześniej – na przełomie 1997 i 1998 roku – podobny cykl wykładów, zatytułowany „Globalisierung" [Globalizacja], któremu towarzyszyła publikacja pod tym samym tytułem (St. Augustin 1988). W tamtym czasie „globalizacja" była słowem mało jeszcze znanym, dzisiaj – życzliwie lub niechętnie – mówią o niej wszyscy. W pierwszym cyklu wykładów poruszono następujące problemy: *Globalisierung: Chancen oder Gefährdungen* [Globalizacja: szanse i zagrożenia] (R. E. Hasse), *Globalisierung als Herausforderung für den Sozialstaat* [Globalizacja jako wyzwanie dla państwa opiekuńczego] (H. J. Rösner), *Zum Zusammenhang zwischen Information, Ethik und Religion* [Związki między informacją, etyką i religią] (L. A. Nefiodow), *Globalisierung – eine Herausforderung für die Entwicklungspolitik* [Globalizacja – wyzwanie dla polityki rozwoju] (K. J. Hedrich), *Globalisierung und Solidarität. Der Beitrag der Soziallehre der Kirche* [Globalizacja i solidarność. Wkład katolickiej nauki społecznej] (D. Martin), *Globalisierung und internationale Gerechtigkeit* [Globalizacja a sprawiedliwość międzynarodowa] (K. G. Ballestrem).

W recenzowanym cyklu pięć pierwszych prelekcji wprost dotyczy miejsca chrześcijaństwa w procesach globalizacji: *Das neue Verständnis von Katholizität in einer globalisierten Welt* [Nowe rozumienie katolickości w globalnym świecie] (R. J. Schreiter CPpS), *Ein Ethos für alle Völker? Der Beitrag des Christentums zur Formulierung eines globalen Ethos* [Jeden ethos dla wszystkich narodów? Wkład chrześcijaństwa przy w formułowanie globalnego ethosu] (G. Neuhaus), *Wie begegnet China der Globalisierung? Aus der Sicht eines Theologen* [Chiny wobec globalizacji –

[1] *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet* [Globalizacja i jej skutki w dziedzinie religii i kultury], red. B. Mensen SVD, St. Augustin 2001, ss. 127, Steyler Verlag. Tłumaczenie tytułu książki, tytułów poszczególnych artykułów oraz cytatów – A. Bronk SVD.

teologiczny punkt widzenia] (L. Gutheinz SJ), *Globalisierung und Ökumene* [Globalizacja i ekumenizm] (P. Neuner), *Mission im Zeitalter der Globalisierung* [Misje w czasach globalizacji] (K. Schäfer). W szóstej prelekcji zatytułowanej *Globalisierung. Das Ende kultureller Identitäten?* [Globalizacja – czy koniec tożsamości kulturowej?] K.-H. Kohl szeroko podjął problem zachowania odrębności kulturowej w obliczu dokonujących się w skali globu procesów migracyjnych: ludów oraz dóbr kulturowych i ekonomicznych.

„Globalizacja" funkcjonuje zarówno jako termin opisowy i wyjaśniający, jak i oceniający (pozytywnie lub negatywnie) lub normatywny. Pojęcie globalizacji pojawiło się na początku lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, robiąc błyskawiczną karierę w latach dziewięćdziesiątych. Pojawiło się na przykład w enuncjacjach Klubu Rzymskiego, w związku z międzynarodową działalnością koncernów i banków, w inicjatywach i publikacjach Narodów Zjednoczonych, w wystąpieniach przedstawicieli grupy najbardziej uprzemysłowionych krajów świata (G8), w rozprawach politologów, socjologów i filozofów. Chociaż pojęcie globalizacji traktowane jest jako samookreślenie końca dwudziestego wieku, to sama idea globalizacji jest stara. Zjawisko przenikania się kultur znane jest od zarania dziejów. Stary Testament często podkreśla napięcie istniejące między Izraelem i otaczającym go pogańskim światem. Chrześcijaństwo od początku nastawione było na działalność misyjną wśród wszystkich narodów („Idźcie na cały świat" – Mk 16, 15). Dzięki wielu złożonym czynnikom światopoglądowym, politycznym i ekonomicznym kultura europejska od czasu odkrycia Ameryki dokonała bezprzykładnego podboju wszystkich kontynentów. Należy przy tym podkreślić, że kulturowa globalizacja świata dokonała się wcześniej niż globalizacja ekonomiczna. Globalny charakter ma zwłaszcza nauka ze swoim uniwersalnym językiem. Tajemnicę globalizacyjnych sukcesów społeczeństw zachodnich upatruje się w ich innowacyjności: kultura zachodnia zawsze była otwarta na to, co nowe, bardziej niż inne kultury.

„Globalizacja" należy dzisiaj do słów często używanych, a równocześnie nadużywanych, rzadko definiowanych, niejasnych, niezrozumiałych, chociaż niesłychanie skutecznych politycznie. Jeszcze więcej trudności sprawia ocena zjawisk wywołanych globalizacją, a ukazywanych jako widmo straszące świat lub też jako anioł niosący wszelkiego rodzaju dobra. Mimo że nie istnieje jedna, spójna definicja globalizacji, zjawiska nią objęte są wszechobecne. Można jej nie pochwalać, a ona i tak się będzie dokonywać. Wymiana towarów, dóbr i usług na skalę globalną wywiera – stwierdza we „Wprowadzeniu" redaktor B. Mensen – coraz bardziej dogłębny wpływ na poszczególne kontynenty, kraje, narody i na poszczególnych ludzi. Mniejsze państwa łączą się w większe organizmy polityczne, ponieważ same nie mogą sobie poradzić z coraz bardziej złożonymi i trudnymi problemami politycznymi, ekonomicznymi, kulturowymi, jak również z konkurencją bardziej efektywnych, większych organizmów ekonomiczno-politycznych. Równocześnie ujednolicenie sposobu życia, propagowane przez wszechobecne i natarczywe media, zdaje się zagrażać kulturowej tożsamości ludzi, odbierając im

poczucie przynależności do znajomego im, tradycyjnego obszaru kulturowego. Globalizacja to przecież także określony sposób myślenia człowieka o samym sobie i o otaczającym go świecie; myślenie, w którym miejsce partykularnego widzenia świata coraz częściej zajmuje właśnie widzenie globalne, czyli dokonujące się w skali całego globu.

Globalizacja nie tylko propaguje zachodnie idee, lecz przede wszystkim przyczynia się do rozprzestrzeniania się dóbr materialnych. Zjawisko to ma swoją stronę pozytywną, kiedy powoduje dobrobyt coraz większej liczby ludzi, ma jednak również stronę negatywną, gdy rodzi konflikty ekonomiczne, a nawet wojny, oraz kiedy zwiększa obszary skrajnego ubóstwa tych krajów, które nie odczuły pozytywnych skutków globalizacji. O ile przed dziesięciu laty postrzegano globalizację jako wielką szansę pomocy przede wszystkim ekonomicznie niedorozwiniętym krajom Południa, o tyle dzisiaj krytycznie nastawieni widzą w niej również nowy i niebezpieczny przejaw imperializmu kultury zachodniej. Obdarzone nowymi znaczeniami dobra i towary stają się narzędziami kulturowego i ekonomicznego podboju świata pozazachodniego, dlatego też miejsce głoszonego w latach sześćdziesiątych poglądu o jedności ludzkości zajmuje obraz różnorodności ludów i wielości kultur, rozwijających się własnym rytmem i na własnych zasadach. Coraz częściej globalizacja postrzegana jest ambiwalentnie lub wręcz negatywnie jako realizacja neoliberalnej ideologii z jej (naiwną?) wiarą w automatyczną skuteczność wolnego rynku. Rozwój globalny zapewnia przetrwanie najsilniejszego, a taki na płaszczyźnie gospodarczej i technicznej jest Zachód. Z obszarów niegdyś gospodarczo zacofanych beneficjentem rozwoju globalnego stała się przede wszystkim Azja (ale i tam korzysta z niego tylko jedna trzecia ludności), natomiast wielkim przegranym okazała się Afryka.

W czasach globalizacji tradycyjne rozumienie kultury, związane z pojęciem jej homogeniczności, staje się przestarzałe. W szerokim sensie „globalizacja" oznacza zachodzące na skalę globalną – jak się wydaje nieodwracalne i być może na dłuższą metę zasadniczo pozytywne – kulturowe i społeczne procesy wzajemnego wpływania na siebie oraz pozostawania w wielorakich związkach i korzystania z różnych sposobów komunikowania się między sobą na polu ekonomicznym, politycznym, kulturowym i religijnym. W węższym sensie oznacza globalny proces ekonomiczno-technicznego powiązania świata (por. s. 46). W wymiarze gospodarczym globalizacja jest stopniowym likwidowaniem barier ekonomicznych między państwami. Globalizacji nie należy jednak rozumieć wyłącznie ekonomicznie, wiąże się ona bowiem z problemami dotyczącymi demokracji, wolności, odpowiedzialności i sprawiedliwości. Globalizacja zapewnia wprawdzie współczesnemu człowiekowi (niektórym ludziom?) niedostępny wcześniej obszar ogromnej wolności, ale jednocześnie rodzi poczucie braku swojskości, poczucie niepewności, ryzyka i presji psychicznej (por. s. 91).

Kroki i działania podejmowane na skalę globalną wywołują pytanie o globalną etykę, o ogólne reguły etycznego działania, pozwalające ludziom i narodom konkurować ze sobą, równocześnie jednak nie zagrażając sobie, a tym bardziej wzajemnie się nie wyniszczając. Jaki wkład może wnieść chrześcijaństwo

w formułowanie globalnego ethosu? Chrześcijaństwo zawsze rozumiane było jako powszechne, zbawcze posłanie Jezusa Chrystusa skierowane do wszystkich narodów i ludzi. „Katolicki" oznacza wprawdzie „powszechny", ale termin ten często bywa zacieśniany do samego Kościoła rzymskokatolickiego. Dzisiaj, w świetle dokonujących się procesów globalizacyjnych, dotychczasowe, tradycyjne rozumienie katolickości wymaga nowego przemyślenia i odświeżenia. Chociaż wszyscy chrześcijanie powołują się na tego samego Boskiego Założyciela, to chrześcijaństwo dość wcześnie podzieliło się na wiele Kościołów, wyznań i sekt. Misyjne wezwanie Chrystusa zobowiązuje jednak każdego chrześcijanina do szerzenia wiary chrześcijańskiej na całym świecie, skłaniając go równocześnie do zabiegania o jedność wszystkich partykularnych odmian chrześcijaństwa, a dzisiaj nawet wszystkich religii.

Chrześcijanie stanowią trzydzieści cztery procent ludności świata, wśród nich zaś pięćdziesiąt procent przynależy do Kościoła rzymskokatolickiego. Liczba jego wyznawców stale maleje w krajach tradycyjnie katolickich, zwiększa się natomiast wyraźnie poza Europą, pozostając tam jednak pod przemożnym wpływem zachodniego sposobu praktykowania (modelu) chrześcijaństwa. Można przypuszczać, że chrześcijaństwo znajdzie uznanie wśród najbiedniejszych narodów tylko wówczas, kiedy pozbędzie się swego zachodniego zabarwienia (R. Schreiter). Wkład chrześcijaństwa w dokonujące się procesy globalizacyjne mógłby polegać na pomocy w sformułowaniu globalnego ethosu, obejmującego wszystkie narody i wszystkich ludzi (G. Neuhaus). Tymczasem istnienie partykularnych norm moralnych sprzyja relatywizującemu przekonaniu, że nie ma działań zawsze i wszędzie nagannych etycznie, lecz co najwyżej istnieją czyny dokonane w niewłaściwym czasie i na niewłaściwym miejscu. Chociaż prawa człowieka są uniwersalne, bo związane z ludzką naturą, ich naruszenie można skarżyć tylko w niektórych tradycjach kulturowych (na przykład Europejczycy, którzy uprawiają turystykę seksualną w krajach Dalekiego Wschodu, nie są tam karani za czyny, które zgodnie z europejskim prawodawstwem takiej karze podlegają).

Potrzebę zaprojektowania ogólnoświatowego ethosu dostrzegli między innymi filozof i socjolog J. Rawls oraz nawiązujący do jego myśli szwajcarski teolog H. Küng. Ten drugi przyjmuje, że tylko odwołanie się do Boga dostarcza ostatecznego uprawomocnienia norm moralno-obyczajowych (co nie znaczy, że nie można prowadzić życia wysoce etycznego bez takiego uprawomocnienia). Uważa on również, że normy etyczne wspólne wszystkim religiom sprowadzają się do pięciu elementarnych przykazań: zakazów kłamstwa, zabijania, kradzieży i nierządu oraz nakazu wzajemnego szacunku rodziców i dzieci. Według G. Neuhausa wkład chrześcijaństwa w globalną kulturę tolerancji i wzajemnej akceptacji mógłby polegać między innymi na pokazaniu, że zasad moralnych nie można używać jako broni do zwalczania osób myślących i zachowujących się inaczej.

Nauczający na wydziale teologicznym katolickiego uniwersytetu Fu-Jen na Tajwanie L. Gutheinz bada na trzech etapach zachodzące w Chinach procesy globalizacyjne. Wprowadza pojęcia: Chin, globalizacji, podejścia teologicz-

nego; wyróżnia za pomocą pojęcia „zmiany paradygmatu" cztery płaszczyzny (ekonomiczną, społeczną, polityczną, filozoficzno-religijną), na których Chiny stykają się z procesami globalizacyjnymi, oraz szkicuje za pomocą Taiji-diagramu (yang, yin, he) perspektywy Chin w globalnym świecie. Gutheinz uważa, że dla Chińczyków „marksizm i konfucjanizm są ideami, które za pomocą zachodniej nauki stworzą nowoczesne Chiny" (s. 53).

Żadna inna instytucja nie podejmowała tylu prób zbudowania modeli ekumenicznej jedności, co Kościoły chrześcijańskie, jednak miejsce tych Kościołów w zachodzących procesach globalizacyjnych widziane jest w sposób zróżnicowany. Oskarża się je niekiedy o to, że w przeszłości wspierały kolonizatorską działalność krajów zachodnich, doprowadzając swą misyjną działalnością do zniszczenia wielu rodzimych kultur i religii, a w ten sposób do psychicznego i kulturowego wykorzenienia ludów na obszarach misyjnych. U podstaw misyjnej działalności chrześcijaństwa leży przekonanie o niczym nieograniczonej przekładalności Dobrej Nowiny na wszystkie języki oraz o możliwości przekazania tradycji chrześcijańskiej innym kulturom. Prawdą jest, że działalność misyjna dokonywała się w cieniu kolonializmu, prowadząc niekiedy do wyniszczenia wielu autentycznych wartości tubylczych, prawdą jest jednak również, że często misjonarz był badaczem czy językoznawcą przyczyniającym się do zachowania kultur, które bez działań misjonarzy przepadłyby bez śladu. Misjonarze chrześcijańscy bowiem, obok chrystianizacji, zajmowali się alfabetyzacją, zakładaniem szkół i kształceniem elit danej społeczności. Dzięki ekspansji europejskiego rozumienia człowieka i związanego z nim pojęcia ethosu doszło do rozpowszechnienia idei jednego rozumu ludzkiego i do uznania równości wszystkich ludzi. Według Neunera koncepcje te legły u podstaw idei prawa narodów i praw człowieka. „Dzisiejsza globalizacja buduje bynajmniej nie w małej części na sukcesach misyjnych odniesionych w dziewiętnastym i dwudziestym wieku" (s. 57).

Zjawisko globalizacji jako nowy kontekst, w którym odbywa się działalność misyjna, według K. Schäfera rodzi pytanie o to, w jaki sposób należy dzisiaj ją rozumieć i realizować. Wydaje się, że chrześcijański Zachód definitywnie należy do przeszłości, a chrześcijaństwu – jak twierdzi G. Collet – przypada żyć w sytuacji planetarnej diaspory (por. s. 3). W zaistniałej sytuacji chrześcijaństwo powinno podjąć zadanie przypominania, że istnieją ponadczasowe wartości i cele oraz że redukcja człowieka do homo oeconomicus oznacza nie tylko utratę godności ludzkiej, przez traktowanie człowieka wyłącznie jak rzecz, lecz jest równocześnie nową postacią bałwochwalstwa, pozostającą w radykalnej opozycji do prawdy o tym, że tylko Jezus Chrystus jest Bogiem (por. s. 86). Praktycznie Kościół musi być Kościołem ubogich i musi głosić biblijną prawdę o kochającym i sprawiedliwym Bogu, który pełni życia chce udzielić wszystkim ludziom. Kościół powinien stać się miejscem schronienia i domem Ojca szczególnie dla tych ludzi, którzy boją się negatywnych zjawisk towarzyszących procesom globalizacyjnym, powinien być gotowy do dialogu i tolerancji, ale przede wszystkim musi on zawsze wyznawać bezwarunkową wiarę w Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka.

Paweł KAWALEC

MIŁOŚĆ ZASADĄ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Bogactwo filozoficznej i teologicznej myśli Ojca Świętego przerasta współczesnych filozofów. Być może nowe stulecie przyniesie recepcję przewrotu myślowego, do którego zachęca nas – i który inicjuje – Papież-filozof. Filozofia współczesna co najmniej od dziewiętnastego wieku trwa w schemacie myślenia pozytywistycznego i materialistycznego. Nieustanna walka Jana Pawła II o uwzględnienie transcendentnego wymiaru człowieka i świata oraz tragiczne wydarzenia z 11 września 2001 roku sprawiły, że ludzkość zaczyna uświadamiać sobie nadrzędną rolę religii w stosunku do nauki. Sporadycznie można usłyszeć przewidywania, iż wiek dwudziesty pierwszy będzie właśnie wiekiem religii; taka jednak myśl wydaje się zupełnie nieobecna w najważniejszych dyskusjach filozoficznych. Zdominowane są one podejściem naturalistycznym, które jest podsycane przez nowe możliwości techniczne badań nad mózgiem i genami. Naukowcy zaś, zafascynowani precyzją komputerowych symulacji procesów fizycznych, starają się w podobnie naturalistyczny sposób modelować rzeczywistość społeczną i ekonomiczną człowieka. W przedmowie King Mott deklaruje, że książka *The Third Way*... [Trzecia droga...][1] omawia alternatywną wizję człowieka i życia społecznego; wizję nakreśloną przez Jana Pawła II.

Na pracę tę składa się pięć rozdziałów. Pierwszy „Philosophical Anthropology" [Antropologia filozoficzna] poświęcony jest K. Wojtyły koncepcji człowieka jako osoby. Drugi „Love, Righteousness, and Justice" [Miłość, prawość i sprawiedliwość] rozwija koncepcję sprawiedliwości opartą na omówionej antropologii filozoficznej. Tę ogólną koncepcję autor odnosi do ekonomii i eklezjalnych tekstów poświęconych sprawiedliwości ekonomicznej w kolejnym rozdziale zatytułowanym „The Theory of Economic Justice" [Teoria sprawiedliwości gospodarczej]. Rozdział czwarty „The Prophetic Stance" [Stanowisko profetyczne] – w odniesieniu do filozofii Jana Pawła II – wyjaśnia jego sposób publicznego komunikowania „trzeciej drogi". W ostatnim rozdziale „Conclusion" [Wniosek] krótko naszkicowane zostały krytyki koncepcji

[1] King W. M o t t, *The Third Way: Economic Justice According to John Paul II*, Lanham, New York, Oxford 1999, ss. XI + 169, indeks, University Press of America.

„trzeciej drogi" oraz jej zastosowania w życiu społecznym.

„Ekonomiczny plan" Wojtyły – jak stwierdza King Mott we wstępie – jest skierowany do „człowieka j a k o człowieka" (s. IX)[2], z uwzględnieniem wszystkich wymiarów osoby ludzkiej. Dlatego też właściwym punktem wyjścia rozważań w książce jest antropologia filozoficzna Wojtyły. Niestety, już zdania otwierające rozdział pierwszy nie pozostawiają wątpliwości, że – wbrew powyższej deklaracji i tytułowi – jest on poświęcony innemu zagadnieniu: porównaniu antropologii filozoficznej M. Schelera i K. Wojtyły. Co więcej, tylko ten pierwszy zasłużył sobie na systematyczną ekspozycję poglądów antropologicznych. Poglądy Wojtyły omawiane są jedynie na tle teorii Schelera.

Za zasadnicze składowe stanowiska antropologicznego Wojtyły autor uznał następujące elementy charakterystyki bytu osobowego: 1. jest świadomy wsobnej wartości swojej godności jako człowieka; 2. swoje życie wewnętrzne postrzega (samoświadomość) jako przejaw „istoty boskiej"; 3. posiada wolną wolę (odniesioną do prawdy); 4. jest zdolny do panowania nad sobą i światem; 5. efektem uznania godności innych jest miłość, jako jedyne właściwe odniesienie do osoby oraz jako najpełniejsza aktualizacja potencjalności człowieka. Problem z taką prezentacją poglądów antropologicznych Wojtyły polega nie na tym, że znajdziemy tu jakieś z a s a d n i c z e błędy, lecz że jest ona tak ogólnikowa i niespecyficzna, że w większości zgodzą się z nią reprezentanci dwóch „konkurencyjnych" dróg. Być może gdyby autor książki odwołał się do *Osoby i czynu*, wówczas dostrzegłby bogactwo filozoficznej koncepcji człowieka, która u Wojtyły nie jest kalką koncepcji Schelera, lecz jest głęboko zakorzeniona w myśli chrześcijańskiej, poczynając od – zignorowanej przez Kinga Motta w całej książce – Boecjusza definicji osoby po neotomizm.

Rozdział pierwszy jest kluczowy dla dalszej argumentacji. Napisany powierzchownie, niedbale i nieprofesjonalnie przesądza w zasadzie o jakości pozostałych części książki. W konsekwencji zasadnicze w dalszych wywodach pojęcia antropologiczne, które wykorzystuje Wojtyła, jak miłość i norma personalistyczna, są niezrozumiałe dla czytelnika, a przesłanki, w których występują te pojęcia, implikują ogólnikowe – niekiedy banalne – wnioski. Nic dziwnego więc, że w rozdziale drugim autor w ogóle nie dostrzega wieloznaczności słowa miłość i nie jest zdeprymowany tym, że przytacza niekiedy cytaty Wojtyły dotyczące miłości dwojga młodych, niekiedy miłości chrześcijańskiej (agape, caritas), a niekiedy miłości w sensie metafizycznym. Nawet po optymalnym zastosowaniu zasady życzliwości trudno, doprawdy, nadążyć za ekwilibrystyką pojęciową autora, jak choćby w zdaniach: „Akt miłości sprawia, że nauczanie Chrystusa jest polityczne i społeczne" (s. 26) czy „Miłość więc, przynajmniej ta wyrażona w świecie, jest aktem politycznym w stosunku do innych osób" (s. 37).

Posługując się mętnym pojęciem miłości, autor stwierdza następnie, że jedynie ona może stanowić podstawę sprawiedliwości w życiu społecznym

[2] Tłumaczenie wszystkich cytowanych fragmentów książki – P. Kawalec.

(por. s. 28). Wszelkie bowiem próby oparcia jej na zasadach utylitarnych, do których zalicza się świecki humanizm, egoizm oraz – uwaga! – personalizm, marginalizują znaczenie miłości i osoby ludzkiej. Myśl ta może byłaby ciekawa, gdyby nie to, że stanowi błędne koło we wnioskowaniu, bo zasadniczo stwierdza się tu wyłącznie, że koncepcje sprawiedliwości, które nie odwołują się do pojęcia miłości, marginalizują je.

Następnie dowiadujemy się, że sprawiedliwość w życiu społecznym „istnieje, aby służyć właściwie uporządkowanym potrzebom osób w danym państwie, zgodnie z ideą, że każda osoba jest równa w miłości" (s. 43). Ponownie, na tak ogólnikowe sformułowanie mogą zgodzić się wszyscy, których autor traktuje jako swoich oponentów, na przykład utylitaryści, komuniści czy liberałowie. Bez rzetelnego przywołania Wojtyły argumentów filozoficznych i koncepcji osoby żonglerka słowna, choćby z użyciem słów ważnych, prowadzi tylko do zniechęcenia lekturą. A autentycznym oponentom „trzeciej drogi" prawdopodobnie daje jeszcze jeden dowód na to, że kryje się w niej tylko bełkot.

Trwamy przy lekturze w nadziei, że nie każdy przecież musi być znawcą teorii filozoficznych; może przecież – choćby intuicyjnie – wyciągać bardzo trafne wnioski dla teorii i praktyki ekonomicznej. I to właśnie obiecuje nam autor w rozdziale trzecim. Jednak już na początku z właściwą sobie niefrasobliwością na określenie dwóch pozostałych dróg wprowadza wieloznaczne słowa „komunizm" i „liberalizm", których nawet nie próbuje objaśnić. Autor daje w tym popis swojego nieprofesjonalizmu – tłem dla tytułowej „trzeciej drogi" ustanawia całkowicie nieokreślone stanowiska „komunizmu" i „liberalizmu", które nawet współcześnie definiowane są na wiele sposobów. W książce, która – jak informuje autor we wstępie – ma ambicje zaprezentowania „trzeciej drogi" jako poważnego adwersarza dla współczesnych teorii ekonomicznych i politycznych, brak jest j a k i c h k o l w i e k odniesień do toczących się dyskusji i problemów podejmowanych przez te teorie. Autor coraz szczelniej zamyka się w świecie żargonu i gier słownych. Słusznie można mieć do niego pretensje, że przywłaszczając sobie terminologię Ojca Świętego, naraża ją na inflację (utratę rzeczywistych znaczeń), a oponentom daje kolejny asumpt do zbagatelizowania „trzeciej drogi", która nie jest wyartykułowana w zrozumiałych dla nich kategoriach.

„Uszczegółowienie" koncepcji „trzeciej drogi" polega na stwierdzeniu autora, że podstawowymi elementami, które ją konstytuują, są kolejno: osoba, rodzina, wspólnota i zbawienie. Obowiązkiem wspólnoty, w której żyje osoba, jest zagwarantowanie jej środowiska, w którym może rozwijać swoje potencjalności i dążyć do dobra. Wojtyła – zdaniem autora – unika „wyziębionego kapitalizmu", jak i „przegrzanego socjalizmu". Porządkiem, który poprzedza plan ekonomiczny, jest moralność – a przede wszystkim godność człowieka – wyznaczona prawem naturalnym. Za autorem odkrywamy więc, że „jednostki mają zobowiązania wobec wspólnoty politycznej, a wspólnota polityczna ma obowiązek zapewnić wolność i porządek" (s. 74n.). Myśl taką można byłoby potraktować jako „wyziębioną" albo „przegrzaną", gdyby nie to, że na kartach książki jest niemalże... myślą pustą.

„Rodzina ustępuje tylko pojęciu osoby jako najważniejszemu stworzeniu ludzkiemu" (s. 75) – tak paradoksalnie autor wprowadza kolejny element „trzeciej drogi". Potrzeby rodziny są podobne do potrzeb jednostek, a więc i ona nie może istnieć bez odpowiednich warunków stworzonych przez instytucje polityczne. Osoba, rodzina i – kolejny element – wspólnota realizują przede wszystkim „cel duchowy" (s. 78), stąd „wspólnota światowa jako ciało mistyczne, wewnętrznie powiązane i zależne od części, ukazuje tajemnicę, jaka łączy chrześcijan [...] ze Stwórcą i sobą nawzajem" (s. 79). Stosując – za Tomaszem z Akwinu – porównanie do mistycznego ciała Kościoła, autor traktuje wspólnotę (państwo) jako instytucję „duchową i ekonomiczną" (s. 78), choć znów czytelnik nie ma okazji do zapoznania się z rozwinięciem tej myśli.

Wszystkie zabiegi zmierzające do realizacji dobra osobistego i wspólnego dla danej zbiorowości „przekładają się na działalność zapewniającą zbawienie" (s. 87). Realizacja dobra, będąca odpowiedzią na bieżące potrzeby społeczne i ekonomiczne, nie stoi więc w sprzeczności ze zbawieniem, lecz przybliża do niego jako celu ostatecznego – konkluduje autor.

Kolejny rozdział, w którym King Mott interpretuje wypowiedzi Ojca Świętego jako „głos prorocki" (s. 95), nie komponuje się tematycznie z pozostałymi częściami książki. Warto jednak zwrócić uwagę na interesujące spostrzeżenie autora co do faktu, który często umyka uwadze. Mianowicie, sposób nauczania i ewangelizacji świata, jaki wybrał Jan Paweł II, jego „umiejętność przekonywania i zrozumienia u mas – jak stwierdza King Mott – łączy się z chrześcijańskim personalizmem, charakterystycznym dla jego pontyfikatu" (s. 96). Niebywały szacunek dla człowieka, jaki cechuje postawę Papieża, nie jest przypadkowy, gdyż wyrasta z filozoficznego i teologicznego personalizmu – wobec godności osoby jako obrazu Stworzyciela na ziemi wszelkie różnice ideologiczne i światopoglądowe są całkowicie wtórne.

W zamykającym książkę rozdziale autor podaje przykłady faktycznych prób realizacji „trzeciej drogi". Na pierwszy plan wysuwają się działalność NSZZ „Solidarność" w latach osiemdziesiątych oraz inicjatywa biskupów amerykańskich systematycznie analizujących zgodność praw stanowionych w USA z prawem naturalnym. Autor podejmuje też krótko zagadnienie krytyki „trzeciej drogi". Najbardziej radykalna wydaje się reakcja „świeckich teoretyków ekonomii", którzy niemal ignorują wypowiedzi Jana Pawła II. Zupełnym nieporozumieniem jest natomiast – jego zdaniem – zarzut Johna F. Koblera, że „Papież za bardzo skupia się na praktycznym rozwiązywaniu problemów świata, lekceważąc ludzką duchowość" (s. 129). Ujawniają to choćby głosy przeciwne, na przykład ze strony teologów wyzwolenia, twierdzących, że „Wojtyła nie dość aktywnie odnosi się do problemów świata" (s. 131). King Mott w charakterystyczny dla siebie sposób, czyli ogólnikowo, przywołuje głosy krytyczne i pytania pod adresem „trzeciej drogi", co pozbawia go też możliwości nawiązania dialogu z oponentami i okazji do wykazania, że istotnie jest to liczące się stanowisko w dyskusjach nad globalnymi koncepcjami ekonomicznych i politycznych rozwiązań problemów, które nękają współczesny świat.

Mętny styl i niestaranna metoda wykładu przyjęte przez Kinga Motta są zupełnie nieadekwatne do podjętego w książce zadania. Ograniczenie się do gier słownych i nieznajomość współczesnej filozofii politycznej, problemów teorii polityki i ekonomii sprawia, że autor daje przeciwnikom „trzeciej drogi" doskonałą ilustrację tezy, że taka droga nie da się sensownie sformułować. W ten sposób książka Kinga Motta osiąga efekt odwrotny do zamierzonego – przyczynia się do odrzucania profetycznego głosu Ojca Świętego przez teoretyków ekonomii w czasie, gdy zapadają prawdopodobnie podstawowe decyzje dla globalnych dziejów ludzkości.

Marek WOLIŃSKI

DWA ŚWIATY

Świat jest podzielony. Zawsze taki był. Nigdy jednak w historii ludzkości ów podział nie był tak wyraźny jak obecnie. Bogaci i biedni żyją na tej samej planecie, ale jest to inna przestrzeń i inny czas dla jednych i drugich. Taka teza wypływa z książki *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*[1]. Według Zygmunta Baumana – profesora University of Leeds w Wielkiej Brytanii i autora omawianej książki – globalizacja to główny proces przebiegający we współczesnym świecie. Bauman zwraca uwagę, że jest to jednak proces o mniejszym zasięgu niż nam się wydaje, a samo pojęcie globalizacji stało się tak szerokie i nieprecyzyjne, że często wrzuca się w nie wszystko to, co się dzieje na świecie. Jest jak słowo-klucz, który otwiera i zamyka „bramy wszystkich tajemnic teraźniejszości i przeszłości" (s. 5). Rozumienie świata bez rozumienia globalizacji wydaje się niemożliwe.

Nie dla każdego jednak globalizacja znaczy to samo. Dla jednych jest to swoboda poruszania się, wolność wyboru, możliwość decydowania o samym sobie, dla drugich oznacza ona stagnację, zależność od innych i niemożność wydostania się z sytuacji, w której się znaleźli, nie zawsze ze swojej winy. Globalizacja dotyka wszystkich i nie ogranicza się jedynie do instytucji ekonomicznych, ale kreuje model kultury światowej definiowany przez Hollywood, muzykę popularną, telewizję, światowe agencje i programy informacyjne oraz towary konsumpcyjne. Wydaje się, że jest to jedyna droga, jaką może podążać świat. Zdaniem Francisa Fukuyamy, profesora filozofii politycznej i politologii na Uniwersytecie George'a Masona w Waszyngtonie, nie istnieje model, w którym można by zaproponować lepsze rozwiązania niż w systemie liberalno-kapitalistycznym. Tym samym Fukuyama opowiada się za wszystkimi trendami, które sprzyjają budowaniu społeczeństwa globalnego i jest w tym względzie entuzjastą. Stwierdza nawet, że „niemożliwy jest niezależny rozwój czy choćby istnienie partykularnej kultury, gdy antena satelitarna lub dostęp do internetu staje się sprawą banalną"[2].

---

[1] Z. B a u m a n, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, ss. 160, Państwowy Instytut Wydawniczy.

[2] B. W i l d s t e i n, *Ład zostaje odbudowany. Rozmowa z Francisem Fukuyamą*, w: tenże, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 19.

Dostęp do środków technicznych, które dynamizują globalizację, inaczej definiuje Bauman. Dla zdecydowanej większości krajów (zwłaszcza krajów afrykańskich, krajów Ameryki Łacińskiej i Azji) internet czy antena satelitarna wciąż są tajemnicą, nieosiągalnym luksusem, a dla fundamentalistów islamskich – demonem, którego należy się bać, a nawet go zniszczyć. Jak zauważa Bernard Lewis – jeden z najwybitniejszych znawców problematyki islamu – „obecny czas zamętu, porażek i biedy jest okresem nawrotu fundamentalizmu, choćby jako metody mobilizacji ludności"[3]. Narastająca bieda, zwiększanie się przepaści ekonomicznej między krajami zachodnimi i islamskimi procentują upowszechnianiem się postaw radykalnych. Te z kolei doskonale realizują się w ugrupowaniach terrorystycznych.

Szczególne znaczenie w procesie globalizacji Bauman przypisuje kategoriom czasu i przestrzeni, podkreślając, że dzisiaj są one postrzegane inaczej niż dawniej. W inny sposób dotyczą także biednych i bogatych. Ten ostatni podział jest zbyt dużym uproszczeniem i być może trafniejsza byłaby inna typologia: pracodawcy i pracownicy, inwestorzy „z zewnątrz" i zatrudnieni „miejscowi". Bauman przeciwstawia się tezie Alberta J. Dunlapa, który twierdzi, że „firma należy do ludzi, którzy w nią inwestują, a nie do jej pracowników, dostawców czy miejscowości, w której się mieści" (s. 11). Według Dunlapa ranga miejsca, w którym firma się znajduje, jest niska, w każdej chwili bowiem można przenieść tę firmę w inny rejon świata, gdzie siła robocza jest tańsza, a podatki niższe. Jedynym zyskiem społeczności lokalnej, w której firma miała siedzibę dotychczas, jest opuszczona hala konstrukcyjna, nadająca się zresztą do rozbiórki. To przede wszystkim inwestorzy, akcjonariusze decydują o lokalizacji firmy. Tym, którzy nie mogą się przenieść, pozostaje „lizanie ran, naprawianie szkód i likwidacja odpadów" (s. 14). Jest to tym bardziej krzywdzące dla lokalnych społeczności, że firmy takie nie tylko zyskują lokalnych odbiorców swoich towarów, ale korzystają także z surowców naturalnych i zasobów kulturalnych danego regionu.

Ta nowa swoboda, którą zyskał kapitał, doprowadziła do powstania drugiej generacji „nieobecnych dziedziców" (s. 14). To wszyscy ci, którzy z odległych miejsc, za pomocą wszelkich możliwych środków komunikowania się, kierują, zarządzają, wreszcie czerpią zyski z posiadłości, o których nic nie wiedzą i w których nigdy nie byli. Bauman dostrzega tu analogię do dziewiętnastowiecznych dziedziców, posiadających majątki, dzięki którym mogli podróżować, bawić się, często nigdy nie widząc swoich ziem, nie mówiąc już o znajomości ludzi, którzy je zamieszkiwali i zagospodarowywali. Co więcej, stwierdza, że obecna generacja „nieobecnych dziedziców" jest bardziej niż ich poprzednicy niezależna od miejsca, w którym lokuje swój kapitał. Taka wizja współczesnego świata, budowana jedynie w oparciu o obraz bawiących się „panów" i pracującego „ludu", wydaje się jednak nieprecyzyjna i nieco anachroniczna. Na przestrzeni ostatnich dwustu lat bowiem doszło do daleko posuniętych przemian tak w zakresie

[3] T e n ż e, *Nie można pogodzić tradycyjnego islamu z prawami człowieka. Rozmowa z Bernardem Lewisem*, w: tenże, *Profile...*, s. 37.

struktury własności, jak i w zakresie zarządzania własnością oraz funkcjonowania przedsiębiorstw. Zmiany te łączyły się z wyjątkowo dynamicznym rozwojem technologicznym, który miał miejsce w tym okresie i przewyższył rozwój, który ludzkość notowała od początku dziewiętnastego wieku. Przywoływanie przez Baumana sytuacji, która panowała w wieku dziewiętnastym, dla porównywania jej z sytuacją świata dwudziestego pierwszego wieku jest niewątpliwie uproszczeniem, i to uproszczeniem, poprzez które autor przywołuje dobrze znane tezy marksistowskiej socjologii. Kryterium bogactwa i biedy jest zbyt wąską perspektywą dla postrzegania zjawiska globalizacji. Trudo zresztą o uniwersalny charakter takiego kryterium w dzisiejszym świecie: niewątpliwie jest ono inne w przypadku wysokouprzemysłowionych państw Europy Zachodniej i USA, a inne w przypadku krajów Trzeciego Świata.

Bauman podkreśla, że synonimem naszych czasów stała się mobilność, a stagnacja i zasiedzenie wyrzucają poza nawias tych, którzy w nich tkwią. Wśród środków stymulujących ruchliwość przestrzenną szczególną rolę odegrał nowy sposób przesyłania informacji. Dzięki temu, że zmienił się jej nośnik, sama odległość przestała być „bezosobową daną natury fizycznej, lecz [stała się – M. W.] konstruktem społecznym, jej długość zmienia się w zależności od prędkości, z jaką można ją pokonać" (s. 18). Nie wszyscy jednak w równym stopniu korzystają z tego, że złamana została „fizyczna natura" odległości. Ogromna część ludzkości nadal znajduje się poza zasięgiem terminali komputerowych, co już na starcie stawia ją w gorszej pozycji.

W dobie globalizacji zatem ludzkość dzieli się, zdaniem Baumana, na turystów i włóczęgów. Nie chodzi tu bynajmniej o role, które tradycyjnie zwykło się przypisywać tym statusom. Bauman bowiem rozciąga je na całą ludzkość. Każdy człowiek jest albo turystą, albo włóczęgą, ale tylko jedna z tych ról społecznych daje możliwość wolnego wyboru. Turysta c h c e podróżować i udaje się tam, gdzie ma chęć, włóczęga m u s i być w ruchu, ponieważ zmieniający się świat nie pozwala na tkwienie w jednym miejscu. Dzieje się tak, ponieważ globalizacja, na przykład poprzez ograniczanie terminu przydatności i trwałości produktów oraz poprzez redukcję usług do minimum, popycha gospodarki różnych krajów do wytwarzania tego, co krótkotrwałe. Półetatowe lub czasowe zatrudnienia są przejawem właśnie takich tendencji. Towarzyszy im brak poczucia zakorzenienia w jednym środowisku, w jednej kulturze. Turyści to świat totalnej mobilności. Dla nich przestrzeń przestała być ograniczeniem zarówno w sensie wirtualnym, jak i rzeczywistym. Włóczędzy, nie mając możliwości poruszania się, mogą zmienić swoje życie – a właściwie ich życie może być zmienione – jedynie wtedy, gdy ich środowisko lokalne i przestrzeń wokół nich ulegnie metamorfozie.

Turyści żyją w ciągłej teraźniejszości. Czas jest dla nich wypełniony po brzegi, zawsze jest go za mało, dla włóczęgów zaś czas jest zawsze stracony, nic nigdy się w nim nie zdarza. Rytm życia tych drugich wyznacza program telewizyjny, a stałe pozycje tego programu determinują porządek ich życia. Turyści – bogaci, inwestorzy, akcjonariusze, właściciele kapitału – żyją w czasie, gdyż pokonywanie przestrzeni nie stanowi dla

nich problemu. Najlepiej widać to na przykładzie głów państw i szefów wielkich korporacji finansowych, którzy pokonując ogromne odległości, dzięki ponaddźwiękowym odrzutowcom, pokonują także czas, gdyż w różnych strefach czasowych funkcjonuje inna godzina. Ludzie z „drugiego świata" zamieszkują przestrzeń nienaruszalną, ociężałą, która powoli staje się dla nich więzieniem. Ich czas jest próżny, niewykorzystany. Turystom podróż sprawia przyjemność – bilety „business class", klimatyzacja, zawsze i wszędzie witani są z otwartymi rękoma. Włóczęgów nie wita nikt, mury kontroli imigracyjnej stanowią dla nich przeszkodę nie do przekroczenia. Zdaniem Baumana „to, co dziś okrzyknięto «globalizacją», jest napędzane marzeniami i pragnieniami turystów, a jej drugim skutkiem – skutkiem ubocznym, lecz nieuniknionym – jest przemiana wielu ludzi we włóczęgów" (s. 110). Jedni potrzebują drugich, zwłaszcza turystom potrzebni są ci drudzy po to, żeby w każdej chwili widzieli, kim mogą się stać.

W wyniku tak spolaryzowanego układu społecznego dochodzi do nowych zjawisk, na przykład do izolacji bogatych i biednych, która nie przejawia się jedynie w nierówności dochodów. Wzajemne oddalenie się jednych ludzi od drugich widać nawet w zabudowie miast. Elity separują się od niższych warstw społeczeństwa, budując mury. Nie tylko te intelektualne czy ekonomiczne, ale mury z cegieł. Zaczynają powstawać granice fizyczne. Coraz więcej jest miejsc, jak się do tej pory wydawało, publicznych, w których wymagane są przepustki i zezwolenia na wejście. Coraz częściej oddzielane są od siebie poszczególne części miasta, spełniające różne funkcje lub zamieszkiwane przez różne „kategorie" ludności. Powszechniejsza staje się obywatelska obojętność. Jest ona jedną z technik zachowań społecznych, które, jak twierdzi Bauman, przytaczając opinię E. Goffmana, pozwalają uczynić życie w mieście znośniejszym. Kiedy idziemy ulicą, udajemy, że na nic nie patrzymy, niczego nie słuchamy, a przejawem tego jest unikanie kontaktu wzrokowego. Spojrzenie komuś w oczy jest bowiem odbierane jako zaproszenie do nawiązania relacji osobistej[4]. Konsekwencją takiej postawy jest swoista agorafobia, objawiająca się tym, że wszyscy obsesyjnie domagają się prawa do intymności (por. s. 56). Richard Sennet nazywa takie izolacyjne postawy „wspólnotą niszczącą"[5]. Relacje społeczne w ramach takiej wspólnoty można ukazać na przykładzie przemian w funkcjonowaniu rodziny i małżeństwa. W społeczeństwie przedindustrialnym małżeństwo miało charakter publiczny i był to jeden z konstytuujących je warunków. Społeczeństwo ponowoczesne odrzuca takie modele małżeństwa i rodziny. Pozostają one prywatną sprawą małżonków. Potrzeba prywatności jednak nie jest jedynym powodem odseparowywania się ludzi. Inną przyczyną, równie ważną, jest towarzyszące mieszkańcom wielkich miast poczucie lęku. Boimy się siebie nawzajem, a nawet samych siebie, a niebycie razem i wzajemne unikanie się to głów-

---

[4] Por. Z. B a u m a n, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 73. Zob. też: E. G o f f m a n, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1981.

[5] Por. R. S e n n e t, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Gdańsk 1996, s. 280-297.

ne strategie przetrwania we współczesnej megalopolis.

W omawianej pracy Bauman zadaje pytanie o możliwość zachowania „prywatności" przez konkretne narody: czy państwa narodowe mają szansę przetrwać pod naporem tendencji globalistycznych i co nastąpi po tym, kiedy państwa te rzeczywiście znikną? Obecnie państwa narodowe nie są już organizmami, których produkt krajowy brutto kilkakrotnie przewyższałby zyski dużych firm, takich jak Microsoft, Intel czy General Motors. Te nowe „finansowe państwa" będą wyznaczały rozwój politycznej organizacji narodu. W myśl zasady, że pieniądz nie zna granic (ani tym bardziej nie ma narodowości), firmy tracą swój narodowy charakter. Z usług British Airways korzysta tak samo wielu Amerykanów, jak wielu Brytyjczyków korzysta z usług American Airlines. Przymiotnik odnoszący się do kraju pochodzenia nie określa już związku z krajem ojczystym. Brak jest kontroli w zakresie przynależności narodowej i nikt tak naprawdę nie wie, jaki charakter miałaby mieć ta kontrola. Państwa nie posiadają wystarczających środków, żeby móc samodzielnie decydować o swoim losie. Kondycja państwa zależy od inwestycji dokonywanych przez organizacje „z zewnątrz", dlatego też coraz więcej jest sojuszy, umów międzynarodowych z państwami uznawanymi za silne ze względu na świetnie prosperujące korporacje finansowe. Tymczasem rozdźwięk pomiędzy regionami gospodarczo mocnymi a słabszymi staje się coraz większy. Według przywołanego przez Baumana raportu ONZ, który dotyczy rozwoju ludzkości, majątek trzystu dwudziestu ośmiu miliarderów świata wynosi tyle, ile łączne roczne dochody 2,3 miliarda najbiedniejszych (czterdziestu pięciu procent ludności świata). Tylko dwadzieścia dwa procent światowego majątku znajduje się w rękach krajów rozwijających się, w których zamieszkuje osiemdziesiąt procent ludności świata (por. s. 85). Nie jest to jedynie problem nierównomiernego rozmieszczenia kapitału. Większość ludności świata (szczególnie kraje afrykańskie) ma ograniczony dostęp do podstawowych artykułów, takich jak żywność i woda, a tym bardziej nie może korzystać z nowinek technicznych. Korzystanie z najnowszych technologii jest więc nadal wysoce selektywne i potęguje mocno spolaryzowany obraz współczesnego świata.

Bauman w książce *Globalizacja...* szczególną uwagę skupia na nierównościach szans ludzi z różnych zakątków świata. Często również podkreśla, że „stopień wolności nie jest taki sam u wszystkich ludzi. [...] Niektórzy ludzie są bardziej wolni od innych, mają bogatszy wybór, większe zasoby do dyspozycji, a także więcej jest wartości, które jako praktycznie dla nich dostępne nie są czczymi, irytującymi i ostatecznie frustrującymi mrzonkami"[6]. Wolność wyboru jednak jest tylko jednym z kilku możliwych kryteriów podziału społecznego. Innymi kryteriami są na przykład segregacja przestrzenna i swoboda poruszania się. Według Baumana w globalizacji tkwią źródła podziałów i nierówności. Dążenie do stworzenia globalnego społeczeństwa – jego zdaniem – pogłębia te podziały. Biednym, którzy się w tym społeczeństwie znajdą, najwięcej problemów sprawi zapewne wyrówny-

[6] B a u m a n, *Socjologia*, s. 120.

wanie tych różnic. Jeśli nie uda się im tego zrobić, to skazani będą na porażkę.

Omawiana praca Baumana jest książką, która w zamierzeniu autora nie ma dawać gotowych odpowiedzi. Przeciwnie, za cel główny autor obiera stawianie pytań, gdyż – jak pisze we wstępie, przytaczając słowa C. Castoriadisa – problemem współczesnej cywilizacji jest to, że przestała ona zadawać pytania sobie samej (s. 10). Pytania, które formułuje autor, dotyczą przede wszystkim dążeń współczesnego świata.

Antynomie, które stosuje autor *Globalizacji...*, wydają się stosunkowo trafne. Są metaforami, które czynią obraz świata wyraźniejszym, eksponując słabości obecnego systemu społeczno-politycznego.

Dużym brakiem pracy Baumana jest jednak nieuwzględnienie kategorii pośrednich. Świat nie dzieli się bowiem wyłącznie na miliarderów i żebraków. Oprócz nich żyją ludzie, którzy nie mogą zaliczyć siebie do żadnej z tych grup. Istotny błąd Baumana polega jednak na tym, że traktuje on życie ludzkie jako istnienie niemal w pełni zdeterminowane przez położenie społeczne, posiadany status i pełnioną rolę. Wprawdzie ilość posiadanych środków ma wpływ na sposób i jakość ludzkiej egzystencji, jednak należy podkreślić, iż nie jest to wpływ jedyny i ostateczny. W naturę człowieka wpisany jest autodeterminizm. Wolność wyboru może, ale nie musi zależeć od warunków, w jakich żyje człowiek. Błędna więc wydaje się proponowana przez autora koncepcja człowieka, w której jest ujmowany on tylko w płaszczyźnie materialnej, a jego istnienie widziane wyłącznie w kategoriach ekonomicznych. Co więcej, ujęcie takie prowadzi do paradoksu: zamiast czynić ludzi równymi (co postulują np. marksiści), dzieli ludzkość. Podział ten jednak ma dalsze konsekwencje niż dychotomia: biedni-bogaci, gdyż wiedzie do rozróżnienia: lepsi-gorsi. Chociaż Bauman z jednej strony krytykuje takie rozróżnienie, sam je wzmacnia, uznając kryterium ekonomiczne i posiadanie środków produkcji za najważniejszy instrument wszelkich podziałów społecznych. Interpretacja taka znacznie różni się od koncepcji stratyfikacji społecznej, która ukazuje znacznie szerszą różnorodność warstw społecznych oraz płynność granic między nimi. Przywoływane przez Baumana postrzeganie ludzkości wyłącznie w kategoriach „lepsi – gorsi" jest szczególnie niebezpieczne w młodych demokracjach (zwłaszcza w krajach postkomunistycznych), gdzie niektóre siły dążą do wywołania (często sztucznego) konfliktu między biednymi i bogatymi i do wykorzystania tej konfrontacji dla uzyskania popracia politycznego. Pociąga to za sobą promowanie nowego modelu uprawiania polityki – modelu bezkompromisowego, roszczeniowego, zamkniętego na krytykę, a wreszcie populistycznego.

Globalizacja jest faktem. Dotyka wszystkich i prawdopodobnie trudno będzie się przed nią uchronić, a być może nawet nie będzie takiej potrzeby. Wskazywanie błędów i „stawianie pytań", jak to robi Bauman, nie oznacza zakwestionowania obecnego systemu wydaje się nawet, iż autor *Globalizacji...* swoimi tezami generalnie wpisuje się we współczesne światowe tendencje w przedstawianiu zjawiska globalizacji chociaż ukazuje przede wszystkim skutki uboczne tworzenia się społeczeństwa globalnego. Odnosi się to do fundamentalnej kwestii koncepcji człowieka i jego

roli w świecie, którą Bauman zdaje się podzielać z wielu entuzjastami procesów globalizacyjnych redukując znaczenie osoby ludzkiej w świecie do posiadanych przez nią dóbr materialnych i do jej prestiżu społecznego.

Książka Baumana może jednak stanowić pewne ostrzeżenie dla współczesnej cywilizacji, przestrogę przed zbyt łatwą akceptacją dwubiegunowego rozwoju, która może doprowadzić do tego, że skutki uboczne procesów zachodzących we współczesnym świecie przekształcą się w jego główne zagrożenia. Ukazywanie przez autora ujemnych stron globalizacji może niewątpliwie przyczynić się do udoskonalenia planów i działań narodów oraz jednostek zaangażowanych we wspólne dobro ludzi. Ważne jest jednak, aby w obrazie negatywnych aspektów globalizacji nie zapomnieć o duchowym wymiarze człowieka.

Maciej RAJEWSKI

PROBLEMY ZE ZJEDNOCZENIEM EUROPY

Trwający od zakończenia drugiej wojny światowej proces jednoczenia się Europy skłania wielu polityków, pisarzy i dziennikarzy do stawiania pytań dotyczących zarówno sposobów przeprowadzenia procesu zjednoczeniowego, jak i celów, jakie powinna sobie postawić zjednoczona Europa w sferze politycznej, kulturowej, ekonomicznej i społecznej. Ciekawym głosem w trwającej już wiele lat dyskusji jest napisana w 1983 roku książka włoskiego dziennikarza, pisarza i polityka Luigiego Barziniego *Europejczycy*[1], której polski przekład ukazał się dopiero w roku 2001.

Mimo że dokonane przez Barziniego analizy nawiązują przede wszystkim do zachodnioeuropejskich realiów polityczno-gospodarczych okresu współistnienia dwóch supermocarstw, a od czasu powstania książki sytuacja polityczna na świecie znacznie się zmieniła (Wspólnota Europejska przeszła transformację w Unię Europejską, posiadającą wspólną walutę, Związek Radziecki zaś, który stanowił poważne zagrożenie dla Wolnego Świata, uległ rozpadowi), warto odnotować pojawienie się książki *Europejczycy* na polskim rynku wydawniczym. We „Wstępie" (s. 7-12) S. Bratkowski podkreśla, że książka warta jest uwagi polskiego czytelnika mimo obecnych w niej błędów i niedociągnięć, ponieważ ukazuje przede wszystkim, jaki obraz samych siebie mają zachodni Europejczycy. Dodajmy, że dla dzisiejszego czytelnika ciekawe jest również porównanie wyrażonych dwadzieścia lat temu opinii Barziniego na temat procesu zjednoczeniowego Europy z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, które miały miejsce w Europie w minionym okresie.

Autor deklaruje się jako zwolennik jedności Europy i wskazuje, jakie argumenty przemawiają za zjednoczeniem państw europejskich, twierdząc między innymi, że zjednoczenie takie nie tylko przyniosłoby korzyści Europie, lecz pomogłoby również w ustabilizowaniu zmieniającej się i niepewnej sytuacji międzynarodowej na świecie. Celem jego rozważań jest zrozumienie sytuacji politycznej Europy oraz określenie przyszłości naszego kontynentu w oparciu o analizę charakteru narodów europejskich i reguł rządzących ich zachowaniami.

[1] L. B a r z i n i, *Europejczycy*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2001, ss. 290, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A.

Mimo że Barzini przewidywał rozszerzenie istniejącej wówczas Wspólnoty o nowe państwa europejskie, swoją książkę poświęcił przede wszystkim charakterystyce kilku wybranych narodów, które – jego zdaniem – stanowią główne podmioty polityczno-gospodarcze Europy Zachodniej i zajmują szczególną pozycję na naszym kontynencie. Narody te bowiem wywierały i nadal wywierają największy wpływ na rozwój Europy Zachodniej oraz na kształt jej relacji z resztą świata, pozostałe zaś państwa (narody) europejskie jedynie podążają ich śladami.

Już same tytuły rozdziałów poświęconych charakterystyce wybranych przez Barziniego narodów Europy („Niewzruszeni Brytyjczycy" – s. 35-71, „Zmienni Niemcy" – s. 72-124, „Kłótliwi Francuzi" – s. 125-168, „Elastyczni Włosi" – s. 169-212, „Ostrożni Holendrzy" – s. 213-234) wskazują na – zdaniem autora dominujące – cechy tych społeczeństw. Ponieważ autor zawęża obszar swoich analiz do Wspólnoty Europejskiej, w książce nie występują (poza krótkimi wzmiankami) rozważania na temat państw Europy Środkowej. Podobnie potraktowane zostały takie państwa Europy Zachodniej, nienależące wówczas do Wspólnoty, jak Hiszpania, Portugalia czy kraje skandynawskie, nie mówiąc o tradycyjnie neutralnej Szwajcarii. Barzini stara się również wyjaśnić istotę nieustannych nieporozumień między Amerykanami a ich sojusznikami z Europy Zachodniej, a także genezę błędnych opinii Europejczyków o amerykańskim supermocarstwie (por. s. 20n.). Jeden z rozdziałów książki, zatytułowany „Niepokojący Amerykanie" (s. 235-277), autor poświęca właśnie Stanom Zjednoczonym, „państwu w szczególny sposób europejskiemu" (s. 16), którego obywatele „w ciągu dwudziestu trzech lat dwa razy ocalili Europę, kosztem ogromnych ofiar w ludziach i złocie" (tamże).

„Europejskie marzenie", marzenie o zjednoczonej Europie, ma długą historię, która sięga wieków średnich. W zjednoczeniu od zawsze widziano środek przeciwko wojnom, które często wybuchały na naszym kontynencie. Barzini podaje wiele nazwisk filozofów, pisarzy i polityków, którzy byli zwolennikami zjednoczenia państw europejskich, i podkreśla, że wśród zwolenników zjednoczenia zawsze można było spotkać zarówno konserwatystów, jak i rewolucjonistów. Marzenie o jedności ożywiane jest bowiem przez wspólne dziedzictwo kulturowe, historyczne oraz geograficzne. Dzisiaj do dziedzictwa tego należy przywiązywać szczególną wagę ze względu na wyraźnie dostrzegalny proces ograniczania wpływów Europy w świecie. Barzini pisze: „Europejczycy [...] łudzą się [...], iż ich kontynent nadal budzi głęboki respekt, posiada autorytet, a w przełomowych momentach jest w stanie zaznaczyć swą obecność" (s. 33). Tymczasem Europa Zachodnia nie jest wystarczająco aktywna politycznie i ogranicza się do udzielania światu napomnień. W tej sytuacji może nie sprostać niebezpiecznym wyzwaniom przyszłości (por. s. 34). Barzini postrzega proces integracji europejskiej jako niezbędne ogniwo w utrzymaniu porządku światowego. Wyraża przypuszczenie, że w najbliższym czasie do Wspólnoty Europejskiej zostaną włączone również takie kraje, jak Hiszpania, Portugalia czy Austria, a nawet państwa położone na wschodzie, aż po zachodnią granicę Związku Radzieckiego. Autor ten

twierdzi nawet, że zjednoczona Europa mogłaby – jak życzył sobie generał Charles de Gaulle – sięgać aż po Ural (por. s. 33). Ponadto, „gdyby pewnego dnia zjednoczona Europa podjęła współpracę ze Stanami Zjednoczonymi jak równy z równym, [...], konsolidacja pokoju i obrona Zachodu okazałyby się łatwiejsze. [...] Dodatkowe obowiązki przywróciłyby Europie pewną dumę, nowe poczucie wyjątkowego dziedzictwa i potrzeby jego zachowania" (s. 18).

Barzini krytycznie odnosi się do ówczesnej Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, będącej „kruchą unią celną, mozaiką krótkowzrocznych, źle zharmonizowanych egoizmów narodowych, którym nadano rangę świętości, siecią nietrwałych i zmiennych porozumień dotyczących cen produktów rolnych" (s. 32n.). Kraje wchodzące w skład Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej często poróżniały się bowiem w takich detalach, jakich załatwienie przy okazaniu minimum dobrej woli nie stanowiłoby problemu.

STOICCY BRYTYJCZYCY, PROTEUSZOWI NIEMCY I WYNIOŚLI FRANCUZI

W części książki poświęconej Brytyjczykom Barzini ukazuje, jak silnie kultura brytyjska w czasach swojej politycznej świetności, która przypadła na drugą połowę dziewiętnastego wieku, oddziaływała na kontynent. Podziwem otaczane było niemal wszystko, co pochodziło z Wysp Brytyjskich, w tym przenikliwość dyplomatów Jej Królewskiej Mości.

Autor poszukuje odpowiedzi na pytanie o źródło tak wysokiej pozycji Wielkiej Brytanii w przeszłości. Jego zdaniem przewaga militarna na lądzie i morzach, autorytet moralny, sprawność techniczna, bogactwa i kolonie były jedynie skutkiem wielkości, nie zaś jej przesłanką. To właśnie charakterystycznej dla Anglików umiejętności odważnego i skutecznego zachowania się w nadzwyczajnych i trudnych okolicznościach ich kraj zawdzięczał swoją wielkość. Było to możliwe, ponieważ wszyscy Anglicy podzielali podobne zasady. Gdy więc, na przykład, w dalekich koloniach nie mieli możliwości skontaktowania się z przełożonymi, wszyscy – począwszy od elity po przeciętnych obywateli – wiedzieli, co należy robić w obliczu poważnego kryzysu, i mogli mieć pewność, że wszyscy w Anglii – od królowej po bywalców pubów – zaakceptowaliby ich poczynania, ponieważ podzielali podobne wartości. Dopóki w oparciu o te wartości udawało się rozwiązywać problemy, wychodzić obronną ręką z krytycznych sytuacji, imperium i pokój na świecie trwały. Można powiedzieć, że Anglicy byli stoikami, ponieważ wskutek trudności, jakie narzucało życie, bądź nabyli takie cechy, jak odwaga, zapobiegliwość, cierpliwość, dalekowzroczność czy samokontrola, bądź też przyswoili sobie taki rodzaj zachowania, dzięki któremu wydawało się, że wszystkie te cechy posiadali. Kiedy jednak zanikła wiara w historyczną misję Wielkiej Brytanii, zmaleć miała liczba autentycznych stoików, aż ci, którzy pozostali, zaczęli „sprawiać wrażenie staromodnych figur, które młodzi, lekkomyślni szydercy traktują z rozbawieniem" (s. 68). Barzini twierdzi jednak, że w przypadku poważnej próby dziejowej Brytyjczycy okazaliby się podobni do swoich przodków. Przykłady stoicyzmu Brytyjczyków, ich wiary w racjonalność

świata, ich niewzruszoności, obowiązkowości, powściągliwości i sprawiedliwości są bowiem liczne.

Cechy te jednak, a szczególnie niewzruszoność, mimo że okazują się tak korzystne dla Brytyjczyków jako narodu, z pewnością nie przyczyniają się do integracji Europy. Barzini przytacza opinię jednego z włoskich dyplomatów, który twierdzi, że w przypadku nadchodzącego kryzysu trudne, a nawet czasami niemożliwe jest uświadomienie powagi sytuacji brytyjskiemu ministerstwu spraw zagranicznych czy też przekonanie brytyjskich dyplomatów o konieczności podjęcia szybkich decyzji. Normalną reakcją Brytyjczyka jest bowiem zachowanie spokoju, niepodejmowanie decyzji o działaniu i oczekiwanie na wyjaśnienie sprawy. Tymczasem postawa taka, odpowiednia dla powolnego tempa dziewiętnastego wieku, nie jest obecnie właściwa. Barzini ilustruje ten pogląd, przytaczając humorystyczną maksymę angielskiego dyplomaty, lorda E. V. D'Abernona: „Umysł Anglika pracuje najlepiej, kiedy jest już prawie za późno" (s. 71).

Zdaniem Barziniego przyszłość Europy ma jednak zależeć od przyszłości Niemiec. Mimo przegrania drugiej wojny światowej i utraty wschodniej części, kraj ten stał się ponownie „najbogatszym, najsilniejszym, najwydajniejszym, najbardziej uporządkowanym, produktywnym, rozwiniętym pod względem naukowym i technicznym oraz najludniejszym państwem Europy Zachodniej" (s. 72). Barzini nazywa Niemcy krajem proteuszowym. Są one bowiem niczym Proteusz, mityczny morski starzec, który potrafił przyjmować różne postacie: zwierzęcia, skały, ogniska czy też strumyka (por. s. 73).

Zdaniem Barziniego jednak, mimo zdolności Niemiec do proteuszowych przemian – do poddawania się kolejnym zmianom ustrojowym, modom politycznym, filozoficznym i estetycznym – istnieją pewne niezmienne cechy narodu niemieckiego. Przez długi czas ten kraj wybitnych twórców systemów filozoficznych, pisarzy, kompozytorów, lingwistów czy archeologów znany był ze swojej słabej armii oraz z miernych osiągnięć militarnych. A jednak po metamorfozie, która miała miejsce w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, armia niemiecka święciła triumfy. Według F. Nietzschego Niemcy „poświęcili swe stare pewne cnoty dla nowej wątpliwej mierności" (s. 77).

Po drugiej wojnie światowej Niemcy odkryli, że przyczyną ponoszonych przez nich klęsk jest ich zdolność do wzbudzania wrogości i nienawiści nie tylko w przeciwnikach, lecz również w sojusznikach i przyjaciołach. Wynikało to z niezbyt przyjemnych cech narodowych Niemców, jak na przykład arogancja czy brak taktu, oraz z tego, że ich kraj przodował niemal we wszystkich dziedzinach. W okresie tym modelem do naśladowania stały się dla Niemców Stany Zjednoczone, a współpraca z Ameryką miała być środkiem ocalenia ich kruchej tożsamości.

Jednocześnie zacieśnili oni współpracę z Francją oraz z innymi krajami zachodniej Europy, stając się najlepszym klientem i zaopatrzeniowcem swoich sąsiadów z EWG, a także – niejako paradoksalnie – jednym z centrów ruchu pacyfistycznego. Barzini zauważa jednak, że u podłoża popularności tego ruchu leżały również motywy nacjonalistyczne, pragnienie Niemiec ponownego decydowania o losach Europy i świa-

ta, proporcjonalnie do gospodarczego i kulturalnego znaczenia kraju. Drugim źródłem siły tego ruchu były niedobre samopoczucie wywołane podziałem kraju oraz strach przed wojną, której obszarem byłyby z pewnością Niemcy. W swojej książce Barzini wyraża niepokój co do tego, jaki kształt Niemcy przyjmą w przyszłości (por. s. 101-104, 112n., 124).

Według Barziniego do najbardziej zdecydowanych zwolenników zjednoczenia Europy od początku należeli Francuzi. W zjednoczeniu zachodniej części kontynentu upatrywali oni szansę na rozwiązanie większości problemów trapiących ich kraj: z jednej strony pozwoliłoby ono utrzymać potęgę sowiecką z dala od granic Francji, z drugiej zaś położyć kres wojnom między państwami europejskimi, kontrolować sytuację w Niemczech oraz poszerzyć rynek na wyroby francuskie. Wkrótce jednak Francuzi stali się przeciwnikami idei integracji europejskiej, hamując wszelki postęp w procesie jednoczenia. Ich działania wynikały z obawy, że znalezienie się w gronie równych mogłoby ograniczyć ich egocentryczną swobodę działania, a o losie ich kraju mogliby decydować cudzoziemcy. Co więcej, Paryż wcale nie musiałby zostać uznany za jedyne miasto zasługujące na miano stolicy Europy. Barzini wskazuje, że przyczyn zahamowania procesu integracji Europy należy szukać nie tylko w panoramie ówczesnej francuskiej sceny politycznej, lecz przede wszystkim w przeszłości tego narodu i w jego charakterze.

Według Barziniego irytująca jest francuska mania wielkości, której przytacza liczne przykłady (por. s. 125-131). Tak więc na przykład Charles de Gaulle zwykł mawiać, że Francja to światło świata lub też że Francji przeznaczone jest oświetlać wszechświat (por. s. 130). Inny prezydent Piątej Republiki, F. Mitterrand, powiedział: „Sprawiedliwa i szlachetna Francja [...] może oświetlić drogę ludzkości" (s. 131). W *Słowniku komunałów* G. Flauberta pod hasłem Francja widniały zaś słowa: „pierwszy naród w świecie" (s. 131). Barzini przyznaje, że uznawanie przez Francuzów swojej kultury za uniwersalny wzór i skalę, według której należy oceniać wartość wszystkiego, co cudzoziemskie, pomagało im osiągać perfekcję i wyróżniać się w wielu dziedzinach. Chociaż posiadali liczne osiągnięcia na skalę światową, często domagali się uznania przewagi ich kraju absolutnie we wszystkim, jednocześnie ignorując bądź zwalczając obce wpływy.

Barzini dowodzi, że Francuzi traktują swoich europejskich sojuszników z typową dla siebie pogardą, do Amerykanów zaś odnoszą się z rezerwą i obawą. Ponieważ silne jest u nich przekonanie, że pole bitwy stanowi jedyny prawdziwy sprawdzian wartości danego kraju, nie znoszą przypominania im porażek i klęsk. Podejście to wydaje się dziwne, ponieważ bez pomocy Amerykanów francuska wolność nie przetrwałaby dwóch wojen światowych. Ponadto to nie siły nuklearne Francji utrzymywały niepewny pokój po drugiej wojnie światowej (por. s. 145, 147). Barzini cytuje opinię jednego z włoskich dyplomatów o różnicy między Włochami a Francuzami po drugiej wojnie światowej: „Włosi muszą zapomnieć o klęsce. Francuzi muszą wymyślić zwycięstwo. Nasze zadanie jest nieporównanie łatwiejsze" (s. 147).

Barzini wyraża wyjątkowo krytyczną opinię o Francji: „Stosunki z Francją

są dziś jeszcze bardziej utrudnione przez to, że cudzoziemcy muszą wciąż pamiętać, iż mają do czynienia nie z realnie istniejącym krajem, który wielu z nich ukochało, z jego godną podziwu przeszłością i bez wątpienia wspaniałymi współczesnymi osiągnięciami i możliwościami, ale z krainą mityczną, nadal istniejącą w marzeniach większości Francuzów. Między jednym a drugim zieje ogromna przepaść, ale Francuzi dokładają wszelkich starań, by to zignorować lub puścić w niepamięć" (s. 133). Stąd wypływają żądania władz Francji, aby traktowano ją jako główne państwo, zaraz po obu supermocarstwach, oraz jej niepozbawiona sprzeczności polityka zagraniczna. Utrudniają one znacznie wszelkie stosunki z tym krajem. Sytuację komplikuje fakt, że pod wieloma względami Francja rzeczywiście pozostaje przodującym państwem w Europie (por. s. 134).

REALISTYCZNY BENELUKS, ELASTYCZNI WŁOSI I NIEPOKOJĄCY AMERYKANIE

Według Barziniego największymi entuzjastami każdego realistycznego przedsięwzięcia dotyczącego ekonomicznej i politycznej integracji Europy okazali się Holendrzy, Belgowie i Lukemburczycy, którzy byli również pionierami tej integracji (por. s. 213, 229). Zachowanie Włochów natomiast jest, jego zdaniem, nieprzewidywalne: „Cudzoziemscy rezydenci odkrywają [...], że jedyną regułą, jaka tu obowiązuje, jest stare włoskie przysłowie: [...] dobrze jest ufać, lepiej jest nie ufać" (s. 170). Na poparcie swoich słów autor przytacza opinię jednego z korespondentów zagranicznych: „W Moskwie człowiek nic nie wie, ale wszystko rozumie, w Rzymie wie wszystko, ale niczego nie rozumie" (tamże). Barzini stwierdza jednak, że Włochom nie żyje się dobrze w tym chaosie, stąd historię Włoch można tak naprawdę interpretować jako „odwieczne, daremne i nużące dążenie" (s. 171) do posiadania dobrego rządu. Włosi gotowi są przystać na wszystkie poświęcenia, jeśli tylko przybliżyłyby one zjednoczenie Europy, mają bowiem nadzieję wyzwolić się z koszmarnej rzeczywistości publicznych kłamstw i prywatnych prawd (por. s. 189-194, 212).

Barzini wskazuje na trzy istotne czynniki działające na rzecz integracji europejskiej. Jednym z nich był strach zarówno przed Związkiem Sowieckim, który militarnie zagrażał Europie Zachodniej, jak i przed wspierającymi ten kraj groźnymi partiami rewolucyjnymi i organizacjami terrorystycznymi, działającymi na Zachodzie. Kolejnym czynnikiem sprzyjającym integracji były obawy Europejczyków przed samymi sobą, w Europie bowiem miało miejsce zbyt wiele bezsensownych wojen i niszczycielskich rewolucji. Trzecią przyczyną był lęk Europejczyków przed Stanami Zjednoczonymi, który zdaniem Barziniego pojawia się wówczas, gdy Ameryka nie zachowuje się zgodnie z oczekiwaniami Europejczyków (por. s. 240n.).

Barzini pisze o zachowującym aktualność stereotypie Stanów Zjednoczonych – kraju dumnego i nieustraszonego, kierowanego przez konserwatywną, zamożną oligarchię protestanckich dżentelmenów, czczących wszechmocnego dolara oraz umiejętnie zarządzających gospodarką. Chociaż liczne skandale i niepowodzenia polityczne, które miały miejsce w tym kraju, nie zmieniły euro-

pejskich optymistycznych wyobrażeń o Stanach Zjednoczonych, Barzini uważa, że ważne jest pytanie o prawdziwą naturę tego zachodniego supermocarstwa. Politycy europejscy muszą bowiem brać pod uwagę zachowanie Amerykanów w sytuacjach kryzysowych: od rzetelnego określenia natury Stanów Zjednoczonych zależy dzisiaj los Europy (por. s. 246).

Zdaniem Barziniego tajemnica ogromnego sukcesu USA nie kryje się w zaawansowniu technologicznym tego kraju ani w etyce pracy czy w pogoni za nowymi osiągnięciami. Amerykanów nie popycha oddanie bezdusznemu materializmowi, lecz duchowy wymiar ich życia. Amerykańskie obsesyjne dążenie do poprawy losu człowieka wynika, zdaniem Barziniego, z religijnego poczucia obowiązku, z nadanego przez Boga kodeksu postępowania i z gotowości do zaakceptowania wszelkich poświęceń niezbędnych dla jego realizacji. W działaniu Amerykanów Barzini dostrzega jednak świętokradczy pierwiastek prometejski, wyzwanie rzucone Boskiej woli, jakby Amerykanie, żarliwie służąc Bogu, lepiej wiedzieli, jak poprawić Boską ułomną koncepcję świata i człowieka (por. s. 253-256).

Obawy Europejczyków wobec Stanów Zjednoczonych mają różnorakie korzenie. Po pierwsze, państwo to potrafi przejawiać skłonność zarówno do interwencji, jak i do izolacji i nikt nie może przewidzieć, którą opcję kraj ten wybierze w konkretnej sytuacji. Co więcej, obawy budzi nie tylko potęga tego wielkiego, bogatego i niewiarygodnie wydajnego państwa, lecz również fakt, że przypadkowe i mało ważne zdarzenia mające w nim miejsce wywierają wpływ na warunki życia w innych krajach. Ponadto, sami Amerykanie nie zawsze zdają sobie sprawę z prawdziwych rozmiarów potęgi ich kraju oraz z siły jego wpływów i nie zawsze potrafią nimi pokierować. Skutki takich nieprzemyślanych posunięć często zaskakują samych Amerykanów (por. s. 262-276).

OBAWY O PRZYSZŁOŚĆ EUROPY

Charakteryzując poszczególne narody, Barzini ujawnia szereg obaw co do przyszłości Europy. Wymienia czynniki, które mogą utrudnić integrację europejską. Należy do nich przede wszystkim wrażliwa duma narodowa. Fakt, że większość krajów Wspólnoty była w przeszłości wielkimi imperiami, nie ułatwia, jego zdaniem, zjednoczenia. Przeszkodą w tym procesie jest również iluzja, którą podziela wielu polityków, że z unii gospodarczej automatycznie wyniknie unia polityczna i obronna. Ponadto powstała paradoksalna sytuacja, kiedy to każdy minister Wspólnoty dba przede wszystkim o przyziemne interesy swojego kraju. Czynnikiem, który zdaniem Barziniego mógł się przyczynić do przyspieszenia integracji, był strach przed sowieckim zagrożeniem. Z upływem czasu jednak, który ujawnił erozję systemu komunistycznego, czynnik ten uległ osłabieniu (por. s. 284n.). Barzini ma niewątpliwie rację, twierdząc, że zjednoczona Europa, jasno określająca swoją tożsamość kulturową i duchową, prowadząca wspólną politykę zagraniczną, a także posiadająca zorganizowany system obrony, z którym wszyscy będą się liczyć, byłaby poważnym podmiotem politycznym na arenie międzynarodowej. Wydaje się, że do dziś nie stracił na aktualności postulat autora *Europej-*

czyków, iż Europa powinna uświadomić sobie, że musi polegać na własnych siłach i na równi dzielić brzemię prowadzenia polityki światowej ze Stanami Zjednoczonymi, między innymi wobec krajów tak zwanego Trzeciego Świata. Jej celem miałoby być przeniesienie na teren tych państw systemu rządów obywatelskich, modernizacja ich gospodarek i zapobieganie lokalnym wojnom. Barzini twierdzi, że Europa nie zrealizuje tych postulatów, jeśli nie określi jasno swojej tożsamości i swojej misji, której celem powinno stać się, jego zdaniem, prowadzenie takiej polityki zagranicznej, jaka sprzyjałaby rozwojowi całego świata (por. s. 22-24).

Politykom europejskim, którzy powinni działać na rzecz zjednoczenia, Barzini zarzuca, że rzadko odwołują się do tych doświadczeń z przeszłości, które dzisiaj sprzyjałyby jednoczeniu naszego kontynentu i ułatwiałyby porozumienie między narodami. Taką niedocenianą tradycją jest tradycja świata chrześcijańskiego, która niegdyś jednoczyła kontynent pod wspólną władzą cesarza rzymskiego i papieża. Rzadko przywołuje się dziś postać Karola Wielkiego, rzadko mówi się o tym, że dokonywane w przeszłości przez Europejczyków podboje i pokojowa penetracja dalekich kontynentów nie zawsze były „przedsięwzięciami haniebnymi i godnymi potępienia" (s. 281), a można je wręcz uznać za dokonania paneuropejskie, z których Europejczycy mogliby być dumni nawet dzisiaj. Barzini zauważa nieco przewrotnie: „Ta nieświadomość wspólnych przedsięwzięć i wspólnych zasług jest znamienna. Być może Europejczycy wcale nie pragną, by im dziś przypominano niewygodny fakt, że przez wieki stanowili w pewnym sensie jeden naród, mogliby nim być znowu, a nawet kiedy byli podzieleni i konkurowali ze sobą, udawało im się wspólnym wysiłkiem otwierać świat na nowe idee, z których nie wszystkie były szkodliwe" (tamże).

Pomimo uproszczeń występujących w opisach charakterów narodowych czytelnik może odnaleźć w książce Barziniego, który był naocznym świadkiem szeregu opisywanych w niej wydarzeń, wiele interesujących spostrzeżeń na temat tradycji przedstawianych narodów, ich historii, życia politycznego, a także samego procesu jednoczenia się Europy. Ponadto bardzo ważne jest podkreślanie przez autora *Europejczyków*, jak duże znaczenie dla utrzymania pozycji Europy w świecie oraz dla całego świata ma ściślejsza, odpowiedzialna i wzajemna współpraca zarówno pomiędzy jednoczącymi się państwami europejskimi, jak i pomiędzy nimi a Stanami Zjednoczonymi Ameryki. Warto również podkreślić wyraźne dystansowanie się autora książki – gorącego zwolennika zjednoczenia Europy – od ówczesnych polityków europejskich, podchodzących instrumentalnie do problemu współpracy państw w ramach Wspólnoty. Książka *Europejczycy* skłania czytelnika do porównania przedstawionej w niej wizji wspólnej Europy z dzisiejszą rzeczywistością Unii Europejskiej. W kontekście dwudziestu lat, które upłynęły od włoskiego wydania książki Barziniego, nadal wydaje się aktualne pytanie o kształt Unii Europejskiej oraz o formę współpracy państw w jej ramach.

Podsumowując, warto podkreślić zbieżność między pochodzącymi sprzed ponad dwudziestu lat poglądami Barziniego na temat współpracy europejskiej a myślami, które pięć lat po ukazaniu się jego książki, w roku 1988, wyraziła

ówczesna brytyjska premier Margaret Thatcher w słynnym przemówieniu wygłoszonym w Brugii, znanym jako Bruges Speech. Thatcher ostrzegała wówczas przywódców europejskich przed sytuacją, w której decyzje dotyczące polityki zagranicznej i wewnętrznej Unii leżałyby w gestii biurokracji europejskiej, która nie ponosi przed nikim odpowiedzialności. Już wówczas Thatcher oburzona była nadmiernym rozwojem biurokracji w istniejących strukturach unijnych i dokonywanymi przez nią nadużyciami władzy wobec państw członkowskich Unii. Wypowiedziała się również przeciwko centralizmowi w polityce gospodarczej Unii: „Jak na ironię, kiedy takie kraje, jak Związek Radziecki [...] uczą się, że sukces zależy od rozproszenia władzy i decyzji jak najdalej od centrum, niektórzy wewnątrz Wspólnoty wydają się zdążać w przeciwnym kierunku"[2]. Thatcher wyraziła też zaniepokojenie forsowaniem unifikacji przez Brukselę oraz zawłaszczaniem uprawnień poszczególnych państw przez struktury ponadnarodowe: „Chętna i aktywna współpraca pomiędzy niezależnymi i suwerennymi państwami jest najlepszym sposobem na to, by zbudować Wspólnotę Europejską [...] Europa będzie silniejsza właśnie dlatego, że ma Francję jako Francję, Hiszpanię jako Hiszpanię, Wielką Brytanię jako Wielką Brytanię – każde ze swoimi własnymi zwyczajami, tradycjami i tożsamością. Szaleństwem byłoby próbować stworzyć z nich coś na kształt europejskiej osobowości, sztuczny zlepek różnych narodowości.

[...] Pozwólmy Europie być rodziną narodów, lepiej rozumiejących się nawzajem, bardziej się doceniających, bardziej z sobą współpracujących i cieszących się swoją narodową tożsamością nie mniej niż wspólnym wysiłkiem europejskim. Pozwólmy Europie odgrywać pełną rolę w szerokim świecie, który patrzy na zewnątrz, a nie do wewnątrz, [...] chroni Wspólnotę Atlantycką – Europę po obydwu stronach Atlantyku – będącą naszą najszlachetniejszą spuścizną i największą siłą"[3].

[2] M. T h a t c h e r, *Lata na Downing Street. Wspomnienia z okresu pełnienia funkcji premiera rządu Zjednoczonego Królestwa*, Gdańsk 1996, s. 669.

[3] Tamże.

Ks. Alfred WIERZBICKI

„DWA PŁUCA EUROPY"

Spór o Rosję jest sporem o Europę. Nie wystarczy jedynie odpowiedzieć na pytanie, gdzie leży Rosja, ale trzeba je postawić zupełnie inaczej – do jakiej kultury przynależy Rosja? Odpowiedzi na to pytanie jest wiele. To właśnie ich wielość sprawia, że mamy do czynienia ze sporem o Rosję wśród elit rosyjskich, a także ze sporem o Rosję angażującym elity intelektualne świata zachodniego. Przypomnijmy, że już w dziewiętnastym wieku Rosjanie dzielili się na słowianofilów i okcydentalistów. Od razu jednak zauważmy, że podział ten nie obejmuje wszystkich stanowisk, co więcej, tak ostra dychotomia prowadzi do konfliktu i próby oczyszczania czy to z elementu wschodniego czy zachodniego bardziej złożonej rosyjskiej tradycji ideowej. Podobną dychotomię prezentują zwolennicy ostrej linii demarkacyjnej pomiędzy zachodnią „cywilizacją łacińską" a wschodnią „cywilizacją turańską". Z bardziej nowoczesnym wariantem tej koncepcji mamy do czynienia u S. Huntingtona, oddzielającego radykalnie cywilizację zachodnią od cywilizacji prawosławnej[1]. Stanowisko Jana Pawła II wobec Rosji i Ukrainy, które w swej książce *Większa Europa*[2] analizuje Grzegorz Przebinda, trzeba uznać za rozwiązanie tego sporu poprzez wprowadzenie nowych przesłanek, które nieczęsto występują u historiozofów i politologów, mimo że – podobnie jak Jan Paweł II – odwołują się oni do czynnika religijnego jako elementu konstytutywnego cywilizacji. Tym, co wyróżnia „słowiańską ideę" Jana Pawła II, jest jego spojrzenie na chrześcijaństwo jako rzeczywistość historyczną łączącą różne doświadczenia kulturowe. Podkreślmy to wyraźnie, Zachód i Rosję łączy chrześcijaństwo, które nie wyczerpuje się w żadnej z wielu form cywilizacji rozwiniętych w Europie w ciągu jej dziejów na przestrzeni dwu tysięcy lat. Błąd koncepcji dychotomicznych polega na nieadekwatnej interpretacji kulturowego fenomenu chrześcijaństwa, redukującej go do formy cywilizacji.

Warto na początku zwrócić uwagę, że Przebindy prezentacja „słowiańskiego nauczania" Papieża-Słowianina koncentruje się wokół dziejowego znaczenia faktu chrztu Rusi Kijowskiej w 988

---

[1] Zob. S. P. H u n t i n g t o n, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997.

[2] G. P r z e b i n d a, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 336, Wydawnictwo Znak.

roku, którego milenium przypadło na czas pontyfikatu Jana Pawła II. Papieska anamneza chrztu Rusi jest jednocześnie aktualizacją jego duchowego i kulturowego znaczenia w wymiarze całego milenium, w trakcie którego ukształtowały się trzy wielkie narody wschodniosłowiańskie: rosyjski, ukraiński i białoruski. Wytycza ona jednocześnie perspektywy dialogu ekumenicznego między katolicyzmem a prawosławiem. W tym sensie *Większa Europa* jest książką napisaną przez slawistę, historyka idei, która odsłania trwałość i aktualność chrześcijańskiego myślenia o Europie jako rodzinie narodów, mówiących różnymi językami, czerpiących z różnych doświadczeń dziejowych, ale połączonych wiarą w Jezusa Chrystusa Odkupiciela człowieka. Sprawia to, że w swej najgłębszej warstwie jest ona książką na temat humanizmu chrześcijańskiego. Odczytuję ją właśnie jako wielowątkową i wielopłaszczyznową, opartą na różnorodności (cóż za bogactwo!) materiałów filologicznych, medytację o Chrzcie Rusi Kijowskiej. Przekonuje mnie do tego częste przywoływanie przez autora przeświadczenia C. K. Norwida: „Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej". Autor komentuje bogate i złożone wypowiedzi Jana Pawła II na ten temat, uwzględniając słowiańskie zainteresowania Karola Wojtyły, jego lektury autorów rosyjskich, inspiracje płynące od polskich poetów Mickiewicza i Norwida, refleksję Karola Wojtyły nad dziedzictwem Rzeczpospolitej Narodów, soborowy ekumenizm metropolity krakowskiego, spotkania Jana Pawła II z wybitnymi Rosjanami dwudziestego wieku: A. Sacharowem, A. Sołżenicynem i I. Iłowajską Alberti, nauczanie Jana Pawła II o Apostołach Słowian, krakowskie i rzymskie spotkania z katolikami obrządku ukraińsko-bizantyńskiego, papieskie działania na rzecz odrodzenia struktur tego Kościoła na Ukrainie i wreszcie niezapomnianą pielgrzymkę do Kijowa i Lwowa w roku 2001.

Terminy „słowiańskie nauczanie" Jana Pawła II i „Papież-Słowianin" nie ograniczają uniwersalnej misji Biskupa Rzymu, lecz ją uszczegółowiają w odniesieniu do jego własnej duchowej genealogii i kulturowego dziedzictwa, które przyniósł do Rzymu z Krakowa i Lublina. Przebinda sporo uwagi poświęca gnieźnieńskiej homilii Jana Pawła II, wygłoszonej podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w roku 1979. Mowa tam o Pięćdziesiątnicy Słowian, początku Kościoła wśród narodów słowiańskich, które przyjęły chrzest. Obok chrztu Polski w roku 966 i przypomnienia jego milenium, Papież-Słowianin wspomina chrzest pobratymczych i sąsiednich narodów słowiańskich, odsłaniając „duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu"[3]. Cztery „słowiańskie" eseje G. Przebindy oraz dołączony do nich „Słowiański Kalendarz Ekumeniczny (1956-2001)" pozwalają wejrzeć w te wątki duchowej jedności Europy, na których ogniskuje się nauczanie i działalność Jana Pawła II na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza.

Utracona wskutek totalitarnych doświadczeń dwudziestego wieku ducho-

[3] Jan Paweł II, *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia w czasie Mszy św. w Katedrze Gnieźnieńskiej, Gniezno, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 609.

wa jedność narodów Europy, czeka obecnie – po upadku komunizmu i rozpadzie imperialnego państwa radzieckiego – na swą twórczą kontynuację w nowej epoce. Chociaż pojawiły się już pewne zarysy politycznej i gospodarczej jedności Europy, autonomiczne traktowanie polityki i ekonomii, jako niezależnych od sfery wartości moralnych i religijnych, nie pozwala jeszcze na dogłębne pokonanie kryzysu tożsamości europejskiej. Praca krakowskiego rusycysty mówi nie tylko o przeszłości, lecz – jako dzieło historyka idei – wpisuje się w aktualny spór o człowieka, odsłaniając zasadnicze akty dziejowej dramaturgii duchowej jedności Europy. *Większa Europa*, jak sugeruje kapitalny tytuł książki, to nie tylko Europa „większa" w sensie geograficznym, obejmująca obszar od Atlantyku do Uralu i przekraczająca partykularyzm geograficzny i historyczny. Jest ona „większą Europą" w sensie najbardziej podstawowym, a mianowicie w sensie antropologicznym, związanym z duchową jednością chrześcijańskiego doświadczenia człowieczeństwa. „Większa" Europa ujawnia w swoich dziejach obecność uniwersalnego pierwiastka humanistycznego, zrośniętego z chrześcijaństwem i wyrażającego się w partykularnych kulturach Wschodu i Zachodu. Zrozumiała staje się intelektualna wytrwałość, z jaką Przebinda podejmuje ogląd duchowej jedności Europy, nie tracąc nigdy z oczu sprawy dialogu wiary i rozumu oraz sprawy ekumenizmu. Faktycznie bowiem obydwa te aspekty w sposób istotny przenikają się.

Przekonanie, że „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy", o czym mówi Jan Paweł II w pierwszych słowach encykliki *Fides et ratio*, nie należy wyłącznie do tradycji chrześcijaństwa zachodniego, chociaż niewątpliwie szczyci się ono imponującym wkładem w dziedzinę twórczego dialogu wiary i rozumu. W *Fides et ratio* Jan Paweł II przywołuje również nazwiska rosyjskich myślicieli: W. Sołowjowa, P. Florenskiego, P. Czaadajewa i W. Łosskiego (por. nr 74), jako wybitnych autorów podejmujących śmiałe poszukiwania na drodze wiązania filozofii ze Słowem Bożym. Ze swej strony Przebinda pokazuje żywe intelektualne zainteresowanie Jana Pawła II tą bogatą myślą. Na wyjątkową uwagę zasługuje reprodukcja odręcznej notatki Ojca Świętego, adresowanej do księdza profesora Tadeusza Stycznia, z propozycją podjęcia studium koncepcji wstydu w etyce Sołowjowa w nawiązaniu do koncepcji absorbcji wstydu przez miłość, którą K. Wojtyła sformułował w swej pracy *Miłość i odpowiedzialność*[4].

Autor *Większej Europy* trafnie wydobywa wątki uniwersalistyczne w myśli rosyjskiej, rozwinięte dzięki łączeniu refleksji teologicznej z filozoficzną. Dzięki temu połączeniu myśl rosyjska wnosi swój niepowtarzalny wkład do wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego humanizmu, przezwyciężając zarówno antynomie i dramaty humanizmu ateistycznego[5], jak i antropologiczną katastrofę nihilizmu, który wyraził się najpierw w systemach totalitarnych, a obecnie ujawnia się w tak zwanej myśli słabej. Uniwersalizm myśli rosyjskiej wiąże się z jej chrystocentryzmem.

---

[4] Zob. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

[5] Zob. np. H. d e L u b a c, *Le Drame de'l Humanisme Athee*, Paris 1944.

Przebinda ukazuje, jak głęboko Jan Paweł II pozostaje wrażliwy na chrystocentryzm kultury rosyjskiej, wchodząc w dialog z F. Dostojewskim, w którego twórczości nie brak przecież antyzachodnich, antykatolickich i antypolskich akcentów. W Jana Pawła II lekturze dzieła Dostojewskiego aspekty polemiczne nie przesłaniają chrystocentrycznego rdzenia refleksji rosyjskiego pisarza na temat człowieka i Boga w odniesieniu do sensu ludzkiej kultury. Wspomnijmy tu ponadto postać W. Iwanowa, którego formuła „dwu płuc chrześcijaństwa" stała się również formułą Jana Pawła II.

Nowością książki Przebindy jest uwzględnienie – obok poglądów myślicieli rosyjskich – również teologicznego dzieła myślicieli i hierarchów ukraińskich: P. Mohyły, H. Skoworody, A. Szeptyckiego i J. Slipyja na polu dialogu wiary i rozumu. Podejmowali oni ów dialog w wierności zarówno dla tradycji chrześcijaństwa wschodniego, jak i zachodniego, budując trudne mosty kościelnej jedności. Jan Paweł II, jak pokazuje Przebinda, świadomie czerpie z teologicznego i humanistycznego dziedzictwa myśli rosyjskiej i ukraińskiej, aby wzajemnemu dialogowi Kościołów nadać najgłębsze podstawy, które znajdują się w chrześcijańskiej prawdzie o człowieku, odkrywanej i przeżywanej, ale niestety, często także przesłanianej i zapominanej w jednej i w drugiej gałęzi chrześcijaństwa. Nie dziwi więc pewien ton przestrogi, który pojawia się u Przebindy. „Słowiańsko-ekumeniczne nauczanie Jana Pawła II zostanie bowiem lepiej zrozumiane w Rosji, jak i na Ukrainie dopiero wtedy, gdy tutejsi chrześcijanie dopuszczą możliwość dialogu wiary z rozumem" (s. 77).

W dialogu ekumenicznym chodzi o więcej niż o tolerancję wobec odmienności; według Jana Pawła II powinien on się rozwijać na drodze od poznania do spotkania. Stąd tak ważne stają się dla Papieża jego spotkania z wielkimi Rosjanami i Ukraińcami dwudziestego wieku. Szeroki zakres jego dialogu z rosyjskimi intelektualistami polega na szukaniu tego, co bardziej łączy, niż dzieli. Świadectwem szukania prawdy służącej autentycznemu spotkaniu jest zarówno rozmowa z laickim humanistą i wytrwałym obrońcą praw człowieka A. Sacharowem, jak i spotkanie z A. Sołżenicynem, którego poglądy na Rosję i jej miejsce w świecie w wielu punktach przypominają słowianofilskie stanowisko Dostojewskiego. Warto przypomnieć, że pośredniczką obydwu rosyjskich audiencji Jana Pawła II była Irina Iłowajska Alberti. Była ona pierwszą Rosjanką, która we własnym imieniu – kierując się duchem swojej chrześcijańskiej wiary – wyraziła prośbę o przebaczenie krzywd wyrządzonych w przeszłości Polakom przez Rosjan. Przebinda wyraża słuszne przekonanie, że Jan Paweł II, przywiązując wielką wagę do osobistych spotkań ekumenicznych i prowadząc dialog z rosyjskimi elitami intelektualnymi, ukazuje większą moc „personalistycznego ekumenizmu" w stosunku do „ekumenizmu książkowego", który często gubi się w sprawach peryferyjnych dla samego dialogu. Być może specjaliści od ekumenizmu nie będą podzielać tego zdania do końca, wszakże dyskusje dotyczące szeregu spornych kwestii teologicznych również trzeba prowadzić, jednak priorytet spotkania osób, żywych świadków prawdy, jawi się w sposób bezwzględny. Chodzi tu nie tylko o zrozumienie trudnej prze-

szłości, charakteryzującej się wzajemnym przyciąganiem i odpychaniem, „personalistyczny ekumenizm" zwraca się raczej ku przyszłości i dlatego buduje doświadczenia, dzięki którym w sposób realny bliższa się staje głębsza jedność chrześcijan Wschodu i Zachodu.

Już podtytuł książki wskazuje, że „słowiański tekst" Jana Pawła II pisany jest zarówno w dialogu z chrześcijańską tradycją Rosji, jak i chrześcijańską tradycją Ukrainy. Sprawie tej autor *Większej Europy* nadaje szczególne znaczenie. Rozdział poświęcony Ukrainie prezentuje złożoną przeszłość i współczesne napięcia panujące wśród obecnych na jej terytorium Kościołów. Relacja między Kościołami prawosławnymi a Kościołem obrządku ukraińsko-bizantyńskiego rozpatrywana jest w szerszym kontekście europejskim i ekumenicznym. Jan Paweł II, którego osobiste kontakty z Kościołem greckokatolickim miały już miejsce w okresie krakowskim, z wyjątkową wrażliwością odczytał eklezjalną autentyczność greckokatolickiej wspólnoty ukraińskiej, która wydała męczenników. Stąd odpowiadając na oczekiwania ze strony gorliwego i niestrudzonego pasterza, jakim był kard. J. Slipyj, zdecydowanie odrzucił wszelkie ambiwalencje i niejasności wcześniejszej watykańskiej Ostpolitik, która sprawę unitów zdawała się traktować jako przeszkodę w dialogu katolicko-prawosławnym. Papieska afirmacja Ukrainy w pełni wyraziła się w okresie milenium Rusi, wówczas gdy Jan Paweł II w chrzcie Rusi Kijowskiej odsłaniał wspólne korzenie chrześcijańskiej tradycji trzech narodów: Rosjan, Ukraińców i Białorusinów. Przeciwstawiał się jednocześnie narodowemu ekskluzywizmowi czy to ze strony ukraińskiej, czy to ze strony rosyjskiej, w odniesieniu do owego wspólnego religijnego dziedzictwa. W słowiańskim nauczaniu Jana Pawła II uniatyzm nie jest skierowany przeciwko Kościołom prawosławnym, ale stanowi on o bogactwie tradycji chrześcijaństwa wschodniego w jego autentycznym dążeniu do jedności chrześcijan. W miejsce alternatywy „dialog z prawosławiem lub uniatyzm" Jan Paweł II umieszcza koniunkcję, nie wykluczając nikogo z tego dialogu. Ukazała to w całej naoczności pielgrzymka Biskupa Rzymu na Ukrainę.

Proroczy gest słowiańskiego nauczania Jana Pawła II widać najwyraźniej w jego zdolności do przerzucania mostów ponad podziałami wyznaniowymi i narodowymi. Budowanie mostów przez Jana Pawła II opiera się na chrystocentryzmie jego papieskiej posługi. Trzeba ufać, że pełne owoce tego siewu wyda dopiero przyszłość. Książka Przebindy, zauważmy to, jest pierwszą systematyczną próbą opisu papieskiej wizji chrześcijańskiej kultury Rosji i Ukrainy w szerokim kontekście Europy dwu płuc, napisaną niemal na bieżąco. Autor zresztą ujawnia swą rozmowę z Janem Pawłem II, która pozwoliła mu pogłębić niektóre intuicje. Szkoda jedynie, że w pracy zabrakło rozdziału poświęconego Białorusi; zamiast dyptyku otrzymalibyśmy „słowiański tryptyk" wspólnego dziedzictwa chrztu Rusi Kijowskiej i jeszcze pełniejszą wizję Europy, ogarniającej rodzinę narodów w ich chrześcijańskiej tożsamości i wzajemnych związkach z innymi narodami.

Jan Paweł II – dzięki swemu słowiańskiemu nauczaniu, które zostało zainicjowane podczas jego pierwszej papieskiej pielgrzymki do Ojczyzny – stał się głównym aktorem dramatu wyzwo-

lenia kontynentu europejskiego spod komunizmu. Na tym jednak nie kończy się jego dzieło. Głosi on śmiałą wizję Europy jako wspólnoty ducha. Słowiańskie nauczanie, pokazuje to Przebinda, nie jest wątkiem partykularnym, niejako samoistnym, ale wpisuje się integralnie w koherentną papieską wizję Europy, poszukującej obecnie swej kulturowej tożsamości. Ekumeniczne spotkanie Wschodu i Zachodu, oparte na dialogu rozumu i wiary, pozwala rozpoznać i odnaleźć często zapomniane źródła jedności Europejczyków. Dialog pomiędzy chrześcijanami Wschodu i Zachodu, o ile będzie konsekwentnie prowadzony, stać się powinien również doniosłym fundamentem dialogu chrześcijaństwa ze światem laickim oraz dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Głębsze odsłonięcie humanistycznego charakteru chrześcijaństwa poprzez przyswojenie tradycji wschodniej, łącznie ze świadectwem jej męczenników z ostatniego stulecia, ukazuje bowiem chrześcijaństwo jako protagonistę współczesnej historii, w której wartości duchowe mają pierwszeństwo przed wartościami utylitarnymi i witalnymi. Oczyszczenie pamięci z wzajemnych win chrześcijan Wschodu i Zachodu stawia przed Europejczykami wymagania życia bardziej zgodnego z duchem Ewangelii. „Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej", ale przecież nigdy tak daleko, aby sprawy ludzkie przyjmować z obojętnością. Słowiańskie nauczanie Jana Pawła II ma swój wyraźny wymiar moralny. Osłabienie czy wręcz negacja moralności uniwersalnej czyni Europę niezdolną do spotkania z innymi cywilizacjami. Książka Przebindy pokazuje także i to, że zderzenie dżihadu z „McŚwiatem" nie musi być wcale zderzeniem islamu z Europą. Jej piękny tytuł *Większa Europa* zdaje się sugerować nie tylko obszar terytorialny, ale również absolutną i dzięki temu uniwersalną wielkość duchową, radykalnie wykluczającą absurd konfliktu cywilizacji. Przebinda nie występuje oczywiście jako wizjoner-futurysta, lecz jako historyk idei pokazuje, jak bardzo wielka idea chrześcijaństwa pozostaje w swej realizacji zależna od otwartości i konsekwencji samych chrześcijan.

Ks. Jerzy SZYMIK

„ABYŚCIE SIĘ WZAJEMNIE MIŁOWALI" (J 15, 12) AGAPETOLOGICZNY MOTYW WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA

„Ściśle mówiąc, Bóg nikogo nie miłuje, ani nie ma w nienawiści". To fragment z *Etyki* Barucha Spinozy, fragment pełen grozy wykraczającej daleko poza intelekt, fragment cytowany przez księdza Kauchę w zakończeniu jego książki[1]. „Miłość objawia się człowiekowi na «zewnątrz» nie dlatego, że jego duch jest zmysłowy, lecz dlatego, że miłość istnieje pomiędzy osobami, co każda filozofia skłonna jest nieustannie pomijać. Bóg «Całkiem Inny» niż my, objawia się w miejscu innego, w «sakramencie brata». I tylko j a k o «Całkiem Inny» (niż świat) jest On jednocześnie N i e-I n n y m (Kuzańczyk: „De non-aliud"), który w swojej inności przekracza także opozycję pomiędzy wewnątrzświatowym tym lub innym bytem"[2]. To słowa Hansa Ursa von Balthasara z końcowej partii książki *Wiarygodna jest tylko miłość*. Sądzę, że obie wypowiedzi, filozofa z Amsterdamu i teologa z Bazylei, są dobrą ilustracją filozoficzno-teologicznych trudności, związanych z rozumieniem kategorii agape jako znaku wiarygodności chrześcijaństwa.

W czasach najnowszych trudności te bywają spotęgowane jeszcze przez jeden motyw, paradoksalnie „wewnątrzkościelny". Oto bowiem kategoria agape w dobie zmagań o prawdę, o jej „blask", zdaje się – według nielicznych, ale głośnych – „rozmiękczać" chrześcijaństwo. Według tego stanowiska miłość jest orężem zbyt słabym, by zwyciężać w zmaganiach o prawdę, gdyż wobec wroga potrzebne są raczej czujność, konsolidacja, zwieranie szeregów. Zapomina się o tym, że synteza miłości i prawdy (veritatem facere in caritate) jest największą siłą chrześcijaństwa. Główną przyczynę tego stanu rzeczy trafnie wyjaśniają B. Mondin i Kaucha: „Rozpoznanie i interpretacja objawionych znaków Bożej miłości jest w dużym stopniu uzależniona od postawy podmiotu [...] agapetologiczna argumentacja jest tym skuteczniejsza, im wyżej w hierarchii wartości u danej osoby jest usytuowana miłość. Uwrażliwienie na miłość oraz umiejętność jej dostrzegania w zewnętrznych czynach jest istotnym czynni-

---

[1] K. C. K a u c h a, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000, ss. 444, Redakcja Wydawnictw KUL.

[2] H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 115.

kiem, wpływającym na skuteczność motywacyjnego waloru tego argumentu" (s. 414).

Ksiądz Kaucha za M. Ruseckim wyróżnia wiele koncepcji uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa: semejotyczną, personalistyczną, martyriologiczną, aksjologiczną, hermeneutyczną, historiozbawczą, sperancyjną, kulturotwórczą, agapetologiczną, prakseologiczną. Spośród palety owych propozycji autor wybiera koncepcję agapetologiczną i prezentuje ją na przykładzie badawczych dokonań B. Mondina oraz na przykładzie wybranych elementów dorobku współczesnej teologii fundamentalnej. Celem dysertacji księdza Kauchy jest motywowanie wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia na podstawie jego „agapetologiczności" (w wielu sensach i wymiarach).

Monografia jest przedsięwzięciem o dużej skali trudności, sporych ambicjach poznawczych i twórczych. Autor nie tylko odtwarza (analizując, opisując, porządkując) cały system teologiczno-fundamentalnej myśli Mondina, ale tworzy (uzupełniając luki, dopowiadając, oryginalnie interpretując) na jego bazie system nowy. Obejmuje on – wzorem klasyki teologicznej i dorobku Mondina – antropologię teologiczną, trynitologię, chrystologię i eklezjologię, które tworzą strukturę pięciu rozdziałów dysertacji.

Rozdział pierwszy to zarys antropologii Mondina (personalistyczno-agapetologicznej właśnie). Filozoficzny opis ludzkich fenomenów oraz filozoficzna analiza człowieczego bytu pozwalają włoskiemu teologowi stwierdzić, że zdolność do miłowania jest zasadniczą właściwością osoby. Człowiek jest jednocześnie homo amans i homo amatus – konstytutywnie, źródłowo, finalnie. Rzecz jasna, ten kształt antropologii nie stanowi kryterium rozstrzygającego o nadprzyrodzonym charakterze Objawienia, ale przecież już z egzystencjalnych uwarunkowań człowieka-osoby można wywnioskować podmiotowe racje, wskazujące na wiarygodność chrześcijaństwa jako religii wypływającej z objawionej transcendentnej Miłości Bożej.

Drugi rozdział monografii księdza Kauchy jest prezentacją trynitologii Mondina. Rzymski teolog wydobywa z Bożego Objawienia znaki wskazujące na agapetologiczny charakter trynitarnego życia Boga (ad extra i ad intra). Boże Objawienie jawi się jako manifestacja miłości – istoty Trójcy Świętej. Dokonuje się ono w trzech etapach: przed pełnią czasu, w pełni czasu, i po pełni czasu. Z zamieszczonych analiz wynika, że chrześcijaństwo jako religię uwierzytelnia – zdaniem Mondina – nie doktryna trynitarna, ale osobowe znaki Miłości Bożej, będącej istotą trynitarnego życia. To one w pierwszym rzędzie są dostrzegane przez człowieka-osobę, który dąży (dzięki tak umotywowanej wierze) do spełnionej w transcendentnej Miłości realizacji siebie.

W trzecim rozdziale pracy ksiądz Kaucha dokonuje interpretacji chrystologii i soteriologii w ujęciu Mondina. Oto w Jezusie Chrystusie, historyczno-osobowej pełni manifestacji Bożej agape, następuje kulminacja historii Objawienia oraz historii Zbawienia. Wskazuje na to wieloaspektowa analiza kategorii „chrystorewelatywności", która prowadzi włoskiego teologa do wniosku, iż wiara w nadprzyrodzoną naturę Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego dokonuje się przede wszystkim w osobowej relacji miłości człowieka i Jezusa Chrystusa.

Zagadnienia eklezjologiczne są przedmiotem czwartego i piątego rozdziału rozprawy. W czwartym ksiądz Kaucha konfrontuje Mondina rozumienie Kościoła z innymi koncepcjami eklezjologicznymi: personalistyczną, komunijną, inkarnacyjną, historiozbawczą, sakramentalną, ukazując tym samym specyfikę myśli rzymskiego teologa. W prezentacji tej autor podkreśla rolę motywów wiarygodności objawiających na wskroś agapetologiczną naturę Kościoła i sięgających jego trynitarnej genezy oraz sakramentalnej istoty. Ostatni rozdział poświęcony jest eklezjalnej inkulturacji miłości, która – zdaniem tak Mondina, jak również Kauchy – nie zawsze była (jest) skuteczna (z winy obu partnerów inkulturacyjnego dialogu). Autor wysuwa także tezę, że zanegowanie naczelnych wartości chrześcijańskich doprowadziło do powszechnego kryzysu współczesnej kultury. Ten właśnie fakt przemawia za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła, gdyż oddziałują one na świat kulturotwórczo i socjotwórczo.

W przypadku pracy księdza Kauchy *Miłość za miłość...* mamy do czynienia ze znakomitą monografią. Obok budzących podziw, błyskotliwych niuansów rozprawy (są to: perełki semantyczne, umiejętność rozróżniania, przemiana chaosu źródłowego materiału w uporządkowany kosmos referującego dyskursu), trzeba podkreślić jej wartość zasadniczą. Jest nią, w moim głębokim przekonaniu, „pójście na całość". Znaczy to, że wzorem Mondina ksiądz Kaucha nie zadowala się kosmetyką któregoś z apologetycznych elementów, ale na czterystu kilkudziesięciu stronicach proponuje przemyślenie i przeformułowanie całej teologii właśnie pod kątem agapetologicznym. Jest to akt odważny, dzieło o zamyśle totalnym, wyjątkowo twórcze i udane. Otrzymujemy więc nie tylko spójny system rozumienia chrześcijaństwa, ale też niezwykle ważny dla współczesnej równowagi teologicznego myślenia głos w sprawie amoris splendor.

Na koniec kilka pytań otwartych pod adresem tak samej książki, jak i jej zasadniczego problemu: agape jako motivum credibilitatis chrześcijańskiej teorii i praktyki życia. Oto one:

1. Jest rzeczą bezdyskusyjną, że kategoria agape wytrzyma każdą próbę czasu, a jako taka będzie zawsze aktualna i współczesna. Czy jednak w dobie niebywałego l'accelération historique diagnozy, tezy i recepty Mondina – mimo tak mocnego, nieprzemijalnego rdzenia proponowanej myśli – w niektórych wypadkach nie są już przestarzałe? Czy Mondin nie opisuje „starego świata", tego sprzed trzydziestu lat? Czy to, co Mondin pisze o kryzysie kultury, o marksizmie, jest jeszcze aktualne w naszej ponowoczesnej rzeczywistości? Czy nie należało jego myśli poddać krytyce i skorygować ją bądź uaktualnić?

2. Czy w kompozycji wywodu księdza Kauchy trynitologia słusznie znajduje miejsce między antropologią a chrystologią? Czy dla dobra spójności, teologicznej symetrii i głębi nie należało umieścić chrystologii między antropologią a trynitologią? Chrystologia jest wszak sercem teologii, miejscem, gdzie krzyżują się wszystkie antropologiczne i teologiczne tezy chrześcijaństwa. Problem dotyczy nie tyle dyskusyjnej kolejności rozdziałów (traktatów), ile zabezpieczenia zdecydowanie centralnej (w sensie rozumienia i znaczenia) pozycji chrystologii, która –

w moim przekonaniu – nie została dostatecznie wyeksponowana w omawianej monografii.

3. Czy w niektórych polach refleksji nie należało odchodzić częściej i dalej od myśli Mondina? Jeśli w podtytule pracy znajduje się słowo „według" (co daje badaczowi spore pole manewru) oraz jeśli zamiary twórcze autora dotyczą – jak czytam i rozumiem – „stworzenia spójnej całości" większej niż zamysł i realizacja włoskiego teologa?

Powyższe pytajniki nie przesłaniają podstawowego wrażenia z lektury: otrzymujemy książkę świetnie napisaną, erudycyjną i metodologicznie bardzo poprawną. Stanowi ona ważny dla polskiej teologii etap na drodze budowania syntezy motywów wiarygodności chrześcijaństwa.

Tomasz GARBOL

LISTY TOLKIENA

Obszerny, liczący sześćset osiemdziesiąt cztery strony tom korespondencji J. R. R. Tolkiena[1] zasługuje na uwagę z kilku powodów. Niewątpliwie najważniejszym z nich jest trudna do przecenienia wartość znajdujących się w listach autokomentarzy do monumentalnego i pod wieloma względami wyjątkowego dzieła złożonego z dwóch powieści: *Silmarillionu* i *Władcy Pierścieni*.

W liście do M. Waldmana z Wydawnictwa Collins, które planowało publikację obydwu części wielkiej sagi o Śródziemiu, pisał Tolkien o swojej mitologii: „cały ten materiał dotyczy Upadku, Śmiertelności i Machiny". W przypisie zaś dodawał: „Sądzę, że zasadniczo dotyczy on problemu relacji między Sztuką (i wtór-stwarzaniem) a Pierwotną Rzeczywistością" (s. 219). Każdemu, kto – ulegając wpływowi obiegowych opinii – żywi głębokie przekonanie, że Tolkien napisał powieść o odwiecznej walce dobra ze złem czy o sile przyjaźni pozwalającej pokonać największe przeciwności, to wyznanie z listu do Waldmana wyda się zapewne zaskakujące.

Dlaczego „Upadek, Śmiertelność i Machinę" uważał Tolkien za zasadnicze tematy swojego dzieła?

Pierwszy z tych elementów traktował jako warunek sine qua non każdej fabuły: „Nie może istnieć żadna opowieść bez Upadku – przynajmniej nie dla ludzkich umysłów, takich jakimi je znamy i jakie posiadamy; wszystkie opowieści w ostatecznym rachunku traktują o Upadku" (s. 222). Upadek jest tu rozumiany jako wybór zła powodowany żądzą posiadania. U samych początków historii Śródziemia przeżywają go ci elfowie, którzy tak pożądają bezcennych klejnotów – Silmarilli (co można przetłumaczyć jako „blask czystego światła"), zawierających w sobie uwięzione światło rajskiego Valinoru – że budzi się w nich nienawiść i przysięgają zemstę każdemu, kto zapragnie stać się właścicielem tych niezwykłych przedmiotów. Z kolei u samego końca opowiedzianej we *Władcy Pierścieni* historii niebezpieczeństwo Upadku czyha na Froda Bagginsa. Bohaterski hobbit był tak długo wystawiony na demoniczne działanie „Jedynego Pierścienia", że w decydującym momencie okazał się niezdolny do

[1] J. R. R. Tolkien, *Listy*, Wybór i oprac. H. Carpenter, przy współpracy Ch. Tolkiena, tłum. A. Sylwanowicz, Poznań 2000, ss. 684, Wydawnictwo Zysk i S-ka.

zniszczenia go. Szkicując niewysłaną ostatecznie odpowiedź na list jednej z czytelniczek, wyjaśniał Tolkien: „Frodo w gruncie rzeczy nie odrzucił Pierścienia w dobrowolnym akcie – kusiło go, by żałować jego zniszczenia, i wciąż go pragnął" (s. 490).

W liście do holenderskiego wydawcy C. Oubotera autor *Władcy Pierścieni* wyznał: „dopiero gdy sam przeczytałem książkę (z podejściem krytycznoliterackim), uświadomiłem sobie dominację tematu Śmierci" (s. 400). Jedną z podstawowych przyczyn Upadku jest w świecie powieści Tolkiena „pomylenie prawdziwej nieśmiertelności z nieograniczoną długowiecznością. Wolności od Czasu i kurczowego trzymania się Czasu" (tamże). Najbardziej elementarna, ale i niezwykle przerażająca postać owego zgubnego w skutkach błędu to niezgoda człowieka na bycie śmiertelnym, która – wzmagana przez żądzę władzy – doprowadziła dziewięciu ludzkich władców do losu Nazguli – Upiorów Pierścienia, demonicznych istot, egzystujących w stanie zawieszenia pomiędzy życiem i śmiercią. Subtelniejszą formę tego błędu dostrzegamy w postawie elfów zamieszkujących Śródziemie. Ich „kurczowe trzymanie się Czasu" objawia się w tym, co zostało określone jako „bezczynna melancholia obciążona Pamięcią, prowadzącą do próby zatrzymania Czasu" (tamże).

Upadek i niezgoda na śmiertelność skłaniają do poszukiwania oparcia w Machinie. W liście do Waldmana Tolkien wyjaśniał, że rozumie ją jako „wszelkie użycie zewnętrznych planów i urządzeń (aparatury) w miejsce rozwijania wrodzonych wewnętrznych mocy czy talentów – lub nawet wykorzystywanie tych talentów z haniebną chęcią dominacji: zastraszenia rzeczywistego świata lub łamania woli innych osób" (s. 220). Oczywiście najpotężniejszą Machiną w Śródziemiu jest „Jedyny Pierścień" Saurona.

Upadek, chore przylgnięcie do Czasu i zwrócenie się ku Machinie posiadają bezpośredni związek z nieudanym „wtór-stwarzaniem" – taką działalnością, która nie spełnia podstawowego warunku prawdziwej Sztuki: zgodności wizji i wytworu (por. s. 220). Brak tej zgodności sprawia, że nawet działania inspirowane dobrymi intencjami mogą przynieść straszliwe zło. Tak właśnie się stało z pierścieniami władzy wykutymi w dobrej wierze, ale wykorzystanymi podstępnie przez Nieprzyjaciela (Saurona) wbrew ich pierwotnemu przeznaczeniu. Sam pomysł stworzenia pierścieni był jednak ideą nieudanego wtór-stwarzania, jak każda sztuka mająca na celu „poprawianie" dzieła Iluvatara – Jedynego, Stwórcy, o którym we *Władcy Pierścieni* wspomina się tylko parę razy. „Główną władzą (wszystkich pierścieni w równej mierze) było zapobieganie czy też spowalnianie zaniku (tj. «zmiany» postrzeganej jako coś godnego pożałowania), zachowanie tego, czego się pragnie, co się kocha lub samych pozorów" (s. 229). Żywione przez elfów pragnienie powstrzymania „zmiany", przemijania – powodowane intencją zatrzymania piękna świata – wykorzystał Sauron, przekształcając szlachetne dążenie w mroczną pokusę uczynienia raju na ziemi. Chęć „poprawienia" porządku w Śródziemiu – związana z niezgodą na „zmianę" – doprowadziła ostatecznie do czegoś zupełnie przeciwnego intencjom, do rozpoczęcia procesu niszczenia świata.

Zaproponowana przez Tolkiena interpretacja jego własnego dzieła skłania

do postawienia pytania o alegoryczność powieści. Było ono zresztą formułowane wielokrotnie i w różnych wariantach, z których dwa najważniejsze dotyczą alegorii chrześcijańskiej oraz politycznej. Pisarz zawsze zdecydowanie odrzucał odczytania jednoznacznie alegoryczne. W jednym z licznych listów do swojego wydawcy S. Unwina przestrzegał: „Jeśli chcesz, możesz przerobić *Pierścień* na alegorię naszych własnych czasów – alegorię nieuniknionego losu, który spotyka wszystkie próby pokonania złej władzy – władzą. Jednak dzieje się tak tylko dlatego, że w ten sposób zawsze działa wszelka władza, magiczna czy mechaniczna. Nie można napisać opowieści o pozornie prostym magicznym pierścieniu tak, żeby nic z tego do niej nie wtargnęło, jeśli naprawdę traktuje się ten pierścień poważnie i prowokuje wydarzenia, które powinny mieć miejsce, gdyby taki przedmiot istniał" (s. 183). Z kolei w liście do znakomitego poety W. H. Audena (który bardzo wysoko oceniał dzieło Tolkiena), odrzucając „proste alegorie" w odczytaniach swojego dzieła, pisarz zauważał: „W szerszym sensie nie można chyba napisać żadnej opowieści, która nie jest choć trochę alegoryczna, jako że każdy z nas jest alegorią ucieleśniającą w konkretnej opowieści i przyoblekającą w strój czasu i miejsca, uniwersalną prawdę" (s. 317).

Jeżeli pamiętamy o tym specyficznym pojmowaniu alegorii przez autora *Władcy Pierścieni*, to dobrze rozumiemy, dlaczego zdecydowanie odrzucając sugestię, że Sauron to Stalin, nie miał Tolkien oporów przed komentowaniem aktualnej sytuacji politycznej językiem powieści. 6 maja 1944 roku pisał do swojego syna Christophera: „Usiłujemy [...] pokonać Saurona za pomocą Pierścienia. I (jak się wydaje) odniesiemy sukces. Karą za to jednak jest, jak się przekonasz, wyhodowanie nowych Sauronów i powolna przemiana ludzi i elfów w orków" (s. 117). Natomiast w innym liście zdecydowanie i ostro odpowiadał czytelnikowi: „Pytanie, czy orkowie «są» komunistami, jest dla mnie równie sensowne, co pytanie, czy komuniści są orkami" (s. 392). Broniąc uniwersalnego sensu swojej opowieści, dostrzegał Tolkien jej związek ze współczesnością, ale sprzeciwiał się każdemu zawężaniu jej znaczenia, ograniczaniu go do jakiejś prostej alegorii współczesnej sytuacji politycznej.

Podobny był stosunek pisarza do propozycji interpretowania *Władcy...* w duchu chrześcijańskiej alegorii. Wnikliwemu czytelnikowi, kierownikowi katolickiej księgarni w Oxfordzie, który nie mógł się pogodzić z obecnością w świecie powieści „reinkarnacji" (doświadczanej przez elfów), Tolkien odpowiadał, że nie można mówić o żadnym błędzie „wewnątrz tego wymyślonego świata, ponieważ dokładnie tak został on stworzony" (s. 283). Pisarz bronił zatem autonomii utworu literackiego przed wszystkimi zewnętrznymi w stosunku do niego kryteriami oceny. Zarazem jednak nie wahał się przyznać: „*Władca Pierścieni* jest zasadniczo dziełem religijnym i katolickim; początkowo niezamierzenie, lecz w poprawkach świadomie. Dlatego nie umieściłem w nim czy też wyciąłem z niego niemal wszystkie wzmianki o czymkolwiek, co mogłoby być «religią», kultem czy obrzędami w tym wymyślonym świecie. Element religijny został bowiem wchłonięty przez opowieść i jej symbolikę" (s. 258). Nie bez znaczenia jest na pewno i to, że słowa te pochodzą z listu do

bliskiej autorowi, a do tego duchownej osoby – jezuity Roberta Murraya. Można przypuszczać, że Tolkien nie zdecydowałby się na tak wyraźnie katolicką autointerpretację *Władcy...* w wypowiedzi przeznaczonej do druku lub skierowanej do kogoś gorzej wprowadzonego w jego sposób myślenia o religijności opowieści o Śródziemiu.

Problem odniesień religijnych we *Władcy Pierścieni* to oddzielne zagadnienie, na które *Listy* rzucają sporo światła. Posiada ono bezpośredni związek z Tolkienowym rozumieniem baśni. W cytowanym już liście do Waldmana – niezwykłym, bo stanowiącym obszerne autorskie streszczenie opowieści zawartych we *Władcy...*, ale i w *Silmarillionie* – czytamy: „Mit i baśń muszą, tak jak i cała sztuka, odzwierciedlać i zawierać rozcieńczone elementy moralnej i religijnej prawdy (lub błędu), ale nie w sposób bezpośredni, nie w znanej formie pierwotnego, «prawdziwego» świata" (s. 217)[2]. *Władca Pierścieni* spełnia ten warunek. W świecie powieści nie ma świątyń ani kultu, które z pewnością rodziłyby pytania o stosunek do znanych tradycji religijnych: „na tym «świecie» wśród «dobrych» ludów nie ma świątyń ani «kościołów». Ludy te nie miały religii rozumianej jako oddawanie czci" (s. 290). Zarazem jednak w listach znajdujemy świadectwa myślenia o powieściowych postaciach i sytuacjach w duchu katolickich wyobrażeń religijnych. Rozmyślając nad elfickim przekonaniem, że „dobry" człowiek umiera dobrowolnie, jak się to stało z Aragornem, Tolkien zanotował w przypisie do jednego z listów: „Taka mogła być natura nieupadłego człowieka; nie groził mu przymus, on sam pragnął tego i prosił o pozwolenie «przejścia» na wyższy poziom. Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, jedynej osoby nieupadłej, może być uważane za proste odzyskanie nieupadłej łaski i swobody: poprosiła o przyjęcie i, jako że nie miała już dalszej funkcji na ziemi, została przyjęta" (s. 427n.).

Listy Tolkiena, jak się to często dzieje z epistolografią, posiadają dużą wartość jako źródło informacji biograficznych. Zasadą kompozycji książki jest chronologia powstawania korespondencji. Sprawia to, że całość można potraktować jako autobiografię, która rozpoczyna się w październiku 1914 roku (listem do przyszłej żony Edith Bratt), a kończy się cztery dni przed śmiercią Tolkiena metaforycznie brzmiącą obserwacją (w liście do córki Priscilli): „W tej chwili jest duszno, parno i deszczowo – prognozy są jednak pomyślne" (s. 651).

Na pograniczu problematyki interpretacji powieści oraz kwestii biograficznych sytuuje się interesujące wyznanie Tolkiena: „Kiedy [...] Faramir mówi o swojej prywatnej wizji Wielkiej Fali, mówi w moim imieniu. Ta wizja i sen wciąż mi towarzyszą – i zostały odziedziczone (czego dowiedziałem się dopiero niedawno) przez jedno z moich dzieci" (s. 347). To właśnie postać Faramira – brata Boromira, syna namiestnika Gondoru – wskazywał pisarz jako cechującą się największym podobieństwem do niego samego. Tajemniczy sen tej postaci –

---

[2] Przemyślenia dotyczące baśni zawarł Tolkien w obszernym eseju *O baśniach*, na który zresztą w listach wielokrotnie się powołuje. Analizując rolę fantazji w tym gatunku, podkreślał, że wykreowane obrazy powinny być „niepodobne do układów pierwotnego świata" (J. R. R. T o l k i e n, „O baśniach", w: tenże, *Drzewo i liść oraz Mythopoeia*, Poznań 1998, s. 52).

który w powieści przyjął kształt dręczącej wizji zatopienia, upadku Numenoru, stanowiącego przełomowy moment w historii Śródziemia – posiadał charakter, można by powiedzieć, „atlantydzki", związany z mitem upadku Atlantydy. Wydaje się, że ten „oniryczny fakt" biograficzny nie pozostał bez wpływu na przekonanie pisarza, o którym tu już wspominaliśmy, że „nie może istnieć żadna opowieść bez Upadku". Warto też zauważyć, że w korespondencji Tolkiena ujawnia się jego wyraźne językowe upodobanie do nazywania świata upadłym.

W jednym z listów napisanych po śmierci swej ukochanej żony określa pisarz ziemską rzeczywistość jako „Upadłe Królestwo Ardy, gdzie oddaje się cześć sługom Morgota..." (s. 627). Nie są to słowa wypływające z rozgoryczenia starego osamotnionego człowieka, przybitego śmiercią najbliższej osoby. Niemal trzydzieści lat wcześniej w liście do syna Christophera zauważał przecież: „na tej bardzo nieszczęśliwej ziemi z pewnością istniał Raj. Wszyscy go pragniemy i wszyscy stale dostrzegamy jego przebłyski: nasza cała natura w swych najlepszych i najmniej zniekształconych, najłagodniejszych i najbardziej miłosiernych przejawach, wciąż jest przesiąknięta poczuciem «wygnania»" (s. 165). Tolkien nie był jednak, jak mogłoby się wydawać, pesymistą. Jego korespondencja odsłania raczej obraz kogoś, kto bardzo realistycznie oceniał rzeczywistość, dostrzegając w niej potwierdzenie nieubłaganych praw powtarzającej się historii.

Przenikliwość ocen, które pisarz formułował w odniesieniu do ówczesnej sytuacji politycznej, może zadziwiać. W liście z końca 1943 roku pisał do Christophera: „uśmiechnąłem się krzywo i «prawie zwinąłem się na podłodze, a dalszy rozwój wypadków już mnie nie interesował», kiedy usłyszałem, jak ten krwiożerczy stary morderca Józef Stalin zaprosił wszystkie narody do włączenia się w szczęśliwą rodzinę ludzi dążących do zniesienia tyranii i nietolerancji!" (s. 97). W maju 1945 roku zaś temu samemu adresatowi wyznawał: „obawiam się, że nie jestem powodowany choćby cieniem patriotyzmu w tej już kończącej się wojnie. Gdybym był wolnym człowiekiem, nie poświęciłbym jej ani pensa, nie mówiąc już o synu. Może ona przynieść korzyść wyłącznie Ameryce lub Rosji: prawdopodobnie tej ostatniej" (s. 174). Równie trafne okazały się też diagnozy Tolkiena dotyczące przyszłości w jej bardziej prozaicznych wymiarach: „Im sprawy stają się większe, tym mniejszy lub bardziej płaski robi się nasz glob. Wkrótce będzie to jedno przeklęte, prowincjonalne przedmieście. Ależ będziemy szczęśliwi, kiedy amerykańskie urządzenia sanitarne, gadki podnoszące morale, feminizm i produkcja masowa zostaną wprowadzone na całym Bliskim Wschodzie, Środkowym Wschodzie, w ZSRR, na pampie, w Gran Chaco, dorzeczu Dunaju, Afryce Równikowej, w Bliższej, Dalszej i Wewnętrznej Mambolandii, w Gondwanie, Lhasie i zabitych deskami wioskach Berkshire!" (s. 97n.). Niechęć do agresywnej nowoczesności jedynie wyostrzyła przenikliwość Tolkienowych sądów.

Ten trzeźwy realista był też jednak głęboko przekonany, że „to, co prawdziwie ważne, zawsze jest ukryte przed współczesnymi, a ziarna tego, co ma być, spokojnie kiełkują w ciemności jakiegoś zapomnianego kąta, podczas gdy

wszyscy patrzą na Stalina czy Hitlera" (s. 138). Czytelnicy *Władcy...* bez trudu dostrzegą, że ta ostatnia uwaga odnosi się i do sytuacji Froda, niepozornego hobbita, mieszkającego w „zapomnianym kącie" Śródziemia, a zarazem podejmującego zadanie, od którego zależy przyszłość świata. Owym czymś, „co prawdziwie ważne", jest dla Tolkiena ostateczne zwycięstwo dobra: „Tego, co się naprawdę obecnie dzieje, nikt nie może teraz ocenić sub specie aeternitatis. Wiemy tylko, a i to w dużym stopniu dzięki bezpośredniemu doświadczeniu, że zło trudzi się – angażując wielką moc i nieustanny sukces – na próżno: zawsze jedynie przygotowuje glebę dla niespodzianego dobra. Tak się dzieje w ogóle i tak się dzieje w naszym życiu..." (s. 114). „Niespodziane dobro", szczęśliwe zakończenie, postrzegał Tolkien również jako niezbędny warunek baśni, określając ten element jej struktury terminem „eukatastrophe": „Opowieść prowadząca do «eukatastrophe» jest najdoskonalszą formą baśni"[3]. W „Epilogu" eseju *O baśniach* dodał zaś: „Ewangelia to przecież baśń albo raczej wzniosła opowieść, która jest samą istotą baśni"[4].

Chrześcijaństwo niewątpliwie stanowiło dla Tolkiena ważną inspirację. Przeżywał je autentycznie i głęboko. Wymownym i wzruszającym tego świadectwem jest jeden z listów do Christophera: „Jeśli jeszcze tego nie robisz, nabierz zwyczaju odmawiania modlitw dziękczynnych. Ja często to robię (po łacinie): Gloria Patri, Gloria in Excelsis, Laudate Dominum, Laudate Pueri Dominum (którą szczególnie lubię), jeden z niedzielnych psalmów; i Magnificat, a także Litanię Loretańską (z modlitwą „Sub tuum praesidium"). Jeśli znasz je na pamięć, nigdy nie zabraknie Ci słów radości" (s. 99). Religijność Tolkiena była zakorzeniona w tradycji katolickiej i posiadała wyraźny rys pobożności eucharystycznej. Do syna Michaela pisał: „Z mroku mojego życia, tak bardzo zawiłego[5], stawiam przed Tobą jedną wielką rzecz, którą trzeba kochać na ziemi: Najświętszy Sakrament... Tam znajdziesz romantyzm, chwałę, honor, wierność, prawdziwą ścieżkę wszystkich swoich miłości na świecie i coś więcej: Śmierć; dzięki boskiemu paradoksowi tę, która kończy życie i żąda oddania wszystkiego, a jednak dzięki smakowi (lub przedsmakowi) której można utrzymać to, czego poszukujesz w ziemskich związkach (miłość, wierność, radość), lub nadać im ten charakter rzeczywistości, wiecznej trwałości, której każdy człowiek pragnie z głębi serca" (s. 80). Ta ostatnia uwaga wyraźnie koresponduje z rolą przypisaną ludzkiej śmierci we *Władcy Pierścieni*. Rozumie się ją tam jako tajemniczy dar dla ludzi. Elfowie nie wiedzieli, na czym on polega, chociaż – jak wyjaśnia Tolkien – przypuszczali, że przynosi „uwolnienie z kręgów świata, i pod tym względem stanowiło to dla nich przedmiot zazdrości" (s. 486). Oni sami byli bowiem nieśmiertelni – „przykuci do granic tego świata (w czasie i przestrzeni), nawet jeśli umierali, i nadal mieli w nim istnieć

[3] Tamże, s. 70.

[4] Tamże, s. 73.

[5] Tolkien pisze ten list w roku 1942. Ma wtedy 50 lat. Z *Listów* nie dowiemy się zbyt wiele o tych „zawiłościach". Możemy się domyślać, że chodzi tu między innymi o ten młodzieńczy okres jego życia, w którym, jak pisał, wiedział „więcej o Krwawej Mary niż Matce Jezusa" (s. 530).

w jakiejś postaci aż do «końca świata»" (tamże). Zarówno w powieści, jak i w listach śmierć to czynnik decydujący o jakości życia, o sposobie przeżywania świata. Swoista melancholia elfów była bezpośrednio związana z ich nieśmiertelnością.

Żarliwość eucharystycznej pobożności prowadziła czasami Tolkiena ku rejonom mistyki. Świadczy o tym opis wizji, która nawiedziła pisarza w czasie uroczystej adoracji Najświętszego Sakramentu: „Ujrzałem czy też pomyślałem o Bożej Światłości, a w niej o zawieszonym pyłku (lub też milionach pyłków, z których tylko do jednego skierował się mój umysł), lśniącym bielą w pojedynczym promieniu Światłości, który podtrzymywał i oświetlał ów pyłek. (Ze Światłości nie wydobywały się pojedyncze promienie, ale istnienie pyłka i jego położenie względem Światłości samo w sobie stanowiło linię, a linia ta była Światłością). I promieniem tym był Anioł Stróż pyłka: nie coś stojącego między Bogiem i pyłkiem, lecz uosobiona sama uwaga Boga" (s. 149). Swoją wizję określa dalej Tolkien jako źródło pociechy, zastrzegając jednak, że jej opis jest nieadekwatny, ułomny w stosunku do doświadczenia, które stało się jego udziałem. To jedyne tego rodzaju wyznanie w całym obszernym tomie. Problematyka religijna zajmuje w nim jednak stosunkowo wiele miejsca. Ponieważ najbardziej osobisty ton w tym zakresie pojawia się w korespondencji kierowanej do synów, rodzi się pytanie, czy czegoś nowego nie wniosłyby tu listy do najstarszego z nich, Johna, który był katolickim księdzem. W omawianym zbiorze znajduje się tylko jeden krótki fragment (s. 242) listu do Johna, ale dotyczy on „szynkowej uczty" Tolkiena i C. S. Lewisa. Sprawdzenie, czy jest to rzeczywiście jedyny list do tego adresata, wymaga zresztą powtórnego przekartkowania całego tomu, nie zawiera on bowiem, niestety, ani spisu treści, ani indeksu – wielka szkoda, nie jest to przecież z całą pewnością książka „jednorazowego użytku".

Listy przynoszą też oczywiście nieco informacji dotyczących codzienności Tolkiena – ulegającej zmianom na przestrzeni tych kilkudziesięciu lat, których dotyczy korespondencja. Interesujące, a niekiedy zabawne są pojawiające się od czasu do czasu wzmianki o spotkaniach słynnej już i wielokrotnie opisywanej grupy Inklingów, do której oprócz Tolkiena należeli między innymi C. S. Lewis i Ch. Williams. 24 listopada 1944 roku pisał Tolkien do Christophera: „wielkie wydarzenie: wieczorne spotkanie Inklingów. Dotarłem do «Mitre» o 8.00, gdzie dołączył do mnie C. W. i Czerwony Admirał (Havard); postanowiliśmy zatankować, a dopiero potem dołączyć do dobrze naoliwionych biesiadników" (s. 155). Fragment ten dobrze chyba oddaje ów rubaszny humor pisarza, który czasami tak irytował jego otoczenie.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego warto sięgnąć po *Listy* Tolkiena. Stanowią one nie tylko źródło niezbędnych – dla każdego profesjonalnego tolkienologa i gorliwego czytelnika trylogii o Śródziemiu – informacji, ale i po prostu doskonałą literaturę. Ta książka potwierdza najwyższą pisarską klasę autora *Władcy Pierścieni*.

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Bp Stanisław Wielgus, *Na Skale budujmy nasz świat*, Płock 2002, ss. 302, Płocki Instytut Wydawniczy.

Dobry pasterz szuka zbłąkanej owieczki, pilnuje, aby fałszywi nauczyciele – złe wilki – nie porywały owiec. Dobry pasterz pasie Kościół Boży z całym zapałem serca, z absolutną bezinteresownością, będąc wzorem dla trzody. Te biblijne określenia dotyczą szczególnie tych, którzy zostali wezwani na służbę Bożą i którzy służbę tę spełniają wobec wszystkich narodów i każdego człowieka, szczególnie zaś wobec społeczności, za którą są bezpośrednio odpowiedzialni. Zdarza się jednak, że rzeczywistość weryfikuje nasze wyobrażenia o idealnym kapłanie czy biskupie, a realizowany biblijny model nie ma już wyraźnych kształtów. Zdarza się też inaczej, pasterz wie, co zagraża danej owcy i całej społeczności, broni ich przed złymi wpływami i jak św. Dominik, który jest jednym z bohaterów przywołanego wyboru homilii oraz przemówień ks. bpa S. Wielgusa, uczy, wykorzystując przy tym swoją filozoficzną, historyczną i teologiczną wiedzę, a przede wszystkim realizując służbę Bożą, wyrażaną w miłości i odpowiedzialności za człowieka.

Już tytuł książki Księdza Biskupa wskazuje na jej pasterski charakter, chociaż zawarte treści zawsze niosą bogactwo historycznych informacji na temat, na przykład, biografii patrona, czczonego w określonym dniu liturgicznym, uwarunkowań środowiskowych, politycznych i kościelnych działań wiodących go do świętości. Hagiografia jednak jest tylko punktem wyjścia refleksji – nauk Księdza Biskupa. Poczynając bowiem od historii, poprzez filozoficzną interpretację autor wskazuje na prawdę. Nie boi się nazwać tej prawdy, przeciwnie – śmiało, wbrew niemal całej współczesnej kulturze, mówi, że prawda istnieje, że jest tylko jedna i jeżeli świat, konkretny człowiek czy społeczności, nie przyjmie tej prawdy, to zawsze będzie czuł, że buduje swoje życie na piasku, z łatwością poddając się wszechpanującym modom i fałszywym ideologiom. Przywołując argumenty filozoficzne, czasem teologiczne, częściej odwołując się wprost do Ewangelii, bp Wielgus udowadnia i uczy,

w jaki sposób żyć, aby życie miało sens, aby mogło być trwałą budowlą. Wniosek z każdej wędrówki intelektualnej i duchowej jest jeden: fundamentem takiej budowli jest prawda, a prawdą jest Chrystus.
Prezentowana książka jest drugą z kolei publikacją zbioru kazań, przemówień i innych wystąpień ks. bpa Stanisława Wielgusa w czasie jego krótkiego posługiwania w diecezji płockiej. Jest to przykład bogatej historycznie i filozoficznie literatury, podanej w sposób bardzo przystępny, przykład dobrej homiletyki, a przede wszystkim wyraz pasterskiego zapału serca, troski o to, aby społeczność chrześcijan i każdy człowiek w świecie budował swoje życie na prawdzie.

A. K.

Tomasz Burek, *Dziennik kwarantanny*, Kraków 2001, ss. 256, Wydawnictwo ARCANA.

W przeciągu ostatnich dwóch dekad Tomasz Burek powoli, acz konsekwentnie, uzyskiwał czołowe miejsce w polskiej krytyce literackiej. Dziś jest niekwestionowanym autorytetem, z którym liczą się wszystkie gremia i opcje refleksji nad literaturą, nawet te, które zdecydowanie się z nim nie zgadzają. Decydującym wydarzeniem dla utrwalenia tej pozycji był głośny manifest krytyka, który wywołał w końcu lat dziewięćdziesiątych istną burzę komentarzy i polemik. (Zwłaszcza oburzeni byli twórcy i publicyści zajmujący eksponowane miejsca na lewicowo-postmodernistycznym Parnasie). Burek ogłosił mianowicie swoje zdecydowane stanowisko w kwestii kondycji literatury (dotyczące zresztą nie tylko literatury i nie tylko polskiej). Główny sąd krytyka określał wyraźnie przyczynę mizerii literackiej wieku dwudziestego: jest nią zdrada przez pisarzy wartości absolutnych, takich jak prawda, dobro moralne, piękno, ostatecznie Bóg.
Szczególnym wyrazem tego radykalnego stanowiska jest książka, którą niniejszym gorąco polecamy. Zawiera ona zbiór krótkich tekstów publikowanych w „Gazecie Polskiej" w latach 1996-2000, a w większości poświęconych konkretnym utworom lub nazwiskom. Odnajdziemy tutaj swoistą „bibliotekę Burka". Wykaz autorów, którym krytyk poświęca swoją przenikliwą uwagę, uświadamia faktyczną wybiórczość naszych lektur i zainteresowań literackich. Są tu nasi ulubieni: Z. Herbert, A. Camus, M. Yourcenar, P. Claudel, A. Achmatowa, K. Wojtyła, K. Orłoś i inni, ale znajdujemy też autorów mało znanych lub zapomnianych, jak H. F. Amiel, N. Chiaromonte, H. von Doderer, A. Manzoni, R. Ph. Nogarra, M. Woźniak, S. Dłuski, J. Kuryluk i „wielki zignorowany na śmierć" Stanisław Czycz.
Przekonujemy się, że jałowość i miałkość dzisiejszej i wczorajszej literatury wynika również, a może przede wszystkim, z programowo ograniczanego repertuaru lektur, które – zazwyczaj ukierunkowane medialnie – dostarcza-

ne nam są przez potężnych „inżynierów duszy masowej". Szkice Burka jednak unaoczniają wielkie, nieprzemijalne wartości i ożywcze moce kulturowe, jakie ciągle istnieją w artystycznej prozie i poezji. *Dziennik kwarantanny* sugeruje swoim tytułem, że nie jesteśmy skazani na postępujący relatywizm wartości i rozdrobnienie tematów. Po kwarantannie może przecież nastąpić normalność.

W. Ch.

J. Mackiewicz, *Bulbin z jednosielca*, *Dzieła*, t. 14, Londyn 2001, ss. 541, Kontra;
J. Mackiewicz, *Prawda w oczy nie kole*, *Dzieła*, t. 17, Londyn 2002, ss. 216, Kontra.

Bulbin z jednosielca – jedna z dwu dopiero co wydanych pozycji autora *Kontry* – jest zbiorem publicystyki Mackiewicza z lat 1922-1936, zamieszczanej przede wszystkim w wileńskim „Słowie", poza tym w innych gazetach Wilna („Gazecie Codziennej", „Kurierze Porannym" i „Przeglądzie Wieczornym"). Publicystyka to pierwszej wody. Czytając ją, przenosimy się do początku ubiegłego stulecia, zapominamy o zadyszanym rytmie codzienności. Chłoniemy Polskę i świat (np. odnotowane przez autora „Słowa" początki apartheidu w Afryce, co do którego skuteczności politycznej Mackiewicz nie miał złudzeń) w całej ich barwie i smaku. Uderza język tej publicystyki: nowoczesny, literacki, z cudownym, niepowtarzalnym nalotem kresowym. Najbardziej jednak niezwykły – jak na dzisiejsze czasy – jest stały horyzont ideowy tych krótkich utworów. Jest to horyzont uniwersalny. Określa go nachylenie się z zainteresowaniem i troską nad każdym człowiekiem, także obcym, a nawet wrogiem, jako nad bliźnim. Jednocześnie ten opasły tom artykułów zadaje kłam obiegowej opinii, lansowanej zwłaszcza w dzisiejszej prasie lewicowej, redukującej profil pisarski Mackiewicza do antykomunizmu. Tytułowy Bulbin to chłop z podwileńskiej wioski, za którego – dzisiejszymi oczyma patrząc – nie dałoby się pięciu groszy. W tekście – swoistym reportażu historycznym – okazuje się on ponadczasowym wzorem mężnego patrioty.

Druga z polecanych tu książek jest swoistą sensacją. Po sześćdziesięciu latach odnaleziony został w Wilnie (w bibliotece Litewskiej Akademii Nauk) maszynopis „na papierze przebitkowym, przez niebieską kalkę" wspomnieniowo-historiozoficznej książki Mackiewicza. Opłacił się trud Niny Karsov, heroicznego i konsekwentnego wydawcy dzieł tego autora, która nie tylko z wielkim osobistym zaangażowaniem czuwa nad poziomem oraz oryginalnością tej edycji, ale także „śle wici" w poszukiwaniu jego prac do tej pory nieznanych. Ciągle jeszcze pozostaje w ukryciu książka, również ukończona w 1943 roku, *Dziękujemy Stalinowi za – radosną przyszłość.* Pozycja obecnie wydana *Prawda w oczy nie kole* to nie tylko zapis historyczny lat 1939-1943, a więc okresu wielokrotnych, zmieniających się jak w kalejdoskopie, okupa-

cji Wilna. Książka ta pozwala zrozumieć istniejące do dziś animozje Litwinów żywione do naszego kraju, dziwny ksenofobiczny nacjonalizm tego narodu, nakazujący w 1940 roku – wśród innych nakazów i zakazów – wykładowy język litewski na uniwersytecie, w którym rozumiało go może stu spośród dwu tysięcy siedmiuset studentów. Z książką tą otrzymujemy nie tylko osobisty dziennik najbardziej głębokich poglądów Mackiewicza. *Prawda w oczy nie kole* to może przede wszystkim zbiór prawd i idei dotyczących naszej współczesności. Kiedy czytamy powtarzany przez autora z niemal obsesyjnym uporem postulat dobrych stosunków Polski, Ukrainy i Litwy – jako swoisty środkowoeuropejski równoważnik politycznokulturowy globalnych potęg świata – mamy wrażenie, że żyje on wśród nas, w 2002 roku, i pisze o pozycji Polski w epoce Unii Europejskiej i globalizacji.
W zapowiedziach wydawnictwa Kontra jest tom następny dzieł J. Mackiewicza zatytułowany *Okna zatkane szmatami*, zawierający publicystykę z lat poprzedzających wojnę. Rok 2002 jest okrągłą, setną rocznicą urodzin pisarza. Choć tylko symbolicznie i nieoficjalnie, możemy mówić o roku Józefa Mackiewicza, gdyż ranga tego twórcy wydaje się rosnąć i staje się on coraz bardziej znaczącą postacią w naszej kulturze.

W. Ch.

Czesław Strzeszewski – współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce w XX wieku. Księga pamiątkowa, red. Edward Balawajder, Lublin 2002, ss. 538, Wydawnictwo TN KUL, Klub Inteligencji Katolickiej w Lublinie.

Burzliwe dzieje najnowsze naszej ojczyzny można dziś poznawać na różne sposoby, na przykład czytając coraz to nowsze podręczniki i opracowania. Można się jednak dowiedzieć o nich niezwykle wiele, zapoznając się z życiem jednego tylko człowieka. Sposób ten ma istotną zaletę: znajomość wielu szczegółowych faktów dotyczących życia jednego człowieka, często pozwala lepiej zrozumieć procesy ogólne. Możliwe jest to wszakże pod warunkiem, że zapoznajemy się z kolejami życia kogoś, kto faktycznie był uczestnikiem i świadkiem tych dziejów. Niewątpliwie odnosi się to do długiego i pracowitego życia profesora Czesława Strzeszewskiego (1903-1999).
Postać prof. Strzeszewskiego kojarzy się przede wszystkim z katolicką nauką społeczną oraz z dziejami ruchu określanego mianem katolicyzmu społecznego. To właśnie on stworzył metodologiczne podstawy dla rozwoju tej dyscypliny wiedzy w Polsce, a podręcznik jego autorstwa, zatytułowany *Katolicka nauka społeczna*, którego pierwsze wydanie ukazało się w latach sześćdziesiątych w Paryżu, wciąż należy do podstawowych lektur z tego zakresu. Naukowa działalność Profesora związana była przede wszystkim z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, w którym stworzył ważny ośrodek ka-

tolickiej nauki społecznej. To właśnie grono jego lubelskich uczniów postanowiło opublikować poświęconą mu Księgę pamiątkową.
Urodził się jeszcze w okresie narodowej niewoli, w rodzinie ziemiańskiej. Młodość spędził w Warszawie, studia ekonomiczno-rolnicze (jak na ziemianina przystało) odbył w SGGW pod kierunkiem prof. Władysława Grabskiego, z czasem stając się jego współpracownikiem zarówno w pracy naukowej, jak i w administracji rządowej. Od czasów gimnazjalnych wiązał się z organizacjami narodowymi i katolickimi (np. ze słynnym „Odrodzeniem"). Od roku 1932 – na zaproszenie rektora ks. A. Szymańskiego – pracował w KUL. Jeszcze przed II wojną światową został powołany do Prymasowskiej Rady Społecznej przy kard. A. Hlondzie. Tam spotkał ks. Stefana Wyszyńskiego, z którym pozostawał w przyjaźni do końca życia Prymasa Tysiąclecia. Wyrazem uznania Prymasa dla prof. Strzeszewskiego, a zarazem zaufania do jego osoby, był fakt powołania go na przewodniczącego Komisji „Iustitia et Pax" przy Episkopacie Polski (był to jedyny na świecie przypadek pełnienia takiej funkcji przez osobę świecką, nie zaś przez biskupa). W okresie stalinowskim Profesor został odsunięty od pracy dydaktycznej w KUL i zmuszony do opuszczenia Lublina. W tym czasie opracował wspomniany podręcznik *Katolicka nauka społeczna*, który następnie wydał w Paryżu pod pseudonimem Piotr Jarecki. Premier Cyrankiewicz osobiście wydał nakaz konfiskaty wszystkich egzemplarzy tej książki, które docierały do kraju. Po powrocie na KUL prof. Strzeszewski pełnił wiele funkcji (w tym dziekana i prorektora). To między innymi z jego inicjatywy reaktywowano na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Wydział Nauk Społecznych KUL, zlikwidowany wcześniej przez władze PRL.
Oto niektóre tylko fakty z bogatego życiorysu prof. Cz. Strzeszewskiego. Anonsowana tu księga pamiątkowa przynosi ich znacznie więcej. Materiały w niej zamieszczone zostały podzielone na dwie zasadnicze części. Część „Artykuły i rozprawy" przybliża nam poglądy i naukowy dorobek Profesora poprzez komentarze jego uczniów i współpracowników, między innymi: ks. S. Kowalczyka, ks. W. Piwowarskiego, ks. F. Mazurka, R. Bendera.
Część druga, „Wspomnienia o profesorze Czesławie Strzeszewskim", to prawdziwa kopalnia wiedzy nie tylko o życiu Profesora, ale także o dziejach KUL, o dziejach różnych środowisk w polskim katolicyzmie, o meandrach polityki w PRL, a także o Polsce okresu międzywojennego.
W ostatniej części redaktor tomu oddał głos samemu prof. Strzeszewskiemu, publikując kilka jego tekstów pochodzących z różnych okresów życia. Całość zamyka dokumentacja archiwalna i fotograficzna.

C. R.

Andrzej BULIK

„PRAWA CZŁOWIEKA A TERRORYZM"
XIX Dni Praw Człowieka
Lublin, KUL, 12-13 XII 2001

W dniach 12-13 grudnia ubiegłego roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zorganizowano kolejne, dziewiętnaste już Dni Praw Człowieka. Uczestniczyli w nich pracownicy naukowi i studenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Temat tegorocznej sesji: „Prawa człowieka a terroryzm", związany był ściśle z tragicznymi wydarzeniami z 11 września 2001 roku.

Otwierając obrady, rektor KUL ks. prof. Andrzej Szostek podkreślił potrzebę refleksji nad złożonością problemu terroryzmu, refleksji, która nie ogranicza się do potocznego rozumienia tego szerokiego zjawiska. Wskazał na prawa człowieka, w które – jego zdaniem – szczególnie uderza terroryzm: prawo do życia, prawo do rozwoju i prawo do bezpiecznego mieszkania. Kilka słów poświęcił społeczno-prawnemu aspektowi rozwiązania kwestii terroryzmu i sankcji, które byłyby w stanie skłonić potencjalnych terrorystów do zaniechania działań i sprawić, aby w wymiarze globalnym „gleba dla terroryzmu stała się nieprzychylna". Zdaniem księdza rektora, podjęcie problemu terroryzmu nie może się ograniczać do pola analiz akademickich; równie ważnym zadaniem jest praktyczne kształtowanie w społeczeństwach takich postaw, które byłyby nieprzychylne terroryzmowi.

Wprowadzenie do tematu konferencji przedstawił jej organizator, dr Krzysztof Motyka z Katedry Filozofii Prawa i Praw Człowieka Instytutu Socjologii KUL. Swoje wystąpienie rozpoczął od krótkiej refleksji nad kwestią granic praw i wolności jednostek oraz interwencji państwa w życie jednostek. Podkreślił, że nie można podejmować tematu terroryzmu i zagadnienia praw człowieka niezależnie od siebie nawzajem, gdyż terroryzm stanowi ze swej istoty przykład bezpośredniego uderzenia w prawa człowieka, czego potwierdzeniem były wydarzenia, które miały miejsce 11 września 2001 roku w Stanach Zjednoczonych. Dr Motyka nawiązał do wydanego w tym kraju, podpisanego przez prezydenta G. W. Busha 26 października 2001 roku, dokumentu znanego pod akronimem: USA PATRIOT Act (Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools to Intercept and Obstruct Terrorism Act), nadającego odpowiednim władzom amerykańskim szereg dodatkowych uprawnień, umożliwiających skuteczniejszą walkę z terroryzmem. Prelegent

wskazał przy tym na krytykę, z jaką akt ten spotyka się ze strony środowisk liberalnych, w szczególności ze strony American Civil Liberties Union [Amerykańskiej Unii na rzecz Wolności Obywatelskich – A. B.], utrzymującej, że nie ma potrzeby przyznawania dodatkowych uprawnień amerykańskim służbom specjalnym, gdyż ich dotychczasowe uprawnienia są wystarczające. Zdaniem K. Motyki znaczna część amerykańskich elit intelektualnych, która nawet w tak tragicznych okolicznościach nie godzi się na nadzwyczajne uprawnienia dla tych i innych służb, alternatywę: więcej wolności czy więcej bezpieczeństwa?, uważa za fałszywą. Swoje wystąpienie dr Motyka zakończył przypomnieniem osoby nieżyjącej prof. Hanny Waśkiewicz, twórcy Dni Praw Człowieka, oraz prof. Anny Michalskiej z Poznania, zmarłej tuż przed lubelską konferencją.

Niektóre problemy zasygnalizowane we wprowadzeniu kompleksowo przedstawił pierwszy z referentów – prof. dr hab. Andrzej Rzepliński z Uniwersytetu Warszawskiego w wykładzie „Zmiany w prawie państw zachodnich po wydarzeniach 11 września". Rozpoczął on od przypomnienia definicji prawa do bezpieczeństwa, tak jak rozumie się ją w świetle Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, jako prawo do państwa, którego jednostka nie musi się bać. Przykładem państwa, w którym prawo to było łamane, a terror stał się zjawiskiem powszechnym, był – zdaniem prof. Rzeplińskiego – Afganistan w okresie reżimu talibów. Prof. Rzepliński omówił też zjawisko „fali strachu", które uwidoczniło się niemal w każdym zakątku naszej planety jako naturalna konsekwencja wydarzeń z 11 września. Niemilknące od tamtego dnia, zadawane na całym globie pytanie: „Czy jesteśmy bezpieczni, a jeśli tak, to do jakiego stopnia?", wywołało w wielu państwach zachodnich kolejną falę – tym razem reakcji ustawodawczych. Proces nowelizacji przepisów dotyczących bezpieczeństwa ma, co warto zauważyć, jedną zasadniczą cechę – odbywa się z przyzwoleniem i poparciem społeczeństwa. Zdaniem prof. Rzeplińskiego, charakterowych zmian, który jest szczególnie wyraźnie widoczny w ustawodawstwie Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Niemiec, wydaje się zmierzać w niepokojącym kierunku. Zmiany te mogą bowiem w niedalekiej przyszłości spowodować zatarcie się różnic pomiędzy istotą prawa karnego a istotą prawa policyjnego. To z kolei sprawia, że w pewnych środowiskach pojawiają się pytania o zagrożenia dla praw podstawowych. Jeżeli okazuje się, że nowo wprowadzane przepisy powodują ograniczenie wolności i swobód obywatelskich, to zdaniem prof. Rzeplińskiego, uznać to można za niewątpliwy sukces terrorystów, którzy swoją działalnością istotnie się przyczyniają do pogwałcenia tych właśnie praw. Teraz zatem zdają się osiągać zamierzony cel w niemal pokojowy sposób, za pomocą decyzji rządów poszczególnych państw.

W dalszej części swego wystąpienia prof. Rzepliński wymienił kilka przykładów zmian prawa na naszym kontynencie związanych ze zwalczaniem terroryzmu. Jednym z proponowanych rozwiązań jest powołanie do życia, obok istniejącego już Europolu, Europejskiej Policji Śledczej oraz stworzenie Europejskiego Listu Gończego, obejmującego trzydzieści pięć przestępstw, których ściganie należałoby do obowiązków policji krajowych. Niektóre z proponowanych

rozwiązań już w fazie projektu wywołują reakcje sprzeciwu ze strony poszczególnych państw Unii Europejskiej. Włochy na przykład wykazały negatywny stosunek do propozycji włączenia do katalogu przestępstw wymienionych we wspomnianym dokumencie korupcji, prania pieniędzy czy też uchylania się od płacenia podatków. Rzepliński nawiązał też do innej, istniejącej już regulacji prawnej, znanej jako „The Terrorism Act", która uchwalona została w Wielkiej Brytanii w grudniu 2000 roku, a weszła w życie 12 lutego 2001 roku. Dokument ten ujawnia, zdaniem prof. Rzeplińskiego, dwie problematyczne kwestie: definicji terroryzmu oraz okoliczności ustanowienia Listu Gończego, który poprawiłby skuteczność ścigania przestępców-terrorystów. Rodzą się bowiem następujące pytania: Kogo uznać za terrorystę (przypomina się w tym miejscu znane powiedzenie, które umieszczone zostało w najnowszym raporcie ONZ poświęconym terroryzmowi – „one man's terrorist is another man's freedom fighter")? Jakiego rodzaju działania należy podjąć w stosunku do prowadzących działalność terrorystyczną? Za szczególnie problematyczną uznał prof. Rzepliński stworzoną przez wspomniane dokumenty możliwość kwalifikacji jako terroryzmu działalności polegającej na blokowaniu dostępu do urzędów publicznych, podejmowanej na przykład przez antyglobalistów. Czy rozwiązanie takie nie jest, de facto, walką przeciwko prawom człowieka, walką przeciwko wolnemu społeczeństwu, którego pewna część decyduje się, poprzez manifestacje protestu, wywierać wpływ na politykę państwa? Czy proponowana definicja, według której terroryzm miałby być rozumiany jako wywieranie niekorzystnego wpływu na struktury polityczne lub gospodarcze danego państwa, nie jest zatem zbyt szeroka, skoro może zostać wykorzystana przeciwko demonstrantom pokroju wspomnianych antyglobalistów?

Kończąc swoje wystąpienie, prof. Rzepliński przytoczył przykłady konkretnych działań, jakie podjęto w Niemczech w celu zapobiegania terroryzmowi. Przyjęto tam pakiet jedenastu ustaw, na mocy których na przykład Federalna Straż Graniczna ma zmienić swój charakter i stać się czymś na kształt brygady antyterrorystycznej, Wewnętrzny Urząd Kryminalnej Policji Federalnej Niemiec zaś ma przejąć część kompetencji niemieckiego Urzędu Ochrony Konstytucji. Nowe przepisy przewidują prowadzenie działań prewencyjnych, polegających na nałożeniu na obywateli kraju oraz na cudzoziemców obowiązku posiadania paszportu (obok dowodu osobistego), na utworzeniu rejestru na przykład odcisków palców, oraz na przeprowadzaniu testu znajomości języka w przypadku azylantów. Zapytany o projekty zmian w naszym systemie prawnym, prof. Rzepliński określił polskie ustawodawstwo jako dobrze przygotowane do ewentualnych zmian w przepisach o bezpieczeństwie, jakie mogą nastąpić i u nas, szczególnie w obliczu wydarzeń z 11 września, mimo że – jak dotąd – nie przewiduje się w nim odrębnego przestępstwa o nazwie „terroryzm".

W drugim dniu sympozjum referat zatytułowany „Sądy czy interwencja humanitarna?" wygłosił prezes Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka Marek Nowicki, który w sposób stylistycznie odmienny od przyjętego kanonu prelekcji akademickich dokonał przeglądu histo-

rycznego kształtowania się narodowych systemów praw człowieka od czasu wybuchu drugiej wojny światowej. Bezpośrednio po wojnie, międzynarodowej dyskusji wokół praw człowieka towarzyszyły, jego zdaniem, dwa główne pytania: Co zrobić, aby uniknąć kolejnej wojny? Jak ma wyglądać ingerencja w systemy prawne państw „trudnych"? Poszczególne części naszego globu dzieliła różna wola realizacji proponowanych postulatów – przykłady Ameryki z jej nierozwiązywalnym w owym okresie problemem rasizmu, Europy Zachodniej tkwiącej głęboko w ideologii kolonializmu czy Europy Wschodniej z jej systemem gułagów wydają się wystarczająco ilustrować tamte realia. Jednak po upływie kilku lat, z inicjatywy Kuby, Chile i Nikaragui, dokonano znaczącego kroku w kierunku poprawy międzynarodowej sytuacji w dziedzinie praw człowieka – 10 grudnia 1948 roku podpisano w Paryżu Powszechną Deklarację Praw Człowieka.

Połowa lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia przyniosła przełom: rasizm przestawał funkcjonować jako problem systemowy w USA, a Europa „wyrastała" z kolonializmu. Troską społeczności międzynarodowej nadal jednak był brak dostatecznej gotowości do zaakceptowania i przestrzegania praw człowieka ze strony Związku Radzieckiego i podległych mu państw satelickich. Wyścig zbrojeń między Związkiem Radzieckim a Stanami Zjednoczonymi osiągnął swoje maksymalne natężenie i pociągnął za sobą olbrzymie obciążenia finansowe pierwszego z tych państw. Deklaracja pomocy materialnej ze strony Stanów Zjednoczonych zawierała warunek podjęcia przez stronę radziecką pertraktacji w kwestii wpisania praw człowieka do prawa krajowego. W opinii prezesa Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka postęp w rokowaniach dobrze ilustrowały okoliczności wydarzeń w Polsce na początku lat osiemdziesiątych – do protestujących nikt nie strzelał, a stosowane wówczas represje, w porównaniu do tych z lat siedemdziesiątych, wydają się być minimalną z możliwych do zastosowania kar. Kolejnym przełomowym wydarzeniem był szczyt KBWE w roku 1975, w trakcie którego tak zwane państwa socjalistyczne wyraziły zgodę na całościową ochronę w zakresie praw człowieka.

Najważniejszym wydarzeniem, które miało bezpośredni wpływ na zmianę dwubiegunowej struktury świata, wynikającej z okoliczności towarzyszących tak zwanej równowadze strachu pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim, na strukturę jednobiegunową, w której jedynym „ośrodkiem centralnym" na mapie świata wydają się pozostawać Stany Zjednoczone, był – według Nowickiego – rozpad Związku Radzieckiego i całego Układu Warszawskiego. Wynikłej z tego sytuacji nie można, zdaniem prelegenta, zaliczać do zjawisk bezpiecznych w wymiarze globalnym, ponieważ w jej wyniku przestaje obowiązywać potrzebna na arenie międzynarodowej zasada „check and balance".

W kolejnej części swojego wystąpienia Nowicki zwrócił uwagę na to, że egzekwowanie przestrzegania praw człowieka na płaszczyźnie międzynarodowej proponowane jest obecnie na dwa sposoby. Pierwszy z nich, rodem z Europy, przewiduje powołanie stałego Międzynarodowego Trybunału Karnego. Opcja ta spotyka się z systematyczną krytyką strony amerykańskiej, która

stoi na stanowisku, iż lepszym rozwiązaniem jest „interwencja humanitarna", innymi słowy – wojna w obronie praw człowieka. Rodzi to jednak, według Nowickiego, przynajmniej trzy wątpliwości. Po pierwsze, kto miałby na płaszczyźnie międzynarodowej podjąć decyzję o rozpoczęciu i zasięgu interwencji? Wydarzenia ostatniej dekady wskazują na zmniejszanie się politycznego znaczenia Rady Bezpieczeństwa, która z założenia miała odgrywać rolę decyzyjną. Czyżby zatem podmiotem decydującym w podobnych sprawach miał być prezydent USA? Po drugie, kto będzie finansować koszty takiej interwencji? Czy działania zbrojne, o których rozpoczęciu decyduje prezydent jednego kraju, mają być w sensie finansowym „wojną wszystkich"? Trzecią kwestią jest przynależność narodowa wojsk zaangażowanych w taki konflikt.

Swój wykład – bardzo dobrze przyjęty przez słuchaczy – M. Nowicki zakończył krótką refleksją na temat globalizacji i jej wpływu na prawa człowieka. Pod pewnymi względami jest to wpływ pozytywny – wspomniany przez referenta przykład przemian w Timorze Wschodnim pokazuje wyraźnie, że globalizacja umożliwia „naświetlanie" lokalnego problemu i uczynienie go przedmiotem międzynarodowego zainteresowania. Oznacza to – być może niestety – że ośrodek władzy przesuwa się z rąk polityków do rąk wielkich korporacji, w tym również, w największym chyba stopniu, w ręce telewizji. Wystarczy przecież uzmysłowić sobie, że potencjał władzy dyrektora stacji CNN jest porównywalny z tym, jakim dysponują wspólnie prezydenci kilkudziesięciu niewielkich państw.

Wśród różnorodnych pytań, które padły podczas dyskusji nad referatami, znalazło się również pytanie o to, w jaki sposób należałoby osądzić Osamę bin Ladena, o ile zostanie on schwytany. W odpowiedzi Nowicki stwierdził, że sprawiedliwość w stosunku do tyranów może pełnić rolę negatywną – utrudniać, a niekiedy wręcz uniemożliwiać, odsunięcie się ich (lub odsunięcie ich) od władzy i przejęcie jej przez tych, którzy skłonni są w większym stopniu respektować prawa człowieka. Sprawiedliwość – spuentował Nowicki – jest rzeczą Boską, naczelnym zadaniem człowieka zaś jest zapewnienie na świecie jak najszerszego bezpieczeństwa.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

O REALIZM W UPRAWIANIU FILOZOFII
IV Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” w 50-lecie pracy naukowej w KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca
Lublin, KUL, 13 XII 2001

13 grudnia 2001 roku w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego miała miejsce niecodzienna uroczystość: świętowano pięćdziesięciolecie pracy naukowej i dydaktycznej ojca profesora Mieczysława Alberta Krąpca, współtwórcy lubelskiej szkoły filozoficznej. Dostojnego Jubilata uczczono, organizując IV Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne zatytułowane „O realizm w uprawianiu filozofii” w ramach cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”[1]. Sympozjum zorganizowane zostało przez Zakład Metafizyki KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Trudno się dziwić, iż wybrano taką formę jubileuszu i taki temat, wszak ojciec Krąpiec ponad połowę życia poświęcił filozofowaniu, a zwłaszcza rozwijaniu metafizyki, i od początku konsekwentnie bronił realizmu.

W konferencji uczestniczyli naukowcy z kraju i z zagranicy (m.in. z Włoch, Norwegii, Słowacji, Ukrainy, Białorusi i Estonii), politycy, przedstawiciele zakonów i seminariów duchownych, studenci różnych uczelni, członkowie Towarzystwa Tomasza z Akwinu (m.in. imam Mahmud Taha Żuk, redaktor naczelny „Przeglądu Muzułmańskiego”). Specjalny list gratulacyjny nadesłał Jan Paweł II, przypominając w nim wspólne lata pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (list zamieszczony został w księdze pamiątkowej dedykowanej o. prof. M. A. Krąpcowi z okazji Jubileuszu). Listy z gratulacjami nadeszły również od Wielkiego Kanclerza KUL arcybiskupa Józefa Życińskiego, przewodniczących Polskiej Akademii Nauk (PAN) i Polskiej Akademii Umiejętności (PAU), których członkiem rzeczywistym jest o. prof. Krąpiec, od wielu dostojników Kościoła (m.in. od kard. Mariana Jaworskiego i abp. Józefa Michalika), od posłów i rektorów uczelni wyższych i seminariów duchownych.

Konferencję otworzył i zgromadzonych gości powitał rektor KUL – ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek. Pierwszy referat zatytułowany „Czynniki filozoficznego realizmu” wygłosił sam Jubilat. O. prof. M. A. Krąpiec przedstawił te przedmiotowe i podmiotowe czynniki, które pozwalają poznającemu prawdziwie ująć rzeczywistość. Od strony przedmiotowej są to: fakt istnienia rzeczy,

[1] Pełne teksty referatów wygłoszonych podczas sympozjum zamieszczone zostały w piśmie „Zadania współczesnej metafizyki” 2002, nr 3/4 („Osoba i realizm w filozofii”).

pluralizm bytowy i analogiczność bytów. Od strony podmiotowej zaś między innymi odrzucenie mitów i aprioryzmów poznawczych oraz potencjalność człowieka i jego otwartość na świat. Czynniki te pozwalają człowiekowi uzgodnić się w aspekcie poznania z bytem-prawdą, w aspekcie działania – z bytem-dobrem, a w aspekcie twórczości – z bytem-pięknem. Uzgadniając się z bytem w wymienionych aspektach, człowiek odkrywa siebie jako byt osobowy, a zarazem przygodny, który znajduje swą ostateczną rację w osobowym Bogu. Wystąpienie o. prof. Krąpca było w istocie skondensowanym wykładem klasycznej metafizyki, która za swój cel stawia ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości przez wskazanie na takie czynniki, których ewentualna negacja byłaby zarazem negacją bytowego faktu, a więc ukrytym czy jawnym uznaniem tożsamości bytu i niebytu. Prelegent wskazał też na poznawcze i społeczne niebezpieczeństwa związane z próbami podporządkowania świata i człowieka aprioryczne przyjętym koncepcjom.

Prof. dr Horst Seidl z Pontificia Università Lateranea wygłosił wykład „Przedmiot filozofii realistycznej", ukazując ten przedmiot na tle nowożytnej i współczesnej krytyki metafizyki. Realizm zdefiniował on jako stanowisko głoszące, iż: 1. rzeczy, istniejące niezależnie od podmiotu, mają pierwszeństwo przed poznaniem i refleksją; 2. wiedza podmiotu jest determinowana przez byt, a więc byty stanowią źródło prawdy i oczywistości poznania. Nowożytni filozofowie natomiast uznali tak rozumiany realizm za naiwny, ponieważ twierdzenia o rzeczach formułowane są w nim w sposób naturalny, bez uwzględnienia podmiotowych warunków poznania.

Krytyka metafizyki realistycznej przeprowadzona przez racjonalizm (Kartezjusz), transcendentalizm (Kant), idealizm niemiecki (Fichte, Schelling, Hegel) oraz egzystencjalizm (Heidegger) jest jednakże chybiona. Fundamentalnym błędem Kartezjusza jest to, iż istnienie zmysłowo dostępnych rzeczy uważa on także za coś zmysłowego. Tymczasem istnienie to jest inteligibilnym aspektem rzeczy zewnętrznych. Za kartezjańskim wątpieniem tkwi empirystyczna przesłanka, iż rzeczywistość ujmujemy najpierw jako świat doświadczenia dany jedynie zmysłowo. Tymczasem to intelekt ujmuje zarówno istnienie duszy, jak i rzeczy zewnętrznych i czyni to zawsze w obrębie prostej świadomości bytu realnego.

Z takiej samej przesłanki jak Kartezjusz korzysta Kant. I choć słusznie zauważa on, że istnienie ma odniesienie do intelektu, to błędnie twierdzi, że intelekt narzuca istnienie, konstytuując w ten sposób rzecz jako zjawisko. Tymczasem intelekt może być świadomy istnienia rzeczy jedynie w receptywny sposób; nie ustanawia natomiast istnienia. Tradycja arystotelesowsko-tomistyczna podkreślała aktywną rolę intelektu w poznaniu, wskazując, iż intelekt ujmuje przedmiot zewnętrzny w wytworzonej przez siebie treści poznawczej (pojęciu). Tradycja ta jednak widziała treść poznawczą jedynie jako medium quo, poprzez które podmiot poznaje przedmiot, podczas gdy dla Kanta staje się ono przedmiotem samej wiedzy.

Do rzeczy samych w sobie – wbrew deklaracjom – nie powraca także późniejszy idealizm. Twierdzenie, iż rzeczywistość jest rzeczywistością samego intelektu, prowadzi jedynie do przeciwstawienia rzeczywistości myśli rzeczy-

wistości realnej. Zarówno racjonalizm, jak i idealizm głoszą esencjalizm, który ma odległe źródło w tomistycznej doktrynie, zawierającej tezę, iż istota rzeczy ma się do istnienia jak możność do aktu. Heideggera próba przezwyciężenia esencjalizmu w egzystencjalizmie okazuje się nieudana: sam egzystencjalizm kończy na ukrytym esencjalizmie, ponieważ czyni istnienie człowieka jego istotą. Okazuje się więc, iż nowożytna krytyka tradycyjnej metafizyki realistycznej jest chybiona. Przedmiot tradycyjnej metafizyki, czyli byt jako byt, obejmuje wszystkie rzeczy istniejące, rozważane pod kątem ich uprzyczynowanego istnienia. Wychodząc od faktu istnienia rzeczy, metafizyka pyta o przyczyny ich istnienia i najpierw wskazuje przyczyny immanentne. Przyczyny te jednak wyjaśniają jedynie, dlaczego rzeczy są tego czy innego rodzaju, ale nie wyjaśniają, dlaczego w ogóle owe rzeczy istnieją. Odpowiedź na pytanie o źródło istnienia prowadzi do transcendentnej przyczyny pierwszej, której istotą jest samo istnienie jako czysty akt. Rozważanie metafizyczne o bycie jako takim było uzasadnione przez refleksję epistemologiczną, w której pyta się o pierwotną podstawę wszelkiego poznania i znajduje tę podstawę w bycie rzeczy rozpatrywanym w dwóch aspektach: „bycia tu" i „bycia tym czymś". Nowożytna krytyka jednak zignorowała tę refleksję. Podczas gdy nowożytna filozofia, zastanawiając się nad subiektywnymi warunkami poznania, zatrzymała się na samej refleksji, czyniąc z niej pierwszą zasadę filozofii i ostateczną instancję, od której zależy rzeczywistość, tradycja klasyczna uznaje pierwszeństwo rzeczywistości przed poznaniem, rzeczywistości, która jest podstawą wszelkiej wiedzy i wszelkiej refleksji.

Prof. Henryk Kiereś z KUL zaprezentował referat „Spontaniczność czy refleksyjność poznania? Problem punktu wyjścia filozofii". Jak zauważył prelegent przywołując Arystotelesa (*De caelo*, 271b 7-8), nie jest to błaha kwestia, gdyż mały błąd na początku, wielki jest na końcu. Błędem takim jest uznanie, iż punktem wyjścia filozofowania jest krytyka poznania, a dopiero po jej przeprowadzeniu możliwe będzie budowanie metafizyki.

Przyjęcie epistemicznego punktu wyjścia zamyka filozofię w jaźni-Cogito. Choć prelegent nie nawiązał wprost do tak zwanego problemu mostu między jaźnią a światem, przedstawiona przez niego krytyka filozofii Kartezjusza i jego następców zmierza w kierunku zarysowanym przez E. Gilsona. Poszukiwanie przejścia od myśli do świata jest daremne, gdyż „most" taki po prostu nie istnieje. Rozpoczęcie filozofowania od krytyki poznania sprawia, iż przedmiotem filozofii stają się nie realne rzeczy dane w spontanicznym doświadczeniu, lecz idee poznawcze, z których konstruuje się system myślowy mający odzwierciedlać rzeczywistość. Filozof krytyczny musi odpowiedzieć na pytanie o źródło poznania, jako że poznanie spontaniczne, zdroworozsądkowe, jawi mu się jako niepewne i niewiarygodne.

Wybór rozumu nieuchronnie zaprowadzi filozofa krytycznego do statyzmu ontologicznego, gdyż rozum znajduje swój przedmiot w tym, co stałe, niezmienne, co można składać i rozkładać, co można ująć w czysto intelektualnym oglądzie. Nic więc dziwnego, twierdził prelegent, że „prawdziwym bytem" okazuje się wtedy jakaś idea-eidos, toż-

samość-niesprzeczność czy wreszcie czysta jaźń, będąca warunkiem możliwości świata. Statyzm ontologiczny jest więc racjonalizmem. Wybór zmysłów jako źródła wiarygodnego poznania prowadzi z kolei do wariabilizmu ontologicznego. „Prawdziwy byt" okazuje się wtedy zmienny, nieokreślony, wymyka się zrozumieniu i jest niepoznawalny, chyba że za pomocą uczucia, intuicji czy racji serca. Wariabilizm ontologiczny jest więc irracjonalizmem.

Konsekwencją epistemicznego punktu wyjścia są więc dwa przeciwstawne ujęcia rzeczywistości, które po dziś dzień ze sobą konkurują na rynku idei. Tymczasem obie te koncepcje są projekcjami rozumu, aprioryzmami narzucanymi światu i kulturze. Obie mają równie tragiczne konsekwencje. W filozofii realistycznej, zauważył prelegent, nie istnieje problem punktu wyjścia, ponieważ filozofowanie zaczyna się od spontanicznego ujęcia świata pełnego różnych rzeczy, które istnieją. Nie ma podstaw, by wątpić w wiarygodność tego poznania. Zwątpienie i poszukiwanie punktu wyjścia pociąga szereg konsekwencji, dewastujących kulturę. Filozof krytyczny popada w swoistą schizofrenię myślenia i działania. „Zawodowo" głosi sceptycyzm, irracjonalizm czy relatywizm, a „prywatnie" działa w oparciu o poznanie spontaniczne, wcześniej pogardliwie odrzucone. Co więcej, w filozofii krytycznej poznanie zostaje oderwane od rzeczywistości; zamienia się w konstruowanie systemów, co jest już domeną sztuki, w której kryterium działania nie jest prawda rozumiana jako adequatio rei et intellectus.

Filozoficzną konsekwencją epistemicznego punktu wyjścia jest dualizm poznawczy i bytowy: poznanie dzieli się na pewne i zawodne, a świat – na świat doskonały bytowo i świat niedoskonały. Praktyczną konsekwencją jest idea przebudowy świata: wyeliminowania „niedoskonałego poznania" i „podciągnięcia" niedoskonałego świata do skonstruowanej idei świata doskonałego. Racjonalizm i statyzm przekładają się na cywilizacyjny totalitaryzm i na uniformizm kulturowy, a irracjonalizm-wariabilizm – na indywidualizm i kulturowy relatywizm. Tym sposobem filozofia przestaje być teorią, która wyjaśnia zastany świat, a staje się narzędziem jego zmiany. Mały błąd na początku okazuje się wielki na końcu – dla kultury błąd ten jest tragiczny.

Ostatni referat w części przedpołudniowej sympozjum wygłosił prof. Wojciech Chudy z KUL. Referat ten, zatytułowany „Rola intelektu jako recta ratio w poznaniu realistycznym", był próbą określenia uwarunkowań intelektu prawego, czyli nastawionego na poznawanie świata i na prawdę, dążącego do uniknięcia błędu poznawczego. Na wstępie prelegent przedstawił recta ratio rozumu teoretycznego w kontekście analogicznych uwarunkowań ludzkiego działania i wytwarzania, wskazując przy tym na jedność i całościowy charakter aktów zapodmiotowanych w człowieku, a następnie na istotę poznania realistycznego, którego specyficznym przejawem jest sąd egzystencjalny.

Refleksja intelektualna ujawnia w trakcie poznania pewne uwarunkowania teoriopoznawcze (np. przygodność ludzkiego poznania), ze względu na które podmiot musi podejmować pracę nad intelektem, aby zabezpieczyć umysł przed błędem poznawczym. Podstawową zasadą prawego intelektu okazuje się nastawienie na byt realny – to

sama rzeczywistość, której istnienie, niezależne od podmiotu, poznający stwierdza w sądzie egzystencjalnym, jest źródłem siły asercji poznania. Recta ratio istnieje nie tylko w porządku poznawczym, ale również praktyczno-moralnym. Główną rolę „wychowującą" intelekt w tej płaszczyźnie odgrywa prawda, która należy zarówno do porządku poznawczego, jak i moralnego, oraz pokora intelektu wobec obiektywności bytu. W obu tych przypadkach dużą rolę odgrywa działanie woli. Prelegent wskazał rozmaite czynniki pracy formacyjnej nad intelektem: otwartość na byt (jako przeciwieństwo skupienia się na samym sobie lub też jako przeciwieństwo wariabilizmu poznawczego), pokonywanie oporu, który przedmiot stawia poznającemu podmiotowi, nastawienie na prawdę, pokora poznawcza (świadomość, iż poznanie jest narażone na błąd, co pokazuje, że człowiek nie jest samowystarczalny ani bytowo, ani poznawczo) oraz ufność, że w naturę intelektu wpisana jest możność poznania prawdy. Okazuje się więc, podsumował prelegent, że intelekt jest w stanie adekwatnie rozpoznawać byt realny wtedy, gdy filozof jest dobrym człowiekiem, a jego akty praxis zakorzenione są w prawdzie o człowieku. Intelekt jako prawy umysł to umysł wraz z intelektualnymi i praktycznymi cnotami. Recta ratio to sprawność zarazem poznawcza i moralna, wraz z wytwórczą. Prelegent podkreślił, że kształtowanie prawego intelektu jest szczególnym zadaniem w obecnej kulturze, zarażonej relatywizmem, ironią, niechęcią do metafizyki. Tym zaś, którzy uprawiają metafizykę realistyczną, potrzebny jest hart ducha, by zadanie kształtowania prawego intelektu realizować.

Przedpołudniową sesję zakończyła promocja drugiego tomu (C-D) *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* wydawanej przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, poprowadzona przez jej redaktora naczelnego, ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka. Jubileusz pracy naukowo-dydaktycznej o. prof. Krąpca stanowił dobrą okazję do prezentacji *Encyklopedii...*, gdyż to właśnie Ojciec Profesor jest pomysłodawcą jej opracowania i publikacji, a także przewodniczącym Komitetu Naukowego, autorem wielu istotnych haseł, redaktorem działu (metafizyka, antropologia), a nawet... sponsorem (na ten cel przekazał nagrodę „Feniks" przyznaną mu w roku 2002 przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich). Bez zbytniej przesady można powiedzieć, iż *Encyklopedia...* jest owocem pięćdziesięciu lat naukowego i dydaktycznego wysiłku o. prof. Krąpca. W bezpośrednią pracę nad *Encyklopedią...* zaangażowanych jest wielu jego uczniów i oni też stanowią trzon redakcji. Wystarczy w tym miejscu wymienić ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka, redaktora naczelnego, czy redaktorów działów: s. prof. Zofię J. Zdybicką (filozofia Boga i religii), prof. Piotra Jaroszyńskiego (filozofia kultury) czy prof. Henryka Kieresia (filozofia sztuki, teoria poznania).

Sesja popołudniowa poświęcona była czterem dziedzinom kultury: nauce (rozumianej szeroko jako poznanie teoretyczne), moralności, sztuce i technice oraz religii. Wprowadzeniem do dyskusji był referat dr. Włodzimierza Dłubacza (KUL) zatytułowany „Problem wyodrębniania dziedzin kultury". Prelegent zdefiniował kulturę jako to wszystko, co w wyniku działania człowieka dodane jest do natury. Zauważył on, że na

pytanie o istotę, źródła, cel, formy i dziedziny kultury padają rozmaite odpowiedzi, które ostatecznie uwarunkowane są filozoficzną wizją świata i człowieka. Przypomniał też klasyczną koncepcję kultury, mającą swe źródła w filozofii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Arystoteles wyodrębnił dziedziny ludzkiej aktywności, odwołując się do faktu, iż jej podstawą zawsze jest poznanie, które może mieć różne cele: kontemplację, i wtedy jest poznaniem teoretycznym, działanie – i wtedy jest poznaniem praktycznym, a wreszcie tworzenie – i wtedy jest poznaniem pojetycznym. Koncepcję tę przeformułował Tomasz z Akwinu, stosując jako kryterium przedmiot zorganizowanego poznania: speculabile (przedmiot poznania teoretycznego), agibile (przemiot poznania moralnościowego) i factibile (przedmiot poznania twórczego). Tak więc zasadnicze dziedziny ludzkiego poznania stanowią podstawę do wyodrębniania dziedzin kultury, przy czym ostateczną podstawę poznania stanowi byt jako prawdziwy, dobry i piękny. Istotnym uzupełnieniem tej koncepcji jest wyodrębnienie religii jako osobnej dziedziny kultury. Bóg to ostateczny i najwyższy cel, ku któremu zmierza człowiek, realizując swoje potencjalności. Świętość, rozumiana jako doskonałość wobec Boga, przenika i dopełnia inne dziedziny kultury.

Kolejne referaty stanowiły rozwinięcie idei związanych z klasycznym rozumieniem wyodrębnionych dziedzin kultury. Ks. prof. Andrzej Maryniarczyk (KUL) wygłosił wykład zatytułowany „Byt jako ratio recta speculabilium i podstawa wyróżnienia dziedziny poznania teoretycznego". Byt jest przedmiotem poznania, w którym intelekt ludzki znajduje prawdę i w którym ów intelekt przegląda się niczym w zwierciadle; umysł, który kieruje się odczytaną w rzeczy prawdą, to umysł prawy, recta ratio. Propozycja takiego rozumienia przedmiotu poznania, sformułowana explicite przez Tomasza z Akwinu, staje się wiążąca dla filozofii realistycznej. To realnie istniejąca rzecz jest owym zwierciadłem, w którym przegląda się intelekt i w którym widzi on swą racjonalność. Odczytana prawda staje się źródłem i drogowskazem racjonalego życia, chroniąc intelekt przed deprawacją. Przyjęcie bytu jako przedmiotu poznania staje się też podstawą wyróżniania rozmaitych dziedzin poznania teoretycznego.

Prof. Tadeusz Biesaga SDB (PAT) natomiast przybliżył odbiorcom zagadnienie „Dobra jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis". Na pytanie, co stanowi podstawę poznania praktycznego i formowania zasad moralnych kierujących działaniem, dawano w filozofii różne odpowiedzi. Filozofia realistyczna upatruje tę podstawę w bycie-dobru. To własnie ów byt-dobro jest ostateczną racją moralnego działania człowieka i wyznacza obiektywną dziedzinę moralności, wolną od subiektywizmu i relatywizmu.

Prof. Piotr Jaroszyński (KUL) omówił „Piękno jako ratio cognitionis poticae i podstawa dziedziny poiesis". Dziedzina ta obejmuje twórczość artystyczną, rzemiosło i technikę. Prelegent zauważył, że mogłoby się wydawać, iż technika i rzemiosło mają na względzie użyteczność, sztuka zaś – piękno. W twierdzeniu tym jest wiele racji, ale należy zauważyć, iż użyteczność techniki i rzemiosła jest „przesiąknięta" pięk-

nem, a piękno sztuki nie jest zwykłą estetyką, ale swoistym pokarmem dla ducha ludzkiego ze względu na obecne w nim twórcze naśladowanie rzeczywistości i dramatyczne katharsis, do którego prowadzi.

Ostatni referat zatytułowany „Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii" wygłosiła s. prof. Zofia J. Zdybicka. Zauważyła ona, iż ze względu na deformacje, którym uległo w naszym kręgu kulturowym myślenie o Bogu, człowieku i o ich wzajemnych relacjach, istnieje obecnie potrzeba ponownego odczytania prawdy o religii i o jej istocie. Dramatycznym wyrazem owych deformacji jest postawienie człowieka w miejsce Boga, a zarazem oferowanie człowiekowi dróg zbawienia bez Boga. Prowadzi to do eliminacji religii z życia człowieka, a w konsekwencji do alienacji człowieka. Rozumienie religii należy budować w oparciu o rzetelną metafizykę i antropologię, uwzględniającą podstawowe doświadczenia człowieka, który rozpoznaje siebie jako byt osobowy, zarazem przygodny i transcendujący swą ograniczoność w aktach poznania prawdy i wolnego umiłowania poznanego dobra. Człowiek, rozpoznając, iż nie stanowi źródła swego istnienia, i zauważając, że dobra poznane i wybrane nie spełniają go proporcjonalnie do jego zdolności poznania i miłowania, dociera do absolutnego Bytu-Dobra. W życiu ziemskim poznanie tego Bytu nie jest pełne, ale jest na tyle wyraźne, że może stanowić podstawę wyboru Boga jako osobistego dobra – przedmiotu miłości. Decyzja taka jest fundamentalnym aktem religijnym o charakterze moralnym (aktem świadomym i wolnym): człowiek uznaje Boga za ostateczne źródło i cel swego istnienia, a spełnia się przez realizację dobra. Filozofia religii uprawiana w ramach filozofii realistycznej wskazuje, iż taki świadomy i wolny akt związania się człowieka z osobowym Bogiem jest relacją prawidłową, czyli taką, która zapewnia człowiekowi najwyższe spełnienie.

W krótkiej dyskusji podsumowującej obie sesje zabierali głos zarówno profesorowie, jak i studenci. Były to nie tyle pytania do prelegentów, co komentarze do sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna kultura, w tym także filozofia. Podkreślono zagrożenia płynące ze strony tych kierunków, które odrzucają prawdę jako wiążącą dla intelektu, a głoszą skrajny relatywizm zarówno poznawczy, jak i moralny. W tym kontekście nawiązano do wypowiedzi prof. Chudego o potrzebie kształtowania intelektu prawego, któremu musi towarzyszyć kształtowanie charakteru.

Chociaż całe sympozjum cieszyło się dużą frekwencją, aula wypełniła się jeszcze bardziej, gdy nadszedł moment uroczystego wręczenia o. prof. Mieczysławowi A. Krąpcowi księgi pamiątkowej przygotowanej z okazji pięćdziesięciolecia jego pracy naukowo-dydaktycznej w KUL. Laudację, napisaną przez nieżyjącego już ks. prof. Mariana Kurdziałka, przedstawił prof. Piotr Jaroszyński. Imponujące liczby dotyczące publikacji (30 monografii i ponad 400 artykułów), referatów, poprowadzonych magisteriów i doktoratów (360), doktoratów honoris causa (3), nagród i wyróżnień oraz długie listy pełnionych przez Jubilata funkcji (w tym dziekana Wydziału Filozofii w latach 1958-1961 oraz 1969-1970 i rektora KUL w latach 1970-1983) tylko w niewielkim stopniu

odzwierciedlają ogrom wysiłku, pracy i poświęcenia Ojca Profesora. W swych wystąpieniach mówili o tym ks. prof. Andrzej Szostek, rektor KUL, i prof. Stanisław Kiczuk, dziekan Wydziału Filozofii. Jako ostatni zabrał głos sam Jubilat, jakby nieco zdumiony tyloma ciepłymi słowami. Przemawiał niedługo. „Dajcie spokój – powiedział – przecież tak trzeba było, dla Boga i dla Polski". Po wypowiedzi tej nikt nie krył łez wzruszenia, bo dzięki ludziom takim, jak Ojciec Krąpiec, słowa „Deo et Patriae" (Bogu i Ojczyźnie), widniejące w herbie KUL, nie są czczym frazesem.

Księga pamiątkowa, którą wręczono dostojnemu Jubilatowi, wydana została przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (Lublin 2001). Proporcjonalnie do dorobku naukowego o. Krąpca, przygotowana dla niego księga jest okazała (liczy 834 strony). Znaleźć w niej można listy gratulacyjne, biografię i wykaz publikacji Jubilata, zdjęcia z różnych lat oraz czterdzieści cztery artykuły przygotowane przez uczniów i przyjaciół Ojca Profesora i uporządkowane w pięć działów: metafizyka, antropologia, etyka, polityka i kultura. Układ ten przypomina dziedziny badań prowadzonych przez o. prof. M. A. Krąpca, wymienione przez prof. Chudego w jego omówieniu dorobku Jubilata. Rzecz interesująca – tak jak żaden z referatów sympozjum, tak i żadna z prac zamieszczonych w tej księdze nie była poświęcona filozofii ojca Krąpca, chociaż odniesienia do jego dzieł oczywiście pojawiały się w przypisach. W artykułach, tak jak i w referatach, rozważane są problemy systematyczne lub historyczne. Dobrze to świadczy o sposobie filozofowania, który Ojciec Profesor przekazał swoim uczniom. Wyraźnie podkreślone to zostało w tytule księgi pamiątkowej: *Wierność rzeczywistości*, który jednocześnie wyraża podstawową zasadę filozofowania o. prof. M. A. Krąpca. Przez pięćdziesiąt lat o. Krąpiec niestrudzenie głosił, iż jedynie otwarcie się na istniejącą rzeczywistość pozwoli poznać prawdę, a tylko poznanie i podporządkowanie się prawdzie pozwoli człowiekowi zrealizować jego potencjalności. Ostrzegał, iż próby wtłoczenia rzeczywistości w aprioryczne konstrukcje doprowadzą do zniewolenia człowieka. Twierdzenia Krąpca zostały zweryfikowane, rzec można, empirycznie. W referatach wygłoszonych w ramach sympozjum wskazywano przecież na zjawiska będące konsekwencją odrzucenia prawdy o rzeczywistości, zjawiska, które dewastują zarówno indywidualnego człowieka, jak i całe społeczeństwa.

Chociaż na ogół filozofię o. Krąpca określa się jako tomizm, sam Krąpiec mawia, że jest nie bardziej tomistą niż Tomasz – chce być wierny nie filozofii Tomasza, a rzeczywistości, tam zaś, gdzie Tomasz dobrze odczytał rzeczywistość, nie widzi powodu, by go poprawiać. Do myśli tej nawiązał między innymi prof. Seidl, pokazując, jak bardzo chybiona była krytyka realistycznej metafizyki jako „naiwnej". Ojciec Profesor, gdy zarzucano mu, że trwa przy „nieaktualnej metafizyce", mawiał żartobliwie, że nie będzie nikogo gonił, bo filozofowie „dogonią go z drugiej strony", jeśli tylko porzucą konstruowanie systemów, a zaczną poznawać rzeczywistość. Jak się wydaje, o. Krąpiec nie pomylił się w tej ocenie – w ramach rozpoczynającego się w szeroko rozumianej filozofii analitycznej zwrotu ontologicznego jako odkrywcze głoszone

bywają tezy, które są dobrze ugruntowane w tradycji filozofii klasycznej (np. o prymacie rzeczy istniejącej przed poznaniem).

Gdybyśmy przyjrzeli się programowi uroczystości z punktu widzenia czasu, to okazałoby się, że samemu o. prof. Mieczysławowi A. Krąpcowi nie poświęcono go zbyt wiele. Można by rzec – jaki Jubilat, taki jubileusz. Jubileusz pracy naukowej Ojca Profesora świętowano bowiem, pracując naukowo w dziedzinie filozofii. Wystąpienia prelegentów pokazały natomiast, jak wielki wpływ na filozofię – i to nie tylko w Polsce – wywarł o. prof. Krąpiec. Jako Jego uczniowie deklarowali się zarówno młodzi dobrze zapowiadający się adiunkci, jak i dostojni, światowej sławy profesorowie. Pozostaje tylko mieć nadzieję, że uczniowie okażą się godni mistrza i dalej będą służyć Bogu i Ojczyźnie, deklarując wierność rzeczywistości jako naczelną zasadę swego filozofowania.

Ks. Alfred WIERZBICKI

BÓG – WIELKI NIEOBECNY?

Słowa Ojca Świętego o hałaśliwej propagandzie liberalizmu wywołały gorącą dyskusję, w której głos zabierają politycy, dziennikarze, filozofowie i biskupi. Sam fakt dyskusji nad liberalizmem wydaje się potwierdzać niepodważalną wartość społeczeństwa liberalnego, które jest społeczeństwem dyskusji. Jeśli Jan Paweł II chciał nas do tej dyskusji zmobilizować, to właśnie dlatego, że sam tak bardzo ceni wolne poszukiwanie prawdy i odnajdywanie sensu wolności w prawdzie. Grozi nam jednak, że zamiast podjąć rzetelną debatę nad liberalizmem, uczynimy ze słów Papieża narzędzie ideologicznej walki i będziemy ich używać do wsparcia partykularnych koncepcji społecznych i politycznych, gubiąc szerokość i głębię kontekstu, w którym słowa te zostały wypowiedziane. Grozi nam ponadto to, że słowa Papieża po prostu zignorujemy. Nic bardziej fałszywego, jak uznać je za „nieprecyzyjne", „niedobre" i za „źródło nieporozumień", co czyni ks. Adam Boniecki[1]. Uważam, że wygłoszona na Błoniach w Krakowie papieska homilia o misterium nieprawości i o wyobraźni miłosierdzia buduje głęboko koherentny kontekst, w jakim należy odczytywać słowa o hałaśliwej propagandzie liberalizmu. Czy Jan Paweł II nie mówi nam, że wobec skali zagrożeń współczesnego świata liberalizm pomimo swoich zalet nie wystarczy i że należy go rewidować i uszlachetniać?

„Hałaśliwa propaganda liberalizmu"[2] została przez Papieża zdefiniowana jako głoszenie „wolności bez prawdy i odpowiedzialności"[3]. To krótkie zdanie zawiera więcej treści, niż można by z pozoru sądzić, sugerując się wyłącznie jego zwięzłością. Wyraża ono przekonanie, że liberalizm polityczny i liberalizm ekonomiczny trzeba zakorzenić w kulturze prawdy o człowieku i odpowiedzialności za człowieka. W języku Kościoła ideał tej kultury zwykło się określać jako cywilizację miłości. Beatyfikując

---

[1] Zob. *Dojrzewamy do powtórki.* Z ks. Adamem Bonieckim, ks. biskupem Kazimierzem Nyczem, prof. Pawłem Śpiewakiem i prof. Władysławem Stróżewskim rozmawiają Michał Okoński i Marek Zając, „Tygodnik Powszechny" 2002, nr 35, s. 12n.

[2] Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Błonia krakowskie, 18 VIII 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 21.

[3] Tamże.

w Krakowie czworo polskich świadków miłosierdzia, Jan Paweł II ukazał, że cywilizacja miłości nie jest utopią, ale realizuje się jako konkretna postać człowieczeństwa. Jej realizm wynika z prawdy o człowieku. Papież nie krytykuje ani demokracji, ani wolnego rynku, ale głosi, że sprawy ludzkie są o wiele głębsze aniżeli logika demokratycznego konsensu i ekonomiczna skuteczność kapitalizmu. Upomina się o absolutny moralny fundament polityki i ekonomii. Na demokrację i kapitalizm patrzy w perspektywie prawdy o człowieku, który jest obrazem Boga. Nowość nauczania o miłosierdziu Bożym polega na tym, że kluczem do rozwiązania spraw ludzkich w wymiarze cywilizacji współczesnej o globalnym obliczu jest otwarcie się człowieka na działanie „Boga bogatego w miłosierdzie".

Sądzę, że waga zwięzłej opinii Jana Pawła II o hałaśliwej propagandzie liberalizmu jest tak olbrzymia, że można wręcz mówić o jej epokowym znaczeniu. Jan Paweł II bowiem uświadamia nam bezdroża cywilizacji budowanej na negacji religii i moralności. Utwierdza w tym przeświadczeniu fragment jego homilii, znajdujący się niemal w bezpośrednim sąsiedztwie słów o hałaśliwej propagandzie liberalizmu: „Z tym dziedzictwem dobra, ale też i zła weszliśmy w nowe tysiąclecie. Przed ludzkością jawią się nowe perspektywy rozwoju, a równocześnie nowe zagrożenia. Człowiek nierzadko żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Uzurpuje sobie prawo Stwórcy do ingerowania w tajemnicę życia ludzkiego. Usiłuje decydować o jego zaistnieniu, wyznaczać jego kształt przez manipulacje genetyczne i w końcu określać granicę śmierci. Odrzucając Boże prawa i zasady moralne, otwarcie występuje się przeciw rodzinie. Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a Jego samego uczynić w i e l k i m n i e o b e c n y m w kulturze i społecznej świadomości narodów"[4]. Trudno chyba o bardziej konkretne egzemplifikacje propagandy liberalizmu niż te, które przytacza Jan Paweł II. Liberalizm sprowadzony do etycznego relatywizmu, rozpowszechnionego dziś przez postmodernizm, odbiera ludziom broń przeciwko złu, ponieważ osłabia wiarę w sens czynienia dobra. Co więcej, religijny sceptycyzm nie porywa ludzi do moralnej przemiany. Papieska homilia o tajemnicy nieprawości i o wyobraźni miłosierdzia odwołuje się do najbardziej elementarnej prawdy antropologii chrześcijańskiej o obecności Boga w Jezusie Chrystusie w ludzkiej historii. Mówiąc w Krakowie w sierpniu 2002 roku o Bogu jako „wielkim nieobecnym", Jan Paweł poniekąd powtarza – tyle że w sposób o wiele bardziej dramatyczny – słowa ze swej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w czerwcu 1979 roku. Wówczas mówił o tym, że człowiek nie może zrozumieć siebie bez Chrystusa. Ponawiając swoje „Nie lękajcie się!", skierowane do rodaków na początku nowego tysiąclecia, ponawia jednocześnie w sposób jakże dramatyczny swe wezwanie z dnia inauguracji pontyfikatu „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!"[5].

Papieską krytykę liberalizmu można pełniej zrozumieć na tle adekwatnej

---

[4] Tamże, s. 20.

[5] T e n ż e, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"* (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

oceny tego, co stało się z kulturą Zachodu po epoce oświecenia. To oświecenie przyniosło wrażliwość na prawa człowieka, a technologiczna modernizacja pozwoliła uwiarygodnić się kapitalizmowi jako racjonalnemu sposobowi produkcji, wyzwalającemu człowieka z biedy. Z drugiej strony oświecenie, negując nadprzyrodzoność i uwikłanie człowieka w grzech, pociągnęło za sobą horyzontalizm w rozumieniu sensu ludzkiego życia. Promocja człowieka odbywała się za cenę wygnania Boga. Nie zrozumiemy dramatu współczesnej historii, dopóki nie zauważymy, że została ona ukształtowana przez projekt ludzkiego życia bez Boga. Wiek dwudziesty stał się teatrem niespotykanego wcześniej w dziejach eksperymentu sekularyzacji. Jej rzecznikami były najpierw świeckie polityczne religie takie, jak: komunizm, faszyzm czy nazizm, dążące przy pomocy instrumentów totalitarnego i autorytarnego państwa do realizacji zbawienia człowieka w wymiarze wyłącznie wartości materialnych i witalnych. Ideologie totalitarne w sposób oczywisty negowały wartości świata chrześcijańskiego i liberalnego. Upadek idei rewolucji, jak pokazuje w swych pracach Augusto Del Noce, nie oznacza wcale zmierzchu idei sekularyzacji, ponieważ wraz ze społeczeństwem dobrobytu, powstałym wskutek nowoczesnego rozwoju technologicznego, wkracza ona w swą radykalną fazę, a miejsce polityki jako świeckiej ateistycznej religii zajmuje areligia, likwidująca praktycznie problem religii. Sekularyzacja spotyka się w tej nowej sytuacji dziejowo-antropologicznej z liberalizmem, prowadząc do urynkowienia wszystkich wartości. Brak transcendentnego kryterium oceny ludzkich działań sprawia, że wszystko staje się towarem, nie wyłączając człowieka i jego życia, wszystko i wszyscy mogą stać się przedmiotem użycia. To właśnie ta posttotalitarna wersja liberalizmu niesie w sobie zarzewie nowego totalitaryzmu, który nie posługuje się co prawda autorytarnym państwem z jego systemem represji, lecz w dziedzinie kultury likwiduje pytania metafizyczne i religijne, narzucając jako obowiązującą antymetafizyczną i antyreligijną wizję ludzkiego życia. Sekularyzacja w swojej współczesnej formie areligii staje się źródłem nihilizmu moralnego. Nie trzeba podkreślać, jak bardzo przenikliwa jest diagnoza dokonana przez Jana Pawła II i jak bardzo odważna i radykalna jest jego wizja powstrzymania kryzysu naszej cywilizacji poprzez powrót do źródła naszego człowieczeństwa i odkrycie komunii człowieka z Bogiem.

Papież oczywiście nie podejmuje teoretycznego dyskursu nad ambiwalencją dziedzictwa oświecenia, jego wypowiedź ma na wskroś charakter duszpasterski. Idzie dalej aniżeli wszelka chłodna ocena punktu dojścia cywilizacji świadomie negującej Boga, i to często w imię człowieka. W przesłaniu Jana Pawła II nie znajdziemy ani tonu pesymizmu, ani tonu optymizmu, słyszymy u niego zupełnie inne tony. Jego profetycznemu wezwaniu „Nie lękajcie się!"[6] towarzyszy modlitwa: „Jezu, ufam Tobie!". Odnajdujemy coś wielce symbolicznego w ciszy modlitwy Jana Pawła II, w której mogliśmy uczestniczyć dzięki obecności kamery telewizyjnej podczas jego odwiedzin katedry na Wawelu. Nie była to sentymentalna wizyta w miejscu drogich pamiątek i wspomnień, ale świadectwo obecności Boga Żywego,

[6] Tamże.

do którego człowiek zwraca się w modlitwie.

Chrystocentryzm Jana Pawła II sprawia, że jego chrześcijaństwo jest zarazem mistyczne i obywatelskie. Integralne spojrzenie na człowieka w świetle objawienia Jezusa Chrystusa pozwala mu łączyć troskę o doczesny wymiar ludzkiego życia z nadzieją eschatologiczną. W papieskiej krytyce hałaśliwej propagandy liberalizmu dostrzegam także przestrogę przed iluzją raju na ziemi i pokusą samozbawienia. Religia nie rozwiązuje wprost problemów politycznych i gospodarczych, ale jej negacja, posunięta aż do skazania Boga na nieobecność, wprowadza poważne zakłócenia również w dziedzinie życia politycznego i gospodarczego.

Krakowskiej wypowiedzi Jana Pawła II o liberalizmie nie należy zatem odrywać od kontekstu religijnego i moralnego kryzysu cywilizacji zachodniej u progu trzeciego tysiąclecia, kryzysu będącego dziedzictwem minionego wieku. Papież bowiem uświadamia nam, że ewangelizacja napotyka dziś przeszkodę w postaci głośnej propagandy liberalizmu, głoszącego fałszywą koncepcję wolności, w której odrzuca się etykę absolutną. Aby właściwie zrozumieć słowa Jana Pawła II, należy pamiętać o wielu znaczeniach i o istnieniu wielu koncepcji liberalizmu. Słowa te odnoszą się bowiem do tej postaci liberalizmu, która jest dziś zbieżna z nieuzasadnionym dogmatem myśli słabej. Do pewnego stopnia papieską krytykę liberalizmu, a zwłaszcza jego hałaśliwej propagandy, czyli bezkrytycznej akceptacji, likwidującej już samą możliwość dyskusji o profilu aksjologicznym i normatywnym, można uznać za obronę ducha prawdziwie liberalnego, niestroniącego od krytyki. W istocie jest ona bowiem jedynie krytyką pewnej postaci liberalizmu.

Interpretując papieską krytykę hałaśliwej propagandy liberalizmu, nie należy się skupiać wyłącznie na samym elemencie krytyki, gdyż przesłanie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w roku 2002 jest o wiele bogatsze. Jest ono wezwaniem do odnalezienia twórczej mocy orędzia o Bożym Miłosierdziu. Sens społeczny tego orędzia w sposób oczywisty dotyczy rozwijania praktyki miłosierdzia poprzez wychodzenie naprzeciw wszelkim konkretnym postaciom degradacji godności człowieka.

Bylibyśmy jednak nazbyt krótkowzroczni, gdybyśmy nie dostrzegali, jak wiele ludzkich bied powodują fałszywe lub wypaczone idee. Dla Jana Pawła II miłosierdzie aktualizuje się także w sferze ludzkiego myślenia. W gruncie rzeczy jego krytyka tej postaci demokracji, która prowadzi do swego przeciwieństwa, czyli totalitaryzmu, jest przecież obroną demokracji poprzez związanie jej z wartościami, podobnie jak krytyka moralnie i społecznie neutralnego charakteru kapitalizmu jest obroną działania w sferze ekonomicznej jako działania ludzkiego, którego skuteczność nie może jednak naruszać podstawowego dla spełnienia człowieczeństwa porządku moralnego.

U progu trzeciego tysiąclecia Jan Paweł II odsłania nam niewyczerpany potencjał chrześcijaństwa i jego antropologii dla oczyszczenia i umocnienia tych cywilizacyjnych osiągnięć myśli liberalnej, których samemu istnieniu może zagrażać liberalizm stowarzyszony z nihilizmem. W rzeczy samej Jan Paweł II nie poprzestaje na krytyce liberalizmu, ale uczy nas nowego języka, którym możemy mówić o liberalizmie z perspek-

tywy chrześcijańskiej wizji człowieka. Kryzys demokracji, do jakiego prowadzi relatywizm moralny w dziedzinie stanowienia prawa, oraz antynomie procesu globalizacji stanowią dziś wyzwanie także dla tradycyjnego liberalizmu. Nie wystarczy więc dziś sama obrona zasad liberalnych, trzeba także szukać ich fundamentu, aż do odkrycia, w jaki sposób moralność zakorzenia się w Bogu. Poprzez cały swój pontyfikat Jan Paweł II jawi się jako prorok religijnego odrodzenia Zachodu. Jego pytanie o obecność Boga w kulturze jest dramatycznym pytaniem o obecność człowieka w człowieku.

Grzegorz PRZEBINDA

HISTORIA A DZIEŃ WSPÓŁCZESNY W NASZEJ EUROPIE WOJTYŁA CZYTA DOSTOJEWSKIEGO I SOŁŻENICYNA

Dobrym nauczycielem w dziele porozumienia chrześcijan w Większej Europie mógłby się stać obecnie Jan Paweł II. Jest on bowiem – o czym dziś, niestety, nie wie nawet proeuropejska inteligencja w Rosji – wypróbowanym przyjacielem prawosławia i mądrym sympatykiem kultury rosyjskiej. Pragnąłbym zatem opowiedzieć o rosyjskich lekturach Papieża z Polski, a przede wszystkim o jego intelektualnym spotkaniu z dziełem Fiodora Dostojewskiego i Aleksandra Sołżenicyna. Z tych papieskich „rosyjskich czytań" i przemyśleń wynikają bowiem ważne nauki zarówno dla dzisiejszej Ukrainy, Rosji i Polski, jak i w ogóle dla całej europejskiej przestrzeni – w ideowym, a nie geograficznym tylko sensie – od Lizbony aż po Władywostok.

SKUCI ŁAŃCUCHEM DZIEJÓW

Na razie jednak w stosunkach prawosławnych i katolików Europy zbyt często mamy do czynienia z nienawiścią, zakorzenioną na dodatek w „złej historii". Wspomnijmy choćby postać Aleksandra Newskiego, w połowie trzynastego wieku księcia Perejasławia i Nowogrodu. Obok Sergiusza z Radoneża to jeden z głównych świętych prawosławia moskiewskiego w średniowieczu. W roku 1248 był dwukrotnie wzywany przez papieża Innocentego IV do uznania zwierzchnictwa łacińskiego Rzymu. Jednakże książę Aleksander, staroruski pogromca Szwedów i Krzyżaków, dał wysłannikom papieża zwięzłą odprawę: „A od was nauki nie przyjmiemy...". Ma więc dzisiaj Newski wiele prawosławnych świątyń poświęconych jego imieniu, choćby w Paryżu i u nas w Łodzi, w Pskowie i w Nowosybirsku. Pamięć o świętym rycerzu z Jeziora Pejpus została wytrwale przechowana zarówno przez moskiewską Cerkiew, jak i przez inteligencję rosyjską, między innymi dzięki znanemu filmowi Sergiusza Eisensteina.

Niestety, bywa to często pamięć zatruta, źle ciążąca na teraźniejszości, rodząca nienawiść do „Niemców" i – jeśli dodamy do tego żywą aż do dziś urazę Rosjan za oblężenie Pskowa przez Batorego w 1581 roku – do Polaków i do Stolicy Apostolskiej en total. „Lud prawosławny" zorganizował na początku kwietnia 2002 roku w Pskowie i Nowo-

sybirsku gwałtowne akcje antykatolickie, powołując się przy tym na „błogosławioną tradycję" Aleksandra Newskiego. Władze Pskowa na wniosek tamtejszego prawosławnego arcybiskupa wstrzymały budowę prawie już wykończonej świątyni katolickiej. Podobna „prawosławna akcja" miała miejsce w Nowosybirsku, który stał się niedawno stolicą katolickiej diecezji. Paramilitarna Drużyna Aleksandra Newskiego przerwała tu nawet Mszę katolicką i w obliczu śmiertelnie wystraszonych wiernych – w tym kobiet i dzieci – zapowiedziała dalsze protesty „przeciwko ekspansji katolicyzmu na tradycyjnie prawosławne rosyjskie ziemie". Moskiewski liberalny tygodnik „Obszczaja Gazieta" (12/2002) przytacza w tym kontekście słowa biskupa Josifa Wertha, potomka rosyjskich Niemców, kierującego mężnie katolicką diecezją w Nowosybirsku: „Nie pojmuję, czego chcą ci ludzie od naszych parafian i ode mnie osobiście. Wiem tylko, że w żadnej sytuacji nie porzucę mojej ojczyzny i mojej owczarni. Jesteśmy takimi samymi obywatelami Rosji, jak bracia prawosławni, mamy takie same prawo do wyznawania własnej wiary".

DOSTOJEWSKI O WATYKANIE I O POLSCE

Fiodor Dostojewski, „okrutny talent" Rosji, był zarazem szczerym nieprzyjacielem rzymskiego papiestwa i polskich dziewiętnastowiecznych marzeń o niepodległości. Nic też nie mogło przerazić go bardziej niż fakt zjednoczenia obu tych „sił piekielnych", Rzymu i Polski. Łagodny książę Lew Myszkin z *Idioty* raz tylko na kartach powieści popada we wściekłość – wtedy, gdy wykrzykuje pseudoprawosławne myśli o „istocie papiestwa": „katolicyzm rzymski jest nawet gorszy od samego ateizmu, takie jest moje zdanie! [...] Ateizm głosi tylko nicość, a katolicyzm idzie dalej: głosi Chrystusa sfałszowanego, zakłamanego i zbeszczeszczonego, Chrystusa biegunowo przeciwnego! Głosi Antychrysta [...] Według mnie, katolicyzm nie jest nawet wiarą, tylko po prostu kontynuacją Zachodniego Imperium Rzymskiego [...]. Papież zagarnął ziemię, tron ziemski i ujął miecz w rękę; od tego czasu wszystko też tak idzie, tylko do miecza dodano kłamstwo, matactwo, oszustwo, fanatyzm, przesądy, łotrostwo, [...] wszystko sprzedano za pieniądze, za podłą władzę świecką. Czyż to nie jest nauka Antychrysta?!"[1].

Tak myślał o łacińskim Rzymie nie tylko fikcyjny Myszkin, lecz także sam Dostojewski. Jego późniejsze antypapieskie wypowiedzi na łamach „Dziennika pisarza" do dziś przeszkadzają w porozumieniu chrześcijańskich ludów w Europie. Papiestwo zjednoczone z Rzeczpospolitą Polską miało stanowić według Dostojewskiego śmiertelne zagrożenie dla całego słowiańskiego świata. Gdy więc po śmierci Piusa IX pojawiły się w Europie pogłoski, iż tron watykański może objąć polski kardynał Mieczysław Halka Ledóchowski, Dostojewski wpadł w popłoch, a jego rozpacz – nolens volens – była także wyrazem solidarności z rządami państw zaborczych.

Zapisywał przeto w „Dzienniku pisarza": „Sama już wiadomość o kandy-

[1] F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1979, s. 605.

daturze Ledóchowskiego jest niewątpliwie polskiego pochodzenia, bowiem jedynie lekkomyślna głowa polskiego zagranicznego agitatora może uwierzyć serio, że rzymskie konklawe, pełne tak subtelnych umysłów, byłoby zdolne zblamować się wybraniem Ledóchowskiego – przecież wiadomo, że nowy papież nie robiłby nic innego, tylko zajmowałby się restytuowaniem «ojczyzny», a nie rzymskiej i wszechświatowej władzy papieży"[2]. Dostojewski nie wiedział zresztą, co byłoby gorsze – „ziemska władza papieża" czy „restytucja wolnej Polski". Był jednak przekonany, że już „nigdy nie będzie Starej Polski": „Jest Polska Nowa, Polska wyzwolona przez cara, Polska odradzająca się, która niewątpliwie może oczekiwać w przyszłości jednakowego losu z każdym plemieniem słowiańskim, kiedy słowiańszczyzna wyzwoli się i zmartwychwstanie w Europie. Ale Starej Polski nie będzie nigdy, dlatego że ona nie może współistnieć z Rosją. Jej ideałem jest stanąć na miejscu Rosji w świecie słowiańskim"[3].

„Polska wyzwolona przez cara" – te słowa Dostojewskiego, wypowiedziane na dziewięćdziesiąt dziewięć lat przed „polskim konklawe" z 16 października 1978 roku, stanowią bezpośredni efekt wielkoruskiego punktu widzenia na dzieje i przyszłość prawosławno-katolickiej Europy Wschodniej i Środkowej. Jedno z centrów tego problemu stanowią, jak wiadomo, Ukraina z Białorusią, ale Dostojewski, podobnie jak znakomita większość jego dziewiętnastowiecznych ziomków, nie uznawał ani narodowej, ani tym bardziej polityczno-państwowej niezależności obu nierosyjskich, choć przecież ruskich narodów.

PAPIEŻ WOBEC DOSTOJEWSKIEGO

Obecny Gospodarz Watykanu już w czasach krakowskich pilnie studiował *Idiotę* i uznał tę powieść za dzieło wielkie, może nawet za największy z utworów Dostojewskiego. Można tu odnaleźć fragmenty niezwykłej urody, gdy Myszkin występuje nie w komicznej roli „antywatykańskiego epileptyka", lecz jako obrońca humanistycznej Europy i zarazem apologeta „ludzkiego Boga" chrześcijan. Dobry Myszkin umie czytać z twarzy każdego człowieka, bywa śmieszny w towarzystwie, jako że nigdy nie kłamie ani też nie posiada ukrytych celów, nie wstydzi się mówić o uczuciach. Łzy, jeśli się u niego pojawiają, oznaczają smutek, a śmiech księcia jest zawsze wyrazem dziecięcej radości. Jednym celnym zdaniem potrafi umiejętnie ocenić każdego napotkanego człowieka. Osądza czyny złe, ale nie posuwa się nigdy do potępienia złoczyńcy i heroicznie ufa w jego nawrócenie. W tym sensie „metoda Myszkina" – tak przecież bliska personalistycznemu światopoglądowi i postawie Jana Pawła II – zachowała swą aktualność aż do dzisiaj.

Gdy w jednym z kluczowych momentów powieści Myszkin przywołuje postać prostej pobożnej Rosjanki, zapowiada poniekąd chrześcijański i paneuropejski humanizm Wojtyły, niepozbawiony elementów „ludowości": „«Tak jak matka się cieszy, kiedy zobaczy pierwszy uśmiech swojego dzieciątka, tak też samo Pan Bóg odczuwa radość, kiedy zauważy z nieba, że grzesznik przed nim pada na kolana i modli się

---

[2] T e n ż e, *Dziennik pisarza*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 291.

[3] Tamże, s. 293.

całym sercem, całą duszą». Powiedziała mi to baba, wyraziła w tych mniej więcej słowach taką głęboką, taką subtelną i prawdziwie religijną myśl, [...] w której zawarła się cała istota chrześcijaństwa, czyli całe pojęcie o Bogu jako o naszym Ojcu i o radości, jaką Bogu sprawia człowiek, podobnie jak ojcu sprawia radość rodzone dziecko – najważniejsza myśl Chrystusa!"[4].

Jan Paweł II często odwołuje się do tej dobrej strony twórczości autora *Idioty* i *Braci Karamazow*. 6 listopada 1981 roku na zakończenie kolokwium „Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy" powiedział: „Pragnę przypomnieć ostatni gest i ostatnie słowa wielkiego Słowianina, bardzo związanego z Europą, Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego, który zmarł przed stu laty, wieczorem dnia 28 stycznia 1881 roku w Petersburgu. Ten wielki człowiek, zakochany w Chrystusie, napisał: «sama nauka nie wystarczy do stworzenia ideału ludzkiego i nie zapewni pokoju człowiekowi; źródło życia i wyzwolenia ludzi z rozpaczy, warunek sine qua non i gwarancja dla całego wszechświata zamykają się w zdaniu: Słowo stało się Ciałem i w wierze w te słowa» (F. Dostojewski, *Biesy*). Przed śmiercią kazał przynieść i czytać sobie Ewangelię, która towarzyszyła mu w bolesnych latach więzienia na Syberii. Potem przekazał ją swoim dzieciom"[5].

Gdy Papież znad Wisły głosi wytrwale potrzebę zbudowania „Europy od Atlantyku aż po Ural", z „jej paneuropejską tradycją humanizmu, obejmującą Erazma, Kopernika i Dostojewskiego", to interesuje go wyłącznie „Dostojewski-Ewangelista". Zdołał on bowiem przewidzieć konsekwencje, jakie w Europie XX wieku wywoła skierowany przeciw Bogu sekularyzm. Sekularyzm ów to – podług Papieża – ideologia, której wyznawcy myślą i żyją tak, „jak gdyby Bóg nie istniał"[6]. 13 sierpnia 1991 roku w homilii w Krakowie Jan Paweł II mówił: „Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: «żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał». Jednak jeśli Bóg nie istnieje, wszystko wolno – stwierdził już Dostojewski. Jesteśmy poza dobrem i złem – dopowiada Nietzsche. Kiedy wiek XX zbliża się ku końcowi, mamy za sobą doświadczenia aż nazbyt wymowne i straszliwe, które świadczą o tym, co w rzeczywistości oznacza ten nietzscheański program. Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?"[7].

GŁOS SOŁŻENICYNA

16 października 1993 roku, gdy chrześcijański świat obchodził piętnastolecie pontyfikatu, jedyną osobą przyjętą przez Jana Pawła II za Spiżową Bramą był Sołżenicyn. Papież znał opozycyjną kulturę rosyjską, wyrosłą zarówno z humanistycznego oświecenia, jak i z prawosławnego chrześcijaństwa. Czy-

---

[4] T e n ż e, *Idiota*, s. 246n.

[5] J a n P a w e ł II, *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Audiencja dla uczestników Kolokwium, Watykan, 6 XI 1981), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 2(1981) nr 12, s. 19.

[6] T e n ż e, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 88.

[7] T e n ż e, *Próby i zwycięstwa wiary naszego czasu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej sługi Bożej Anieli Salawy, Kraków, 13 VIII 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 8, s. 8.

tał teksty Andrieja Sacharowa i Aleksandra Sołżenicyna, z podziwem dla postawy moralnej ich autorów. Spore wrażenie wywarła na nim lektura tekstu *Żyj bez kłamstwa* z 1974 roku, w którym Sołżenicyn twierdził, iż komunizm obumrze dopiero wtedy, gdy ludzie przestaną uczestniczyć w zbiorowym łgarstwie[8]. Pisarz od lat aktywnie występował przeciwko wywodzącej się z ateistycznego pnia oświecenia ideologii, która – odzierając człowieka z wszelkich uczuć i intuicji transcendentnych – traktowała go zarazem jedynie jako przysłowiową śrubkę gigantycznego mechanizmu społecznego. Zdaniem Sołżenicyna ten „nieokiełznany humanizm", dążący w swym rozwoju w kierunku materializmu, otworzył drogę ateistycznemu socjalizmowi i komunizmowi. Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został tu uznany za miarę wszystkich rzeczy na ziemi. Bardzo podobne treści i krytyczne diagnozy można odnaleźć w pismach Jana Pawła II, szczególnie w jego książce *Przekroczyć próg nadziei*[9]. Obaj myśliciele, zarówno Jan Paweł II, jak i Sołżenicyn, pozostają tu w zgodzie z główną intuicją Dostojewskiego.

Zapewne obaj rosyjscy pisarze – gdyby tylko mogli – podpisaliby się, wraz z Janem Pawłem II i prawosławnym arcybiskupem Aten Christodoulosem, pod deklaracją ogłoszoną przez nich na Areopagu 4 maja 2001 roku. „Cieszymy się z sukcesów i postępów Unii Europejskiej. Zjednoczenie europejskiego świata w ramach jednej struktury politycznej, w której poszczególne narody nie tracą swej świadomości narodowej, tradycji i tożsamości, było celem jej pionierów. Jednakże pojawiająca się dziś tendencja do przekształcania niektórych krajów Europy w państwa świeckie, pozbawione wszelkich odniesień do religii, to przejaw regresu i odrzucenia ich duchowego dziedzictwa. Jesteśmy wezwani do wzmożenia wysiłków, aby zjednoczenie Europy mogło się dokonać. Uczynimy wszystko, co w naszej mocy, ażeby chrześcijańskie korzenie Europy i jej chrześcijańska dusza zachowały się nienaruszone"[10].

SŁOWIAŃSKI SPÓR

Nie wszystkie jednak spory i dyskusje Jana Pawła II z Rosją i jej pisarzami toczą się na tak wysokim, „transcendentnym" poziomie. Dowodzą tego problemy poruszane podczas wspomnianego spotkania Papieża z Sołżenicynem. Tematem rozmowy były: męczeństwo chrześcijan pod jarzmem komunistycznym, upadek komunizmu, sytuacja w Rosji i potrzeba jej rechrystianizacji, wreszcie – stosunki między Kościołem katolickim a prawosławiem. „Sołżenicyn – jak mówiła Irina Iłowajska Alberti, organizator i świadek tej rozmowy, w wywiadzie udzielonym włoskiemu dziennikowi katolickiemu „Avvenire" – przy całym swoim ogromnym szacunku dla Jana Pawła II, którego uważa za największego człowieka naszych czasów, pozostaje jednak pod wpływem

---

[8] Wyd. pol. A. S o ł ż e n i c y n, *Żyj bez kłamstwa*, Warszawa 1993.

[9] Zob. J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

[10] *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Arcybiskupa Aten i całej Grecji Christodoulosa*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 7-8, s. 15.

tak historycznych uprzedzeń intelektualistów rosyjskich w stosunku do Watykanu, jak też i pewnych fanatycznie antykatolickich tendencji dzisiejszej emigracji rosyjskiej. Co więcej, uważa Rosję za kraj wyłącznie prawosławny i praktycznie nic nie wie o relacjach pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem. Toteż w rozmowie wysuwał zarzuty – nie w stosunku do Papieża, lecz wobec Kościoła katolickiego – że w ciągu wieków Kościół ten patrzył z góry na prawosławie jak na jakąś gorszą religię, a dzisiaj, po upadku komunizmu, próbuje ekspansji na tereny Rosji, mianując biskupów i wysyłając misjonarzy"[11].

Ze świadectwa Iłowajskiej wynika, że wypowiedzi Papieża wywarły na Sołżenicynie wielkie wrażenie. Jan Paweł II przypomniał jeszcze o swoich inicjatywach i dokumentach ogłoszonych w związku z Milenium Chrztu Rusi Kijowskiej, których Sołżenicyn nie znał. Potem wyjaśnił, iż postawa dialogu Kościoła katolickiego wobec Cerkwi ma swe źródła i inspiracje w dokumentach Vaticanum II. Sołżenicyn, który nie wiedział zbyt wiele na temat dokonań Soboru, przyznał Papieżowi rację, gdy ten przypomniał, że „w Rosji żyją liczni katolicy, Polacy i Litwini, Ukraińcy i Niemcy, rozproszeni na skutek deportacji – szczególnie w czasach stalinowskich – po całym terytorium Rosji. Kościół katolicki pragnie im jedynie zapewnić opiekę i posługę duszpasterską".

UKRAINA I BIAŁORUŚ

W swej dyskusji z Sołżenicynem Jan Paweł II występuje nie tylko jako dziedzic Vaticanum Secundum, lecz także jako spadkobierca idei – ale tylko tych dobrych – litewsko-ukraińsko-polskiej Rzeczpospolitej Wielu Narodów. Rosjanie, Sołżenicyna nie wyłączając, często zarzucają tej tradycji ekspansjonizm wobec Rosji i prawosławia. Mają tutaj swe racje, gdy na przykład odwołują się do działań „króla-jezuity" Zygmunta III Wazy i do udziału Polski w dwóch fałszerskich dymitriadach na Moskwę na początku siedemnastego wieku. Kość niezgody stanowi także unia brzeska z 1596 roku – niesłusznie, bo ona przecież dokonała się nie w Rosji, lecz na ukraińskich i białoruskich terenach Rzeczpospolitej.

Sam Sołżenicyn nie odróżnia jednak tej białorusko-ukraińskiej Rusi od Rosji. Gdy więc mówi o dawnych konfliktach polsko-rosyjskich, bezustannie miesza do tego sprawy ukraińsko-białoruskie. Twierdzi, iż w poprzednich stuleciach będąca w rozkwicie, silna, pewna siebie Polska podbijała i gnębiła Rosję. Zarzuca Polsce, iż między XIV a XVI wiekiem włączyła w stan swego posiadania Ruś Halicką i Podole, a po unii lubelskiej z 1569 roku Podlasie, Wołyń i Ukrainę; następnie zaś był pochód Stefana Batorego na Rosję, oblężenie Pskowa, stłumienie kozackiego powstania Nalewajki, wojny Zygmunta III Wazy, byli też dwaj samozwańcy na tronie rosyjskim, miało miejsce zdobycie Smoleńska, pochód Władysława IV, stłumienie powstania Chmielnickiego... Wszystko to, o czym mówi Sołżenicyn, w istocie „było", tyle że większość z jego „katalogu polskich win" odnosi się nie

[11] Wszystkie informacje na temat przebiegu tej audiencji podaję za tekstem Jerzego Turowicza, który streszcza wywiad z Iriną Iłowajską Alberti: *Sołżenicyn u Ojca Świętego*, „Tygodnik Powszechny" z 28 XI 1993, s. 13.

do Rosji, lecz do ruskiej Ukrainy i do ruskiej Białorusi, które na dodatek należały wtedy – i to całkowicie legalnie! – do Rzeczpospolitej Obojga Narodów.

Papież odwołuje się więc w swym nauczaniu do tolerancji religijnej tej Rzeczpospolitej i stale podkreśla, że na obszarze ówczesnej Polski i Litwy dokonało się znacznie przerastające mentalność epoki porozumienie ludów w Europie Wschodniej i Środkowej. Polemizuje przy tym właśnie z Sołżenicynem. W przemówieniu do Konferencji Episkopatu Polski, wygłoszonym w Warszawie 9 czerwca 1991 roku, powiedział: „Wiemy, na ile przez stulecia całe te obszary były nie przedmiotem – jak napisał w jakiejś broszurce Sołżenicyn – kolonizacji polskiej, ale były terenem wspólnego państwa, wspólnej Rzeczypospolitej. Commonwealth polsko-litewsko-ruski. Te narody dążą do swojej autonomii, do swojego samostanowienia, swojej własnej podmiotowości, także politycznej. My się z tego cieszymy. Cieszymy się z tego rozwoju, z tego dojrzewania sąsiadów na wschodzie”[12].

W odniesieniu do przeszłości widać tu wyraźną idealizację, jednakże dokonała się ona w dobrym uwspółcześniającym stylu Cypriana Kamila Norwida („Przeszłość – jest to dziś”) i idącego jego śladami Jana Pawła II. Ukraińcy pewnie by się nawet obruszyli za ten „Commonwealth polsko-litewsko-ruski”, ale chodzi tu wyraźnie nie o przeszłość tylko, lecz o wyrażenie poparcia AD 1991 dla niepodległości Ukrainy, która nadejdzie za dwa miesiące. Taki właśnie pogląd, potwierdzony potem jeszcze w latach 1993 i 2001 podczas dwóch podróży papieskich na niepodległą Litwę i Ukrainę, stanowi istotną składową europejskiego ekumenizmu Papieża. Opowiada się on głośno za litewskim, białoruskim i ukraińskim dążeniem do autonomii, do samostanowienia i podmiotowości, także politycznej. To jest właśnie papiesko-polskie uzupełnienie „wielkoruskiej metafizyki” Dostojewskiego i Sołżenicyna. Po uznaniu zaś religijnej, kulturowej i politycznej tożsamości Białorusi i Ukrainy znika najważniejszy fundament sporu Polski z Rosją. Polska wcale dziś nie chce „stanąć na miejscu Rosji w świecie słowiańskim”. Tym bardziej nie chce tego Watykan.

„JAKIE PIĘKNO ZBAWI ŚWIAT?”

Na zakończenie tych rozważań o fascynacjach Jana Pawła II twórczością Aleksandra Sołżenicyna i Fiodora Dostojewskiego przywołam jeszcze ideę „aktywnej pięknodobroci”, która objawiła się w *Idiocie* w osobie i ideologii księcia Myszkina. „Potęga Dobra schroniła się w naturze Piękna”[13] – powiada Jan Paweł II, przytaczając słowa Platona w swym liście do artystów z 4 kwietnia 1999 roku i dodaje w duchu Dostojewskiego: „entuzjazmu potrzebują ludzie współcześni i jutrzejsi, ażeby podejmować i przezwyciężać wielkie wyzwania jawiące się już na widnokręgu. Dzięki

[12] J a n P a w e ł II, *Oto otwiera się nowy rozdział w planach Opatrzności* (Spotkanie z Episkopatem Polski, biskupami zagranicznymi oraz przełożonymi zgromadzeń zakonnych, Warszawa, 9 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny, 1-9 czerwca 1991, s. 119.

[13] *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6, s. 5.

niemu ludzkość po każdym upadku będzie mogła wciąż dźwigać się i zmartwychwstawać. W tym właśnie sensie powiedziano z proroczą intuicją, że «piękno zbawi świat»"[14].

Ale jaki świat? – zapytajmy i odpowiedzmy w zgodzie z duchem Karola Wojtyły. Musi to być podług swej istoty „świat nowy", z wolnymi, więc i niepodległymi państwami: Polską, Ukrainą, Białorusią i Litwą, ale także z demokratyczną Rosją. Czyż świat ten nie będzie o niebo piękniejszy aniżeli ten, o którym na kartach swych utworów marzył Dostojewski?

[14] Tamże, s. 11.

Wojciech CHUDY

POWRACAJĄCY UROK ZNIEWOLENIA

Zastanawiający jest coraz szerszy zasięg społeczny zjawiska „podkolorowywania" albo wręcz pragnienia powrotu do epoki podobno bezpowrotnie minionej. Sentyment do niej jest żywy i ciągle odżywa w nowych formach. Zamiast – jak się można było spodziewać w roku 1989 – raz na zawsze przebić serce upiora osinowym kołkiem, utrwala się jego zaskakująco nieprawdziwe obrazy. W ciągu ostatniej dekady coraz częściej można było dostrzec w naszej kulturze przejawy nostalgii za „najlepszym z ustrojów". PRL i jej produkty, takie jak 1 Maja, Wyścig Pokoju, kapitan Kloss, czterej pancerni z psem i inne „słodkości" 22 lipca, pojawiają się w mediach w aurze sentymentalizmu, humoru, a nawet nostalgii. (Najwyraźniejszym tego wyrazem stały się oczywiście ostatnie wybory parlamentarne).

Od dziesięciu lat istnieje w Kozłówce niedaleko Lubartowa muzeum socrealizmu, prowadzone troskliwą ręką przez dyrektora Krzysztofa Kornackiego – zresztą dyrektora i prominentnego urzędnika również w czasach PRL-u. Jak latem doniosła prasa, zaczyna się także powoli finalizować idea Soclandu – Muzeum Komunizmu, wymarzona już od dawna przez znaczących twórców kultury polskiej, takich jak Czesław Bielecki, Jacek Fedorowicz i Krystyna Zachwatowicz-Wajda, oraz zaprojektowana przez dziennikarzy „Gazety Wyborczej" w formie powstałej w 1999 roku fundacji Soclandu.

Sam Socland będzie się prawdopodobnie mieścił w Nowej Hucie. W bliskiej przyszłości ma być to przedsięwzięcie na miarę dwudziestego pierwszego wieku: wielowymiarowej wystawie z multimedialnym instrumentarium towarzyszyć ma rodzaj happeningu (obsługa w białych bluzkach i w czerwonych krawatach, długie kolejki przed bufetami, gdzie kiełbaski lub kawę będzie się wydawać na kartki, przemówienia „przywódców narodu" nadawane przez megafony), w którym uczestniczyć będą zwiedzający. W lipcu bieżącego roku Unia Europejska przyznała fundacji sto tysięcy euro na „rozruch" tego skansenu komunizmu. „Utworzenie «Muzeum Komunizmu» jest misją polskiego społeczeństwa" – stwierdził promotor tej instytucji Cz. Bielecki (cyt. za „Rzeczpospolitą" z 5 lipca 2002).

Na przykład 1 Maja. Radio, telewizja, a nawet rozmowy rodzinne i towarzyskie w wielu miejscach niepostrzeżenie schodzą na temat tak zwanego Święta 1 Maja („Niech się święci 1 Maja!"). Przeważa wspominkowy ton ż a r t o b l i w o - s e n t y m e n t a l n y. Wspomina się: festyny, spektakle w pochodzie i na ulicach, przede wszystkim zaś – wiosnę (!), lody „bambino" na patyku, spotkania ze znajomymi, wesołe rozmowy, orkiestry dęte itp. Wystarczy posłuchać w tym czasie Radia Bis, „Trójki" czy innej stacji, a wrażeń tego typu nie zabraknie. Nawet nazajutrz, 2 maja, jeden z redaktorów „Trójki" nie mógł się powstrzymać i wspomniał, że „najważniejsza wtedy była chorągiewka" i że „mama przygotowała dla niego na ten dzień białą, świeżo wyprasowaną koszulę". Po czym przeszedł do normalnej prezentacji rocka. Owszem, zdarza się, że któryś ze słuchaczy wspomni o liście obecności na pochodzie i o tym, że za nieobecność można było

„pójść na dywanik" w pracy; że wciskano szturmówki... – ale akcenty te giną w przeważającym tonie humoru i zadowolenia.

W przyjemnej atmosferze wspominania lat, kiedy było się jednak trochę młodszym, traci się z oczu fakty mniej sympatyczne. Tak zwane obchody 1 Maja, w zależności od etapu dziejowego, przybierały po wojnie różne formy, ale dzień Święta Pracy niezmiennie zawierał się w bagażu pojęć-potworków realnego socjalizmu, sąsiadując z „obowiązkową dobrowolną składką", „dalszym wzrostem produkcji" oraz „niedzielnym czynem społecznym". Podczas akademii pierwszomajowej w sali Roma w Warszawie w roku 1946 Władysław Gomułka, inaugurując ten wieloletni rytm chocholich korowodów, mówił: „Naszą bronią zawsze była, jest i będzie prawda robotników, chłopów i inteligencji pracującej". W tym samym czasie zapełniały się więzienia UB, po kraju krążyły „szwadrony śmierci" z wyrokami na działaczy PSL i innych opozycjonistów, zbliżało się referendum, które miało zostać gigantycznie sfałszowane przez „walczących prawdą" towarzyszy Gomułki, Bieruta i Radkiewicza. Później, gdzieś około roku 1950, „święto" sformalizowano i – jak w większości dziedzin życia – wydano scenariuszową instrukcję; była to *Instrukcja obchodów Święta 1 Maja*, gdzie dokładnie zaplanowano liczbę i „czasokres" okrzyków „Niech żyje!" i „Precz!". Bliżej naszych czasów 1 Maja zyskał formułę festynu (występy zespołów, lepsze zaopatrzenie), ale filozofia tych igrzysk nie przeszkadzała udzielić nagany albo uderzyć po premii za nieobecność na pochodzie. Zanim nadszedł rok 1980 i pochód przestał być obowiązkowy, zdołano solidnie wdrukować ludziom odruch zarazem obowiązku i atrakcji, który pojawiał się zawsze pod koniec kwietnia.

Zjawisko pragnienia powrotu do „minionej epoki" jest socjologicznie zrozumiałe. Do steru polityki i kultury doszli dziś ludzie, którzy w czasach PRL-u stanowili prężną, pełną ambicji i pretensji młodzież. Obecnie chcieliby przywrócić – choćby w wirtualnej formie – tamte czasy i nastroje. Opublikowana ostatnio książka *Nostalgia. Eseje za komunizmem* (pod red. F. Modrzejewskiego i M. Sznajderman, Wyd. Czarne, Wołowiec 2002) zawiera cały katalog powodów tego szczególnego sentymentu, a większość z nich jest jeszcze mniej racjonalna niż wymienione powyżej. Jednak masy społeczne też są „za". Stymulowane przez telewizję i gazety, będące „zawsze w służbie socjalizmu", zanoszą się biadoleniem na dzisiejsze czasy i wzdychają do tamtych, kiedy to bieda była równo dzielona (o tych „równiejszych" się nie pamięta), nikt nie słyszał o bezrobociu, a świat był wyraźny, biało-czarny.

Właściwie więc czemu by nie? W ustroju demokratycznym głos większości jest obowiązujący. Należy więc o d n o w i ć s t a r e. Można by reaktywować obowiązkowe pochody pierwszomajowe. W każdym większym mieście powinien też powstać jakiś ośrodek – muzeum, izba pamięci, mauzoleum lub skansen – który by zaspokajał te nostalgie i pobudzał wenę twórczą nowych wspomnień w społeczeństwie. Dlaczego zresztą tylko w większym mieście? Każda miejscowość, której wspólnota wyraziłaby taką potrzebę, winna powołać instytucję tego rodzaju. K. Zachwatowicz-Wajda oświadcza: „Jestem przeciwko centralizmowi. W statucie zapisaliśmy, że Muzeum Komunizmu może tworzyć filie". Środki na pewno by się znalazły. Poza tym zawsze można liczyć na Unię Europejską.

Nie zatrzymujmy się w realizacji ideałów i marzeń! Nie wolno poprzestawać na wspomnieniach i muzealnych pamiątkach. Następnym krokiem tak zarysowanego rozwoju cywilizacyjnego powinno być przejście do nowej jakości ustroju. Po co tracić energię, czas i pieniądze na wywoływanie duchów socjalizmu realnego? Efektywniej, piękniej i taniej będzie po prostu... stworzyć PRL-bis. K. Zachwatowicz-Wajda w odrębnej wypowiedzi zatytułowanej *Więcej niż muzeum* stwierdza z entuzjazmem, że w księdze wpisów do wystawy, stanowiącej „przymiarkę" do głównej inicjatywy, „przeważały opinie w rodzaju: «Tak trzymać»!". W atmosferze PRL-bis większość naszego społeczeństwa odzyska dobre samopoczucie, nabierze pewności siebie, zyska poczucie porządku i sensu życia; niezawodnie powstanie też nowa opozycja, walcząca z neokomunizmem... Wszyscy albo prawie wszyscy będą zadowoleni.

Przewodniczący Rady Fundacji Socland Czesław Bielecki, jak się wydaje, doskonale zdaje sobie sprawę z tej perspektywy. W cytowanym tekście mówi: „Najważniejszą sprawą jest to, czy sposób, w jaki będziemy mówić o naszej przeszłości, okaże się dla ludzi atrakcyjny. I czy będą się z nim identyfikowali".

Ks. Artur J. KATOLO

MORALNE ASPEKTY GLOBALIZACJI

Wybór wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2002

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
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483.

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852.

NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980)-

ORwł. – „L'Osservatore Romano" wyd. włoskie

1978

1. *Rozwój w wolności* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 11 XI), NP I, s. 59-62; toż: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135 [tekst w jęz. francuskim].

1979

2. *Działać na rzecz pokoju opartego na sprawiedliwości, miłości i prawdzie* (Pożegnanie prezydenta J. Cartera, 6 X), NP II, 2, s. 327-328; toż: *Operare per una pace fondata sulla giustizia, sulla carità, sulla verità*, IGP II, 2, s. 658-661.

3. *System społeczny w służbie człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli Organizacji Państw Amerykańskich, Waszyngton, 6 X), NP II, 2, s. 329-331; toż: *Il sistema sociale al servizio dell'uomo*, IGP II, 2, s. 662-666.

1980

4. *Międzynarodowa solidarność oraz reformy w działaniach na rzecz pokoju i sprawiedliwości* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Brazylia, 30 V), NP III, 1, s. 869-870; toż: *Solidarietà internazionale e riforme per promuovere la pace e la giustizia*, IGP III, 1, s. 1953-1955 [tekst w jęz. francuskim].

5. *Budujcie w światłości chrześcijańskiej wielorasową społeczność ludzką* (Homilia podczas Mszy św., Salvador Da Bahia, 7 VII), NP III, 2, s. 92-96; toż: *State costruendo nella luce cristiana una comunità umana multi-razziale*, IGP III, 2, s. 170--176 [tekst w jęz. portugalskim].

6. *Nadzieja – kryterium zmian i rozwoju* (Orędzie do uczestników Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 26 VIII), NP III, 2, s. 239-243; toż: *Una speranza costruttiva criterio della strategia dello sviluppo*, IGP III, 2, s. 438-445 [tekst w jęz. angielskim].

7. *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 14 XI), NP III, 2, s. 603-605; toż: *Salvaguardare il diritto dei popoli al proprio sviluppo e della propria identità*, IGP III, 2, s. 1168-1172 [tekst w jęz. francuskim].

8. *Energia jest dobrem powszechnym* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów na temat „Energia i ludzkość", 14 XI), NP III, 2, s. 605-608; toż: *L'energia è un bene universale che Dio ha messo al servizio di tutti gli uomini*, IGP III, 2, s. 1174--1178 [tekst w jęz. francuskim].

9. *Każdy prawdziwy postęp służy człowiekowi* (Spotkanie z Prezydentem Republiki Federalnej Niemiec i innymi władzami, Bonn, 15 XII), NP III, 2, s. 624-628; toż: *Ogni vero progresso serve l'uomo nella sua interezza*, IGP III, 2, s. 1214-1220 [tekst w jęz. niemieckim].

10. *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), NP III, 2, s. 811-817; toż: *Per servire la pace rispetta la libertà*, IGP III, 2, s. 1628-1639.

11. *Solidarność ludzka i poszukiwania naukowe dla zwyciężenia cierpienia i odosobnienia* (Przemówienie do uczestników XXIV Sesji Prac Międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń do Walki z Trądem (ILEP), 13 XII), NP III, 2, s. 835-837; toż: *Solidarietà umana e ricerca per vincere sofferenza e isolamento*, IGP III, 2, s. 1680-1683 [tekst w jęz. angielskim].

12. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 873-887; toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la costruzione di un mondo piú giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1777.

1981

13. *Braterstwo – wolność synów Bożych – pokój* (Homilia podczas Mszy św. z okazji XIV Światowego Dnia Pokoju, 1 I), NP IV, 1, s. 1-4; toż: *La pace tra gli uomini e i popoli è il frutto della fratellanza*, IGP IV, 1, s. 3-9.

14. *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 12 I), NP IV, 1, s. 26-35; toż: *Solidarietà verso tutte le grandi iniziative che tendono a risolvere i problemi dell'umanità*, IGP IV, 1, s. 54-68 [tekst w jęz. francuskim].

15. *Pozdrowienie dla uczestników zebrania Międzynarodowej Unii Wytwórców i Dysponentów Energii Elektrycznej* (9 II), NP IV, 1, s. 128-129; toż: *Il saluto all'Unione dei Produttori e Distributori di Energia Elettrica*, IGP IV, 1, s. 255-257 [tekst w jęz. francuskim].

16. *O budowanie nowych stosunków w świecie* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Tokio, 24 II), NP IV, 1, s. 257-260; toż: *Ogni comunità diplomatica è un terreno di prova per i problemi mondiali*, IGP IV, 1, s. 526-531.

17. *90. rocznica encykliki „Rerum novarum"* (Przemówienie odczytane przez Kardynała Sekretarza Stanu, 15 V), NP IV, 1, s. 573-579; toż: *La celebrazione dell'Anniversario dell'enciclica „Rerum novarum"*, IGP IV, 1, s. 1190-1194 [tekst w jęz. włoskim], 1194 – 1200 [tekst w jęz. niemieckim], 1200 [tekst w jęz. portugalskim], 1200-1201 [tekst w jęz. flamandzkim], 1201 [tekst w jęz. francuskim], 1201-1202 [tekst w jęz. włoskim].

18. *Żeby wszyscy mogli żyć bardziej po ludzku* (Przesłanie do Dyrektora Generalnego UNESCO z okazji XV Międzynarodowego Dnia Alfabetyzacji, 8 IX), NP IV, 2, s. 62-63; toż: *Nella Giornata dell'Alfabetizzazione l'appello per realizzare un nuovo ordine internazionale*, IGP IV, 2, s. 138-139 [tekst w jęz. francuskim], 140 [tekst w jęz. włoskim].

19. *O pracy ludzkiej* (Encyklika *Laborem exercens*, 15 IX), NP IV, 2, s. 69-104; toż: *Laborem exercens*, IGP IV, 2, s. 154-215 [tekst w jęz. łacińskim], 216-266 [tekst w jęz. włoskim].

20. *Orędzie Ojca Świętego na Pierwszy Światowy Dzień Wyżywienia* (16 X), NP IV, 2, s. 185-186; toż: *Garantire concretamente a ogni uomo il diritto fondamentale alla nutrizione*, IGP IV, 2, s. 441-444 [tekst w jęz. francuskim].

21. *Ponawiam apel o pomoc dla krajów dotkniętych suszą* (Przemówienie do uczestników posiedzenia Papieskiej Rady „Cor Unum", 5 XI), NP IV, 2, s. 244-245; toż: *Solo la solidarietà internazionale può scongiurare la terribile catastrofe nei paesi privi d'acqua*, IGP IV, 2, s. 562-565 [tekst w jęz. francuskim].

22. *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej* (Przemówienie do uczestników XXI Sesji Konferencji FAO, 13 XI), NP IV, 2, s. 270-272; toż: *Rispondiamo alla domanda di giustizia postaci dalle nazioni povere della terra*, IGP IV, 2, s. 622-627 [tekst w jęz. angielskim].

23. *Pokój – dar Boga powierzony ludziom* (Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1982, 21 XII), NP IV, 2, s. 519-527; toż: *„La pace, dono di Dio affidato agli uomini"*, IGP IV, 2, s. 1182-1197.

1982

24. *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 16 I), NP V, 1, s. 51-61; toż: *La pace, i diritti dell'uomo e dei popoli, la vita umana, il lavoro, la famiglia, al centro della sollecitudine della Santa Sede*, IGP V, 1, s. 108-126 [tekst w jęz. francuskim].

25. *Wiele winniśmy krajom Afryki, ale równie dużo możemy od nich otrzymać* (Przemówienie pożegnalne, Libreville, 19 II), NP V, 1, s. 261-263; toż: *Guidare lo sviluppo dell'Africa in un piú vasto sistema di relazioni*, IGP V, 1, s. 642-645 [tekst w jęz. francuskim], 645-647 [tekst w jęz. włoskim].

26. *Poparcie dla jakościowego rozwoju człowieka* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego zebrania fundacji „Nova Spes", 26 IV), NP V, 1, s. 597-599; toż: *Promuovere lo sviluppo qualitativo dell'uomo*, IGP V, 1, s. 1328-1330 [tekst w jęz. francuskim], 1330-1331 [tekst w jęz. włoskim].

27. *Swoje siły skierujcie do tworzenia sprawiedliwego ładu międzynarodowego* (Przemówienie do grupy młodych dyplomatów, 10 V), NP V, 1, s. 666-667; toż: *Offrite le vostre forze per la creazione di un ordine internazionale piú equo*, IGP V, 2, s. 1470-1472 [tekst w jęz. francuskim].

28. *Misja organizacji międzynarodowych w budowaniu cywilizacji miłości* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 16 VI), NP V, 2, s. 104-106; toż: *La missione degli organismi internazionali nella costruzione della civiltà dell'amore*, IGP V, 2, s. 2338-2342.

29. *Rozwój kulturalny na rzecz bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata* (Orędzie do Dyrektora Generalnego UNESCO, 24 VII), NP V, 2, s. 215-216; toż: *Il progresso della cultura per un mondo più giusto e fraterno*, IGP V, 3, s. 109-112 [tekst w jęz. francuskim].

30. *Wielkie problemy współczesnego świata* (Przemówienie do uczestników 69. Konferencji Unii Międzyparlamentarnej, 18 IX), NP V, 2, s. 389-393; toż: *L'arresto della corsa agli armamenti esigenza primaria di umanità*, IGP V, 3, s. 481-488 [tekst w jęz. francuskim].

31. *Osoba ludzka jest kryterium i miarą każdej polityki, także międzynarodowej* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Madryt, 2 XI), NP V, 2, s. 668-670;

toż: *La persona umana è criterio e misura politica, anche internazionale*, IGP V, 3, s. 1064-1067 [tekst w jęz. hiszpańskim].

1983

32. *Założenia i cele międzynarodowej działalności Stolicy Świętej* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 15 I), NP VI, 1, s. 56-64; toż: *Il dialogo leale per la pace: linea di azione della Santa Sede e modello dell'attività diplomatica*, IGP VI, 1, s. 119-132 [tekst w jęz. francuskim].

33. *Ponadnarodowa ochrona praw człowieka* (Przemówienie do członków Ogólnoamerykańskiego Trybunału Praw Człowieka, San Jose, 3 III), NP VI, 1, s. 63; toż: *Collaborare al rispetto della dignità e dei diritti dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 556-557 [tekst w jęz. hiszpańskim].

34. *Strategia rozwoju a etyka* (Audiencja dla członków Komisji Trójstronnej, 18 IV), NP VI, 1, s. 475-477; toż: *Non è possibile separare la tecnologia dall'etica*, IGP VI, 1, s. 996-999 [tekst w jęz. angielskim].

35. *Człowiek i jego wartości zasadą i celem ekonomii* (Przemówienie do przedsiębiorców i działaczy ekonomicznych, 22 V), NP VI, 1, s. 630-634; toż: *L'uomo e i suoi valori principio e fine dell'economia*, IGP VI, 1, s. 1333-1339.

36. *Posłanie na Konferencję Narodów Zjednoczonych do spraw Handlu i Rozwoju* (Z okazji otwarcia VI Sesji Konferencji UNCTAD, 6 VI), NP VI, 1, s. 692-694; toż: *Messaggio alla Conferenza delle Nazioni Unite per il Commercio e lo Sviluppo*, IGP VI, 1, s. 1453-1456 [tekst w jęz. angielskim].

37. *Orędzie do UNESCO na Dzień Alfabetyzacji* (7 IX), NP VI, 2, s. 177-178; toż: *Messaggio all'UNESCO per la Giornata dell'Alfabetizzazione*, IGP VI, 2, s. 408-410 [tekst w jęz. francuskim].

38. *Prawdziwe kryteria postępu* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami organizacji międzynarodowych, Wiedeń, 12 IX), NP VI, 2, s. 224-226; toż: *L'uomo, dopo Dio, è misura e fine di ogni progetto*, IGP VI, 2, s. 505-509 [tekst w jęz. angielskim].

39. *Zorganizowana akcja międzynarodowa dla pokonania klęski głodu na świecie* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu zorganizowanego przez Consiglio Nazionale Italiano delle Ricerche [Włoską Narodową Radę do spraw Badań], 7 X), NP VI, 2, s. 322-323; toż: *Azione concentrata tra le nazioni per sconfiggere la fame nel mondo*, IGP VI, 2, s. 717-719 [tekst w jęz. angielskim].

40. *W imię solidarności ludzkiej i chrześcijańskiej* (List na III Światowy Dzień Wyżywienia, 12 X), NP VI, 2, s. 341-344; toż: *Equilibrare la distribuzione dei beni a favore l'autosviluppo dei popoli*, IGP VI, 2, s. 755-758 [tekst w jęz. francuskim].

1984

41. *Nie ma dnia do stracenia. Narody i bloki muszą podjąć prawdziwy dialog* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 14 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 16-17; toż: *Riproposti il dialogo e il negoziato come uniche strade per giungere a una pace vera*, IGP VII, 1, s. 69-80 [tekst w jęz. francuskim].

42. *Do niezależnych Komisji: Międzynarodowego Rozwoju oraz Rozbrojenia i Bezpieczeństwa* (21 I), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 10; toż: *La pace e lo sviluppo lanciano una sfida agli egoismi nazionali*, IGP VII, 1, s. 126-128 [tekst w jęz. angielskim].

43. *La ricerca di giustizia e fraternità ha più valore dei progressi tecnologici* [Poszukiwanie sprawiedliwości i braterstwa posiada większą wartość niż postęp technologiczny] (Homilia podczas Mszy św. dla robotników, Pusan, 5 V), IGP VII, 1, s. 1254-1258 [tekst w jęz. angielskim].

44. *Lo sviluppo economico al servizio dell'uomo* [Postęp ekonomiczny w służbie człowieka] (Przemówienie do Zgromadzenia Generalnego SVENI, 18 V), IGP VII, 1, s. 1441-1442 [tekst w jęz. niemieckim].

45. *Każda polityka demograficzna musi szanować osobę ludzką* (List do Sekretarza Generalnego Międzynarodowej Konferencji na temat Zaludnienia, 7 VI), ORpol. 5(1994) nr 8, s. 7; toż: *Ogni politica demografica deve rispettare l'uomo*, IGP VII, 1, s. 1625-1631 [tekst w jęz. angielskim].

46. *L'alfabetizzazione per lo sviluppo spirituale dell'uomo* [Alfabetyzacja w celu duchowego rozwoju człowieka] (Przesłanie do Dyrektora Generalnego UNESCO, 29 VIII), IGP VII, 2, s. 268-269 [tekst w jęz. francuskim], 269-270 [tekst w jęz. włoskim].

47. *Il Sud povero giudicherà il Nord ricco* [Biedne Południe osądzi bogatą Północ] (Homilia podczas Mszy św., Edmonton, 17 IX), IGP VII, 2, s. 583-588, 589-590 [tekst w jęz. angielskim], 588-589 [tekst w jęz. francuskim].

48. *Appello per soccorrere l'Etiopia* [Apel o pomoc dla Etiopii] (Do Komitetu Wykonawczego „Caritas Internationalis", 12 XI), IGP VII, 2, s. 1202-1206 [tekst w jęz. francuskim].

49. *Potwierdzamy naszą solidarność z tymi, którzy cierpią* (Orędzie na Boże Narodzenie 1984, 25 XII), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 7; toż: *Con la forza della*

beatitudine dei poveri la Chiesa desidera trasformare uomini, società e sistemi, IGP VII, 2, s. 1664-1673.

1985

50. *Wzajemność, solidarność, współpraca* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 11-13; toż: *La Chiesa disponibile come luogo di incontro e di dialogo al servizio della causa dell'uomo e della pace nel mondo*, IGP VIII, 1, s. 53-67 [tekst w jęz. francuskim].

51. *Intensificare il servizio alla pace e alla fraternità tra i popoli* [Pogłębić zaangażowanie na rzecz pokoju i braterstwa pomiędzy narodami] (Przesłanie do Przewodniczącego XL Zgromadzenia Generalnego Narodów Zjednoczonych, 18 X), IGP VIII, 2, s. 982-988 [tekst w jęz. francuskim].

52. *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ-Południe, Wschód-Zachód: jest tylko jeden pokój* (Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1986, 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 1.3-4; toż: *La pace è valore senza frontiere. Nord-Sud, Est-Ovest: una sola pace*, IGP VIII, 2, s. 1463-1474.

1986

53. *Disarmo e corretto uso delle risorse per consolidare giustizia e pace nel mondo* [Rozbrojenie i prawidłowe używanie bogactw naturalnych w celu konsolidacji sprawiedliwości i pokoju na świecie] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Indii, 10 I), IGP IX, 1, s. 48-50 [tekst w jęz. angielskim].

54. *Pokój nie jest możliwy bez międzynarodowej solidarności i sprawiedliwości* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 5-7; toż: *All'internazionalismo dell'odio e della violenza opporre l'internazionalismo della volontà di pace*, IGP IX, 1, s. 60-76 [tekst w jęz. francuskim], 77-90 [tekst w jęz. włoskim].

55. *Postęp nie może być przywilejem garstki wybranych* (Przemówienie do uczestników sesji zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk, 20 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 17; toż: *L'uso pacifico dello spazio favorisce l'unificazione della famiglia umana*, IGP IX, 1, s. 1876-1878 [tekst w jęz. angielskim].

56. *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju* (Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 3-5; toż: *Sviluppo e solidarietà: due chiavi per la pace*, IGP IX, 2, s. 1885-1899.

1987

57. *Pokój przekracza ludzkie siły* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 7-8; toż: *L'incontro di Assisi testimonia che la pace è di ordine etico e richiede obbedienza alla coscienza e rispetto dei diritti dell'uomo*, IGP X, 1, s. 69-81 [tekst w jęz. francuskim].

58. *Un'enciclica evangelica su un vero dramma della storia: il progresso di molti, la miseria dei più* [Encyklika ewangeliczna na temat prawdziwego dramatu historii: postęp wielu, ubóstwo większości] (Przemówienie podczas uroczystości XX-lecia *Populorum progressio* papieża Pawła VI, 24 III), IGP X, 1, s. 669-677.

59. *Biedni nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do przedstawicieli Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej i Wysp Karaibskich, Santiago, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23-24; toż: *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017 [tekst w jęz. hiszpańskim].

60. *Visione planetaria delle risorse e dei bisogni per superare i divari* [Planetarna wizja bogactw i potrzeb w celu przezwyciężenia rozbieżności] (Przesłanie z okazji spotkania „Per Amicizia tra i Popoli", 6 VIII), IGP X, 3, s. 194-197.

61. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 7-15; toż: *„Sollicitudo rei socialis"*, IGP X, 3, s. 1547-1612 [tekst w jęz. łacińskim], 1613-1664 [tekst w jęz. włoskim].

1988

62. *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój?* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 16-17; toż: *Disarmo, giustizia, sviluppo e diritti dei popoli: condizioni per la pace*, IGP XI, 1, s. 55-67 [tekst w jęz. francuskim].

63. *Le risorse investite per gli arsenali atomici siano destinate allo sviluppo dei paesi poveri* [Lepiej inwestować bogactwa w rozwój biednych narodów niż w broń atomową] (Przemówienie do uczestników obchodów X-lecia FIDA, 26 I), IGP XI, 1, s. 249-255 [tekst w jęz. francuskim].

64. *„Avete nelle vostre mani la responsabilità di fare del Perù un luogo dove tutti vivono secondo la loro dignità di persone"* [W waszych rękach spoczywa odpowiedzialność za uczynienie z Peru miejsca, w którym wszyscy ludzie żyją na miarę swojej osobowej godności] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i odpowiedzialnymi za seminarium „San Toribioa", Lima, 15 V), IGP XI, 2, s. 1448-1458 [tekst w jęz. hiszpańskim].

65. *La solidarietà: espressione della vita della Chiesa e del suo interiore dinamismo in Gesù Cristo* [Solidarność wyrazem życia Kościoła i jego wewnętrznego dynamizmu w Jezusie Chrystusie] (Przemówienie do biskupów USA podczas wizyty „Ad limina", 9 IX), IGP XI, 3, s. 635-642 [tekst w jęz. angielskim].

1989

66. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 11-12; toż: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71 [tekst w jęz. francuskim].

67. *Drogi rozwoju* (Przemówienie podczas spotkania z Korpusem Dyplomatycznym, Antananarivo, 30 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 20-21; toż: *I bisogni delle nazioni meno favorite e la miseria di troppi esseri umani sono un appello ad una efficace cooperazione internazionale*, IGP XII, 1, s. 1030-1035 [tekst w jęz. francuskim].

68. *Aiuti ai paesi indebitati e rispetto dell'ambiente per una saggia politica alimentare internazionale* [Pomoc krajom zadłużonym i poszanowanie dla środowiska naturalnego – oznakami mądrej polityki wyżywienia na poziomie międzynarodowym] (Posłanie na XXV Konferencję Generalną FAO, 16 XI), IGP XII, 2, s. 1281-1287 [tekst w jęz. angielskim].

69. *Lo sfruttamento irrazionale dell'ambiente è una minaccia per l'intero genere umano* [Nierozumne wykorzystanie środowiska naturalnego jest złem dla całego rodzaju ludzkiego] (Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez „Nova Spes", 14 XII), IGP XII, 2, s. 1530-1534 [tekst w jęz. angielskim].

1990

70. *Crollano muri, si aprono frontiere ma permangono enormi barriere tra le speranze di giustizia e la loro realizzazione nel mondo* [Upadają mury, otwierają się granice, ale pozostają bariery pomiędzy nadzieją na sprawiedliwość a jej realizacją w świecie] (Przemówienie do Papieskiej Rady do spraw Kultury, 12 I), IGP XIII, 1, s. 58-62 [tekst w jęz. francuskim].

71. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Przemówienie 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 [tekst w jęz. francuskim].

72. *Trudna droga do międzynarodowej solidarności* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, N'Djamena, 1 II), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 26-27; toż: *Il coraggio*

della lucidità di fronte agli attentati alla pace, IGP XIII, 1, s. 361-366 [tekst w jęz. francuskim].

73. *Papieskie Orędzie na Światowy Dzień Wyżywienia* (10 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 11; toż: *I paesi ricchi manifestino con gesti concreti la loro solidarietà. I paesi in via di sviluppo realizzino un'oculata politica economica*, IGP XIII, 2, s. 848-850 [tekst w jęz. francuskim].

74. *Ogni popolo ha il diritto di vedere rispettata la sua dignità* [Każdy naród ma prawo do poszanowania własnej godności] (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nuncjaturze Apostolskiej, Kigali, 7 IX), IGP XIII, 2, s. 512-515 [tekst w jęz. francuskim].

75. *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1991, 8 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 16--18; toż: *„Se vuoi la pace rispetta la coscienza di ogni uomo"*, IGP XIII, 2, s. 1558-1570.

1991

76. *La missione della Chiesa impegna i cristiani nel cuore della lotta per lo sviluppo e il progresso umano* [Misja Kościoła zobowiązuje w sercu chrześcijan do walki o ludzkie oblicze postępu i rozwoju] (Posłanie do uczestników seminarium zorganizowanego w siedzibie ONZ, Nowy Jork, 8 X), IGP XIV, 2, s. 775-777 [tekst w jęz. angielskim].

77. *Walka z głodem i niedożywieniem jest wyzwaniem dla wszystkich* (Audiencja dla uczestników XXVI Zgromadzenia Generalnego FAO, 14 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 9-11; toż: *Siano destinate allo sviluppo e alla produzione di cibo le risorse risparmiate sulla costruzione delle armi*, IGP XIV, 2, s. 1150-1154 [tekst w jęz. angielskim].

78. *È necessario un nuovo ordine economico per sostenere i paesi in via di sviluppo* [Konieczny jest nowy porządek ekonomiczny, aby pomóc krajom rozwijającym się] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Beninu, 25 XI), IGP XIV, 2, s. 1271-1273 [tekst w jęz. francuskim].

79. *Lo sviluppo del Sud del mondo è la chiave della pace* [Rozwój Południa jest kluczem do pokoju] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Australii, 2 XII), IGP XIV, 2, s. 1303-1306 [tekst w jęz. angielskim].

80. *I paesi del Sahel possano godere di un pieno sviluppo* [Oby państwa Sahelu mogły się cieszyć pełnym rozwojem] (Przemówienie podczas akredytacji nowego

Ambasadora Burkina Faso, 20 XII), IGP XIV, 2, s. 1424-1426 [tekst w jęz. francuskim].

1992

81. *I recenti cambiamenti in Europa offrono l'opportunità di una più efficace solidarietà con i popoli in via di sviluppo* [Obecne zmiany w Europie sprzyjają bardziej efektywnym działaniom na rzecz krajów rozwijających się] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Nigerii, 4 I), IGP XV, 1, s. 9-12 [tekst w jęz. angielskim].

82. *Il diritto allo sviluppo diviene principio regolatore delle relazioni internazionali* [Prawo do rozwoju niech się stanie zasadą regulującą relacje międzynarodowe] (Przesłanie na VIII Sesję Konferencji ONZ na temat handlu i rozwoju, 29 I), IGP XV, 1, s. 179-182 [tekst w jęz. francuskim].

83. *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 21-25; toż: *Sicurezza, cooperazione e salvaguardia della dimensione dell'uomo*, IGP XV, 1, s. 61--75 [tekst w jęz. francuskim].

84. *Wspólnota międzynarodowa musi stawić czoło problemom ludzkości* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Dakar, 21 II), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 13--14; toż: *L'Africa ha ancora urgente bisogno di una solidarietà non fermata dalle frontiere*, IGP XV, 1, s. 371-376 [tekst w jęz. francuskim].

85. *Okazywanie miłosierdzia obowiązkiem wspólnot chrześcijańskich* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady „Cor Unum", 9 V), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 17-18; toż: *Un nuovo slancio di generosità dinanzi al flagello della fame nel mondo*, IGP XV, 1, s. 1377-1380 [tekst w jęz. francuskim].

86. *Lo sviluppo va ripensato in termini di servizio all'uomo* [Należy ponownie rozważyć pojęcie rozwoju w kategoriach służby człowiekowi] (Przemówienie do członków „World Business Council", 19 X), IGP XV, 2, s. 391-392 [tekst w jęz. angielskim].

87. *Le nazioni del Nord del mondo non eludano il dovere di aiutare i paesi in via di sviluppo* [Niech kraje Północy nie powstrzymują się od pomocy krajom rozwijającym się] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Jamajki, 28 XI), IGP XV, 2, s. 755-757 [tekst w jęz. angielskim].

88. *Należy stworzyć warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi każdego człowieka* (Przemówienie do uczestników obrad Międzynarodowej Konferencji ONZ do spraw

Wyżywienia i Rolnictwa, 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 38-40; toż: *Lo scandalo provocato dal „paradosso dell'abbondanza" è l'ostacolo principale alla soluzione del dramma della fame dei popoli*, IGP XV, 2, s. 816-822 [tekst w jęz. francuskim].

1993

89. *Walka z głodem wymaga wspólnego działania* (Przemówienie do uczestników XXVIII Konferencji Generalnej FAO, 11 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 35-36; toż: *La solidarietà tra paesi, condizione della vera pace, richiede una rilettura degli obiettivi di tutte le istituzioni delle Nazioni Unite*, IGP XVI, 2, s. 1260-1266 [tekst w jęz. angielskim].

90. *La comunità mondiale ha il diritto-dovere di intervenire nelle crisi in cui sono violate esigenze fondamentali dell'umanità* [Wspólnota światowa ma prawo-obowiązek interweniowania w sytuacjach, w których naruszane są podstawowe prawa człowieka] (Przemówienie do członków Centro Italiano di Studi per la Conciliazione Internazionale, 1 VII), IGP XVI, 2, s. 1-3.

91. *Il crollo dei muri tra Est e Ovest ha reso più evidenti le scandalose barriere di povertà, violenza e oppressione che dividono l'umanità* [Upadek murów pomiędzy Wschodem a Zachodem ukazał skandaliczne bariery biedy, przemocy i prześladowań, które dzielą ludzkość] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora USA, 2 IX), IGP XVI, 2, s. 596-599.

1994

92. List Apostolski „motu proprio", w którym Ojciec Święty ustanawia Papieską Akademię Nauk Społecznych (1 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 39-40; toż: *„Socialium Scientiarum"*, IGP XVII, 1, s. 11-14 [tekst w jęz. łacińskim], 15-17 [tekst w jęz. włoskim].

93. *Il mondo di oggi, lacerato da dolorosi conflitti, ha urgente bisogno di pace e di solidarietà* [Dzisiejszy świat, rozdarty bolesnymi konfliktami, pilnie potrzebuje pokoju i solidarności] (Przemówienie podczas akredytacji dziewięciu nowych ambasadorów, 13 I), IGP XVII, 1, s. 80-82 [tekst w jęz. angielskim].

94. *Budujmy mosty między ludźmi i narodami* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 15 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 15-20; toż: *È tempo dell'audacia della fraternità*, IGP XVII, 1, s. 112-125 [tekst w jęz. francuskim].

95. *Święta Rodzino, prowadź i broń nas* (Orędzie „Urbi et Orbi", 8 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 16-17; toż: *Il cuore del Papa palpita per le famiglie di tutta la terra e per la grande famiglia umana lacerata da egoismi e violenze*, IGP XVII, 2, s. 1143--1147.

1995

96. *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 50-53; toż: *La Santa Sede è la voce che la coscienza umana attende*, IGP XVIII, 1, s. 59-66 [tekst w jęz. francuskim].

97. *Il vostro e gli altri paesi del Sud-Est Asiatico rispondano con solidarietà al dramma dei rifugiati* [Wasze państwo i inne państwa Azji Południowo-Wschodniej solidarnie odpowiadają na dramat uciekinierów] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Tajlandii, 25 III), IGP XVIII, 1, s. 847-849 [tekst w jęz. angielskim].

98. *Dal cuore dell'Africa si leva un grido di aiuto, un'invocazione di solidarietà nel rispetto reale dell'uomo* [Z serca Afryki wznosi się krzyk o pomoc, wezwanie o solidarność w rzeczywistym poszanowaniu człowieka] (Przemówienie podczas ceremonii pożegnalnej, Nairobi, 20 IX), IGP XVIII, 2, s. 619-621 [tekst w jęz. angielskim].

99. *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników XXVIII Konferencji Generalnej FAO, 23 X), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 33-34; toż: *L'umanità potrà intraprendere un duraturo cammino di pace solo quando, invece di ammassare armi, provvederà a fornire a ciascuno il pane quotidiano*, IGP XVIII, 2, s. 928-933 [tekst w jęz. angielskim].

1996

100. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 25-28; toż: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l'identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66 [tekst w jęz. francuskim].

101. *Come si può banchettare tranquillamente quando innumerevoli esseri umani soffrono e muoiono di fame?* [Jak można spokojnie ucztować, gdy niezliczone rzesze ludzkie cierpią i umierają z głodu?] (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 17 III), IGP XIX, 1, s. 572-573.

102. *La comunità internazionale non pu ignorare gli appelli dei paesi in via di sviluppo* [Wspólnota międzynarodowa nie może ignorować wezwań krajów rozwijających się] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Kenii, 23 V), IGP XIX, 1, s. 1327-1329 [tekst w jęz. angielskim].

103. *La promozione dello sviluppo economico e sociale deve sempre basarsi sugli autentici principi etici* [Promocja prawdziwego rozwoju ekonomicznego i społecznego zawsze musi się opierać na zasadach etycznych] (Przemówienie podczas oficjalnej

wizyty Prezydenta Urugwaju, 25 V), IGP XIX, 1, s. 1365-1368 [tekst w jęz. hiszpańskim].

104. *I cristiani del Benin assumano il loro ruolo nel promuovere lo sviluppo integrale della nazione, nel segno della concordia e della giustizia* [Chrześcijanie Beninu, poprzez zgodę i sprawiedliwość, przyjmują na siebie rolę promowania integralnego rozwoju narodu] (Przemówienie do biskupów Beninu podczas wizyty „Ad limina", 22 VIII), IGP XIX, 2, s. 222-228 [tekst w jęz. francuskim].

105. *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji do spraw Wyżywienia i Rolnictwa, 13 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 37-38; toż: *Essere numerosi non significa condannarsi a restare senza pane*, IGP XIX, 2, s. 695-700 [tekst w jęz. francuskim].

106. *Solidarność z cierpiącymi* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 13 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 43-44; toż: *„Nessuna incertezza, nessun pretesto, nessun calcolo potranno mai giustificare un ulteriore ritardo nell'assistenza umanitaria"*, IGP XIX, 2, s. 701-702.

107. *Należy postępować drogą solidarności* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania przedstawicieli związków zawodowych, 2 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 48-49; toż: *Percorrere la strada della solidarietà di fronte alla pericolosa tendenza alla frammentazione sociale*, IGP XIX, 2, s. 863-865 [tekst w jęz. angielskim].

1997

108. *W służbie pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 20-22; toż: *È urgente organizzare la pace del dopo-guerra-fredda e la libertà del dopo 1989*, IGP XX, 1, s. 92-98 [tekst w jęz. francuskim].

109. *Przed Rokiem Miłosierdzia* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Cor Unum", 18 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 37-39; toż: *La Chiesa sarà inquieta sin quando uomini e donne saranno afflitti dalle guerre, moriranno di fame, non potranno nutrirsi né curarsi*, IGP XX, 1, s. 714-719 [tekst w jęz. francuskim].

110. *È necessario operare per ridurre la fame e la malnutrizione che affliggono milioni di persone* [Koniecznie trzeba działać, aby ograniczyć głód i niedożywienie, które dotykają miliony osób] (Przemówienie do uczestników kongresu „Food Processors Executive", 15 V), IGP XX, 1, s. 1189 [tekst w jęz. angielskim].

111. *La cooperazione internazionale è la via maestra dell'autentico sviluppo e della costruzione di rapporti di giustizia e di pace tra i popoli* [Współpraca międzynarodowa jest drogą autentycznego rozwoju i budowania sprawiedliwości oraz pokoju między narodami] (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kursu zorganizowanego przez IRI, 30 V), IGP XX, 1, s. 1304-1305.

112. *La risposta al problema della fame esige una più intesa cooperazione* [Odpowiedzią na głód musi być bardziej intensywna współpraca] (Przemówienie podczas akredytacji nowego Ambasadora Erytrei, 18 XII), IGP XX, 2, s. 1037-1039 [tekst w jęz. angielskim].

1998

113. *Rispondere alla globalizzazione dei sistemi economici con la globalizzazione dell'impegno di solidarietà verso le generazioni presenti e future* [Odpowiedzią na globalizację systemów ekonomicznych jest globalizacja zaangażowania na rzecz solidarności z pokoleniami współczesnymi i przyszłymi] (Przesłanie do Ferdynanda Charriera, 6 V), IGP XXI, 1, s. 853-857.

114. *Urge perseguire costantemente l'armonizzazione tra le esigenze del mercato e quelle dell'etica e della giustizia sociale* [Konieczne jest nieustanne harmonizowanie wymogów rynku z wymogami etyki i sprawiedliwości społecznej] (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Fundację „Centesimus Annus" na temat „Globalizacja i solidarność", 9 V), IGP XXI, 1, s. 872-874.

115. *La solidarietà è un'esigenza che scaturisce dal fenomeno della globalizzazione dell'economia* [Solidarność jest wymogiem, który wynika ze zjawiska globalizacji ekonomii] (Przemówienie do uczestników XXXVI Corso di Perfezionamento alle Funzioni Tecniche e Direttive Aziendali dell'IRI, 3 VII), IGP XXI, 2, s. 16-17.

116. *O wrażliwość na los potrzebujących* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 27 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 54-55; toż: *„Non è lecito rassegnarsi all'immorale spettacolo di un mondo in cui c'è ancora chi muore di fame"*, IGP XXI, 2, s. 566-567.

117. *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (30 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 11-12; toż: *Una visione adeguata dell'economia internazionale deve soddisfare sempre e senza eccezioni il diritto alla nutrizione di tutti gli abitanti della terra*, IGP XXI, 2, s. 1160-1163 [tekst w jęz. francuskim].

118. *„Di fronte al paradosso di una globalizzazione che crea divisione la vostra voce proclami i valori della cooperazione e della solidarietà"* [Wobec paradoksu globalizacji, która tworzy podziały, wasz głos niech proklamuje wartości współpracy i solidarności] (Przemówienie do biskupów Episkopatu Pacyfiku podczas wizyty

„Ad limina", 5 XII), IGP XXI, 2, s. 1185-1186.1189-1191 [tekst w jęz. angielskim], 1186-1189 [tekst w jęz. francuskim].

119. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999, 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4--8; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXi, 2, s. 1214--1227.

1999

120. *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 13-15.

121. *Budujcie świat bardziej ludzki i sprawiedliwy* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Meksyk, 23 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 21-22.

122. *Zrównoważony rozwój* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 12 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 56-57.

123. *Problemy zadłużenia międzynarodowego krajów ubogich* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 3 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 44.

124. *Nie zapominajmy o najuboższych* (Przemówienie do uczestników XXX Konferencji ONZ do spraw Wyżywienia i Rolnictwa, 18 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 35-36.

125. *Ekonomia i zdrowie* (Przemówienie do uczestników XIV Międzynarodowej Konferencji Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 19 XI), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 44-45.

126. *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000, 21 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 6-9.

127. *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 2000 roku* (8 XII), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 4-9.

2000

128. *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 24-26.

129. *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka* (Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców, 2 V), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 39-40.

130. *Ponosimy odpowiedzialność za los przyszłych pokoleń* (Przemówienie do członków Rad Administracyjnych Fundacji Jana Pawła II na rzecz Sahelu i „Populorum progressio", 4 VIII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 40-41.

131. *O solidarność z głodującymi* (Przesłanie do Dyrektora Generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 4 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 8-9.

132. *Globalizacja solidarności wymaga kultury solidarności* (Jubileusz Rolników, 11 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 30-32.

133. *Ochrona zdrowia a społeczeństwo* (Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 17 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 13-14.

134. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24--29.

2001

135. *Wszyscy razem ratujmy człowieka* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 18-20.

136. *Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji* (Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 4-5.

137. *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2001, 2 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 8-12.

138. *Kościół a kultura medialna* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu, 16 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 25.

139. *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 42-43.

140. *Turystyka w służbie pokoju i dialogu między cywilizacjami* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Turystyki 2001, 9 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 4-6.

141. *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych*, ORpol. 22(2001) nr 10, s. 10-11; toż: *Un mondo globale è essenzialmente un mondo di solidarietà!*

(Przemówienie do Prezydenta USA G. W. Busha, Castel Gandolfo, 23 VII), ORwł. 141(2001) nr 167, s. 5 [tekst w jęz. angielskim].

142. *Należy wprowadzić w życie nowe formy solidarności* (Przesłanie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat „Praca jako klucz do kwestii społecznej", 14 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 6-8.

143. *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, 8 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 44-45.

144. *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002, 8 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 4-7.

2002

145. *O globalną mobilizację sumień* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 1 I), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 30-31.

146. *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich* (Przemówienie podczas Dnia Modlitwy o Pokój, Asyż, 24 I), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 18-20.

147. *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii* (Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 6-7.

148. *Aby każdy naród żył w pokoju* (List do przywódców państw i rządów, 24 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 4-5.

149. *Wychowywać do solidarności* (Przemówienie do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 11 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 28-29.

NOTY O AUTORACH

Ferdinando A d o r n a t o, filozof, polityk, publicysta. Urodzony w 1954 r. w Polistenie (Włochy).

W latach 1983-1984 redaktor naczelny tygodnika „Panorama", a w latach 1985-1992 tygodnika „L'Espresso". Założyciel i dyrektor miesięcznika (1995-1997), a następnie tygodnika (1998-2000) „Liberal". Współpracownik dzienników „La Repubblica", „L'Avvenire" i „Il Giornale".

Założyciel (1996 r.) i przewodniczący fundacji „Liberal" oraz redaktor naczelny dwumiesięcznika tej fundacji. Przewodniczący Komisji Kultury Parlamentu Republiki Włoskiej. Członek włoskiego Stowarzyszenia Dziennikarzy (Albo dei Giornalisti).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Eroe del nostro tempo* (1984); *Oltre la sinistra* (1991); *La rivoluzione delle coscienze* (1997).

Siergiej A w e r i n c e w, profesor, filolog klasyczny, historyk kultury. Urodzony w 1937 r. w Moskwie. Studia z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie w Moskwie. Wykładowca na tymże uniwersytecie, obecnie również w Instytucie Slawistyki na Uniwersytecie w Wiedniu (od 1997 r.).

Członek Rosyjskiej Akademii Nauk .

Główne obszary badań: kultura bizantyjska, myśl chrześcijańska.

Autor książek tłumaczonych na wiele języków, m.in. *Płutarch i problemy anticznoj biografii* (1973); *Wizantijskaja litieratura* (red. 1974); *Poetika ranniewizantijskoj litieratury* (1977); *Nowo w sowriemiennoj kłassiczeskoj fiłołogii* (red. 1979); *Kułtura Wizantii IV – pierwaja połowina VII w.* (red., t. 1-2, 1984-1989); *Na pieriekrostkie literaturnych tradicyj* (wyd. pol. *Na skrzyżowaniu tradycji: szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, 1988); *Christijanstwo. Encikłopediczeskij słowar* t. 1 (red., t. 1-3, 1993); *Ritorika i istoki jewropiejskoj litieraturnoj tradicyi* (1966); *Poety* (1996); *Sofija-Łohos. Słownyk* (1999) oraz tomik poezji *Modlitwa o słowa* (1995).

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 (obecnie Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

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).

Karl B a l l e s t r e m, profesor. Urodzony w 1939 r. w Dreźnie. Studia z zakresu filozofii i sowietologii we Fryburgu (Szwajcaria) i w Rzymie.

Pracownik naukowo-dydaktyczny w Rosary College w Chicago (w 1966 r.), na Uniwersytecie Notre Dame (1967-1971), w Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft na Uniwersytecie w Monachium (od 1971 do 1984, w latach 1977-1984 zastępca kierownika katedry). Od 1984 r. kierownik II Katedry Nauk Politycznych na Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt. Profesor Hochschule für Politik w Monachium (od 1984 r.) i Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie (od 1996).

Przewodniczący Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens. Współwydawca rocznika „Politisches Denken".

Najważniejsze publikacje książkowe: *Macht und Moral. Ein Grundproblem der politischen Ethik* (1986); *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts* (współred., 1990); *Naturrecht und Politik* (red., 1993); *Probleme der internationalen Gerechtigkeit* (współred., 1993); *Sozialethik und Politische Bildung. Festschrift für Bernhard Sutor* (współred., 1995); *Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz* (współred., 1996); *Internationale Gerechtigkeit. Otto-von-Freising Tagungsband*, (red., 2001); *Adam Smith* (2001).

Abp Javier Lozano B a r r a g á n, profesor, teolog. Urodzony w 1933 r. w Toluca (Meksyk). Studia filozoficzne i teologiczne w seminarium duchownym w Zamora w Meksyku, teologiczno-dogmatyczne na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

W latach 1958-1978 wykładowca teologii dogmatycznej, pedagogiki i historii filozofii w seminarium duchownym w Zamora. W latach 1973-1975 przewodniczący Meksykańskiego Towarzystwa Teologicznego. Od 1977 do 1979 r. dyrektor Instytutu Teologii Pastoralnej CELAM w Medellin (Kolumbia). W roku 1975 nominowany członkiem Zespołu Teologiczno-Pastoralnego CELAM, a w roku 1979 ekspertem teologicznym Meksykańskiej Konferencji Episkopatu. Współzałożyciel Papieskiego Uniwersytetu w Meksyku (1980). Uczestnik prac nad uznaniem prawnym Kościoła katolickiego w Meksyku.

W latach 1979-1985 biskup pomocniczy archidiecezji Meksyk, od 1984 do 1997 r. ordynariusz diecezji Zacatecas (Meksyk).

Członek Kongregacji Ewangelizacji Narodów, Kongregacji do spraw Biskupów, Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego, Papieskiej Rady Kultury, konsultor Papieskiej Komisji do spraw Ameryki Łacińskiej. Od roku 1996 przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia.

Redaktor naczelny kwartalnika „Dolentium Hominum".

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, teologia pastoralna, teologia moralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sintesis Dogmáticas Actuales* (1968); *Cultural y Religiosidad Popular, perspectives desde Puebla* (1979); *Cristo Alianza de la Familia* (1982); *Teología Moral Hoy* (1984); *Hacia el Tercer Milenio* (1988); *Iglesia y Sociedad* (1997); *Teologia y Medicina* (2000).

Sergio B e l a r d i n e l l i, profesor, politolog. Wykładowca socjologii polityki na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu w Bolonii (filia w Forli).

Członek Lyons Club Pergola-Val Cesano, w latach 2000-2001 przewodniczący.

Autor m.in. książki *La comunitá liberale* (1999).

Lidia B u r s k a, doktor, historyk idei. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu historii filozofii w Akademii Teologii Katolickiej.

Pracownik Instytutu Badań Literackich PAN.

Działacz kultury niezależnej w okresie komunizmu (członek redakcji podziemnego pisma „Wezwanie").

Główne obszary badań: przemiany w świadomości w XIX i XX w. wyrażone w literaturze i sztuce, prognozy politologiczne S. Huntingtona, wpływ muzyki rockowej na poezję lat dziewięćdziesiątych.

Najważniejsze publikacje: *Kłopotliwe dziedzictwo* (1998); *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX w.* (współred., 2001). Współredaktor tomów z serii „Sporne postaci polskiej literatury współczesnej".

Abp Carlo C a f f a r r a, doktor, teolog, prawnik kanonista. Urodzony w 1938 r. w Samboseto di Busseto (Włochy). Studia z zakresu prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, z zakresu teologii w Akademii św. Alfonsa w Rzymie, z zakresu literatury chrześcijańskiej na Franciscan University of Steubenville (Ohio, USA).

Wykładowca teologii moralnej na uczelniach rzymskich. Były dyrektor Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim.

Od 1995 r. biskup diecezji Ferrara.

Konsultor Kongregacji Nauki Wiary (1987). Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1993), Papieskiej Akademii Życia, Papieskiej Rady do spraw Rodziny, Komisji do spraw Inżynierii Genetycznej Ministerstwa Zdrowia i komitetu Centrum Bioetyki w Poliklinice Gemelli.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La prassi cristiana nella teologia del XX secolo* (1976); *Viventi in Cristo* (1981); *The family today and tomorrow: the Church adresses her future* (1985); *La sexualidad humana* (1987); *Vangelo della vita e cultura della morte* (1992).

Michael A. C a s e y, doktor, socjolog, politolog, filozof. Studia humanistyczne i prawnicze na Monash University (Australia), filozoficzne (doktorat) na La Trobe University w Melbourne.

Obecnie profesor socjologii i politologii oraz członek Rady Zarządzającej Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II w Melbourne (Australia). Sekretarz osobisty arcybiskupa Sydney.

W roku 2001 wyróżniony Nagrodą Michaela Novaka przyznaną przez Acton Institute w Grand Rapids (USA) za pracę *Preliminary Reflection on Globalization and Religion after September 11*.

Główne obszary badań: relacja pomiędzy wolnością a władzą we współczesnej kulturze.

Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w książkach i czasopismach.

Kazimierz D a d a k, profesor, ekonomista. Urodzony w 1953 r. w Krakowie. Studia z zakresu ekonomii na Fordham University w Nowym Jorku.

W latach 1992-1993 pracownik naukowo-dydaktyczny New York Institute of Technology (Nowy Jork, USA), Bridgeport University (Connecticut, USA) i Fordham University (Nowy Jork), od 1993 do 1999 r. American University in Bulgaria (Blagoevgrad), obecnie, od 2000 r., Hollins University (Roanoke, Virginia, USA).

Członek Eastern Economic Association.

Główne obszary badań: ekonomia (transformacja systemowa byłych państw bloku sowieckiego), finanse (rynki finansowe), polityka (społeczno-polityczna ewolucja państw byłego bloku sowieckiego).

Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin publikowanych m.in. w czasopismach: „The Wall Street Journal", „Review of Business", „Review of Socialist Law", „Kontakt".

Jacques G a r e l l o, profesor, ekonomista. Urodzony w 1934 r. w Puget sur Argens.

Profesor ekonomii na Université d'Aix-Marseille.

Od 1979 do 1982 r. we władzach Lions Club w Marsylii, w latach 1982-1984 konsultant narodowy do spraw formacji, od 1990 r. kanclerz dystryktu Marsylii, od 2001 r. dyrektor międzynarodowy Lions Club.

Przewodniczący Stowarzyszenia na rzecz Wolności Ekonomicznej i Postępu Społecznego, przewodniczący Federacji Wolnego Związku Zawodowego Nauczycieli Akademickich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Garantir les retraites* (współautor, 1985); *Un Libéral: Frèdèric Bastiat* (1987).

Stanisław G r y g i e l, profesor, filozof. Urodzony w 1934 r. w Zembrzycach k. Suchej Beskidzkiej. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Katolickim Uniwersytecie w Louvain.

W latach 1962-1980 redaktor „Znaku", a następnie kierownik Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie (1980-1983). Od 1965 do 1980 r. wykładowca filozofii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w latach 1989-1994 w Akademii Santa Croce w Rzymie; od 1981 r. w Instytucie Jana Pawła II na Uniwersytecie Laterańskim (1996-1999 wicedyrektor), a obecnie również w Lugano (Szwajcaria) oraz w Waszyngtonie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Argentyńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Redaktor czasopism: „Il Nuovo Areopago", „Anthropotes", „Communio", „Znaki Czasu", „Znak".

Laureat Konkursu im. R. Schneidera.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, filozofia egzystencji, etyka.

Autor książek: *L'uomo visto dalla Vistola* (1978); *La voce nel deserto* (1981); *La voz en el desierto* (1982); *Il lavoro e l'amore* (1983); *W kręgu wiary i kultury* (1990); *Kimże jest człowiek?* (1995); *Dolce guida e cara* (1996); *Extra communionem personarum nulla philosophia* (2002).

Ks. Stanisław J e ż, magister, teolog, socjolog. Urodzony w 1945 r. w Nowym Sączu. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1969 do 1972 r. wikariusz w parafii Pleśna. W latach 1972-1979 misjonarz w Kongo Brazaville. Od 1979 r. we Francji, do 1985 dyrektor paryskiego biura katolickiej organizacji „Pomoc Kościołowi w potrzebie" (AED), od 1986 r. rektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji.

W 1988 r. założyciel polskiej parafii św. Genowefy w Paryżu. Dyrektor tygodnika polskiej emigracji „Głos Katolicki". Prezydent Rady Polskiej Misji Katolickiej we Francji.

Autor książki: *My jesteśmy czasem* (1995); autor i wydawca licznych publikacji adresowanych do polonii francuskiej.

Mieczysław Albert K r ą p i e c 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 Świętego Tomasza w Rzymie, PAN, PAU, Academiae Scientiarum et Artium Europae, Société Internationale pour l'etude philosophie médiéval, Görres Gesellschaft, Societas Humboldtiana Polonorum, Societas Internationale St. Tomae Aquinatis, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Założyciel i prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.

Wyróżniony licznymi odznaczeniami, m.in. Orderem Palm Akademickich Akademii Francuskiej, Polonia Restituta z Gwiazdą, Medalem „Polonia mater nostra est", Medalem za Zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a także Premio Internazionale Salsomaggiore Parma, Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego, Grand Officier d'Ordre Leopold II (Belgia).

Doktor honoris causa Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto (Kanada), Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia) i Tarnopolskiego Eksperymentalnego Instytutu Pedagogicznego w Tarnopolu (Ukraina).

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); *Filozofia w teologii* (1998); *Spełniać dobro* (2000); *Wprowadzenie do filozofii* (współautor, t. 1-3, 2000) oraz komentarzy do dzieł klasyków metafizyki. Inicjator i opiekun naukowy wydania *Powszechnej Encyklopedii Filozofii.*

Jarosław K u p c z a k OP, doktor, teolog. Urodzony w 1964 r. w Biłgoraju (woj. lubelskie). Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów i w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz w John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family w Waszyngtonie.

W latach 1990-1992 duszpasterz akademicki i katecheta w parafii pod wezwaniem św. Dominika w Warszawie. W 1994 i następnie od 1997 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie, od 1998 rektor tego Kolegium.

Główne obszary badań: teologia moralna, antropologia Jana Pawła II.

Publikacje książkowe: *Droga ku wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły* (1999); *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II* (2000).

Nikolaus L o b k o w i c z, profesor, filozof. Urodzony w 1931 r. w Pradze. Studia filozoficzne m.in. we Fryburgu Szwajcarskim.

Asystent profesora Józefa Marii Bocheńskiego OP. Wykładowca filozofii w USA i RFN. W latach 1967-1990 kierownik Katedry Filozofii i Teorii Politycznej na Uniwersytecie Monachijskim, w latach siedemdziesiątych rektor tego uniwersytetu. Obecnie rektor Katolickiego Uniwersytetu w Eichstatt w Bawarii.

Członek Papieskiej Rady Kultury w latach 1982-1992. Kierownik Instytutu Studiów Środkowo-Wschodnioeuropejskich w Eichstatt. Przewodniczący Komitetu Doradczego Radia Wolna Europa i Radia Liberty w Pradze. Zaangażowany w pomoc instytucjom naukowym i edukacyjnym, zwłaszcza katolickim, w Europie Środkowo-Wschodniej, w szczególności w Czechach i w Polsce.

Główne obszary badań: filozofia religii, metafizyka, epistemologia, filozofia polityczna i filozofia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Theory and Practice. From Aristotle to Marx* (1967), *Marxismus und Mochtergreifung* (1978); *Czas kryzysu, czas przełomu* (1996).

Kard. Alfonso L ó p e z T r u j i l l o, doktor, filozof, teolog. Urodzony w 1935 roku w Villahermosa (Kolumbia). Studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie Narodowym w Bogocie, w seminarium duchownym w Bogocie, w Międzynarodowym Instytucie Papieskim Angelicum w Rzymie, na Wydziale Teologicznym i w Papieskim Instytucie Duchowości Teresianum w Rzymie.

W 1971 roku mianowany biskupem pomocniczym Bogoty; sekretarz generalny, a w latach 1979-1982 przewodniczący Rady Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM). W latach 1979-1991 arcybiskup metropolita Medellin.

W 1983 roku kreowany kardynałem. W latach 1987-1990 – przewodniczący Konferencji Episkopatu Kolumbii.

Od 1990 – przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Rodziny.

Główne obszary badań: katolicka nauka społeczna, teologia pastoralna, teologia małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Concepción del hombre en Marx* (1972); *Liberación marxista z liberación cristiana* (1974); *De Medellín a Puebla* (1980); *Cristología: perspectivas actuales en América Latina* (1981); *„Humanae vitae": servizio profetico per l'uomo* (współred., 1995); *Famiglia, cuore della civilt dell'amore* (współred., 1995); *„Evangelium vitae" e diritto* (współred., 1997).

Jarosław M e r e c k i SDS, doktor, filozof. Urodzony w 1960 r. w Bisztynku w woj. olsztyńskim. Studia z zakresu filozofii 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. Od 1991 r. współpracownik Instituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie. Od 1994 r. pracownik KUL, od 2000 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos". Obecnie wykładowca antropologii filozoficznej i etyki w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Od 2001 r. członek redakcji kwartalnika „Nuntium" (PUL).

Główne obszary badań: etyka, związki etyki i antropologii (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL* (red., 1994); *Wokół encykliki „Veritatis splendor"* (red., 1994), *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996), *ABC etyki* (współautor, 1996), *Spór o prawo naturalne* (2001). Tłumacz literatury filozoficznej, m. in. książek R. Buttiglionego, R. Spaemanna, J. Maritaina, V. Possentiego, O. Höffego.

Stanisław N a g y SCJ, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Starym Bieruniu k. Katowic. Studia w Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1952-1958 rektor Seminarium Księży Sercanów w Tarnowie. Od 1958 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany). Wykładowca w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Sercanów w Stadnikach.

Uczestnik Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 r. Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (przez dwie kadencje), międzynarodowej redakcji „Communio". Przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, eklezjologia, ekumenizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Chrystus w Kościele* (1982); *Kościół na drogach jedności* (1985); *Na progu trzeciego tysiąclecia* (1996); *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II* (1997).

Ks. Luigi N e g r i, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1941 r.

Wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie, w seminarium duchownym w Alberga oraz na Fakultecie Teologicznym Włoch Centralnych we Florencji.

Członek Międzynarodowej Rady Communione e Liberazione.

Główne obszary badań: antropologia teologiczna i filozoficzna, eklezjologia, historia filozofii nowożytnej.

Autor m.in. książek: *Il Magistero sociale della Chiesa* (1994); *False accuse della Chiesa* (1997); *Controstoria: ma vilettura di mille anni di vita della Chiesa* (2000), *Nell'anno della Trinitá* (2000); *Tajemnica staje się obecnością* (2000).

Lorenzo O r n a g h i, profesor, politolog. Urodzony w 1948 r. w Villasanta (Włochy). Studia z zakresu nauk politycznych na Katolickim Uniwersytecie w Mediolanie.

Od 1980 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tego uniwersytetu, obecnie kierownik Katedry Nauk Politycznych. W latach 1987-1990 wykładowca na Uniwersytecie w Teramo. Od 1996 r. dyrektor Wyższej Szkoły Ekonomii i Stosunków Międzynarodowych (ASERI) w Mediolanie.

Członek rady administracyjnej tygodnika „L'Avvenire".

Główne obszary badań: politologia, psychologia polityczna.

Abp Bolesław P y l a k, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Łopienniku k. Krasnegostawu. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1952 do 1994 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W 1966 r. mianowany biskupem pomocniczym lubelskim, a w 1974 r. wikariuszem kapitulnym. W latach 1975-1997 biskup ordynariusz diecezji lubelskiej i Wielki Kanclerz KUL.

Założyciel Wydawnictwa Diecezjalnego Lubelskiego i Muzeum Diecezjalnego oraz Katolicko-Ukraińskiego Seminarium Duchownego przy KUL.

Odznaczony m.in. Krzyżem Armii Krajowej (Londyn). Honorowy obywatel miasta Lublina.

Główne obszary badań: eklezjologia, eucharystologia, mariologia, eschatologia, teologia pastoralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim* (1959); *Msza święta ofiarą społeczną* (1959); *Eucharystia sakramentem jedności Mistycznego Ciała Chrystusa. Koncepcja teologiczna św. Tomasza z Akwinu* (1972); *W służbie Bożej prawdy* (1986); *W służbie Ludu Bożego. Listy pasterskie, przemówienia, odezwy, komunikaty do diecezjan (1975-1986)* (1987); *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich XIX w.* (red., 1988); *Czy znam Maryję? Rozważania mariologiczne* (1993); *Biskup lubelski Stefan Wyszyński jako duszpasterz* (1996); *Stefan Wyszyński Biskup Lubelski 1946-1949* (2000); *Życie zmienia się, ale nie kończy* (2000).

Giovanni R e a l e, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della „Metafisica" di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della „Metafisica"* (1964); *Aristotele, „La Metafisica"* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, dotychczas ukazały się: t. 1, 1993; t. 2, 1996; t. 3, 1999; t. 4, 1999); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996); *Rafaello. La „Scuola di Atene"* (1997); *Raffaello. „La Disputa"* (1998); *Eros. Demone mediatore* (1999); *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999); Karol Wojtyła, *Persona e atto* (współred. 1999). Redaktor serii „Testi a fronte". Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Bp Angelo S c o l a, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1941 r. w Malgrate (prowincja Lecco). Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie i z zakresu teologii we Fryburgu szwajcarskim.

Od 1982 r. profesor antropologii teologicznej w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, od 1995 r. dyrektor tegoż Instytutu. W latach 1995-2002 także rektor Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

W latach 1986-1991 konsultor Kongregacji Nauki Wiary. Członek Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Kongregacji do spraw Duchowieństwa.

W 1987 r. ekspert na Synodzie Biskupów na temat powołania i misji świeckich. W 1991 r. mianowany biskupem Grosetto (od 1995 r. biskup emerytowany). W 2002 r. ogłoszony patriarchą Wenecji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super „Sententiis" di San Tommaso d'Aquino* (1982); *L'Alba della dignit umana* (1982); *Voyage autour du Concile – Entretien avec le Cardinal Henri de Lubac* (1985); *Prüfet alles, das Gute behaltet – Gespräche mit Hans Urs von Balthasar* (1985); *Avvenimento e tradizione, Questioni di ecclesiologia* (1987); *Idendidad y diferencia. La relación hombre-mujer* (1989); *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico* (1991); *Questioni di Antropologia Teologica* (1996).

Robert A. S i r i c o CSP, teolog, duszpasterz, ekonomista, publicysta. Studia na Uniwersytecie Południowej Kalifornii, Uniwersytecie Londyńskim oraz Catholic University of America w Waszyngtonie.

Po piętnastu latach działalności publicznej założyciel (w 1990 r.) Acton Institute for the Study of Religion and Liberty. Duszpasterz chorych na AIDS przy National Institute of Health. Współpracownik „Wall Street Journal" „Forbes", „New York Times", „London Financial Times", „Washington Times", „National Review". Komentator stacji telewizyjnych, m.in. CNN, ABC, BBC.

Członek Mont Pèlerin Society, The Mackinac Center w Midland, American Academy of Religion, Philadelphia Society. Członek Rady Doradczej Instytutu Obywatelskiego w Pradze. Związany z Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

Główne obszary badań: religia, polityka, ekonomia, prawa obywatelskie.

Doktor honoris causa Franciscan University of Steubenville.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Catholicism's Developing Social Teaching* (1992); *Entrepreneurial Vocation* (2002).

Tadeusz S t y c z e ń 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. W latach 1978-2002 kierownik Katedry Etyki. Obecnie dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Rady Naukowej tegoż Instytutu, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie.

Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych KUL" (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia", „Anthropotes" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

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*, cz. 1: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996); *O etyce Karola Wojtyły – uczeń* (1997); *Medicine and Law: For or Against Life?* (współred., 1999; wyd. pol. *Medycyna i prawo: za czy*

przeciw życiu?, 1999); *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?* (2001). Redaktor serii „Człowiek i moralność", „Jan Paweł II naucza", „Biblioteka «Ethosu»".

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, od 2002 kierownik Katedry Etyki. W latach 1992-1998 prorektor, a od 1998 r. – rektor KUL.

W latach 1992-1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary. Członek zwyczajny Papieskiej Akademii Życia, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, 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, wyd. niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995). Redaktor serii „Człowiek i moralność", „Etyka i technika".

Marco T r o n c h e t t i P r o v e r a, magister, ekonomista, przedsiębiorca. Urodzony w 1948 r. w Mediolanie. Studia z zakresu ekonomii na Uniwersytecie Bocconi w Mediolanie.

Od 1971 r. związany z handlem morskim, założyciel „Holding finanziaria". Od 1996 r, prezes firmy „Pirelli".

Doradca administracyjny Mediobanca, Banca Commerciale Italiana, „Ras assicurazioni" oraz Uniwersytetu Bocconi.

Członek New York Stock Exchange European Advisory Commitee. Wiceprzewodniczący „Confindustria". Współpracownik fundacji „Liberal".

George W e i g e l, doktor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Baltimore (USA). Studia teologiczne na University of St. Michael's College w Toronto (Kanada).

Adiunkt w St. Thomas Seminary School of Theology w Kenmor (USA). W latach 1989-1996 dyrektor, obecnie Senior Fellow w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie, kierownik Katedry Religii i Amerykańskiej Demokracji.

Członek Catholic Theological Society of America, Council on Foreign Relations. Członek kolegiów redakcyjnych „First Things" i „Orbis".

Doktor honoris causa sześciu uniwersytetów. Odznaczony Papieskim Krzyżem Pro Ecclesia et Pontifice.

Główne obszary badań: katolicka etyka społeczna, relacja państwo-Kościół, problem wojny sprawiedliwej, życie i myśl papieża Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tranquillitas ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace* (1987); *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (1992; wyd. pol. *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, 1995); *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism* (1996); *The Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (1999, wyd. pol. *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, 2000).

Bp 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 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W latach 1989-1998 kierownik Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego. Od roku 1988 do 1989 – prorektor, od 1989 do 1998 – rektor KUL. Obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce i Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu.

W latach 1990-1993 wiceprezydent Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, w 1992-1993 oraz 1997-1998 przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego.

W 1991 r. uczestnik Synodu Biskupów Europejskich. W 1999 r. konsekrowany na biskupa, od tegoż roku ordynariusz diecezji płockiej.

Członek Société Internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale, 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. Członek Zespołu do spraw Etyki Badań Naukowych.

Nagrodzony przez ministra edukacji narodowej za osiągnięcia w kierowaniu uczelnią; wyróżnienie LTN „Resolutio Pro Laude" za wieloletnią działalność jako rektor KUL i przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego; nagroda Włodzimierza Pietrzaka przyznana przez „Civitas Christiana" za dorobek naukowy i wkład w rozwój szkolnictwa wyższego oraz Krzyż Oficerski 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); *Z badań nad średniowieczem* (1995); *Bogu i ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy* (1996); *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"* (1996, wyd. ang. *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations: Ius Gentium*, 1998); *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania* (1996); Redaktor kilku wydawnictw ciągłych.

Ks. Alfred W i e r z b i c k i, doktor, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz w parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 2002 r. prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie.

Zastępca dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Zgubionymi kredkami* (w druku). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999).

Krystyna W ó j c i k, magister, polonista. Urodzona w 1977 r. w Krynicy (Małopolska). Studia w Akademii Pedagogicznej w Krakowie (filologia polska) oraz w Papieskiej Akademii Teologicznej (Studium Teologii Rodziny).

Od 2001 r. nauczyciel w Zespole Szkół Katolickich im. P. J. Frassatiego w Nowym Sączu.

Główne obszary zainteresowań: twórczość Cypriana Kamila Norwida, współczesna literatura religijna, twórczość Karola Wojtyły.

Zofia Józefa Z d y b i c k a USJK, profesor, filozof. Urodzona w 1928 r. w Kraśniku. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1973-2001 kierownik Katedry Filozofii Boga i Religii.

Członek Społecznej Rady Prymasowskiej (1983-1987). Konsultor Rady Naukowej Episkopatu Polski. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Papieskiej Akademii św. Tomasza, Międzynarodowego Towarzystwa Tomistycznego, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, komitetu redakcyjnego „Roczników Filozoficznych" (z. 2).

Główne obszary badań: filozofia religii, metafizyka, antropologia filozoficzna.

Autorka licznych artykułów i publikacji książkowych: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (1972); *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca* (1973); *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (1977, ogłoszona książką roku, wielokrotnie wznawiana i tłumaczona na język angielski); *Religia i religioznawstwo* (1988); *Zadania filozofii we współczesnej kulturze* (red., 1992); *Religia a sens bycia człowiekiem* (red., 1994); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred. 1995); *Wolność w kulturze współczesnej* (red., 1997; wyd. ang. *Freedom in Contemporary Culture*, red., 1998).

SUMMARY

The present issue of the *Ethos* is entitled For the Solidarity of the Family of the World's Nations, and it is devoted to the complex issue of globalization and its implications for the sphere of economy and culture.

The text From the Editors points to the fact that interhuman and international solidarity, whose source lies in a recognition that each human person is one's neighbour, constitutes the ultimate foundation of peace in the age of globalization.

In the extensive extracts from the addresses delivered to the Seventh and Eighth Plenary Sessions of the Pontifical Academy of Social Sciences, John Paul II stresses that globalization, *a priori*, is neither good nor bad, and that today, it is a task for humanity to ensure that the processes of globalization remain at the service of the inalienable value of the human person, who is the ultimate source of all human rights and every social order. The Holy Father further stresses that globalization must not be another name either for relativization of values or for the homogenization of life-styles or cultures. Instead, we should promote "globalization of solidarity" which will be at the service of the whole person, all people, and all human cultures.

In the introductory article, Giovanni Reale writes about three paradigms of metaphysics worked out by the Greek and Christian thought: Aristotle's metaphysics of being (later referred to as ontology), metaphysics of the One (henology), started already by the Presocratics and continued by Plato and neoplatonic philosophers, and the metaphysics of the person that originated within the Christian thought and gave rise to today's personalism.

The first block of texts includes the proceedings of the symposium "For the Solidarity of the Family of the World's Nations" held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on the 15th anniversary of the Pope's visit to Lublin. The proceedings comprise the address given by Abp. Boleslaw Pylak, who opened the Holy Mass celebrated to commemorate the papal visit, the homily delivered during the Mass by Stanislaw Nagy, SCJ, the lectures delivered during the symposium, as well as the conclusion of the session by Tadeusz Styczeń, SDS.

In the lecture opening the session, Ferdinando Adornato reconstructs the intellectual history of modernity pointing to its destruction of Christian humanism and the liberal thought, the two foundations of the axiological identity of Europe, which was brought about by the totalitarian regimes in the twentieth century. Against this background, Adornato holds that the thought of Karol Wojtyla, due to the universal appeal of his moral message, constitutes a hope for humanity. Today, Wojtyla appears to be the only modern moral philosopher in the West, and it must be our concern that he should not remain the last one.

Then, three former Rectors of the Catholic University of Lublin reflect on three particular topics related to the main subject of the symposium.

Firstly, Mieczyslaw A. Krapiec, OP, demonstrates the rightness of the thesis that proper understanding of man, or proper anthropology, is the key to proper understanding of the law, specifically of the law concerning human rights. The source of such anthropology can be found in the Christian concept of a personal being which has its deepest expression in the philosophy of Thomas Aquinas.

In the succeeding lecture, Bp. Stanislaw Wielgus refers to the contribution of two professors of the Cracow Academy – Paweł Włodkowic and Stanislaus of Skarbimierz – to the peaceful solution of the conflict between Poland and Lithuania on the one hand, and the Order of the Teutonic Knights on the other. Thus the two Polish statesmen defended the right of the European nations to exist and to retain their autonomy.

In the concluding lecture, Andrzej Szostek, MIC, analyzes the Parable of the Good Samaritan in order to demonstrate that Christ is in fact the teacher of universal ethics, referring to the moral consciousness shared by all people, and founded on the ability to recognize truth and to respect it. This universal moral consciousness involves, in particular, the ability to recognize the truth about man, about his greatness, and about his contingency which calls for sympathy and support.

The next block of texts is entitled T h e C h r i s t i a n a n d t h e U n i v e r s a l D i m e n s i o n o f T r u t h, and it includes two addresses delivered by John Paul II during his visit to the Catholic University of Lublin on 9th June 1987.

The succeeding section, which bears the title C h r i s t i a n s F a c i n g t h e H u m a n C o m m u n i t y, comprises articles referring to general philosophical foundations of the proper attitude towards the phenomenon of globalization.

The section opens with an article by Abp. Karol Wojtyla, who presents the normative vision of the human community, as worked out by the Second Vatican Council, and points out that perceiving the human community merely in sociological terms is clearly insufficient.

The article by Wojtyla is followed by two homilies, delivered respectively by Card. Alfonso López Trujillo and Abp. Javier L. Barragán, during the Holy Mass celebrated twice in the course of the 8th Plenary Session of the Pontifical Academy for Life, devoted to the topic: "The nature and dignity of the human person as the foundation of the right to life. The challenges raised by the approach of contemporary culture".

Then Bp. Angelo Scola reflects on the genealogy of the child-person which is intrinsically connected with the mystery of spousal love, and which involves a deep analysis of various levels of human freedom. Such an analysis culminates in the vision of a new civilization which is founded on beautiful love.

Jaroslaw Kupczak, OP, elaborates on the issue of the significance of theological anthropology for various aspects of John Paul II's teaching.

Fr. Jerzy Bajda analyzes John Paul II's addresses devoted or referring to the issue of globalization, and reflects on the Pope's vision of globalization as necessarily "inclusive," embracing all nations and all people.

In the concluding article in this section, Jarosław Merecki, SDS, reflects on the present debate concerning the nature of the lay state, the place of religion in public life and the shape of public ethics, pointing to the existence of inalienable and inviolable values, such as the value of human life, which are shared by both religious and irreligious people.

The next section, entitled T h e C o m m o n W o r l d ? H o p e s a n d C o n c e r n s, comprises articles devoted to the philosophical and theological analysis of the changes in the world that accompany the processes of globalization.

Andrzej Szostek, MIC, describes the changes introduced by globalization in the domain of communication, economy, politics and culture, and points out to the danger of moral relativism resulting from a broad understanding of the concept of tolerance which is widely propagated and recommended as the proper moral attitude in the age of globalization. In the second part of his

article, Szostek shows why globalization does not offer equal chances to everyone, and analyzes the tasks of (Catholic) universities in the age of globalization.

Zofia Zdybicka, USJK, presents an analysis of the anthropology that lies behind the ideology of globalism, and contrasts the individualistic and libertarian dimensions of this ideology with the personalistic, Christian understanding of the human person.

Kazimierz Dadak considers the phenomenon of globalization in its historical perspective, pointing out to the role of international organizations, such as the International Monetary Fund or the World Bank, in the proper development of the processes of globalization. Then he presents an outline of the social teaching of the Catholic Church on questions relating to globalization, with a particular emphasis on John Paul II's contribution.

Michael A. Casey's article includes an analysis of the problem concerning the cultural clash between the West and the world of Islam, as seen in the perspective of John Paul II's teaching on the contribution that religion should make to the processes of globalization.

The title of the succeeding section, "T h e g l o b e i s n o t b u r n t t h r o u g h w i t h c o n s c i e n c e y e t!," is a quotation from Polish romantic poet C. K. Norwid, and the section comprises two articles on the moral sense of history and on the position of the human individual in it.

Lidia Burska refers to the output of Polish novelist Hanna Malewska in order to illustrate the thesis that the vanishing truths which are products of culture ultimately manifest the existence of a deeper yet hidden order that looms through the worldly one.

Krystyna Wójcik in turn presents the reception of Norwid's poetry in the literary output of Karol Wojtyla, and points to the similarities in the treatment of crucial moral issues by the two poets.

In the following section, I n t e r v i e w s o f t h e *E t h o s*, Fr. Alfred Wierzbicki talks to Ferdinando Adornato, President of the Culture, Education and Research Commission of the Italian Parliament, and Editor-in-Chief of the bimonthly magazine published by the "Liberal" Foundation, about postmodern culture and its need for universal values, which can be satisfied by a reference to the moral thought of Karol Wojtyła-John Paul II, whose philosophy is a meeting point between tradition and modernity.

The interview constitutes an introduction to the three succeeding subsections under the heading P o l i t i c s, E c o n o m i c s a n d M o r a l i t y i n t h e A g e o f G l o b a l i z a t i o n, which include articles originally published in the monographic volume of the bimonthly magazine published by the "Liberal" Foundation entitled *L'Occidente di Wojtyla. Economia e morale nella globalizzazione* [Wojtyła's West. Economics and Morality in the Age of Globalization]. The first subsection is entitled W o j t y ł a P h i l o s o p h e r o f t h e W e s t, and it includes reflections on Karol Wojtyla's philosophy, which is perceived by the authors as the cure for the problems of modern culture.

Thus Sergio Belardinelli shows that Wojtyła's personal experience of the two 20th century totalitarianisms: nazism and marxism, was an impulse for him to reflect on the sense of human freedom, and to stress, also throughout his teaching as John Paul II, that the crisis of contemporary culture is rooted in the conviction that truth is radically opposed to freedom.

Karl Ballestrem in turn presents the vision of pluralism and tolerance present in the Council's Declaration on Religious Freedom *Dignitatis humanae*, which was elaborated with a substantial contribution from Bp. Karol Wojtyła, and points to the implications of this vision for social life.

Then Stanislaw Grygiel analyzes the significance of the category of subjectivity for John Paul II's vision of the principles governing political and economic life, for his theology of the human body and love, and for his social teaching. However, Grygiel stresses that this category is always seen by the Pope in the perspective of the ultimate truth about man, which can be found in Christ only.

In the succeeding article, Lorenzo Ornaghi demonstrates that the historic and political unity of John Paul II's pontificate rests on the Pope's emphasis on the primacy of the human person over any social or political order, and notes that, in the age of globalization, the Church should remain wary both of acceptance of the values that tend to be absolutized by political systems and of the pressure to merge practice with the doctrine, as these two dangers might result in the loss of the uniqueness of her mission.

Abp. Carlo Caffarra presents an outline of Karol Wojtyła's anthropology, in which the human person is perceived as God's most wanted creation and – as such – as called for interpersonal communion or love. In this perspective, human freedom involves the ability to be committed to truth in love. Thus the fallacy of modern culture lies in its rejection of the personalistic norm and in the reduction of the human person to an individual, which is often accompanied by separation of freedom from truth.

The following subsection is entitled Politics and Morality in the Age of Globalization.

Having analyzed some motifs recurring in the thought of John Paul II, Luigi Negri argues that it is a task of modernity to re-discover the identity of man, and presents the thesis that the crisis of the European consciousness results from its rejection of transcendence and from its abandonment of such ideals as truth and good, which, although inherent in the human nature, have been replaced by pseudo-values conveyed by various ideologies. He adds that the Christian identity will be genuinely lived through only when it becomes culture.

George Weigel in turn describes how the relationship between papacy and political power has been shaped throughout history, and points to the novelty in the model of papacy that was introduced together with John Paul II's pontificate.

Nikolaus Lobkovič notes that the core of John Paul II's pontificate is his striving to restore the proper anthropology so that man should remain faithful to his humanity. Thus the Pope appears not only as a witness to hope, but also as a martyr absolutely committed to the truth about man, which gives his message genuine credibility.

Sergey Averintsev in turn writes about the significance for the contemporary world and culture of the confession of the sins of the Catholic Church made by John Paul II.

The succeeding subsection is devoted to the problem of Economics and Morality in the Age of Globalization.

Jacques Garello, dwelling on Karol Wojtyła's philosophy of freedom and participation, advances the thesis that defence of economic freedom is possible only if it is made in the name of the dignity of the human person, within the horizon of moral and spiritual values.

Marco Tronchetti Provera points to the responsibility of liberal thinkers for presenting the right image of the liberal thought concerning economic freedom, which, in his opinion, largely corresponds to the social teaching of the Church, in particular to the teaching expressed in Encyclical *Sollicitudo rei socialis*. Finally, Robert A. Sirico, CSP, points out that the term "globalization" cannot be directly associated with any particular ideology or political programme, and he shows that the idea of globalization present in classic liberal thought is compatible with human rights and the common good, and thus with the image of globalization presented in numerous addresses delivered by representatives of the Catholic Church, in particular by John Paul II.

The standing column Thinking about the Fatherland includes a homily delivered by Fr. Stanislaw Jeż during the Holy Mass celebrated in Mary's Assumption Church in Paris. The history of Polish immigration in France is perceived by Fr. Jeż in the perspective of the biblical Parable of labourers in the vineyard.

In the section Notes and Reviews Maria Marczewska-Rytko reviews Th. L. Friedman's *Lexus i drzewo oliwne* [Lexus and the Olive Tree], Andrzej Bronk, SVD, presents a review of the volume *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet* [Globalization and Its Implications for Religion and Culture], edited by B. Mensen, SVD, Paweł Kawalec

writes about W. King Mott's *Third Way: Economic Justice According to John Paul II*, Marek Woliński reflects on Z. Bauman's *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika* [Globalization: The Human Consequences], Maciej Rajewski reviews L. Barzini's book entitled *Europejczycy* [The Europeans], Fr. Alfred Wierzbicki writes about G. Przebinda's *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy* [Greater Europe. The Pope's Attitude to Russia and to the Ukraine], Fr. Jerzy Szymik presents a review of K. C. Kaucha's *Miłość za miłość. Wiarygodność chrzescijaństwa według Battisty Mondina* [Love for Love. The Credibility of Christianity According to Battista Mondin], and Tomasz Garbol reflects on J. R. R. Tolkien's *Listy* [Letters]. The section concludes with the Proposals of the *Ethos*.

The section devoted to Reports includes Andrzej Bulik's report on the 19th Human Rights Days, held at the Catholic University of Lublin, and Agnieszka Lekka-Kowalik's report on the 4th International Metaphysical Symposium in the series "Tasks of Modern Metaphysics," held on the 50th anniversary of Fr. Prof. Mieczysław Albert Krąpiec's research work at the Catholic University of Lublin.

In the section The Pontificate in the Eyes of the World Fr. Alfred Wierzbicki reflects on the message included in the homily delivered by John Paul II during the Holy Mass celebrated at Błonie park in Cracow during the Pope's latest pilgrimage to Poland, while Grzegorz Przebinda writes about Karol Wojtyła's reception of the output of great Russian writers: Dostoevsky and Solzhenitsyn, and about his respectful attitude to and appreciation of the Orthodox Church.

The section Through the Prism of the Ethos comprises Wojciech Chudy's feuilleton devoted to the phenomenon of a recurring sentiment for communism which has become quite common in Poland nowadays.

The volume concludes with a Bibliography of John Paul II's addresses on moral aspects of globalization (by Fr. Artur J. Katolo) and with Notes about the Authors.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

CONTENTS
"Ethos" 15:2002 Nos. 3-4 (59-60)

FOR THE SOLIDARITY OF THE FAMILY OF THE WORLD'S NATIONS

From the Editors – "They will hammer their swords into ploughshares"... (C. R.) 7
J o h n P a u l II – The Ethics of Globalization Must Be the Ethics of Solidarity (extracts from the addresses delivered to the Seventh and Eighth Plenary Sessions of the Pontifical Academy of Social Sciences) 15
Giovanni R e a l e – Three Paradigms of Metaphysics Created by the Greek and Christian Thought (transl. by E. I. Zieliński, OFMConv) 20

FOR THE SOLIDARITY OF THE FAMILY OF THE WORLD'S NATIONS
Symposium held on the 15th anniversary of John Paul II's visit to the Catholic University of Lublin
KUL, 9th June 2002

Abp. Bolesław P y l a k – The Papal Day in Lublin. Introduction to the Holy Mass opening the session "For the Solidarity of the Family of the World's Nations," held on the 15th anniversary of John Paul II's visit to the Catholic University of Lublin 33
Stanisław N a g y, SCJ – Man in the World, and Facing His Creator. Homily delivered during the Holy Mass opening the session "For the Solidarity of the Family of the World's Nations" 36
Ferdinando A d o r n a t o – Karol Wojtyła: the Only (the Last?) Moral Philosopher of Our Time (transl. by Fr. A. Wierzbicki) 40
Mieczysław A. K r ą p i e c, OP – There Cannot Be a "Yes" for Man without a "Yes" for His Life. For the Proper Understanding of Human Rights 54
Bp. Stanisław W i e l g u s – By Reason of Power or by the Power of Reason? In the Defence of the Sovereignty of Nations 57
Andrzej S z o s t e k, MIC – "But a Samaritan traveller who came on him was moved with compassion when he saw him" (Lk 10: 33). Christ – the Teacher of Universal Ethics for the World 64
Tadeusz S t y c z e ń, SDS – The Case of Socrates – the Case of Christ. In the Service of Genuine Humanism 70

THE CHRISTIAN AND UNIVERSAL DIMENSION OF TRUTH
Addresses Delivered by His Holiness John Paul II in the Catholic University of Lublin on 9th June 1987

Responsibility for the Recognized and Conveyed Truth 83
In the Service of Truth 91

CHRISTIANS FACING THE HUMAN COMMUNITY

Abp. Karol W o j t y ł a – The Human Community in the Eyes of the Council 101
Card. Alfonso L ó p e z T r u j i l l o – Human Dignity and Father's Love (transl. by P. Mikulska) 112
Abp. Javier L. B a r r a g á n – Human Nature and the Dignity of the Human Person are the Foundations of the Right to Life. The Challenges of Contemporary Culture (transl. by P. Mikulska) 116
Bp. Angelo S c o l a – The Genealogy of the Child-Person (transl. by J. Merecki, SDS) . . . 119
Jarosław K u p c z a k, OP – On the Significance of Theological Anthropology for John Paul II's Thought. 128
Fr. Jerzy B a j d a – Globalization, as Seen by John Paul II. 141
Jarosław M e r e c k i, SDS – Laics and Catholics: For an Alliance in the Defence of Man . 156

THE COMMON WORLD? HOPES AND CONCERNS

Andrzej S z o s t e k, MIC – Who Gains and Who Loses by Globalization? 163
Zofia J. Z d y b i c k a, USJK – Globalism and Religion 174
Kazimierz D a d a k – Globalization and the Social Teaching of the Church 184
Michael A. C a s e y – How to Think About Globalization (transl. by D. Chabrajska) 209

"THE GLOBE IS NOT BURNT THROUGH WITH CONSCIENCE YET!"

Lidia B u r s k a – The History from Before and After History. 235
Krystyna W ó j c i k – Cyprian Norwid in Karol Wojtyła's World of Ideas 250

INTERVIEWS OF THE *ETHOS*

The Thought of Karol Wojtyła: A Philosophical Shock? Fr. Alfred W i e r z b i c k i talks to Ferdinando A d o r n a t o, President of the Culture, Education and Research Commission of the Italian Parliament, Editor-in-Chief of the bimonthly magazine of the "Liberal" Foundation. 271

POLITICS, ECONOMICS AND MORALITY IN THE AGE OF GLOBALIZATION

Wojtyła – Philosopher of the West

Sergio B e l a r d i n e l l i – Towards Overcoming Totalitarianism. Karol Wojtyła's Philosophy of Freedom (transl. by B. Zajączkowska) 285

Karl B a l l e s t r e m – Freedom and Truth in the Thought of John Paul II (transl. by B. Zajączkowska) 293
Stanisław G r y g i e l – If not Freedom, then Chaos Only. 297
Lorenzo O r n a g h i – Dictatorship of the Heart. Ways of Overcoming the Crisis after Year 1989 (transl. by P. Mikulska). 305
Abp. Carlo C a f f a r r a – Let Us Reconsider What Love Is. The Crisis in Personal Relationships is the Basis of the Drama of Modern Man (transl. by K. Kozak) 311

Politics and Morality in the Age of Globalization

Fr. Luigi N e g r i – The 20th Century: An Attempt on the Human Identity (transl. by K. Kozak) 317
George W e i g e l – Papacy and Power (transl. by D. Chabrajska). 325
Nikolaus L o b k o v i č – Can We Agree the Duties Towards our Conscience with the Duties Towards the Spirit of the Times? (transl. by K. Kozak). 342
Sergey A v e r i n t s e v – The Courage to Take the Blame. What Does the Acknowledgment of Guilt for the Committed Wrongs by the Catholic Church Mean to the World? (transl. by K. Kozak) 349

Economics and Morality in the Age of Globalization

Jacques G a r e l l o – Freedom and Participation, as Seen by Karol Wojtyła (transl. by P. Mikulska) 355
Marco T r o n c h e t t i P r o v e r a – Moral Capitalism. The Teaching of the Church and the Liberal Thought, as Seen in the Light of the Encyclical Letter *Sollicitudo rei socialis* (transl. by K. Kozak) 370
Robert S i r i c o, CSP – Globalization, Liberalism and Catholic Social Teaching (transl. by D. Chabrajska) 375

THINKING ABOUT THE FATHERLAND

Fr. Stanisław J e ż – Polish Immigrants! Christ Is Saying to You, "Go to My Vineyard". . . . 385

NOTES AND REVIEWS

Maria M a r c z e w s k a - R y t k o – Ways of Globalization (review of Th. Friedman's *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001). 389
Andrzej B r o n k, SVD – Globalization and Its Consequences (review of B. Mensen's, SVD (ed.) *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*, St. Augustin 2001) 395
Paweł K a w a l e c – Love is the Principle of Social Life (review of W. King Mott's *Third Way: Economic Justice According to John Paul II*, New York-Oxford 1999) 400
Marek W o l i ń s k i – Two Worlds (review of Z. Bauman's *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000) 405
Maciej R a j e w s k i – Problems with the Unification of Europe (review of L. Barzini's *Europejczycy*, Warszawa 2001) 412

Fr. Alfred W i e r z b i c k i – "The Two Lungs of Europe" (review of G. Przebinda's *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001) 421
Fr. Jerzy S z y m i k – "Love one another" (J 15: 12). The Agapetological Motive of the Credibility of Christianity (review of K. C. Kaucha's *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000) 427
Tomasz G a r b o l – Tolkien's Letters (review of J. R. R. Tolkien's *Listy*, Poznań 2000) . . . 431
P r o p o s a l s o f t h e *E t h o s* 438

REPORTS

Andrzej B u l i k – "Human Rights and Terrorism" (report on the 19th Human Rights Days, KUL, 12-13 Dec. 2001) 443
Agnieszka L e k k a - K o w a l i k – For Realism in Making Philosophy (report on the 4th International Symposium on Metaphysics in the series "Tasks of Modern Metaphysics" on the occasion of the 50th anniversary of Fr. Prof. Mieczysław A. Krąpiec's research work at the KUL, 13 Dec. 2001) 448

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Fr. Alfred W i e r z b i c k i – God – the "Great Absence"? 457
Grzegorz P r z e b i n d a – History and the Present Day in Our Europe. Wojtyła Reads Dostoevski and Solzhenitsyn 462

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech C h u d y – The Recurring Charm of Enslavement. 471

BIBLIOGRAPHY

Moral Aspects of Globalization. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978-2002 (by Fr. Artur J. K a t o l o) 475

Notes about the Authors. 495
Summary 507

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

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 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 (dyrektor 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 bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp 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 Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: 0-81 445-32-13;
e-mail: ethos@kul.lublin.pl
eth-kolp@kul.lublin.pl
oraz
Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 0-81 740 93 40 (sekretariat), fax 0-81 740 93 50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

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)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
Kapłan w końcu wieku (38/39)
Sztuka na rozdrożu (40)
Po pielgrzymce 1997 (41/42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Prawo naturalne a prawo stanowione (45/46)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49/50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Chrześcijańscy męczennicy XX wieku (53/54)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)

W najbliższych numerach:

* Dramat Judasza
* Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe?
* Ethos Pielgrzyma