ETHOS

Rok 6
1993 nr 2-3 (21/22)

O ETHOS DEMOKRACJI

* Od Redakcji – Europa wobec rozstrzygającego pytania (T.S. i W.Ch.) **5**
* JAN PAWEŁ II – Na poszanowaniu prawa do życia zasadza się prawdziwa godność Europy (Rzym, 18 XII 1987 r.) **11**
* Denver, 1993 – „Ameryko broń życia" **13**

W PIĘTNASTOLECIE PONTYFIKATU

* Andrzej SZOSTEK MIC – „Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka" **21**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Piętnasta rocznica pontyfikatu Jana Pawła II **33**
* Stanisław NAGY SCJ – Piotr naszych czasów **47**

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE WARTOŚCIAMI CZŁOWIEKA

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II, czyli chrześcijanin wobec wartości ludzkich dziś **55**
* Ks. Anton RAUSCHER – Jan Paweł II o prawach człowieka **65**
* Andrzej STELMACHOWSKI – Spór o religię w szkole **81**

OCALIĆ DEMOKRACJĘ

* Rocco BUTTIGLIONE – Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* **93**
* Jacek SALIJ OP – Teokratyczne roszczenia współczesnej demokracji **107**
* Ks. Michel SCHOOYANS – Totalitarne zagrożenie demokracji dziś **123**
* Carlo CASINI – Państwo prawa **131**
* Andreas LAUN OSFS – Obrona życia obroną państwa prawa **143**
* Alicja GRZEŚKOWIAK – Wolny wybór macierzyństwa wolnym wyborem zabójstwa? (przemówienie w Radzie Europy, Strasburg, 10 V 1993) **157**
* Andrzej WOJCIECHOWSKI – Legalizacja prewencji czy początek cywilizacji śmierci? Konsekwencje zapisu „o możliwości przerywania ciąży z powodu ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu" **161**

* Ks. Joachim KONDZIELA – Solidarność i wolny rynek. Perspektywy rozwoju społeczno-gospodarczego w świetle encykliki *Centesimus annus* **169**
* Tomasz MICKIEWICZ – System wielopartyjny i strategiczne zachowania wyborców **177**

O EUROPĘ – LUDZKĄ ZIEMIĘ

* Nicolaus von und zu LIECHTENSTEIN – Chrześcijańska Europa – zmierzch czy zadanie? **187**
* Herbert SCHAMBECK – Europejska odpowiedzialność z perspektywy chrześcijańskiej **195**
* Ks. Alfred WIERZBICKI – Sokrates: narodziny Europy **205**
* Paweł DZIANISZ – Jeszcze tylko nadzieja? Szmaragdowej Wyspy pejzaż wewnętrzny **213**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Edward RACZYŃSKI – List do „Ethosu" **225**
* Abp Kazimierz MAJDAŃSKI – Znaki naszych zmagań **231**

PONTYFIKAT ZATROSKANY O CZŁOWIEKA

* Joseph kard. RATZINGER – Jan Paweł II i Sobór **243**
* Hans Urs von BALTHASAR – Pontyfikat wyrastający z modlitwy **249**
* Rocco BUTTIGLIONE – Kilka uwag o sposobie czytania *Osoby i czynu* Kardynała Karola Wojtyły **255**
* Stanisław RODZIŃSKI – Ołtarze nadziei **285**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Marek PIECHOWIAK – *Karta Praw i Wolności*. Między prawami człowieka a ideologią **309**
* Maciej ZIĘBA OP – Rewanż za wizytę Tocqueville'a (rec. G. Weigel, *The Final Revolution*, New York-Oxford 1992) **314**
* Ks. Andrzej PERZYŃSKI – Świadomość religijna człowieka współczesnego (rec. L. Giussani, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Milano 1985) **320**
* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Między uniwersalizmem a partykularyzmem. Spór o miejsce Kościoła w świecie (rec. *Jan Paweł II a wyzwania współczesności*, red. Z. Stachowski, Warszawa 1991) **323**
* Cezary RITTER – Popularyzacja katolickiej nauki społecznej pilnie potrzebna (rec.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. ks. W. Piwowarski, Warszawa 1993; S. Pyszka SJ, *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków 1993) **328**

* Marek CZACHOROWSKI – Spór o *Humanae vitae* (rec. J.E. Smith, *Humanae vitae. A Generation Later*, Washington 1991) **331**

SPRAWOZDANIA

* Piotr KRYCZKA – Chrześcijańska inspiracja w życiu społecznym i politycznym. Konferencja w Lublinie (20-21 XI 1992) **337**
* Ewa SKRZETUSKA – Dziecko niepełnosprawne w rodzinie (sprawozdanie z konferencji naukowej na UMCS, Lublin, 4-6 III 1993) **342**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Eugeniusz SAKOWICZ – Nowa ewangelizacja Afryki. Jan Paweł II po raz dziesiąty na kontynencie dialogu i przyszłości Kościoła **347**
* Barbara CIEŚLIŃSKA – Znaczenie Papieża-Polaka dla polskich imigrantów w Italii (wyniki ankiety) **353**
* Leon DYCZEWSKI OFM Conv – Co zostało ze spotkania z Janem Pawłem II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (wyniki ankiety) **359**

BIBLIOGRAFIA

* Ocalić demokrację. Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków w latach 1989-1993 (Maria Filipiak i Karol Klauza) **363**

* Noty o autorach (M.Ch.) **371**
* Summary (Leszek S. Kolek) **380**
* Contents **383**

OD REDAKCJI

EUROPA WOBEC ROZSTRZYGAJĄCEGO PYTANIA

Co określa czas Europy AD 1993?

Obecną sytuację kulturowo-polityczną Starego Kontynentu można opisać jako stan oblężenia Europy przez Europę. Europa siły r a c j i: plus ratio, quam vis – jest śmiertelnie zagrożona przez Europę racji s i ł y: plus vis, quam ratio. Oblężenie trwa.

Czy jednak taka diagnoza nie jest insynuacją pod adresem współczesnej Europy zrzucającej z siebie z dnia na dzień coraz skuteczniej pozostałości komunistycznego totalitaryzmu? Czy nie jest jej bezpodstawnym – graniczącym z potwarzą – oskarżeniem? Czyż przemoc i gwałt nie należą już dziś – przynajmniej na kontynencie europejskim – do bezpowrotnej przeszłości? Czy ten, kto taką diagnozę dziś jeszcze Europie ośmiela się stawiać, nie wie o upadku komunizmu? Czy nie przeoczył „Solidarnościowego" zrywu sumień? Czy nie przespał dnia 4 czerwca 1989 roku, daty przełomowych dla dziejów całej Europy, pierwszych od półwiecza, wolnych wyborów w Polsce?

Przed tymi, którzy skłonni są uznać powyższą diagnozę duchowej sytuacji Europy za chybioną, co więcej, za próbę tworzenia nie istniejących problemów i dramatyzowania własnych wymysłów, stawiamy – jak niegdyś Chrystus przed swymi uczniami – Dziecko. Stawiamy, mówiąc dokładniej, Nienarodzonego. Stawiając to Dziecko przed nimi stawiamy je zarazem przed Europą i stawiamy jej w jego imieniu pytanie, żądając udzielenia szczerej na nie odpowiedzi:

Europo, czy jesteś naprawdę solidarna z każdym człowiekiem? Jeśli tak, to dlaczego nie oparłaś się, i to nazajutrz po uroczystym zadeklarowaniu międzyludzkiej solidarności, pokusie wyrażenia swej – wyjątkowo w tych warunkach haniebnej – zgody skazywania na śmierć bezbronnego niewinnego człowieka w majestacie prawa i państwa?

Odpowiedź na to pytanie to „test prawdy" w sprawie powyższej diagnozy dotyczącej duchowego stanu Europy roku 1993. Odpowiedź ta bowiem – wbrew wszelkim pozorom – nie jest wyłącznie odpowiedzią na pytanie o to, czy człowiek bezbronny w Europie zostanie ocalony przez Europę. Jest to zarazem pytanie o to, czy Europa zostanie ocalona przez Europę. Wszak jest to pytanie o to, czy Europa zgodzi się, czy nie na przekreślenie – i to za pomocą prawa! – zasady r ó w n o ś c i w s z y s t k i c h l u d z i wobec prawa. Jeśli się na to zgodzi, to czyż mocą jakiejś innej racji niż ta, która utożsamia się z przemocą silnych nad bezsilnymi, skoro właśnie ci bezsilni utracili w oczach Europy wszelki tytuł do ochrony ich życia ze strony prawa. A utracili go nie dlatego, że przestali być ludźmi, lecz tylko dlatego, iż sile silnych nie zdołali przeciwstawić żadnej siły. To że są oni ludźmi, przestało dla Europy być racją tego, by prawo wzięło ich życie w obronę. Tak oto prawem stała się przemoc uzurpując sobie literę prawa! Czy jednak nie jest to śmierć prawa? Czy to nie jest śmierć państwa? I wreszcie najważniejsze w sekwencji retorycznych pytań: Czy nie jest to samobójcza śmierć Europy?

Czy w tej sytuacji imperatywem godziny dziejów nie jest spieszyć niezwłocznie temu samobójcy na ratunek?

Jak to efektywnie uczynić?

Oferta ocalenia, jedynie skuteczna, jest niezwykle prosta. Proponuje ją Europie sam Nienarodzony, wyjęty przez Europę spod prawa jej prawem:

„O c a l m n i e, b y o c a l i ć s a m ą s i e b i e!"

Głosowi bezsilnych, wołających o ocalenie tylko „niemym krzykiem", towarzyszy dziś wołanie bezsilnych ofiar przemocy w Bośni i Hercegowinie do Europy o wzięcie ich w obronę przed śmiercionośną agresją... Tak oto oni, najsłabsi i wydziedziczeni przez Europę, skazani przez nią na mocy jej prawa na śmierć lub wydani przez nią na zupełną samowolę swych agresorów – egzaminują dziś Europę z Europy, egzaminując ją z solidarności z człowiekiem. I oni – pomimo nie zdanego przez Europę egzaminu – zostawiają jej wciąż jeszcze szansę jego powtórzenia i wraz z nią ofertę jedynie możliwego dla niej ratunku.

Czy więc Europa wybierze samoocalenie, wybierając solidarność z każdym człowiekiem, czy też wybierze samounicestwienie uderzając – poprzez cios w najsłabszych spośród ludzi – w samo człowieczeństwo człowieka: jedyną rację nazywania prawa prawem, państwa państwem, a siebie samej, Europy, promotorką praw człowieka? Przecież to Europa ustami swych największych mędrców orzekła: hominum causa omne ius est constitutum – racją wszelkiego prawa jest człowiek. Czy ta Europa, E u r o p a r a c j i, E u r o p a m ą d r o ś c i, zdoła dziś stawić czoła naporowi E u r o p y i g n o r a n c j i, E u r o p y s i ł y, przyodziewającej się jednak chętnie w ową uczoność, której Herbert Marcuse nie zawahał się nazwać „naukowym idiotyzmem" (wissenschaftlicher Idiotismus)? Czy zdoła ona ocalić swe własne obli-

cze, swą własną tożsamość, czy stałym już jej symbolem stanie się wojna, pogromy obcych i ustawa aborcyjna? Czy pozostanie Ojczyzną ojczyzn ludzi dla Ludzi; Ojczyzną, w której nikt z ludzi nie będzie się musiał lękać o swe życie z powodu uchwalonych w niej demokratycznie ustaw? – Oto pytanie!

Tych, którzy czują się przejęci wagą postawionych pytań, chcemy zaprosić do lektury niniejszego numeru „Ethosu". Podejmujemy w nim kolejną odsłonę tego samego w gruncie rzeczy tematu, który towarzyszy naszemu pismu od początku jego istnienia. Jest to temat g o d n o ś c i c z ł o w i e k a, która jest pierwszym celem wolności kierowanej prawdą, czyli ethosu człowieczego w ogóle. Ten pierwszorzędny cel, wartość naczelna działalności ludzkiej w różnych płaszczyznach, musi zostać na nowo dostrzeżony i podjęty w nowej sytuacji Europy i świata. W imię o c a l e n i a d e m o k r a c j i: tej młodej demokracji budowanej w nowych warunkach państw postkomunistycznych, i tej starej – demokracji państw szczycących się jej długoletnią tradycją, lecz zapominających o jej rzeczywistych korzeniach.

Jaką Europę przekażemy pierwszej generacji trzeciego tysiąclecia? Jaką demokrację przekażemy następnym pokoleniom?

Pytanie: plus vis, quam ratio czy plus ratio, quam vis? z którym w imię ocalenia kultury Europy rektor Wszechnicy Jagiellońskiej w Krakowie, Paweł Włodkowic, spieszył na Sobór w Konstancji tuż po złamaniu militarnej potęgi Krzyżaków pod Grunwaldem w roku 1410;

pytanie: „Czyż jestem królem ludzkich sumień?", jakie z Krakowa skierował potem Zygmunt August w stronę „okrągłego stołu" w Augsburgu, przy którym katolicy i ewangelicy w roku 1555 wydali hańbiący Europę wyrok na prawdę i wolność sumienia: cuius regio, eius religio;

pytanie: „O co właściwie chodzi?", którym Polska poprzez swego ministra Józefa Becka protestowała z Warszawy w maju 1939 roku przeciw uwłaczającemu Europie kompromisowi Zachodu z totalitarnymi roszczeniami Niemiec Adolfa Hitlera w Monachium w 1938 roku, ryzykując świadomie utratę swej suwerenności państwowej w imię ocalenia „ducha i honoru Europy";

to samo w gruncie rzeczy pytanie kierujemy dziś z Lublina, Miasta Unii z roku 1569, do całej Europy, a zwłaszcza do tych wszystkich, którzy rozumieją – i chcą ocalić – wielki sens tego pytania. Którzy chcą – po prostu – Europę dla Europy ocalić. Apel nasz streszczamy słowami poety, Karola Wojtyły:

C z y ż m o ż e h i s t o r i a p o p ł y n ą ć p r z e c i w p r ą d o w i s u m i e ń?

(*Myśląc Ojczyzna*)

Wiemy, że może. Ale wiemy też, że będzie to historia moralnie umarłej – samobójczą śmiercią – Europy. Dlatego chcemy uderzyć w dzwon przestrogi, by nie musieć uderzyć w dzwon trwogi...

Nikt nie jest samotną wyspą;
Każdy stanowi ułomek kontynentu, część lądu.
Jeżeli morze zmyje choćby grudkę ziemi,
Europa będzie pomniejszona
Tak samo, jak gdyby pochłonęło przylądek,
Włość twoich przyjaciół,
Czy twoją własną.
Śmierć każdego człowieka umniejsza mnie,
Albowiem jestem zespolony z ludzkością,
Przeto nigdy nie pytaj,
Komu bije dzwon:
Bije on tobie.
(John Donne)

Naszym staje się dlatego tu w Polsce, w Lublinie, wołanie Johna Donne'a, poety z Wysp Brytyjskich, głos sumienia Europy minionych wieków. Bo naszym jest – we wszelkich okolicznościach czasu i miejsca – głos każdego człowieka bezsilnego, zwłaszcza człowieka, którego teraz i tu, w Europie, Europa prawem wyjmuje spod prawa. Bo właśnie dlatego głosem naszych sumień musi się stać i staje się głos tego, który woła wołaniem bez słów:

O c a l m n i e, E u r o p o, b y o c a l i ć s a m ą s i e b i e !

Europo! Tobie bije ten dzwon.
Europo! Oszczędź! Ocal bezbronnego! By ocalić samą siebie!
Ocal demokrację!
Europo! Jest późno! „Jest później, niż myślisz"!

T.S. i *W.Ch.*

JAN PAWEŁ II
PRAWDZIWA ZASADA GODNOŚCI EUROPY

JAN PAWEŁ II

NA POSZANOWANIU PRAWA DO ŻYCIA ZASADZA SIĘ PRAWDZIWA GODNOŚĆ EUROPY[1]

Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży,

1. Cieszę się z tego spotkania, które odbywa się z okazji zjazdu naukowego na temat *Prawo do życia a Europa*. Wszystkich serdecznie pozdrawiam.

Temat, wokół którego skupiliście swą refleksję ma decydujące znaczenie dla przyszłości Europy, więcej – dla przyszłości wszystkich ludów i narodów. Bezwarunkowe poszanowanie prawa do życia osoby ludzkiej, osoby już poczętej a jeszcze nie narodzonej, jest jednym z filarów, na których opiera się każde cywilizowane społeczeństwo. Kiedy państwo pozwala wykorzystywać swe instytucje do tego, aby można było wprowadzić w czyn wolę zniszczenia dziecka poczętego, wyrzeka się jednego ze swych podstawowych obowiązków i samej swej godności jako państwa. Św. Tomasz z Akwinu, jeden z największych wychowawców europejskiego sumienia uczy, że prawo cywilne „ma moc prawa tylko na miarę swej sprawiedliwości" (STh I-II, 95, 2). Sprawiedliwość ta – jak spieszy wyjaśnić Doktor Anielski – opiera się na samym prawie naturalnym w ten sposób, że prawo z nim niezgodne – konkluduje św. Tomasz – „nie jest prawem, lecz korupcją prawa" (tamże).

Nie trzeba koniecznie odwoływać się do światła wiary chrześcijańskiej, aby zrozumieć tę podstawową prawdę. Kiedy Kościół ją przypomina, nie chce

---

[1] Przemówienie wygłoszone przez Ojca Świętego do uczestników zjazdu naukowego na temat *Prawo do życia a Europa*, (Rzym, 18-19 XII 1987) zebranych na porannej audiencji w sali Klementyńskiej Pałacu Apostolskiego 18 XII 1987 r. Tłumaczenie na podstawie *Il diritto alla vita e l'Europa. Atti del convegno di studio, Roma 18-19 XII 1987*, Roma 1988.

wcale wprowadzać państwa chrześcijańskiego; chce natomiast promować państwo ludzkie. Takie państwo, które za swą podstawową powinność uznaje obronę fundamentalnych praw osoby ludzkiej, szczególnie tej najsłabszej. A któż jest słabszy niż osoba poczęta, a jeszcze nie narodzona.

2. Lecz wy zechcieliście podjąć refleksję właśnie nad prawem do życia dziecka poczętego i nad losem Europy. Łatwo zauważyć uderzającą sprzeczność między legalizacją aborcji, która niestety stała się faktem w całej niemal Europie, a tym, co stanowi o wielkości kultury europejskiej. Z chrześcijaństwem Europa odkryła godność każdej poszczególnej osoby ludzkiej j a k o o s o b y: jest to odkrycie, które uczyniło z kultury europejskiej kulturę wybitnie h u m a n i s t y c z n ą. Zakorzeniona w łacińskim antyku, była ona aszkołą prawa rozumianego jako racjonalna organizacja życia społecznego na fundamencie sprawiedliwości. Czerpiąc z dziedzictwa kultury greckiej, kultura europejska uważała prawe używanie rozumu – pojmowanego jako władza nie pozwalająca podporządkować się partykularnym interesom – za jeden z najważniejszych znaków wielkości człowieka.

Tak więc, w tym niezrównanym dziedzictwie kulturowym legalizacja aborcji tkwi jako ciało obce, niosące w sobie ziarno zepsucia. Jak można jeszcze mówić o godności każdej osoby ludzkiej, jeśli zabija się najsłabszych i najbardziej niewinnych? W imię jakiej sprawiedliwości dokonuje się wśród osób najbardziej niesprawiedliwego ze wszystkich podziałów, jedne z nich uznając za godne ochrony, a innym odmawiając tej godności?Jkaiego rozumu się tutaj używa, jeśli również dla motywów utylitarystycznych lub hedonistycznych pozwala się zabić niewinnego? W rzeczywistości w tym właśnie miejscu Europa toczy grę o swoją przyszłość; wciąż pojawiają się oznaki jej rozkładu moralnego, a także niżu demograficznego. Ryzykuje w ten sposób roztrwonienie dziedzictwa kulturalnego przekazanego jej przez wybitnych myślicieli, wielkich prawników i godnych podziwu świętych.

3. Wasza obecność, zaangażowanie, z jakim uczestniczyliście w tych dniach refeksji, świadczy o tym, jak poważna i głęboka jest wasza wola zmiany marszruty w tej wędrówce. Niech was nie przeraża trudność zadania. Niech nie zatrzymuje was świadomość, że jesteście mniejszością. Historia Europy pokazuje, że nierzadko wielkie przemiany jakościowe w jej kulturze zostały wyjednane przez świadectwo jednostek okupione często osobistą ofiarą. Siła jest w p r a w d z i e s a m e j, nie w liczbie. Europa jutra jest w waszych rękach. Bądźcie godni tego zadania. Pracujcie, aby przywrócić Europie jej prawdziwą godność: godność miejsca, gdzie osoba, każda osoba jest afirmowana w swej niezrównanej godności.

Proszę o Boże wsparcie dla waszego zaangażowania, z serca wam błogosławię.

Tłum. *Patrycja Mikulska*

Bill CLINTON

„AMERYKANIE SĄ WDZIĘCZNI WASZEJ ŚWIĄTOBLIWOŚCI ZA PRZYWÓDZTWO MORALNE"

Wasza Świątobliwość,

myślę, że po tak wspaniałym powitaniu, Wasza Świątobliwość rozumie, iż Stany Zjednoczone czują się zaszczycone Jego obecnością w Denver. Dziękuję za przybycie do Denver na to historyczne spotkanie młodych całego świata.

[...] Pragnę, Ojcze Święty, podziękować mieszkańcom Denver, którzy dla tej młodzieży otworzyli na oścież swoje serca i domy oraz wyrazić szczególne słowa uznania pod adresem katolików amerykańskich.

Podczas gdy Kościół katolicki przygotowuje się do wkroczenia w trzecie tysiąclecie, nasz naród czyni przygotowania do obchodów trzech wieków swego istnienia. Jest szczególnym zbiegiem okoliczności to, iż tak młody kraj udziela gościny Światowemu Dniu Młodzieży. Ameryka zachowała swą młodość dzięki temu, iż będąc zawsze otwarta na zmiany, dochowała wszakże wierności swoim fundamentalnym wartościom; zdeterminowana troską o rodzinę i pracę kieruje się zasadą, że każde dziecko ma wartość i że żadnego z nich nie wolno utracić; kieruje się zasadą, że w każdym zakątku świata ani rasa, ani wyznanie religijne nie powinny stanowić przeszkody dla wzrostu każdego chłopca i dziewczyny, pielęgnując w najwyższym stopniu dane im od Boga dary.

Wasza Świątobliwość, choć osobiście nie jestem katolikiem, jako dziecko byłem wychowywany przez siostry zakonne, w wieku zaś młodzieńczym przez księży jezuitów. A pozostając jeszcze przy sprawie pochwał, chciałbym dodać, iż mianowałem pewnego człowieka polskiego pochodzenia przewodniczącym Rady Kierowniczej Dowódców Wojskowych. Wszyscy Amerykanie, niezależnie od ich przynależności religijnej, są wdzięczni katolikom tego kraju za wysoki standard kryteriów, w świetle których zechcieli mierzyć poziom obywatelskiej

wspólnoty i społecznej pomocy, za troskę na rzecz promocji rodziny i o podnoszenie kwalifikacji oraz za zainteresowanie się sprawami najuboższych. Ponadto wszyscy Amerykanie, niezależnie od ich wiary religijnej, są wdzięczni Waszej Świątobliwości za jego m o r a l n e p r z y w ó d z t w o. Wiemy bowiem, że Wasza Świątobliwość stanowi uosobienie mocy, która zapaliła iskrę wolności wobec komunizmu w Jego rodzinnej Polsce i w całej Europie wschodniej; że jest obrońcą pokoju i sprawiedliwości między narodami i ludami, potężnym głosem kierującym apel o położenie wszędzie kresu nienawiści i głodu, jak również za to, że wszystkim nadmiernie bogatym przypomina, iż obowiązkiem ich jest udzielanie szczególnego wsparcia ubogim i wydziedziczonym. Obecność Waszej Świątobliwości jest mile widziana.

Dzięki wpływowi katolików amerykańskich na nasz naród od samego początku jego istnienia oraz dzięki wpływowi wywieranemu w tych ostatnich latach, Ameryka stała się narodem lepszym, mocniejszym i bardziej sprawiedliwym. Gdybyśmy chcieli jednym zdaniem podsumować społeczną misję katolicką, pracę podjętą przez katolików jako obywateli, to należałoby sięgnąć po kulminacyjny moment inauguracyjnego przemówienia naszego jedynego katolickiego prezydenta Johna Kennedy'ego, który powiedział: „musimy zawsze pamiętać, że na tej ziemi działanie Boże musi stawać się naszą osobistą pracą". Gdy w 1987 r. Wasza Świątobliwość przybył do Detroit, powiedział, że każdy z nas winien być narzędziem promowania porządku społecznego, który szanowałby godność osób i pozostawał w służbie dobra wspólnego. To jest wzór, ideał, za którym wszyscy powinniśmy pójść. Współczesna Ameryka walczy o osiągnięcie tego celu. Borykamy się z licznymi problemami wewnętrznymi oraz próbujemy podejmować liczne problemy zewnętrzne. Nie możemy sobie absolutnie pozwolić na zaniedbanie obowiązków, jakie mamy jedni względem drugich.

Dzisiejsza obecność Waszej Świątobliwości pośród nas niech nam przypomni wszystkie te obowiązki, wartości, dla których sam żyje, sprawy, w które się zaangażował. Zapraszam teraz Waszą Świątobliwość do zajęcia miejsca na tym podium, aby powitać przepełniony wdzięcznością naród oraz dziesiątki tysięcy młodych z całego świata, którzy mają to szczęście przebywania dzisiaj w obecności Waszej Świątobliwości.

Przekład z wł. *Krystyna Borowczyk*

JAN PAWEŁ II

„AMERYKO, BROŃ ŻYCIA!"

Panie Prezydencie,
Drodzy Przyjaciele,
Drogi Ludu Ameryki,
Droga Młodzieży!

1. Doceniam wielkoduszne słowa Pańskiego powitania. Światowy Dzień Młodzieży, który w tym roku obchodzimy w Denver, daje mi możliwość spotkania się z Panem i za Pańskim pośrednictwem złożenia raz jeszcze narodowi amerykańskiemu wyrazów najgłębszego szacunku i przyjaźni. Panu, Jego Małżonce i Państwa Córce, dziękuję za miły gest osobistego przybycia, aby mnie powitać.

Korzystam ze sposobności, by pozdrowić pozostałych obecnych tu przedstawicieli Władz Federalnych, Stanu Colorado i miasta Denver oraz podziękować tym wszystkim, którzy w jakiś sposób przyczynili się do przygotowania tej wizyty. Wdzięczny jestem Biskupom Stanów Zjednoczonych za uczestnictwo w zorganizowaniu VIII Światowego Dnia Młodzieży, w szczególności zaś biskupowi Denver J. F. Staffordowi oraz biskupowi Kościoła katolickiego w Colorado, którzy tu na miejscu udzielili gościny temu wielkiemu międzynarodowemu wydarzeniu.

Świadom jestem faktu, że Stany Zjednoczone wielce ucierpiały z powodu mającej miejsce niedawno powodzi w jego środkowo-zachodniej części. Czułem się blisko z ludem amerykańskim w jego tragedii, modląc się za ofiary. Błagam Boga Wszechmogącego o moc i pociechę dla tych wszystkich, których ta klęska żywiołowa dotknęła.

2. Mojemu przybyciu do Ameryki na świętowanie kolejnego Światowego Dnia Młodzieży towarzyszy pewna szczególna radość. Oto naród – z historycznego punktu widzenia – sam jeszcze młody, udziela gościny młodzieży, która przybywając z całego świata zgromadziła się, aby zastanowić się nad sprawą życia: nad życiem ludzkim, które jest cudownym darem Boga dla każdego z nas, jest życiem o wymiarze transcendentnym, życiem, które Jezus Chrystus nasz Zbawiciel ofiaruje tym, którzy wierzą w Jego imię.

Przybywam do Denver, aby słuchać zgromadzonych tutaj w skupieniu młodych, by wraz z nimi przeżywać niezgłębione tajemnice sensu życia. Każdy dotychczasowy Światowy Dzień Młodzieży był potwierdzeniem otwierania się młodych na znaczenie życia jako otrzymanego daru, na który to dar próbują odpowiadać z drążącym ich niepokojem, walcząc o lepszy świat dla siebie i dla innych. Wierzę, iż poprawnie odczytujemy ich najgłębsze aspiracje mówiąc, że tym, do czego wzywają jest to, by społeczeństwo – szczególnie zaś przywódcy narodów i ci wszyscy, którzy odpowiadają za ich losy – zaakceptowało ich jako autentycznych sprzymierzeńców w budowaniu bardziej ludzkiego, bardziej sprawiedliwego i bardziej współczującego świata. Proszą o to, by swymi szczególnymi ideałami i energią mogli przyczynić się do realizacji tego zadania.

3. Dobrobyt dzieci i młodzieży świata musi być sprawą najwyższej wagi dla tych wszystkich, na których spoczywa jakakolwiek odpowiedzialność publiczna. W czasie moich wizyt duszpasterskich do Kościoła we wszystkich częściach świata byłem zawsze do głębi poruszony sytuacją powszechnych niemal trudności, w jakich wzrastają i żyją ludzie młodzi. Spadają na nich liczne cierpienia z powodu klęsk żywiołowych, głodu, epidemii, wskutek kryzysów ekonomicznych i politycznych, okrucieństwa wojen. Tam zaś, gdzie warunki materialne są bardziej sprzyjające, pojawiają się inne przeszkody, wśród których przede wszystkim wymienić należy upadek wartości i stabilności rodziny. W krajach rozwiniętych życie wielu młodych dotknięte jest kryzysem moralnym, który popycha ich często ku beznadziejnej bierności, skłaniając do poszukiwania chwilowej jedynie satysfakcji. Są jednakże wszędzie młodzi mężczyźni i młode kobiety głęboko zatroskani o otaczający ich świat, gotowi dać z siebie to, co mają najlepszego w służbie dla innych, i którzy w szczególny sposób są wrażliwi na transcendentny wymiar życia.

Lecz w jaki sposób my im pomagamy? Wyłącznie przez ukazanie wizji wysokiego ideału moralnego społeczeństwo może zagwarantować, by jego młodzieży została stworzona możliwość dojrzewania jako rozumnych i wolnych istot ludzkich, obdarzonych wysokim poczuciem odpowiedzialności za dobro wspólne, zdolnych do pracy z innymi nad budowaniem wspólnoty i narodu o wielkiej sile moralnej. Na takiej wizji zbudowana została Ameryka. Naród amerykański zaś posiada mądrość i wolę, by na nowo, z odrodzoną siłą stawić czoła wyzwaniu poświęcenia się promocji tych prawd, na których kraj ten

został zbudowany i dzięki którym wzrósł. Prawdy te zawarte są w *Deklaracji Niepodległości*, w *Konstytucji* i *Karcie Praw*, i po dziś dzień uzyskują od Amerykanów szeroki konsens. Prawdy te podtrzymują wartości, które sprawiają, że wszystkie ludy świata spoglądają na Amerykę z nadzieją i szacunkiem.

4. Do wszystkich bez wyjątku Amerykanów kieruję to oto zaproszenie: zatrzymajmy się i porozmawiajmy razem! (por. Iz 1, 18). Wychowywanie bez systemu wartości, opartego na prawdzie, oznacza rzucenie młodych na pastwę moralnej konfuzji, osobistej niepewności i łatwej manipulacji. Żaden kraj, nawet najmocniejszy, jeśli pozbawi swoje dzieci tego egzystencjalnego dobra, nie będzie się właściwie rozwijać. Respekt dla godności i wartości każdej osoby, integralność i odpowiedzialność, jak również zrozumienie, współczucie i solidarność z innymi, żyją o tyle, o ile są przekazywane przez rodziny, szkoły i środki komunikacji.

Ameryka posiada silną tradycję respektu dla jednostki, dla ludzkiej godności i praw ludzkich. Dostrzegłem to z wielkim uznaniem podczas mojej poprzedniej wizyty w Stanach Zjednoczonych i chciałbym powtórzyć dzisiaj wyrażoną wówczas nadzieję: „Tak, Ameryko, w wieloraki sposób jesteś naprawdę piękna i błogosławiona... lecz twoje najwyższe piękno i obfite błogosławieństwo spoczywają w osobie ludzkiej: w każdym mężczyźnie, kobiecie i dziecku, w każdym emigrancie, w każdym synu i córce tutaj urodzonych... Ostateczną, najwyższą próbą twojej wielkości jest sposób, w jaki t r a k t u j e s z k a ż d e g o c z ł o w i e k a, ale s z c z e g ó l n i e n a j s ł a b s z e g o i n a j b a r d z i e j b e z b r o n n e g o. Najlepsze tradycje twego kraju zakładają respekt dla tych, którzy sami nie potrafią się obronić. Jeśli chcesz, aby zapanowała sprawiedliwość dla wszystkich, prawdziwa wolność i trwały pokój – Ameryko, broń życia! Wszystkie sprawy, z którym się stykasz i w które dzisiaj się angażujesz, będą miały znaczenie tylko pod warunkiem, że ty zagwarantujesz prawo do życia i będziesz bronić osoby ludzkiej" (Przemówienie pożegnalne w Detroit, 19 IX 1987 r.).

5. Panie Prezydencie, moje odwołanie się do wartości moralnych, które podtrzymują życie narodu, nie pozostaje bez związku z uprzywilejowaną pozycją, jaką zajmują Stany Zjednoczone we wspólnocie międzynarodowej. Biorąc pod uwagę napięcia i konflikty, jakich doświadczały przez wiele lat zbyt liczne narody – mam tu na myśli przede wszystkim kraje Bliskiego Wschodu i niektóre państwa afrykańskie, a w nowej sytuacji, jaka kształtuje się po wydarzeniach z 1989 r. – szczególnie w odniesieniu do tragicznych aktualnie konfliktów na Bałkanach i Kaukazie – wspólnota międzynarodowa powinna ustanowić bardziej skuteczne struktury dla utrzymania i rozwijania sprawiedliwości i pokoju. Zakłada to potrzebę pogłębienia świadomości zasady strategii rozwoju wszystkich ludów – od stanu ubóstwa, a ku bardziej godnej człowieka egzystencji, od stanu niesprawiedliwości i wyzysku ku pełnemu respektowi dla osoby

ludzkiej i ku obronie jej niezbywalnych praw. Jeśli Organizacja Narodów Zjednoczonych i inne instytucje międzynarodowe, poprzez mądrą i uczciwą współpracę narodów członkowskich, zdołają skutecznie obronić zranione narody będące ofiarami niedorozwoju bądź konfliktów, czy też zmasowanego pogwałcenia ludzkich praw, to stanie się to prawdziwą nadzieją na przyszłość. Pokój bowiem jest dziełem sprawiedliwości.

6. Hojność i Opatrzność Boża powierzyły ludowi i rządowi Stanów Zjednoczonych ogromną odpowiedzialność. Ale ciężar tej odpowiedzialności jest zarazem szansą prawdziwej wielkości. Wraz z milionami osób całego świata żywię głęboką nadzieję, że w obecnej sytuacji międzynarodowej Stany Zjednoczone nie poskąpią swych wysiłków dla dalszego rozwoju autentycznej wolności oraz promowania ludzkich praw i solidarności.

Niech Bóg prowadzi ten naród i ożywia w nim – dla nieliczonych nadchodzących pokoleń – płomień wolności i sprawiedliwości dla wszystkich.

Niech Bóg was wszystkich błogosławi! Niech Bóg błogosławi Amerykę!

Ameryko, wyrażam ci moją wdzięczność za to deszczowe przyjęcie.

Przekład z wł. *Krystyna Borowczyk*

W PIĘTNASTOLECIE PONTYFIKATU

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

Andrzej SZOSTEK MIC

„POZWÓLCIE CHRYSTUSOWI MÓWIĆ DO CZŁOWIEKA"
W piętnastolecie pontyfikatu Jana Pawła II

Papież chce jednak bronić człowieka nie tylko przed innymi, ale także przed samym sobą, przed własną słabością człowieka, która skłania go do rezygnacji z tej miary wielkości, jaką Bóg mu przeznaczył, na rzecz własnej wizji pełni i szczęścia. Tylko w całkowicie swobodnym jej zaprojektowaniu manifestuje się rzekomo i utwierdza wolność ludzkiej osoby. Człowiek nie jest jednak w stanie zmienić swej fundamentalnej struktury: tego, że jest człowiekiem właśnie, a nie Bogiem; że jest istotą duchowo-cielesną i musi respektować ten zamysł Boży, jaki zawarty jest w jego niezmiennej naturze. Jako istota rozumna człowiek wtedy jest wolny, gdy kieruje się rozumem – to znaczy poznawaną przezeń prawdą.

WSTĘP

16 października bieżącego roku upłynie 15 lat pontyfikatu Jana Pawła II. Z okazji tak okrągłej rocznicy ukaże się zapewne sporo publikacji różnego typu: podsumowań, krytycznych analiz, wywiadów itp. Poniższy tekst ma być także próbą takiej jubileuszowej refleksji. Czy jednak można w jednym referacie dokonać jej rzetelnie, obiektywnie, a jednocześnie z jakimś pożytkiem dla słuchacza, który chciałby usłyszeć coś więcej, niż powtarzane przy wielu okazjach obiegowe opinie o Papieżu-Polaku?

Trudności są niemałe. Pontyfikat trwa – i trwać może jeszcze długo. Nie jest to więc zamknięty rozdział życia Kościoła, stosunkowo łatwiejszy do omówienia. Dziś brak nam dystansu czasowego, pozwalającego wydobyć to, co okazało się w tym piętnastoleciu znaczące i trwałe; nie sposób przecież mówić o wszystkim. Jedno bowiem jest pewne: że jest to pontyfikat niezwykle intensywny – i to w różnych wymiarach: doktrynalnym, pastoralnym, także politycznym. Którą perspektywę uznać za najważniejszą – i dlaczego?

A jednak nie należy rezygnować z prób zastanowienia się nad znaczeniem minionego piętnastolecia. Jest to przecież nie tylko dość długi już etap w historii papiestwa; jest to przede wszystkim okres życia Kościoła, w którym chcemy i powinniśmy uczestniczyć. Trzeba tylko zrezygnować z niemożliwej dziś do przeprowadzenia pełnej i jakby „zamkniętej" charakterystyki pontyfikatu Jana Pawła II na rzecz próby odczytania w nim „znaków czasu", wskazujących nam

właściwy sposób włączenia się w dokonującą się wokół nas i w nas samych historię zbawienia.

Ale i tu grozi nam dowolność: uleganie modzie lub własnym preferencjom w uznaniu, co i w jakiej mierze stanowi ów „znak czasu". Boję się tej dowolności tym bardziej, że nie zajmuję się profesjonalnie analizą Kościoła współczesnego, ani w aspekcie teologicznym, ani socjo-politycznym. By więc ograniczyć do minimum udział własnych, subiektywnych przeświadczeń, proponuję skupić uwagę na tym, jak sam Jan Paweł II pojmuje sens swego pontyfikatu – i jak usiłuje „przełożyć" tę swoją wizję na swe papieskie posługiwanie.

1. WYŚCIG DLA CHRYSTUSA

W pierwszą rocznicę pontyfikatu jedno z pism amerykańskich umieściło na okładce zdjęcie Jana Pawła II w stroju sprintera, z numerem „1" na koszulce i z podpisem: „Biegnie po pierwsze miejsce dla Chrystusa". Myślę, że uchwycono w tym skrócie bardzo trafnie zarówno intencje Papieża, jak i ich dość powszechny odbiór. Myślę też, że metafora ta pozostaje trafna do dziś, choć obecnie należałoby pewnie namalować maratończyka, którego bieg nie wywołuje tak wielkich (ale i krótkotrwałych) emocji u widzów, jak wyścig na 100 m.

„Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! [...] Dzisiaj człowiek tak często nie wie, co w nim jest, co jest w głębi jego umysłu i serca. [...] Szarpie nim niepewność, która przeradza się w rozpacz. Pozwólcie zatem – proszę Was, błagam Was z pokorą i ufnością – pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. On jeden ma słowa życia – tak, słowa życia wiecznego". Te gorące słowa, wypowiedziane w dniu inauguracji pontyfikatu, kiedy cały Kościół obchodził Światowy Dzień Misyjny (co Papież także zauważył i podkreślił), powtarzane były przez wszystkie środki masowego przekazu. Potem już ich nie powtarzano, ale Jan Paweł II nadal nimi żyje. Odnajdujemy tę samą żarliwość o miejsce Chrystusa w sercu człowieka w jego pierwszej, poniekąd programowej encyklice *Redemptor hominis*. Odnajdujemy ją w licznych dokumentach, w niestrudzonym pielgrzymowaniu po całym globie, w rzeszy wyniesionych na ołtarze świętych ukazujących żywą i pełną mocy obecność Chrystusa, w szczególnym pośpiechu, przebijającym przez nieśpieszne gesty i słowa Papieża. W świecie owładniętym reklamą, gdzie mnóstwo „proroków" przekrzykuje się wzajemnie proponując przeróżne wzorce życiowe, nierzadko bazujące na ludzkiej słabości, Papież usiłuje zrobić miejsce Temu, który jedyny wie, co kryje się w człowieku i jedyny ma słowa życia wiecznego.

Sądzę, że tu tkwi klucz do zrozumienia tego pontyfikatu. Wiem, że podkreślenie gorliwości w przybliżaniu Chrystusa człowiekowi może się wydać banalne; w końcu żywi ją każdy dobry chrześcijanin, a zwłaszcza każdy dobry

duszpasterz. Najlepszym sposobem „odbanalizowania" tej uwagi jest pokazanie, jak się owa gorliwość wyraża w nauczaniu i duszpasterskim działaniu Papieża.

2. NAUCZANIE JANA PAWŁA II: UKAZYWANIE CZŁOWIEKOWI JEGO BOSKIEGO PIERWOWZORU

Pierwszą teologiczną „definicję" człowieka znajdujemy w opisie jego stworzenia: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1, 26). Zdanie to wymaga głębokiej i wielostronnej interpretacji, żadna jednak interpretacja nie może pominąć wyrażonej w nim podstawowej prawdy o człowieku: jak do istoty obrazu należy to, że „obrazuje" jakąś rzeczywistość, tak człowiek jest sobą, gdy „obrazuje" Boga. Oczywiście, malarz może obrazować nie tylko świat zewnętrzny; także nastroje, stany psychiczne, uczucia, a wreszcie jakąś głębszą prawdę o człowieku i świecie. Otaczająca malarza – a także obecna w nim samym – rzeczywistość stanowi dlań niewyczerpane źrodło inwencji do ukazywania coraz to nowych jej aspektów, w coraz to nowy sposób. Ale zawsze u źródeł powstania obrazu leży uważna obserwacja rzeczywistości. I zawsze wartość obrazu mierzyć się będzie tym, jak trafnie odmalował w nim malarz to, co miało być odmalowane.

Jeśli stworzenie dzięki swemu bogactwu jest tak wdzięcznym źródłem inwencji dla artystów, to cóż dopiero powiedzieć o Stwórcy! Każdy człowiek inaczej Boga w sobie obrazuje, ale każdy spełnia się w swym ludzkim powołaniu, odnajduje siebie i potwierdza wtedy tylko (i tylko o tyle), kiedy (i o ile) stanowi obraz Boga. Zagubionemu przez grzech i ciągle się przezeń gubiącemu człowiekowi potrzeba więc nade wszystko jednego: ukazywania Boga. Ukazywania Go jako Pierwowzoru, w którym będzie on mógł odnaleźć siebie samego, własną człowieczą tożsamość. Takiego ukazywania, które budzić w nim będzie najgłębsze pokłady jego człowieczeństwa; pokłady skażone, ale nie zniszczone przez grzech; pokłady przejmującej tęsknoty za Bogiem, obecnej w każdym ludzkim sercu, choć często przysypanej dążeniami do tanich radości, po których następuje tylko większy jeszcze smutek.

Oto kontekst trzech encyklik Jana Pawła II: *Redemptor hominis, Dives in misericordia* oraz *Dominum et vivificantem*. Na związek między nimi oraz na szczególny ich charakter zwraca uwagę sam Autor w trzeciej z nich. Przypomniawszy eucharystyczne pozdrowienie: „Miłość Boga Ojca, łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi", Papież pisze dalej: „Z tego wezwania wzięły poniekąd swój początek i natchnienie poprzednie encykliki: *Redemptor hominis* oraz *Dives in misericordia* [...]. Obecnie zaś rodzi się z tego wezwania niniejsza encyklika o Duchu Świętym [...]. W ten sposób Kościół daje odpowiedź na głębokie pragnienia, które odczytuje w sercach ludzi współczesnych, jako potrzeba

nowego odkrycia Boga w jego nadprzyrodzonej rzeczywistości Ducha nieskończonego" (p.2). Nie chodzi więc w tych encyklikach o obronę jakichś dogmatycznych prawd, ani o naukę społeczną, czy – szerzej – moralną Kościoła lub jego szczególne, aktualne dziś zadania. Chodzi o to, by na nowo ukazać człowiekowi Boga; przybliżyć Jego tajemnicę porywającą ludzkie serca. „W imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego – wołał Papież w encyklice *Dives in misericordia* – podnosimy głos i błagamy, aby raz jeszcze na tym etapie dziejów objawiła się owa Miłość, która jest w Ojcu, aby za sprawą Syna i Ducha Świętego okazała się obecną w naszym współczesnym świecie i potężniejszą niż zło: potężniejszą niż grzech i śmierć" (p.15).

Na końcu tej encykliki, po „zwyczajnym" jej zakończeniu, Papież uznał za stosowne dodać jakby „posłowie", w nim zaś umieścić krótkie, ale bardzo ważne pouczenie: „Kościół stale musi kierować się pełną świadomością, iż w tym dziele [autorealizacji – A.Sz.] nie wolno mu pod żadnym warunkiem zatrzymać się na sobie samym. Racją jego bytu jest bowiem objawiać Boga, tego Ojca, który pozwala nam «widzieć» siebie w Chrystusie. Im większy zaś może być opór dziejów ludzkich, im większa obcość ziemskich cywilizacji, im większa miara negacji Boga w ludzkim świecie, tym większa w gruncie rzeczy bliskość tej tajemnicy, która – ukryta w Bogu przed wiekami – w czasie stała się udziałem człowieka w Jezusie Chrystusie". Dlatego właśnie te encykliki są tak ważne w całym nauczaniu obecnego papieża.

Jego słuchaczy – zwłaszcza na Zachodzie – uderza jednak zazwyczaj nie tyle ich teocentryczność, ile raczej przebijająca przez wszystkie wypowiedzi Papieża jego pobożność maryjna. Istotnie: już w pierwszym swym papieskim pozdrowieniu, 16 X 1978 roku polecił swe posługiwanie Madonnie. W herbie umieścił pod krzyżem literę „M", swe hasło „Totus tuus" sam interpretował w duchu maryjnym. Każdą ważniejszą wypowiedź papieską kończy wezwaniem Maryi, Jej też poświęcił osobną encyklikę. Z wyraźnym upodobaniem mówi o Niej w czasie modlitwy „Anioł Pański", o tę modlitwę w intencji Kościoła i swojej własnej prosi rodaków.

Ale właśnie „Angelus" dobrze pokazuje, jak bardzo pobożność maryjna wzmacnia, a nie osłabia chrześcijański teocentryzm. Modlitwa ta, podobnie zresztą jak równie ukochany przezeń różaniec, to w istocie kontemplacja Bożych tajemnic: wcielenia i odkupienia, w które Bóg zechciał tak głęboko wciągnąć Dziewicę z Nazaretu. Nie można więc Jej od tych tajemnic oddzielić, ale też nie sposób „zasłonić" ich zatrzymaniem uwagi na Maryi. Kto odmawia „Anioł Pański" i różaniec, ten wchodzi w Jej pełne wdzięczności, posłuszeństwa i pokory otwarcie na Boga, na Jego – nie zawsze zrozumiałe, ale zawsze zbawcze – zamiary względem człowieka.

3. KOŚCIÓŁ DZIŚ

Miejscem spotkania człowieka z Bogiem jest Kościół. Dlatego nazywany jest on pra-sakramentem, w którego łonie dokonuje się najpełniej dostępne na ziemi, sakramentalne dotknięcie człowieka przez Chrystusa. Chrześcijański teocentryzm więc, który mieści w sobie koniecznie wymiar maryjny, domaga się też uznania niezastąpionej roli Kościoła – a także ciągłej jego odnowy w duchu wierności Chrystusowi i człowiekowi, dla którego zbawienia został on ustanowiony. Nie można scharakteryzować tego (ani bodaj żadnego) pontyfikatu, jeśli nie weźmie się pod uwagę, jak dany papież Kościół pojmuje – i jak ta wizja Kościoła rzutuje na jego posługiwanie.

W przypadku Jana Pawła II kluczowe są, jak sądzę trzy elementy głoszonej przezeń i „praktykowanej" eklezjologii, ściśle ze sobą powiązane: dziedzictwo Soboru Watykańskiego II, troska o jedność Kościoła oraz duszpasterski model biskupa (zwłaszcza biskupa Rzymu).

3.1. DZIEDZICTWO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Arcybiskup, a następnie kardynał Karol Wojtyła brał w nim udział od początku, a atmosfera tego niezwykłego wydarzenia coraz bardziej go wciągała, coraz głębiej też kształtowała jego teologiczną i pasterską osobowość. Znalazło to wyraz zarówno w jego aktywnym udziale w obradach soborowych, jak i w działalności posoborowej. W związku z tą ostatnią warto wspomnieć m.in., że już w 1972 roku kard. Wojtyła otworzył Synod Archidiecezji Krakowskiej. Wiązał się on z obchodami jubileuszu 900-lecia męczeńskiej śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa, biskupa krakowskiego, głównego Patrona Polski i szczególnego patrona Archidiecezji Krakowskiej, ale pomyślany był wybitnie soborowo. Trwał on aż do 1978 roku, ponieważ – jak to powiedział na jego zakończenie już nie kard. Wojtyła, a papież Jan Paweł II – „celem siedmioletniej pracy Synodu Krakowskiego miało stać się [...] dobrze pojęte, odpowiadające istotnym zamierzeniom Vaticanum II, aggiornamento Kościoła Krakowskiego, poniekąd jego »udzisiejszenie«, odnowa jego świadomości zbawczej misji oraz wyraźny program jej realizacji". W czasie trwania Soboru, a także po jego zakończeniu, kard. Wojtyła wielokrotnie wypowiadał się na temat jego znaczenia, tematowi temu poświęcił nawet osobną książkę: *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972). Sobór wywarł wpływ nawet na jego analizy filozoficzne, co on sam podkreśla we *Wstępie* do swego bodaj najważniejszego dzieła *Osoba i czyn*.

Trudno więc się dziwić, że i w nauczaniu papieskim Jana Pawła II Vaticanum II zajmuje miejsce szczególne. Nawet pobieżnemu czytelnikowi jego dokumentów rzuca się w oczy mnogość soborowych cytatów. Nie jest to jedy-

nie konwencjonalne powtarzanie sformułowań, które weszły już do obiegowego języka kościelnego; raczej stałe nawracanie do idei Soboru w przekonaniu, że ich bogactwo nie zostało jeszcze dostatecznie wydobyte i zrealizowane. W 20. lat po jego zakończeniu Papież zwołał nadzwyczajny Synod Biskupów dla rozważenia dziedzictwa Vaticanum II i tego, jak należy dziś stosować się do jego zaleceń. Nauczanie Jana Pawła II jest tak gruntownie przesiąknięte Soborem, że bezsensowna byłaby próba odróżnienia idei soborowych od własnego myślenia Papieża. Dla przykładu: podkreślanie godności każdej ludzkiej osoby i obrona wynikających z niej praw z pewnością należą do dziedzictwa soborowego, stanowiąc zarazem rdzeń myśli antropologiczno-etycznej, którą Papież rozwijał jeszcze przed wyniesieniem go na Stolicę Piotrową. Nachylenie na problematykę społeczną, której wyrazem są już trzy encykliki (nie licząc innych wypowiedzi) odpowiada niewątpliwie soborowemu otwarciu Kościoła na świat współczesny, tym niemniej przebija przez te teksty osobiste zaangażowanie, a nierzadko i osobiste doświadczenie ich Autora. Z wyraźnym upodobaniem papież czyni punktem wyjścia wielu swych dokumentów Pismo Święte; jest to oczywiście zgodne z duchem Soboru, ale równie oczywiście jest to własny, oryginalny styl Jana Pawła II – itd.

Sobór ten wyznaczył Kościołowi szereg zadań i Jan Paweł II nie może o tym nie pamiętać. Encykliki, adhortacje, cykle katechez środowych nader często już we wstępie zawierają „usprawiedliwienie" podjętego tematu soborowym mandatem, któremu papież chce być wierny. Także w Konstytucjach wprowadzających w nowy Kodeks Prawa Kanonicznego oraz Katechizm Kościoła Powszechnego Jan Paweł II odwołuje się do soborowych zaleceń, których realizację stanowią te właśnie dokumenty, stanowiące nb. owoc współpracy wielu ludzi Kościoła. Tu jednak dotykamy tego postulatu Soboru, który ściśle wiąże się z troską o jedność Kościoła.

3.2. PROBLEM JEDNOŚCI DZISIEJSZEGO KOŚCIOŁA

„Katolicki" znaczy „powszechny". Prawda ta jest zawsze ważna, choć katolicy nie zawsze jej wagę doceniają. W ostatnim okresie – zwłaszcza od czasów Soboru Watykańskiego II – świadomość powszechości Kościoła znacznie wzrosła. Choć teologia ukształtowana została w tradycji zachodniej, to jednak coraz więcej posłuchu i uznania zdobywa w Kościele duchowość ukształtowana na Bliskim i Dalekim Wschodzie. Liturgia sprawowana w językach narodowych podnosi wartość rodzimej kultury i dziś jest już nie do pomyślenia praktykowana dawniej latynizacja krajów misyjnych. Przykładów tej zmiany mentalności w Kościele można by przytoczyć wiele – a kto wie, czy nie najbardziej spektakularnym jest sam wybór na Stolicę Piotrową Polaka, po ponad 400 latach sprawowania tej posługi przez Włochów.

Ale wybór ten wskazywał także na potrzebę szukania nowych wyrazów jedności i powszechności Kościoła, lepiej odpowiadających temu etapowi pielgrzmowania ku niebieskiej Ojczyźnie, na którym Lud Boży obecnie się znajduje. Przez wieki całe jedność ta podtrzymywana była jedną, dość spójną katolicką doktryną, wyraźnie uprzywilejowaną „okcydentalną kulturą", łacińskim rytem i językiem, silną dyscypliną wewnątrzkościelną. Dziś, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, te elementy jedności zostały znacznie osłabione, niekiedy wręcz zerwane. Także świat zdaje się być – pomimo znacznego postępu w dziedzinie informacji i komunikacji – bardziej podzielony, niż dawniej. Zawsze był, oczywiście, różnorodny – ale podziały nie były tak globalne i głębokie, by odróżniano wyraźnie „Pierwszy", „Drugi", „Trzeci", a nawet „Czwarty" Świat. Kościoły partykularne w poszczególnych „światach" zaczęły tracić ze sobą kontakt. Jak dziś wyrazić jedność powszechnego Kościoła? Jak ją budować tam, gdzie została zerwana?

Wybrany z kraju należącego do „Drugiego" świata Papież stara się na różne sposoby to zadanie realizować. Służyć temu mają m.in. tak liczne Jego podróże apostolskie, rozpoczęte zresztą już przez papieża Pawła VI. W czasie każdej z nich, zazwyczaj bardzo starannie przygotowanej, Jan Paweł II spotyka się z całym Kościołem lokalnym: z biskupami i kapłanami, zakonnikami i świeckimi, z robotnikami, rolnikami, chorymi i młodzieżą, z rządzącymi danym krajem i z biedotą. W przemówieniach swych stara się uwzględnić specyfikę odwiedzanego kraju, a jednocześnie potwierdzić jedną i dla wszystkich ważną naukę Kościoła. Słyszy się czasem narzekania, że Papież za dużo mówi, że w trakcie swych pielgrzymek wielokrotnie powtarza te same treści. Istotne jest jednak to, że przybywa on do danego kraju jako biskup Rzymu, następca św. Piotra; jako szczególny świadek i znak jedności Kościoła – i z tej pozycji przekazuje żywe słowo żywej wspólnocie kościelnej. Jego obecność, modlitwa i wygłaszane słowa mają niejako sakramentalny charakter. Tak, jak uczestniczenia we Mszy świętej nie da się zastąpić słuchaniem jej przez radio lub oglądaniem w telewizji (chociaż dzieje się tam „to samo", co w parafialnym kościele, często w lepszej oprawie liturgicznej i z mądrzejszą homilią), podobnie szczególny sens i szczególną moc mają słowa papieża wypowiedziane do konkretnej wspólnoty wiernych, w kontekście niepowtarzalnych warunków, w jakich ona żyje.

Także regularnie odbywane synody biskupów, przypieczętowane zwykle odpowiednią adhortacją, są ważnym elementem budowania nowej formy jedności Kościoła, bardziej odpowiadającej mentalności ludzi współczesnych. Forma ta musi jednak respektować tajemnicę Kościoła, który istotnie różni się od społeczności czysto ludzkich. Papież jest pierwszym wśród biskupów, tak jak Piotr był pierwszym wśród Apostołów. Nie odpowiada więc duchowi Kościoła ani zarządzanie nim przez Biskupa Rzymu bez porozumienia z kolegium biskupów, ani też „demokratyzacja" Kościoła z uszczerbkiem dla prymatu piotrowego. Ogromnie trudno utrzymać delikatną równowagę pomiędzy obu

tymi skrajnościami. Po Soborze Watykańskim II zauważyć można silną tendencję „odśrodkową", stanowiącą zapewne reakcję na wcześniejszą wyraźną centralizację władzy w Kościele. Tendencja ta odpowiada też współczesnej „modzie na demokrację", uznanej dość powszechnie za najlepszą, choć nie wolną od słabości, formę rządzenia. Jan Paweł II usiłuje zachować, a nawet wzmocnić elementy kolegialnej władzy i kolegialnej odpowiedzialności w Kościele (synody biskupów, zwyczajne i nadzwyczajne, są tego szczególnym, choć nie jedynym dowodem), ale podkreśla konieczność zachowania jedności „cum Petro et sub Petro", zgodnie z wolą Chrystusa Pana.

Oczywiste znaczenie dla umocnieniu jedności mają również dwa wspomniane dokumenty tego pontyfikatu: nowy Kodeks Prawa Kanonicznego oraz wydany ostatnio Katechizm Kościoła Powszechnego. W Konstytucji Apostolskiej *Sacrae disciplinae leges*, stanowiącej Wprowadzenie do nowego Kodeksu, czytamy m.in.: „Promulgując dziś Kodeks, w pełni jesteśmy świadomi, że ten akt naszej władzy pochodzi i posiada n a t u r ę p r y m a t u. Jednak również jesteśmy świadomi, że ten Kodeks, gdy chodzi o materię, wyraża w sobie k o l e g i a l n ą t r o s k ę o Kościół wszystkich naszych braci w biskupstwie; co więcej, jakby na podobieństwo Soboru, ten Kodeks powinien być uważany za owoc k o l e g i a l n e j w s p ó ł p r a c y, który powstał z wysiłku biegłych ludzi i instytucji, zebranego w jedno przez cały Kościół". Z kolei w p. 11 Konstytucji Apostolskiej *Fidei depositum* promulgującej Katechizm, czytamy, że ma on służyć jako punkt odniesienia i oparcia dla katechizmów redagowanych w różnych krajach, gdzie żyje Kościół.

Nie jest tajemnicą, że wysiłki Jana Pawła II zmierzające do umocnienia jedności Kościoła (a wymieniłem tylko niektóre tego przykłady) napotykają niekiedy na silny sprzeciw części wiernych. W wysiłkach tych upatruje się zamach na wolność ludzką, a także regres w stosunku do idei sformułowanych na Soborze Watykańskim II. Jest rzeczą naturalną, że większą popularnością cieszą się decyzje „liberalizujące" zastany porządek doktrynalny i prawny, niż te, które ów porządek usiłują odnaleźć, tam zaś gdzie został on naruszony – przywrócić. Po Soborze Watykańskim II pojawiły się tendencje do takiego rozmywania doktryny katolickiej i podważania rangi jego hierarchicznej struktury, że prowadzić to musiało do zatraty poczucia tożsamości Kościoła, rozbicia jego jedności, w końcu zaś do jego upadku, a nie odrodzenia. Nader niepopularne zadanie przeciwstawienia się tym tendencjom podjąć musiał już Paweł VI, od trudu tego nie może uciec również obecny papież.

3.3. DUSZPASTERSKI MODEL BISKUPA

Trochę dziwnie brzmi, gdy się podkreśla, że biskup to duszpasterz. Kimże innym miałby on być? Jaki inny model mógłby tu wchodzić w grę? Wystarczy

jednak porównać sposób sprawowania pontyfikatu Jana Pawła II z tym, jaki praktykowali jego poprzednicy, by dostrzec ogrom zmian, jakie wprowadził obecny papież. Nie chcę powiedzieć, że dawniej było źle, a teraz jest dobrze; różne czasy i różne osobowości papieży kształtują różne – niekoniecznie lepsze lub gorsze – style sprawowania posługi papieskiej. Jan Paweł II wszedł zresztą w tradycję zapoczątkowaną już przez Jana XXIII i Pawła VI – ale wszedł w nią bardzo zdecydowanie. Liczne podróże po świecie, Włoszech i Rzymie, częste spotkania z wiernymi na Placu św. Piotra lub w Castel Gandolfo – a przy tych okazjach nawiązywanie spontanicznych kontaktów osobistych, goście na prywatnej Mszy świętej i na posiłkach, wywiady udzielane prasie w trakcie podróży apostolskich – wszystko to było nie tak dawno nie do pomyślenia, a dziś stało się normą.

Nie chodzi o osobiste upodobania obecnego papieża, raczej o zasadę: papież jest nade wszystko biskupem. Jako biskup Rzymu odwiedza kościoły i wspólnoty leżące na terenie jego diecezji. Jako prymas Italii pamięta o włoskich kościołach poza swoją diecezją. Również jego podróże po świecie mają charakter duszpasterski, nie zaś polityczny. Owszem, w wielu krajach jest witany jako głowa Państwa Watykańskiego, ale ta funkcja – podobnie jak inne, organizacyjne, związane z całą potężną i zapewne niezbędną watykańską machiną urzędniczą – są wtórne wobec jego zadań pasterskich. Papież jest głową państwa i urzędnikiem w Watykanie j a k o biskup Rzymu.

Ta zasada wpływa też na sposób sprawowania przezeń papieskiej posługi. Świadomie zachowuje w niej elementy ważne dla każdego duszpasterza, niezależnie od tego, czy postawiony on jest na czele wspólnoty parafialnej, diecezjalnej, czy całego Kościoła powszechnego. Dobry duszpasterz przepowiada wiernym Ewangelię Chrystusa; papież korzysta więc z każdej okazji – a są nimi zwłaszcza środowe audiencje – by to czynić. Od grudnia 1984 roku prowadzi systematyczną katechezę stanowiącą komentarz do Składu Apostolskiego. Wspominałem już o tym, że Jan Paweł II w czasie swych podróży apostolskich stara się spotkać z całą społecznością wiernych, nie tylko z hierarchią i przedstawicielami władz. Przed każdą podróżą uczy się kraju, do którego jedzie: jego języka, historii, kultury, problemów szczególnie tam ważnych. Intensywny pobyt w danym kraju wypełniają liczne spotkania z wiernymi, w czasie których modli się z nimi, podnosi ich na duchu, poucza i napomina w imię Chrystusa. O ile warunki na to pozwalają, a nierzadko wykraczając poza przewidziany protokół, stara się dotrzeć do poszczególnych ludzi, nie zaś tylko do zorganizowanych grup lub ich oficjalnych reprezentantów.

Osobisty kontakt pozwala duszpasterzowi związać się głęboko ze wspólnotą, poznać ją i dać się poznać bezpośrednio – a tego nie zastąpią żadne kanały informacji i komunikacji pośredniej, skądinąd pożyteczne. Oczywiście, papież ma do swej dyspozycji kurię, ekspertów od poszczególnych krajów i zagadnień, korzysta też obficie z ich pomocy – ale ponadto sam staje się niezwyk-

łym znawcą spraw Kościoła. Zna języki. Nie tyle, ilu używa przy składaniu życzeń świątecznych, ale te najważniejsze: włoski, angielski, francuski, niemiecki, hiszpański i portugalski zna dostatecznie dobrze, by się porozumieć z rozmówcą bez pomocy tłumacza. Jak to jest ważne w czasie audiencji oraz podróży apostolskich, tego nie trzeba nikomu tłumaczyć. Śniadania, obiady i kolacje są z reguły okazją do omówienia spraw Kościoła z zaproszonymi gośćmi. Pomnóżmy to przez 15 lat. Dodajmy spostrzegawczość Jana Pawła II, jaką wielu już zadziwił. Dodajmy też, że papież nie unika spotkań ani tematów trudnych, spotyka się też niekiedy z chłodem lub protestem; jego doświadczenie Kościoła jest więc wielostronne.

Taki sposób rozumienia i praktykowania papieskiej posługi pobudza niejednego duszpasterza do naśladowania – i chyba taki jest też zamysł papieża. Nie chodzi o uniformizm; formy duszpasterzowania muszą uwzględniać miejscowe tradycje, dynamikę zmian w świecie i w Kościele, zwłaszcza wielorakie ruchy odrodzenia chrześcijańskiego, wpływające silnie na mentalność wiernych. Ale żadne zmiany nie mogą odebrać duszpasterzowi jego prawa i obowiązku osobistego prowadzenia powierzonej sobie wspólnoty, w tym także osobistego kontaktu z poszczególnymi wiernymi. To papież usiłuje – bardziej własnym przykładem, niż słowem – przekazać biskupom i kapłanom i w tym sensie wpływa na kształt współczesnego Kościoła.

4. W OBRONIE TRUDNEJ WIELKOŚCI CZŁOWIEKA

Nawet jeśli wszystko, co powiedziano dotąd jest prawdą, to jednak podejrzewam, że w opinii publicznej – w Kościele i poza nim – piętno obecnego pontyfikatu bardziej uwidacznia się w tym, czego obecny papież naucza i czego wymaga, niż w tym, jak to czyni. A nawet ów styl duszpasterzowania postrzegany jest i oceniany z perspektywy treści jego nauczania w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej. To nauczanie zaś, jak również niektóre posunięcia administracyjne, wywołały i wywołują niemałą opozycję (i to silniejszą niekiedy w łonie Kościoła, niż poza nim). Papież obecny postrzegany jest przez wielu jako nieugięty konserwatysta, który nie zrozumiał istotnego przesłania Soboru Watykańskiego II, choć się nań tak często powołuje. Zarzuca mu się, że jego doktryna za mało jest przesiąknięta nowymi, soborowymi i posoborowymi ideami; że nie chce gruntowniej dostosować Kościoła do wymogów współczesności, czego wyrazem byłoby np. dopuszczenie do kapłaństwa kobiet oraz rewizja niektórych wymogów moralnych (zwłaszcza w dziedzinie V i VI przykazania Dekalogu), nie odpowiadających mentalności dzisiejszego człowieka. Także styl sprawowania przezeń posługi papieskiej jest – jak się powiada – nazbyt tradycyjny: papież zdaje się traktować Kościół jak typową polską parafię.

Nie chcę polemizować z tymi zarzutami. Założeniem moim było, by starać się wniknąć w intencje samego papieża i z tej perspektywy usiłować zrozumieć specyfikę tego pontyfikatu. Zacząłem od podkreślenia, że Jan Paweł II chce przede wszystkim przybliżyć człowiekowi Chrystusa, w którym możemy ujrzeć Tego, który jest Pierwowzorem każdego z nas; możemy Go ujrzeć i dać się porwać Temu, za którym najgłębiej tęskni ludzka dusza. Teraz, na koniec niniejszych rozważań, chciałbym wrócić do tej prawdy jakby z drugiej strony.

Znów wypada nawiązać do pierwszej encykliki. Dwie rzeczy zdają się podkreślać pierwsze jej słowa, stanowiące z reguły, jak wiadomo, nieoficjalny tytuł takiego dokumentu. Tytuł ów: *Redemptor hominis*, po pierwsze każe zastanowić się, jak drogi jest Bogu każdy człowiek, skoro nie wahał się On zapłacić za niego ceny krwi własnego umiłowanego Syna. Po drugie jednak: jak ciężki jest stan człowieka po grzechu, skoro aż taka cena okazała się konieczna. To podwójne zdumienie wyczytać można we wszystkich ważnych wypowiedziach papieskich. Nie będę tu przeprowadzał ich szczegółowej analizy pod tym kątem, ale trzeba przynajmniej wspomnieć o szczególnym znaczeniu, jakie miał dla Jana Pawła II ogłoszony przezeń 10 lat temu Jubileuszowy Rok Odkupienia. Wszystkie wydane wówczas dokumenty, wygłoszone homilie i inne przemówienia (zebrane razem składają się na pokaźny, 500-stronicowy tom) ukazują człowieka w tym podwójnym świetle, jakie rzuca nań tajemnica Odkupienia: ukazują niezrównaną jego godność, a jednocześnie rozmiary przeobrażenia, jakie musi on przejść, by stać się tym, kim chce go mieć sam Bóg.

Pamięć o wielkości człowieka każe papieżowi dopominać się o szacunek dla każdej ludzkiej osoby, zwłaszcza dla słabej, która sama nie może się bronić, a z którą Zbawiciel w szczególny sposób się utożsamił. Stąd aż trzy już encykliki społeczne, w których papież woła – w dramatycznych niekiedy słowach – o sprawiedliwość społeczną. Stąd apel o budowanie cywilizacji miłości i opcja na rzecz ubogich. Stąd nieustanne modlitwy i interwencje w sprawie pokoju na świecie i zdecydowana niechęć papieża do militarnego rozwiązywania konfliktów międzynarodowych. Stąd dopominanie się o prawa dla najmniejszych: nienarodzonych, chorych, imigrantów, bezrobotnych. Stąd te słowa pierwszej encykliki, powtórzone w ostatniej: „Człowiek jest drogą Kościoła".

Papież chce jednak bronić człowieka nie tylko przed innymi, ale także przed samym sobą, przed własną słabością człowieka, która skłania go do rezygnacji z tej miary wielkości, jaką Bóg mu przeznaczył, na rzecz własnej wizji pełni i szczęścia. Tylko w całkowicie swobodnym jej zaprojektowaniu manifestuje się rzekomo i utwierdza wolność ludzkiej osoby. Człowiek nie jest jednak w stanie zmienić swej fundamentalnej struktury: tego, że jest człowiekiem właśnie, a nie Bogiem; że jest istotą duchowo-cielesną i musi respektować ten zamysł Boży, jaki zawarty jest w jego niezmiennej naturze. Jako istota rozumna człowiek wtedy jest wolny, gdy kieruje się rozumem – to znaczy poznawaną przezeń prawdą. Inaczej człowiek poddaje się owym mocom w sobie albo

poza sobą, a efektem tego jest zniewolenie, które próbuje się pokryć wolnościową retoryką. Trzeba więc poznać siebie, swe najgłębsze korzenie. A ponieważ człowiek uczyniony jest na obraz i podobieństwo Boga – trzeba wnikać w tajemnicę Boga i w niej odkrywać własną tajemnicę.

„Argument ze współczesności" nie jest więc najważniejszy. Jest nawet dwuznaczny: może się w nim kryć „znak czasu", który w istocie jest znakiem samego Boga, ale może też wyrażać słabość ludzką, którą należy zrozumieć, ale nie należy jej ulegać. Znamienny jest dialog, jaki Chrystus toczył z faryzeuszami na temat nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19,1-9) i znamienne jest, że ten właśnie dialog czyni papież punktem wyjścia całej „teologii ciała", jaką „wykładał" przez kilka lat w ramach katechez środowych (od 1979 r. z przerwami aż do 1984 r.). Faryzeusze przywołują Prawo Mojżeszowe, które Chrystus tłumaczy względem na zatwardziałość serc, po czym odwołuje się do „początku", a jego moralnie wiążącą moc potwierdza własnym autorytetem.

W imię więc prawdy o człowieku, jaką odsłania ów „początek", papież głosi i przypomina zasady moralne, których żaden powiew historii nie zdezaktualizuje właśnie dlatego, że ich korzeń jest „pre-historyczny". A ponieważ człowiek jest uczyniony na obraz Boga, który jest Miłością; który najpełniej objawił się jako Ojciec w umiłowanym i oddanym Mu bez reszty w miłości Synu – to zrozumiałe, że zasady te odnoszą się nade wszystko do ludzkiej miłości. I zrozumiałe, że rozminięcie się z prawdą o sobie w tym miejscu musi powodować rozłam w samym człowieku, jego nieszczęście. Jakim przyjacielem człowieka byłby papież, gdyby wiedział o tym, a mimo to ustępował pod naciskiem opinii publicznej i rezygnował z ukazywania tej drogi, na której jedynie – owszem, tylko z Bożą pomocą – może człowiek osiągnąć wieczną radość? Co jest w tym wypadku dobitniejszym świadectwem prawdziwej miłości: ustępliwość czy nieustępliwość?

*

Jan Paweł II nie ma złudzeń co do tego, że wierne głoszenie Ewangelii Chrystusowej musi napotykać na sprzeciw. Swe rekolekcje, jakie głosił na Watykanie w 1976 roku zatytułował *Znak, któremu sprzeciwiać się będą*: proroctwo Symeona o Jezusie Chrystusie odniósł ze szczególnym naciskiem do papieża i jego posługi. W dwa i pół roku później rekolekcjonista sam został papieżem. Minionych 15 lat zdaje się świadczyć o tym, że pamięta on tamte rekolekcje i wydobyty wówczas sens papieskiej posługi. I niewykluczone, iż ktoś, kto po wielu latach będzie szukał formuły najtrafniej oddającej specyfikę Jana Pawła II i jego pontyfikatu, wybierze te same słowa starca Symeona, które on sam przypomniał swemu poprzednikowi.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

PIĘTNASTA ROCZNICA PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
15 lat wołania o odwagę bycia człowiekiem dla człowieka

Wbrew rozpowszechnianej dziś opinii, iż skomplikowane problemy współczesnego świata wymagają, aby wyjść poza Ewangelię, Jan Paweł II ujawnia z całą klarownością i logiką, że jest dokładnie na odwrót. Że narastająca komplikacja problemów współczesnego świata ma swe źródło właśnie w jego odejściu od Ewangelii i że wymaga, by jak najpilniej do niej wrócić. Wrócić zaś do niej, to postawić w centrum wszystkich spraw sprawę człowieka, i jej niezawodne kryterium: stosunek do najmniejszego, z którym nieodwołalnie utożsamił się Bóg-Człowiek.

1. „POZWÓLCIE CHRYSTUSOWI MÓWIĆ DO CZŁOWIEKA!"

Mija piętnaście lat od chwili, gdy nowowybrany Papież, Jan Paweł II, inaugurując swój pontyfikat w czasie uroczystej Mszy świętej w dniu 22 października 1978 roku, skierował od stóp Bazyliki św. Piotra w Rzymie do całego świata te oto słowa:

„Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!

Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie.

[...] Pozwólcie zatem – proszę was, błagam was z pokorą i ufnością – pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. Tylko on ma słowa życia, tak, życia wiecznego."

Kto miał szczęście być obecnym w to słoneczne październikowe przedpołudnie niedzielne na Placu św. Piotra, ten nigdy zapewne nie zapomni owego niezwykłego kontrastu: ciszy zastygłego w skupieniu tłumu, i głosu, który z właściwym mu spokojem i żarem zapadał w rozległą, siegającą brzegów Tybru, przestrzeń milczenia. Głos Piotra, głos świadka naszego trudnego czasu, oznajmiał zalęknionemu światu: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! ... Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka!"

Oto jak wspomina tę chwilę obecny tam znany pisarz André Frossard, późniejszy autor książki „Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II":

„Tego październikowego dnia, kiedy po raz pierwszy ukazał się na schodach bazyliki świętego Piotra, z wielkim krzyżem, trzymanym przed sobą jak dwuręczny miecz; kiedy jego pierwsze słowa: «Non abbiate paura!», «Nie lękajcie się!» rozbrzmiały na placu – w tej samej chwili cały świat zrozumiał, że w niebie coś się poruszyło i że po człowieku dobrej woli, który otworzył Sobór i po człowieku wielkiej duchowości, który Sobór zamknął, po intermedium, łagodnym i krótkim jak przelot gołębia – Bóg przysyła nam świadka.

Dowiedzieliśmy się, że przyszedł z Polski. Ale ja odniosłem wrażenie, że pozostawiając swoje sieci na brzegu jeziora, przyszedł wprost z Galilei, krok w krok za apostołem Piotrem. Nigdy nie czułem się tak blisko Ewangelii. To «Nie lękajcie się!» zwracało się chyba do świata, w którym człowiek boi się człowieka..."

2. „ŚWIAT, W KTÓRYM CZŁOWIEK BOI SIĘ CZŁOWIEKA..."

Komuż słowa te nie kojarzą się z Oświęcimskim: „H o m o h o m i n i..." „C z ł o w i e k c z ł o w i e k o w i ..."?

Czy jednak powód tamtego lęku, t a m t e n p o w ó d, nie należał już do nieodwracalnej przeszłości, jak należał do niej Oświęcimski „Holokaust", w chwili, gdy Papież wystąpił ze swym żarliwym apelem do świata w dniu 22 października 1978 roku?

Dokąd zatem, i do kogo, Papież kierował swój apel wołając sprzed Piotrowej Katedry: „Nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi..!"?

Dokąd? Do kogo? Po cóż w ogóle te pytania? Czyż Papież nie mówi właściwie zawsze do wszystkich, do całego świata? Czy nie czynił tego zwłaszcza w tak ważnym momencie?

Istotnie. W chwili jednak, gdy przed laty piętnastu Papież kierował do całej ludzkości słowa apelu o odwagę otwarcia drzwi Chrystusowi, lęk człowieka przed człowiekiem sięgnął ponownie jakby swego zenitu w tej głównie części świata, z której wprost przybywał do Rzymu Piotr naszego czasu. To właśnie tam ludzie ludziom zamienili ziemię, ojczyznę ich wszystkich, w gigantyczne więzienie narodów. W oparciu o ideę wolności przyznającej jednym tytuł sprawowania dyktatury nad drugimi w imię tzw. wyzwolenia klasy robotniczej – zbudowano tam państwo totalitarne, jakiego świat dotąd nie znał. Zrodzone z idei wolności usiłującej usprawiedliwić przemoc – państwo to służyć miało stworzeniu przyszłego społeczeństwa dobrobytu i wolności dla wszystkich ludzi pracy. Nikt bodaj nie przekonał się bardziej boleśnie od samych ludzi pracy, jak nadspodziewanie szybko idea wolności ślepej na prawdę o godności każdego bez wyjątku człowieka i chcącej usprawiedliwić przemoc kogokolwiek nad kimkolwiek, zaowocować miała przemocą i gwałtem wobec samych ludzi pracy. Wszak to oni pierwsi wykrzyknęli jednym tchem: „Chleba, prawdy,

wolności!". Wolność z tworzywa prawdy okazała się dla nich równie nieodzowna do życia, jak chleb.

Trudno się tedy dziwić, że Papież, przychodzący na stolicę Piotra z wnętrza totalitarnego systemu, upomniał się przede wszystkim o respekt dla godności każdego bez wyjątku człowieka. I tego niewolonego i tego niewolącego. Któryż zresztą z tych dwu jest bardziej ugodzony w swym człowieczeństwie – aktem przemocy? Czy ten, który gwałtu doznaje? Czy ten, który go zadaje? Odpowiedź wskazał już Sokrates: „Szczęśliwsza jest ofiara krzywdy od swego krzywdziciela!"

Czyż więc Papież w tak doniosłym momencie dla dziejów ludzkości i w tak zarazem niezwykłej dla siebie godzinie przejmowania z rąk Chrystusa odpowiedzialności za dalszy kierunek historii – nie musiał przywołać postaci Tego, „który wie, co jest w człowieku", i który z respektu dla jego wolności wyszukuje zdumiewającą do niego drogę, by zafascynować człowieka prawdą o jego wielkości i wyzwolić w nim odwagę jej przyjęcia? Jest to droga świadectwa samego Boga-Człowieka na rzecz prawdy o wielkości człowieka, świadectwa, składanego na progu wydarzenia Golgoty: „Jam się po to narodził i po to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy kto z prawdy jest, słucha głosu mego" (J 18, 37).

Oto dlaczego Papież wpatrzony sam w tę drogę, którą Bóg-Człowiek podąża w stronę człowieka, powie, że nie ma innej sensownej drogi dla człowieka, jak tylko ta jedna: ta, która prowadzi do uznania człowieka w każdym napotkanym na niej człowieku. Człowiek jest dla człowieka drogą. Co przecież jest tylko innym sposobem wysłowienia apelu: Homo homini homo! – Człowiek człowiekowi człowiekiem! Stąd Papież powie ze szczególnym naciskiem właśnie Kościołowi w swej pierwszej Encyklice: C z ł o w i e k j e s t d r o g ą K o ś c i o ł a! Ale swój apel do człowieka w sprawie człowieka kieruje on od samego początku do wszystkich ludzi: Nie lękajcie się swej wielkości! Pozwólcie Chrystusowi wam ją pokazać! Odważcie się przejrzeć w tym niezwykłym Zwierciadle, którym On sam jest dla człowieka! Spójrzcie w Niego, w to niezwykłe Okno na Ojca, Okno, które odsłaniając człowiekowi swego Ojca, objawia mu, jak wielkim jest człowiek, i kim właściwie jest, skoro jest dzieckiem takiego Ojca! Zobaczcie tedy, z jakim respektem musi się każdy człowiek odnosić do każdego drugiego człowieka, skoro tak wielkim respektem darzy każdego z ludzi sam Bóg! Oto dlaczego H o m o h o m i n i h o m o s i t! O t o d l a c z e g o c z ł o w i e k n i e c h b ę d z i e c z ł o w i e k o w i c z ł o w i e k i e m ! Czy zresztą tylko tyle, skoro z Bogiem w sobie i w drugich ma do czynienia, kto z człowiekiem w drugich i w sobie ma do czynienia?! Lecz mimo to nie lękajcie się udźwignięcia ciężaru swej wielkości. Wszak Bóg człowiekiem się staje nie tylko po to, by człowiekowi objawić jego wielkość, lecz także po to, by pomóc mu ją udźwignąć,

by pomóc mu – jak nie zawaha się powiedzieć św. Grzegorz z Nazjanzu – stać się Bogiem. Deus homo ut homo Deus! Tego nie wymyśliliby wieszcze.

Prawda o wielkości człowieka może go zafascynować i porwać, może go też przerażać. Może jednak także mobilizować w świecie moce przeciwne, a nawet wrogie prawdzie o jego godności.

Piotrowe Orędzie o Człowieku wywołało zaniepokojenie totalitarnych potęg na Wschodzie. Zaniepokoiła potęga oręża prawdy, potęga jej mocy rezygnującej z przemocy. Cóż z tego że Papież nie ma żadnej dywizji, skoro jeden odważny cywil, gdy mówi prawdę, rozbroić może bez strzału całe armie? Nie dlatego, że odbiera broń umundurowanym, lecz dlatego że doprowadza do przemiany ich serc. Nie oprą się tej mocy gigantyczne massmedia, które kłamią. To „umnyj pop" – powiedziano. I... Potem był 13 maja 1981 roku.

Głos Piotra wywołał jednak odruch rezerwy także na Zachodzie, który zaczął się oswajać już zwolna z wizją „ludzkiego rodu ogarniętego przez bratni związek", powstały w wyniku „boju ostatniego". Czyż bowiem – zaczęto i tam mówić – nie jest rozsądniej żyć raczej na czerwono niż wcale? Besser rot als tot!

3. „NIE WIEM CO TO CUD, ... ALE TO JEST CUD"

Gdy jednak w dniu 22 października na Placu św. Piotra padły słowa: „Nie lękajcie się!" „Otwórzcie drzwi Chrystusowi!" – wskazówki na tarczy zegara dziejów ludzkości nabrały w całym świecie jakby przyspieszenia, a same dzieje zaczęły biec w zupełnie innym, niż dotąd kierunku.

Pierwsza wizyta apostolska polskiego Papieża w Meksyku już w 1978 roku odsłoniła nowe źródła nadziei dla Ameryki Łacińskiej, od dawna kuszonej iluzjami marksizującej teologii wyzwolenia. Pierwsza pielgrzymka Papieża do Ojczyzny w 1979 roku, stała się zwierciadłem, w którym Polska przyjrzała się sobie, zobaczyła siebie na nowo, i uwierzyła w tkwiące w niej zasoby moralne. Stała się też zwierciadłem, w którym świat dostrzegł na Wschodzie coś, czego już nie spodziewał się tam zobaczyć. „Solidarnościowy" zryw sumień stał się – co z całą mocą na nowo potwierdził ostatnio Prezdydent RFN Richard von Weizsaecker w czasie swej wizyty w Gdańsku 21 września 1993 r. – początkiem wielkiego przełomu w dziejach Europy i świata. Nie ma wolności bez prawdy. Nie ma wolności bez solidarności z każdym człowiekiem, nie ma wolności bez solidarności z każdym narodem. Od detonacji siły moralnej „Solidarnościowego" wezwania z roku 1989: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery!" – pada mur w Berlinie. Pada tak niespodzianie, że Kanclerz Kohl musi nagle przerwać oficjalną wizytę w Polsce, by zdążyć na czas i móc świętować na miejscu wydarzenie bratania się podzielonych Niemiec. W Pradze – niemal nazajutrz po Berlinie – dochodzi do „ak-

samitnej rewolucji", a Vaclav Havel, witając krótko potem Jana Pawła II w Czechosłowacji, podsumowuje rozmiar dokonanego przełomu w Europie równie zwięźle co efektownie, jak zresztą na unię polityka i poety w jednej osobie przystało: „Nie wiem, co to jest cud, ale to że mogę tu teraz na lotnisku w Pradze witać – jako głowa czechosłowackiego państwa – Papieża, to jest na pewno cud".

4. „NIE-PRZE-PALONY JESZCZE GLOB – SUMIENIEM"

Był rok 1989...

Czy nie był on rokiem ostatecznego zwycięstwa zasady solidarności w relacjach międzyludzkich, w relacjach ludzi wewnątrz poszczególnych państw i pomiędzy poszczególnymi państwami? Czy nie stał się on rokiem wielkiej nadziei na powstanie Nowej Europy: Ojczyzny Ojczyzn Ludzi dla Ludzi? Czy korzenie totalitaryzmu nie zostały raz na zawsze podcięte? Czy nie nadszedł moment definitywnego usunięcia ze stosunków międzyludzkich Oświęcimskiego upiora: „H o m o h o m i n i ..." i czy nie wybiła godzina świętowania nieodwracalnego już zwycięstwa i panowania zasady „H o m o h o m i n i h o m o !" we wszystkich międzyludzkich odniesieniach? Czy rok 1989 nie był więc rokiem wielkiego wypełnienia apelu Papieża z 22 października 1978 roku z Placu św. Piotra w Rzymie, rokiem wielkiego nowego początku?

Czy był to – jak sobie wymarzył jeden z amerykańskich autorów – rok „Ostatecznej Rewolucji" (The Final Revolution)?

Odpowiemy wraz z Norwidem:

„O! nie skończona jeszcze Dziejów praca,
Nie-prze-palony jeszcze glob – Sumieniem"
(K.C. Norwid)

Niekwestionowane zwycięstwo roku 1989 pozostaje wciąż zwycięstwem do wygrania.

Widmo totalitaryzmu krąży bowiem nadal po Europie i świecie. Jego upiór przyodział się dziś w maskę wolności i demokracji. I Papież mówi o tym Europie i światu nadal – jak uczynił to ostatnio 12 sierpnia w Denver w USA – z tą samą troską, z tą samą determinacją, tą samą mocą, jak o tym mówił w dniu 22 października 1978 roku od bramy bazyliki św. Piotra w Rzymie. Apel trwa. Niekiedy przybiera postać pokornej prośby, błagania o opamiętanie, niekiedy alarmującego krzyku. Ale nigdy nie ustaje. I nie ustanie, jak długo nie zostaną podcięte korzenie totalitaryzmu. A korzenie totalitaryzmu nie będą przecież tak długo podcięte w świecie, jako długo p r a w d a s i ł y nie zostanie w nim – mocą wolnego wyboru samych ludzi! – poddana s i l e p r a w d y; jak długo r a c j a s i ł y nie zostanie poddana s i l e r a -

c j i; jak długo człowiek słaby będzie się musiał lękać o swe własne życie z powodu praw uchwalonych przez silniejszych od siebie – wedle demokratycznej zasady większości; jak długo człowiek bezsilny będzie musiał się lękać o swe życie tylko dlatego, że sile silniejszych od siebie nie będzie w stanie przeciwstawić nic oprócz tego tylko, że jest człowiekiem; jak długo spod podpisów stwierdzających formalną poprawność ustaw aborcyjnych, uchwalonych w demokratycznych parlamentach, tryskać będzie krew niewinnych ludzi; jak długo na oczach mocarstw tego świata dokonywana będzie brutalna eksterminacja niezdolnych do samoobrony małych wspólnot narodowych i wyznaniowych. A przecież, aby się o tym przekonać, nie trzeba wcale jechać do Sarajewa.

5. „ABY NA JAW WYSZŁY ZAMYSŁY SERC WIELU"

Czy więc różni się czymkolwiek istotnym obraz świata czasu ostatniego głosu Papieża z Denver w USA z dnia 12 sierpnia 1993 roku w tej sprawie wszelkich spraw, jaką jest ta sprawa: b y c z ł o w i e k b y ł c z ł o w i e k i e m d l a c z ł o w i e k a, „by człowiek miał życie i miał je w obfitości", od obrazu świata czasu głosu Papieża z 22 października 1978 roku? Czy – poza powszechnie znanymi wydarzeniami w krajobrazie świata z e w n ę t r z n e g o – zmieniło się cokolwiek na lepsze w pejzażu samych ludzkich w n ę t r z, skoro ten sam w gruncie rzeczy apel Papieża do ludzi okazuje się wciąż nieodzowny, wciąż na czasie?

Czy jednak: „wciąż nieodzowny" nie znaczy „wciąż... niespełniony"!? Czy Papież nie woła więc po próżnicy? Czy nie mógłby sobie zatem darować dalszego wołania?

Pytanie to można uznać za retoryczne. Ale wśród wielu zmian, dzielących początek pontyfikatu i dzień piętnastej jego rocznicy, nie wolno nie widzieć bodaj tej jednej. Czy nie najważniejszej? Jest nią właśnie widoczne w całym świecie dzieło przeorania gleby ludzkich sumień ostrzem blasku prawdy o godności każdego z osobna człowieka, dzieło wyzwolenia – mocą rzuconego na nie światła prawdy o człowieku – ozdrowieńczego w nich niepokoju, przybierającego niekiedy formę oporu, a nawet jawnego sprzeciwu. Czyż jednak już sam fakt tego rodzaju oporu nie jest znakiem, że sumienia te zostały uderzone nieubłagalną logiką wymagań płynących z odsłaniającej się przed nimi prawdy o wielkości człowieka, jaką wieści im ten Papież, że stają one wobec konieczności dokonania wyzwalającego, acz wcale niełatwego wyboru? Wszak w imię respektu dla wielkości odkrytego w sobie człowieczeństwa trzeba udźwignąć ciężar solidarności z każdym drugim bez wyjątku człowiekiem. Odtąd trzeba każdego w sobie udźwignąć, by udźwignąć siebie, i pozostać samym sobą. Odtąd „każde miejsce tego głazu widzi cię. Musisz twoje życie zmienić" (R. M. Rilke, *Starożytny tors Apollina*).

Odtąd każde miejsce tego głazu, tej Skały, widzi cię... Musisz twoje życie zmienić.

Oto bowiem ten, kto raz wydał wyrok na totalitaryzm jako system nie ludzki, ten, kto raz – wraz z Papieżem – potępił system rodzący piekło na ziemi pod postacią Oświęcimskiego „Homo homini...", „Człowiek człowiekowi...", i kto temu piekłu raz powiedział „Nie!" w imię respektu dla godności każdego „Homo homini homo" – „Człowiek człowiekowi człowiekiem!", ten nie ma wyjścia. Sam wprowadza siebie – mocą logiki – w matnię dobra i zła. I tak wobec faktu stanowienia w demokratycznych parlamentach ustaw, które mając chronić człowieka niewinnego przed zamachem na jego życie, chronią tego, kto mu je odbiera, a nawet pomagają mu wręcz je odebrać, nie ma żadnej innej alternatywy pozostania w zgodzie z samym sobą i żadnej innej szansy zachowania respektu dla własnego człowieczeństwa, jak tylko tę jedną: stanąć zdecydowanie w obronie niewinnej ofiary napaści, i przeciwstawić się idącej z tym parze próbie zamachu na sens prawa i zamachu na rację bytu państwa. Tu nie jest do pomyślenia żaden kompromis. By siebie samego nie zdradzić, człowiek musi powiedzieć tej nowej próbie zalegalizowannia bezprawia i gwałtu na bezsilnym i niewinnym człowieku – jako nowej postaci totalitaryzmu – „n i e !". To „Nie!" musi być przy tym wyrażone o tyle bardziej stanowczo, im bardziej usiłuje się dziś ukryć totalitarne oblicze wspomnianego bezprawia pod osłoną prawa i pod maską formalnych struktur strzegących wolności obywatelskich w demokratycznym państwie. Tu trzeba się zdobyć na odwagę bycia do końca w prawdzie, do nazwania bezprawia jego własnym imieniem. I uczynić wszystko, by je wykorzenić z obrębu państwa, o ile ma ono być ojczyzną wszystkich ludzi dla wszystkich ludzi. O ile ma stać się domem, w którym nikt, kto zaczął w nim żyć, nie będzie się musiał lękać o swe życie z powodu uchwalonych w tym domu demokratycznie praw.

Czy są dziś jeszcze w świecie sumienia, do których by nie dotarły te oto słowa Papieża sprzed kilku lat, słowa przypomniane 12 sierpnia w USA przez samego Ojca Świętego na lotnisku w Denver?

„Ameryka posiada silną tradycję respektu dla jednostki, dla ludzkiej godności i praw ludzkich. Dostrzegłem to z wielkim uznaniem podczas mojej poprzedniej wizyty w Stanach Zjednoczonych i chciałbym powtórzyć dzisiaj wyrażoną wówczas nadzieję:

«Tak, Ameryko, w wieloraki sposób jesteś naprawdę piękna i błogosławiona... lecz twoje najwyższe piękno i obfite błogosławieństwo spoczywają w osobie ludzkiej: w każdym mężczyźnie, kobiecie i dziecku, w każdym emigrancie, w każdym synu i córce tutaj urodzonych... Ostateczną, najwyższą próbą twojej wielkości jest s p o s ó b, w j a k i TRAKTUJESZ KAŻDEGO CZŁOWIEKA, a l e s z c z e g ó l n i e n a j s ł a b s z e g o i n a j b a r d z i e j b e z b r o n n e g o. Najlepsze tradycje twego kraju zakładają respekt dla wszystkich, którzy sami nie potrafią się obronić.

Jeśli chcesz, aby zapanowała sprawiedliwość dla wszystkich, prawdziwa wolność i trwały pokój – Ameryko, broń życia! Wszystkie sprawy, z którymi się stykasz i w które dzisiaj się angażujesz, będą miały znaczenie tylko pod warunkiem, że ty zagwarantujesz prawo do życia i będziesz bronić osoby ludzkiej»" (podkr. Jan Paweł II).

Tak oto stanowcze „Nie!" wobec zalegalizowanego bezprawia postrzegane jest dziś – pod wpływem papieskiego orędzia o człowieku – jako „test prawdy" własnego sumienia, jako „kamień probierczy" respektu dla swego własnego człowieczeństwa, jako szansa ocalenia swej tożsamości, szansa pozostania samym sobą, zachowania swej ludzkiej twarzy.

Po której tedy stronie stajemy dziś my sami jako suwerenni już współgospodarze swego państwa, jako wyborcy i prawodawcy: po stronie ofiar czy po stronie agresorów, skoro ucieczka w neutralność jest już dla nas niemożliwa? Skoro ucieczka od prawdy jest ucieczką od wolności? Czy opowiadamy się za państwem-domem dla wszystkich bez wyjątku, czy też za państwem-dżunglą, w którym przedłużamy i utrwalamy panowanie nowej odmiany przemocy silnych nad bezsilnymi – wykorzystując w sposób właściwy despotom zasadę formalnej większości głosów? I kim się sami przez to stajemy?

Oto pytanie do rachunku sumienia i rozrachunku z samymi sobą, pytanie, wobec którego stawia nas bez przerwy orędzie Jana Pawła II o Człowieku: C z ł o w i e k c z ł o w i e k o w i c z ł o w i e k i e m! Orędzie, z którym jakby ze zwierciadłem przemierza ten Papież wszystkie gościńce świata, by każdy z jego mieszkańców mógł się w lustrze tego pytania samemu sobie przyjrzeć. I sam siebie w nim przejrzeć: K i m j e s t e m? Z k i m m a m w ł a ś c i w i e d o c z y n i e n i a m a j ą c z s o b ą s a m y m d o c z y n i e n i a?

Czy nie w taki właśnie sposób zostajemy sprowokowani do osobistego przeorania gleby naszych sumień, do ujawnienia ukrywanych przez nas niekiedy głęboko przed samymi sobą „zamysłów serc"? Jan Paweł II nazbyt miłuje człowieka, by komukolwiek z ludzi oszczędzić okazji i trudu złożenia egzaminu najważniejszego ze wszystkich, egzaminu dojrzałości ze swego człowieczeństwa, przed trybunałem tego pytania. Przed Trybunałem Sumienia.

Jego wymagająca miłość, podyktowana wyłącznie troską o kształt ich człowieczeństwa, nie u wszystkich wzbudza dla niego sympatię. Także w jego własnej Ojczyźnie dzieli on często los odepchniętego Proroka. Nawet u tych bardzo, bardzo swoich...

Czy jednak miłość człowieka byłaby sobą, gdyby mu nie stawiała wymagań, którymi mierzona jest jego wielkość? Czy byłaby sobą, gdyby zrezygnowała z apelu do jego wolności: „Miej odwagę wybrać swą wielkość! Odważ się udźwignąć ciężar twego wybrania! Przyjmij jego dar!"?

I czy zwłaszcza Piotrowi wolno – w imię tej właśnie miłości – nie podjąć ryzyka skazania się choćby na zupełną nawet samotność i związane z nią cier-

pienie, skoro ten sam ból gotów był wziąć na siebie jego Mistrz, gdy swych uczniów, wybranych spośród tak wielu, postawił – w godzinie pokusy ucieczki przed wymaganiami prawdy o niezwykłości wybrania człowieka przez Boga – wobec stanowczego pytania:

„Czy i wy odejść chcecie?" (J 6, 67).

Jan Paweł II postawił nam już – w imieniu Chrystusa – to pytanie na Krakowskich Błoniach w 1979 roku. Pytał nas wówczas i prosił również o to, czy wolno mu będzie przekazać Chrystusowi w naszym imieniu Piotrową na nie odpowiedź: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia...". W drodze do domów, a potem w domach, mówiliśmy wówczas długo o „powtórce z bierzmowania", o naszym uczestnictwie w „bierzmowaniu dziejów". Co dzisiaj powiemy o tym bierzmowaniu dziejów po niedzieli 19 września 1993 roku? Co mówi o nim nasza obecność – lub nieobecność – w aktywnym budowaniu państwa, które musi być domem dla każdego człowieka, by było w ogóle godne imienia państwa, domem, w którym sprawa zabezpieczenia życia każdego z ludzi to także sprawa respektu i czci dla Ojca każdego z nich? Czy byliśmy, i czy jesteśmy, obecni w sprawach, które są tak dogłębnie sprawami naszymi i sprawami naszego Ojca? Jak zdaje w tym miejscu nasz Kościół egzamin z „człowieka, który jest drogą Kościoła" (*Redemptor hominis*)?

Nasze odpowiedzi na to pytanie, to istotnie ważny – czy nie najważniejszy w obecnej godzinie? – przyczynek do dziejów pontyfikatu Papieża Jana Pawła II w Polsce. Wszak są one – w swym najgłębszym wymiarze – współpisane „dziejami duszy" każdego z nas.

Czy zresztą w zamyśle Jana Pawła II nie leży zaproszenie, czy wręcz sprowokowanie, wszystkich ludzi do współpisania wraz z nim nowej wielkiej karty dziejów współczesnego świata, dziejów pisanych dziejami duszy poszczególnych jego mieszkańców?

6. „A ON POSTAWIŁ PRZED NIMI DZIECKO"

Oto dlaczego Jan Paweł II stawia dziś całej ludzkości przed oczy w samym centrum sceny, na której rozgrywa się dramat współczesnego świata, D z i e c k o. Czyniąc to, ponawia dokładnie to samo, co czynił Chrystus. Powtarza tylko Jego gest. Powtarza też, wskazując na Najmniejszego z Maluczkich, własne słowa Chrystusa: „C o k o l w i e k u c z y n i l i ś c i e j e d n e m u z m o i c h n a j m n i e j s z y c h, m n i e ś c i e u c z y n i l i" (Mt 25, 40). By nikt nie mógł żywić wątpliwości. Dziecko – stosunek do Dziecka, stosunek do Najmniejszego – miarą i „kamieniem probierczym" wszystkiego!

Dla każdego z ludzi – miarą, „t e s t e m p r a w d y" jego c z ł o w i e c z e ń s t w a. Dla każdego chrześcijanina ponadto – miarą, „t e s -

t e m p r a w d y" jego c h r z e ś c i j a ń s t w a. „Tak" dla Najmniejszego okazuje się miarą miar wszelkich innych odniesień. Oto dlaczego dziś właśnie poprzez Dziecko, poprzez jego „niemy krzyk", adresowane jest do całej ludzkości i do każdego z nas osobiście – wezwanie z jedynie efektywną receptą na wyplątanie się z samobójczej pętli współczesnego totalitaryzmu: „Ocal m n i e, byś sam s i e b i e ocalił!".

Jan Paweł II stawiając dziś wszystkim przed oczy, jak niegdyś Chrystus przed oczami swych uczniów, dziecko, zmusza każdego do jednoznacznej, wyzwalającej deklaracji. I apeluje o odwagę wyboru. Wyboru samoocalenia. Wszak chodzi o wybór „na powstanie", nie „na upadek".

Każdego z ludzi – wzywa do tego wyboru w imię respektu dla elementarnej konsekwencji w stosunku do samego siebie, wobec własnego człowieczeństwa. Niemożliwym jest przecież „tak" dla człowieczeństwa w samym sobie bez „tak" dla człowieczeństwa w każdym drugim.

Chrześcijanina zaś – wzywa do tego wyboru ponadto w imię konsekwencji wobec jego aktu uznania Chrystusa za Boga-Człowieka, Odkupiciela człowieka. Chodzi o „tak" dla Boga, który swemu „tak" dla człowieka nadaje postać wydarzenia Boga-Człowieka, postać Wcielenia Słowa. Wezwanie to nabiera w tym punkcie dramatycznej wymowy przez swą, zamierzoną wyraźnie przez samego Chrystusa, dwuznaczność: „Cokolwiek uczyniłeś j e d n e m u z m o i c h n a j m n i e j s z y c h, uczyniłeś..."

Cóż to bowiem mówi tutaj ludziom o ludziach Słowo Wcielone ich własnym, ludzkim językiem!? Co chce im do końca objawić? Czy nie to właśnie, z jakiego powodu „Słowo ciałem się stało i zamieszkało pośród nas"?

Chrześcijanin, i nie tylko chrześcijanin, zna doskonale ostatnie słowo tej wypowiedzi Chrystusa. Słowo to brzmi: „M n i e". Ale czy Papież nie każe nam, mocą ukazanej co dopiero logiki, w obszarze tej „dwubiegunowości": „M n i e – N a j m n i e j s z e m u" – „N a j m n i e j s z e m u – M n i e", widzieć nie mniej wyraziście jej jeszcze jednego, istotnie dla każdego z osobna ważnego, bo osobiście dla niego ważnego adresata: „t a k ż e s a m e m u s o b i e"? Sprawa samoocalenia o to dokładnie się zawęźla! Sobie samemu czyni każdy, co Najmniejszemu czyni. Siebie ocala, kto Najmniejszego ocala...

Czy nie znaczy to jednak również:

„T o N a j m n i e j s z y o c a l a t e g o, k t o j e g o o c a l a!"?

Istotnie! Skądże jednak ta potęga bezbronnego? Skąd mu ta moc ocalania? Skąd?

„Cokolwiek uczyniliście jednemu z moich najmniejszych, M n i e ś c i e uczynili".

Czy to nie tu pulsuje źródło potęgi Najmniejszego? Czy to nie tu odsłania się tajemnica Jego zbawczej mocy?

Boga i siebie wybiera, kto Najmniejszego wybiera, Boga i siebie odrzuca, kto Najmniejszego z ludzi odrzuca. Bo każdego innego człowieka jako człowieka odrzuca ten, kto go w Najmniejszym z ludzi odrzuca. I każdego drugiego człowieka przyjmuje jako człowieka ten dopiero, kto go w Najmniejszym przyjmuje.

A kto człowieka przyjmuje w imię Moje, ten... Mnie przyjmuje.

Czy nie jest to sedno Ewangelii? Czy nie jest to w końcu jedyny temat owego Orędzia o Człowieku, dla którego Jan Paweł II już piętnasty rok nieprzerwanie się spala? Czy nie ten właśnie „ogień przyszedł rzucić Boski Mistrz na ziemię, niczego innego nie pragnąc, jeno żeby on już zapłonął" (Por. Łk 12, 49)?

Wbrew rozpowszechnionej dziś opinii, iż skomplikowane problemy współczesnego świata wymagają, aby wyjść poza Ewangelię, Jan Paweł II ujawnia z całą klarownością i logiką, że jest dokładnie na odwrót. Że narastająca komplikacja problemów współczesnego świata ma swe źródło właśnie w jego odejściu od Ewangelii i że wymaga, by jak najpilniej do niej wrócić. Wrócić zaś do niej, to postawić w centrum wszystkich spraw sprawę człowieka, i jej niezawodne kryterium: stosunek do najmniejszego, z którym nieodwołalnie utożsamił się Bóg-Człowiek.

Oto dlaczego Dziecko nabiera wymowy symbolu nowej ewangelizacji świata, miary właściwego stawiania i rozwiązywania wszystkich jego problemów. Każdy inny świat ujawni bowiem, wcześniej czy później, swe totalitarne oblicze.

7. „NIE!" W IMIĘ „TAK!"

Jan Paweł II przynaglając dziś ludzi do szczerego obrachunku z własnego człowieczeństwa przed Trybunałem Najmniejszego, bywa przez wielu nie rozumiany, a nawet często gwałtownie krytykowany i brutalnie napadany. Trudno się temu dziwić. Jego Orędzie o Człowieku nie pozwala nikomu żyć w świętym spokoju. Burzy go. Burzy go zwłaszcza tym, którzy w imię potwierdzenia własnej wolności usiłują sobie przyznać moc decydowania o życiu lub śmierci drugiego, chcą w imię wolności przyznać sobie wolność dyktowania prawdzie prawdy, wolność... totalitarną, wolność tyrana, wolność dyktatora.

Oto miejsce, w którym Jan Paweł II staje jako „znak sprzeciwu". Staje się w tym miejscu z wyboru „Papieżem Sprzeciwu", wypowiadającym swe stanowcze „Nie". Staje się nim jednak tylko w imię bezkompromisowego „Tak" dla człowieka. Staje się nim zarazem w imię wierności dla nieodwołalnego „Tak" Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, dla człowieka. Z powodu tego

bezkompromisowego „Tak" bywa, niestety, także odrzucany... Ale czy nie z tego samego właśnie powodu stał się on dziś natchnieniem dla świata i źródłem jedynej dla niego nadziei i otuchy? Czy nie dlatego stał się źródłem umocnienia dla wszystkich, którzy doświadczyli niekiedy aż po męczeństwo, że jedynie poznanie i przyjęcie prawdy o człowieku wyzwala człowieka w człowieku, i że jego wolność karmi się, żyje i promieniuje zawsze i tylko jej blaskiem? (Veritatis splendor).

Per opposita cognoscitur! Poznaje się poprzez przeciwieństwa!

Wystarczy pomyśleć tylko, czym byłby świat ostatnich lat piętnastu, gdyby mu zabrakło głosu tego Świadka prawdy o wielkości człowieka. Wystarczy pomyśleć, c z e g o by światu przez to zabrakło, by dostrzec, K o g o by mu zabrakło. By dostrzec, jak niezwykłym darem Bożej Miłości dla świata jest ten Pontyfikat. By dostrzec, jak wielkim darem Chrystusa dla świata i dla nas dziś jest ten Jego Piotr właśnie poprzez swój – zakorzeniony w miłości do Boga-Człowieka – równie żarliwy jak stanowczy i nieustraszony apel do człowieka o iście królewską mądrość i odwagę złożenia swej wolności w służbie prawdy o swej wielkości; poprzez w o ł a n i e d o c z ł o w i e k a o m ą d r o ś ć i o d w a g ę b y c i a c z ł o w i e k i ė m d l a c z ł o w i e k a.

8. „MUSISZ TWOJE ŻYCIE ZMIENIĆ"

Trzykrotnie Chrystus pytał Piotra: „Czy miłujesz mnie?" Trzykrotnie pytał o to Piotra „Syn Człowieczy", który „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mk 10, 45). Stawiając aż po trzykroć to pytanie, Chrystus wyznawał Piotrowi w niewiarygodny wręcz sposób to, czego sam od Piotra oczekiwał, by móc mu powierzyć swą troskę o tych, pośród których stanął, „aby im służyć...". Piotr wiedział więc doskonale, do czego się zobowiązywał, udzielając Chrystusowi odpowiedzi: „Panie, Ty wszystko wiesz..." (Por. J 21,15-19).

Piotr wiedział doskonale...

I nasz Piotr doskonale wie...

A my?

Dziejów tego pontyfikatu nie pojmie nikt, kto sam nie stanie na scenie, na której one się dokonują, kto z wyboru nie stanie się współaktorem dramatu miłości znad Jeziora Genezaret, dramatu, którego porywający swą prostotą opis, przekazany nam został piórem Jana nie po to, by mu się z podziwem przyglądać, lecz po to, by w nim uczestniczyć. Dzieje pontyfikatu Jana Pawła II, dzieje Piotra naszych czasów, rozumiemy, gdy je wraz z nim tworzymy. Jak je tworzymy? Czy „na powstanie"? Czy „na upadek"?

Oto pytanie!

Krótko po wyborze Kardynała Karola Wojtyły na Papieża Stanisław Grygiel przypomniał w „Więzi" słowa Rilkego, których nie umiem dziś po piętnastu latach za nim nie powtórzyć, by nimi – niech mi to będzie wybaczone! – móc zakończyć:

Wyrósł z tego, co boli...

A co dla nas oznacza fakt wyboru Polaka na Stolicę Piotra, czyli Skały, na której Chrystus buduje swój Kościół? Przypominają się słowa Rilkego:

„...każde miejsce tego głazu widzi cię.
Musisz twoje życie zmienić."

Lublin, 28 września 1993 r.

Stanisław NAGY SCJ

PIOTR NASZYCH CZASÓW
Piętnaście lat pontyfikatu Jana Pawła II[1]

Jeżeli się to wszystko zsumuje, trudno nie powiedzieć po tych piętnastu latach, że idzie o znaczący pontyfikat, o działalność i osobowość, które wyraźnie „widać" na kłębiącej się ludźmi i sprawami scenie współczesnego świata, czyniąc z Jana Pawła II z n a k na horyzoncie Kościoła i ludzkości. Ale czy tylko „znak", który przykuwa uwagę ludzi, podziw i akceptację?

Święto Apostołów Piotra i Pawła stanowi tradycyjnie okazję do zamyślenia nad rzeczywistością Papiestwa, nad obecnym Pontyfikatem, nad osobą Papieża. Dziś, gdy zbliża się piętnastolecie posługiwania papieskiego Jana Pawła II – „Papieża Wojtyły", jest zamyślenie takie wyjątkowo na czasie. Chciałoby się powiedzieć od razu, że jest ono potrzebne szczególnie tu, w Polsce, w kraju, z którego 16 października 1978 roku, ku osłupieniu świata, wyszedł i w którym swego czasu był bezapelacyjnie akceptowany, a obecnie... może nie kończmy na razie tej frazy.

PARADOKS PAPIESTWA

Pomijając okoliczność, że zdanie „znak, któremu sprzeciwiać się będą" w odniesieniu do papiestwa rozumieć trzeba w sensie analogicznym, to przecież jest rzeczą bezsporną, że wyraża ono istotny rys dziedzictwa św. Piotra. Już na etapie „Piotrowym" posiadało ono cechy o szczególnej wymowie, tak w stosunku do reszty grona apostolskiego, jak i do pierwotnego Kościoła – było znakiem czegoś wyjątkowego, co przykuwało uwagę. I tak też było przez dwadzieścia wieków istnienia Kościoła. Postaci Grzegorza Wielkiego, Leona Wielkiego, Grzegorza VII, Innocentego III, Bonifacego VIII, Hadriana VI, a z nowożytnych papieży – Leona XIII, Piusa X, XI, XII, Jana XXIII, Pawła VI – to słupy ogniste znaczące pochód historyczny Kościoła i – przynajmniej przez pewien czas – świata kultury Zachodu.

---

[1] Tekst niniejszy jest zmodyfikowaną wersją artykułu opublikowanego na łamach tygodnika „Niedziela" 36(1993) nr 26, s. 1, 8.

Ale prawie wszystkie te pontyfikaty znaczone były także sprzeciwem, gwałtowną kontestacją i otwartą walką, w której nie brakowało tragicznych klęsk. Leon Wielki, Grzegorz VII, Bonifacy VIII i Paweł VI są tego wymownymi przykładami.

PIERWSZY SŁOWIANIN NA STOLICY PIOTRA

To jest niewątpliwie z n a k, błyskawica na zachmurzonym horyzoncie Kościoła, chrześcijaństwa i zachodniego świata po II wojnie światowej i Soborze Watykańskim II. Podarujmy sobie krzykliwą i nie lubianą przez Papieża – jak mówi wyjątkowy ekspert od osoby Jana Pawła II, André Frossard – werbalizację tej rzeczywistości. Ale nie ulega wątpliwości, że słowiańskość obecnego Papieża i związane z tym wywodzenie się z kąta Europy, określanego mianem obozu komunistycznego, będącego de facto światem radykalnie antyreligijnej i antyludzkiej ideologii, stanowiły i stanowią istotne elementy składowe tej bezspornej „widoczności" Jana Pawła II na wzburzonych falach współczesnego świata. Obecny Papież to rzeczywiście słup ognisty, o którym wie się w każdym zakątku ziemi, to postać, którą zna każdy, kto ma jakiś kontakt z cywilizacją. Wie o nim dobrze nasz stary świat, wie aż nadto dobrze chrześcijaństwo, wie – jakżeż wiele – katolicyzm. Ale czy wie to, co w tym dobiegającym piętnastu lat pontyfikacie sprawia, że obecny Papież jest znakiem nie tylko z tytułu jego słowiańskości, polskości i pochodzenia z byłego świata komunistycznego?

ELEMENTY BILANSU

Na ogół nawet i kontestatorzy obecnego pontyfikatu przyznają wyjątkową rangę osobowości i moralnego autorytetu Papieża. Co więcej, mniej lub bardziej głośno mówi się o wyjątkowym udziale Jana Pawła II w tak zaskakującym rozpadzie imperium komunistycznego.

Nie może być oczywiście mowy, żeby w ograniczonej rozmiarami wypowiedzi podjąć choćby próbę bilansu piętnastolecia pontyfikatu Jana Pawła II. Można co najwyżej podać szkicowy obraz tej polskiej obecności na Stolicy Piotrowej.

Na czoło wysunąć trzeba po raz pierwszy w dziejach papiestwa, w takiej skali zrealizowane przez Jana Pawła II p i e l g r z y m o w a n i e a p o s t o l s k o - m i s y j n e w Kościele powszechnym i w świecie. Bywało w dziejach Kościoła, że papieże z różnych powodów opuszczali Rzym i Italię, ale najczęściej czynili to nie w celach ewangelizacyjno-apostolskich. Po roku 1870, a więc po zajęciu Państwa Kościelnego, zasadą stało się nie-

opuszczanie w ogóle Rzymu przez papieży, uważających się za więźniów Watykanu. Regułę tę przełamał Paweł VI, który po sensacyjnej podróży do Ziemi Świętej, podjął swoje wyprawy apostolskie na kontynenty: azjatycki, afrykański i amerykański. Ale to był tylko skromny początek (łącznie 9 pielgrzymek), pokazanie drogi, na którą w sposób zdecydowany wszedł właśnie Jan Paweł II, odbywając jak dotąd 61 pielgrzymek poza Włochy. Głoszenie Ewangelii na wszystkich kontynentach, we wszystkich zakątkach Kościoła – stało się dla niego żelazną zasadą, swoistym nowym prawem papiestwa. Papież – głowa powszechnego Kościoła – stał się tegoż Kościoła głównym misjonarzem, na nowy uniwersalistyczny sposób servus servorum Dei rozproszonych po całym orbis terrae.

Kolejnym doniosłym elementem determinującym profil pontyfikatu Jana Pawła II jest niewątpliwie f u n k c j o n o w a n i e S y n o d u B i s k u p ó w.

Instytucja ta, zrodzona z ducha Vaticanum II, powołana do życia przez Pawła VI (1965) i wdrażana nieśmiało przez niego w kilku pierwszych jego Zgromadzeniach, za pontyfikatu obecnego Papieża stała się potężnym, sprężyście działającym mechanizmem życia i kierowania Kościołem. Wtopiła się ona w mające wielowiekowe tradycje instytucje kościelne, jakimi są Kuria Rzymska oraz Synody lokalne, metropolitalne i plenarne. Stała się potężną i wieloraką pomocą w kierowaniu Kościołem w czasach tak burzliwych i zróżnicowanych, stała się potężnym stymulatorem kolegializmu w Kościele – choć sama paradoksalnie, w aspekcie formalnym, stanowi ciągle tylko organ doradczy papieża. Jan Paweł II od początku darzący gorącym uczuciem tę instytucję kościelną, jest niewątpliwie jej promotorem, wyciskając przez nią kolejne piętno na strukturze i funkcjonowaniu Kościoła.

O Pawle VI napisano, że był papieżem „obrońcą depozytu wiary". Tytułem do tego określenia było na pewno przede wszystkim sławne *Credo Pawła VI*, przez które wrażliwy Papież chciał zagrodzić drogę liberalizmowi teologicznemu, jawiącemu się po Soborze jako wyjątkowo groźne niebezpieczeństwo dla czystości wiary w Kościele. Pontyfikat Jana Pawła II w tej mierze na pewno nie pozostaje w tyle. Trzeba powiedzieć więcej: jak i na innych, wspomnianych już odcinkach (podróże, Synod Biskupów), Jan Paweł II idzie w ślady swojego wielkiego i umiłowanego poprzednika krokami olbrzyma, w oczywisty sposób go dystansując. Potwierdzają to cyfry i fakty: urzędowe pismo Stolicy Apostolskiej (*Acta Apostolicae Sedis*), zawierające przemówienia Jana Pawła II, wyraża to liczbą 3500 stron, podczas gdy w wypadku Pawła VI – 1250 stron, a Piusa XII – 860. Ilość przemówień papieskich, wygłoszonych w trakcie 59 podróży apostolskich, sięga prawie 2 tysięcy. Do tego dochodzą przemówienia na audiencjach środowych, układające się w systematyczny wykład wiary i moralności. A za tym nauczaniem popularnym idzie kompleks dziewięciu doktrynalnie głębokich encyklik od *Redemptor hominis*, *Dives in*

misericordia i *Dominum et vivificantem*, poprzez *Slavorum Apostoli* i *Redemptoris Mater*, aż do *Redemptoris missio*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* oraz *Centesimus annus*. Uzupełniają ten dział posynodalne, ważne adhortacje (*Familiaris consortio*, *Reconciliatio et paenitentia* i *Christifideles laici*) oraz list o cierpieniu (*Salvifici doloris*) i bogata seria wielkoczwartkowych listów do kapłanów. Ukoronowaniem zaś niewątpliwie jest stanowiący wydarzenie wykraczające swym znaczeniem poza katolicyzm *Katechizm Kościoła Katolickiego*, którego Ojciec święty (choć nie jest autorem) był głównym inspiratorem i potwierdzającym go urzędowo autorytetem.

Przedstawione elementy bilansujące w jakiejś mierze piętnaście lat posługiwania papieskiego Jana Pawła II należy na pewno uzupełnić innymi. Może jeszcze będzie okazja, by powiedzieć o nich bardziej szczegółowo. Na razie niech wystarczy ich hasłowa sygnalizacja. A więc: podróże po diecezjach Włoch i wizyty pasterskie parafii Rzymu, zaangażowanie w sprawę pokoju na świecie, a obecnie zwłaszcza na Bałkanach, troska o jedność Europy, z determinacją prowadzona obrona prawa do życia dzieci nie narodzonych, żarliwe zaangażowanie w sprawę jedności chrześcijan i dialog z innymi religiami, w tym zwłaszcza z Żydami, a wreszcie tak bliskie nam, Polakom, głębokie zatroskanie o Polskę i jej trudne losy wczoraj i dziś.

Jeżeli się to wszystko zsumuje, trudno nie powiedzieć po tych piętnastu latach, że idzie o znaczący pontyfikat, o działalność i osobowość, które wyraźnie „widać" na kłębiącej się ludźmi i sprawami scenie współczesnego świata, czyniąc z Jana Pawła II z n a k na horyzoncie Kościoła i ludzkości. Ale czy tylko „znak", który przykuwa uwagę ludzi, podziw i akceptację?

„ZNAK" ZACIEKŁEGO SPRZECIWU

To, że istniały od początku pontyfikatu Papieża-Słowianina i do tego Polaka, ośrodki dla niego niechętne, było właściwie zupełnie zrozumiałe. Dotyczyło to przede wszystkim komunistycznego Wschodu. Z biegiem czasu, gdy nowy Papież zaczął odkrywać swoje karty jako zdecydowany obrońca integralnej wiary i chrześcijańskiej moralności oraz konsekwentny realizator Soboru, obóz przeciwników, a w każdym razie zdecydowanych krytyków, zaczął się krystalizować i na Zachodzie.

Zgoła inaczej potoczyły się losy opozycji antypapieskiej wschodnioeuropejskiej, czego swoistym protagonistą i symbolem był i jest M. Gorbaczow. To jest niewątpliwie jeden z paradoksów dziejów Europy ostatnich paru lat: obóz wrogości niemal urzędowej wobec Papieża, jakim był obóz komunistyczny, rozpadł się, przyjął postawę życzliwej neutralności.

W paradoksalny, jeżeli nie karykaturalny sposób potoczyły się natomiast sprawy, w kraju, z którego Papież przyszedł, z którym jest złączony więzami

najgłębszego przywiązania i w którego losy uczynił wkład, o trudnych do określenia rozmiarach. Był czas, w którym cały Naród żywił dla swojego Papieża niekwestionowany szacunek, miłość i przywiązanie. Nie mogło przecież być inaczej i tak zresztą jest do dzisiaj w większości ciągle katolickiego społeczeństwa polskiego. Pewien jednak wycinek, by nie powiedzieć: margines tego społeczeństwa, pod wyraźnie określonym wpływem zachwiał się, niestety, w swoim dawnym stosunku do Papieża, a tym samym i do Kościoła. Dało to o sobie znać podczas ostatniej pielgrzymki Ojca świętego do kraju. Precyzyjnie mechanizm tworzenia nowego klimatu w odniesieniu do Ojca świętego i przyniesionego przez niego posłania do wolnego już Narodu, przedstawił J. M. Jackowski w swojej książce *Bitwa o Polskę*: „W prasie, radio, telewizji czytaliśmy i słuchaliśmy «moralistów», którzy z jadem podkreślali anachroniczność przesłania papieskiego, wyrażonego w «twardych» homiliach, «surowych» kazaniach i «zbyt wymagającym nauczaniu Kościoła», ubolewających z powodu «konserwatyzmu i fanatyzmu» Jana Pawła II"[2].

Wymowna i bolesna jest niewątpliwie ta – niestety – prawdziwa relacja, ale boleśniejsze jeszcze jest to, iż kryje się za nią prawda o skutkowaniu tej prowadzonej w środkach przekazu przemyślanej przez kogoś akcji. Jakaś część bowiem tego społeczeństwa, zapatrzonego dwa, trzy lata temu z uwielbieniem w „ukochanego Ojca świętego", daje posłuch propagandowemu jazgotowi, w którym szczególnie fałszywym tonem odzywają się głosy tych, którzy jeszcze niedawno za swoje szczęście uważali uścisk Jego dłoni czy ciepłe, skierowane do nich słowo.

Wydaje się, że w tej nieśmiałej próbie bilansu piętnastolecia papieskiej posługi „polskiego Papieża" nie mogło zabraknąć tej smutnej wzmianki o polskiej, skromnej – na szczęście bardzo skromnej – cząstce w sprzeciwie współczesnego świata wobec Papieża.

DROGA PRZEZ MĘKĘ

Przy próbie skromnego podsumowania nie można pominąć milczeniem tego fragmentu pontyfikatu Jana Pawła II, który naznaczony jest krwią i cierpieniem. Ten właśnie Pontyfikat, jak od wieków żaden inny, ma w swoim rejestrze to, co stało się 13 maja 1981 r. na placu św. Piotra, i to, co nastąpiło potem, w tych długich tygodniach bycia między życiem a śmiercią. W sumie: dramat pomieszany z tajemnicą, zło – z heroiczną ofiarą, mroki Wielkiego Piątku ze światłami Zmartwychwstania.

---

[2] J. M. Jackowski, *Bitwa o Polskę*. Warszawa 1993, s. 40.

*

Niniejsza wypowiedź nie chciała być jubileuszową laurką. Ale nie mogąc być wyczerpującym bilansem piętnastolecia papieskiego posługiwania Jana Pawła II, musiała się ograniczyć do zasygnalizowania w tym posługiwaniu pozycji wiodących, najbardziej znaczących. Zsumowane razem, wydaje się, że nie tylko stwarzają one podstawę do stwierdzenia, że pontyfikat Polskiego Papieża obejmuje osiągnięcia i wydarzenia, które na trwałe wpisały się i nadal wpisują w życie Kościoła, ale uzasadniają przekonanie, że takimi odnotowane zostaną w dziejach obecnego trudnego czasu Europy i świata na przełomie dwu tysiącleci.

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE
WARTOŚCIAMI CZŁOWIEKA

Tadeusz STYCZEŃ SDS

CZŁOWIEK I JEGO PRAWA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II
czyli
chrześcijanin wobec wartości ludzkich dziś[1]

Chrystus ukazuje „do końca" człowiekowi jego własną wartość, czyli jego po prostu ludzką godność [...]. „Chrześcijańskość wartości" to Chrystusowy sposób ukazywania nam i wyceniania oraz traktowania „ludzkich wartości". To boski zarazem sposób przekonywania człowieka, iż „nic, co ludzkie nie jest Bogu obce".

Nie lękajcie się!
Otwórzcie... na oścież drzwi Chrystusowi!
Jan Paweł II

Przedmiot naszej refleksji, określony słowami: „Chrześcijanin wobec wartości ludzkich dziś", nie powinien właściwie stanowić dla nikogo żadnego problemu, czyli pytania, na które dopiero w wyniku pewnego trudu i mozołu znajduje się właściwą odpowiedź. Nie powinien w szczególności stanowić problemu dla tego, kto z jednej strony wie, co to znaczy być chrześcijaninem, a z drugiej strony wie, czym są ludzkie wartości, sygnowane niekiedy mianem ogólnoludzkich wartości lub uniwersalnych wartości ludzkich. Co zaś znaczy „być chrześcijaninem" może wiedzieć nie tylko chrześcijanin. Ktoś przecież, kto sam nie uznaje chrześcijańskiego credo, jak Mahatma Gandhi, lub

---

[1] Tekst prezentuje treść wprowadzenia do sesji: „Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II. Wartości chrześcijańskie w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym", zorganizowanej w dniu 22 X 1992 r. przez Instytut Jana Pawła II KUL z okazji czternastej rocznicy inauguracji pontyfikatu Ojca świętego Jana Pawła II.

Motto: „nie lękajcie się! Otwórzcie... na oścież drzwi Chrystusowi!" pochodzi z przemówienia wygłoszonego przez Papieża w czasie uroczystej inauguracji na placu Świętego Piotra w Rzymie. Wielu wybitnych ludzi (jak np. A. Frossard, *„Nie lękajcie się"*, Roma 1982; por. G. Weigel, *The Final Revolution*, Oxford 1992; por. także M. Gorbaczow – jego wywiad *„Sono socialista come Cristo"* udzielony włoskiemu dziennikowi „Corriere della Sera" z dnia 18 VIII 1992 r.) dostrzega w tych słowach zapowidź przełomu, którego najbardziej widocznym wyrazem było załamanie się tzw. porządku jałtańskiego opartego na uznaniu prymatu siły nad tym, co słuszne (plus vis, quam ratio w miejsce: plus ratio, quam vis). Własną ocenę wydarzeń najnowszej historii przedstawia Ojciec święty Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, w której jeden z rozdziałów nosi tytuł *Rok 1989*.

nawet kto uznaje się za ateistę, jak Tadeusz Kotarbiński[2] czy Marian Przełęcki[3], może uznawać etycznie doniosły walor chrześcijaństwa jako promotora tego wszystkiego, co autentycznie ludzkie w człowieku. To w tym właśnie kontekście Przełęcki nazywa paradoksalnie sam siebie „niewierzącym chrześcijaninem", nie widząc lepszej dla siebie możliwości dania wyrazu swej zdecydowanie prohumanistycznej opcji w warunkach nieprzyjmowania chrześcijańskiego credo i nie widząc w tym jakiegokolwiek uszczerbku czy ujmy dla godności własnej osoby.

A przecież przeciwstawianie chrześcijaństwa wartościom ludzkim stało się dziś faktem. I to właśnie jest problem, któremu trzeba się nam uważnie przyjrzeć. Nie tylko zresztą z racji jedynie teoretycznej pasji poznawczej czy ciekawości, lecz także z racji szukania rzetelnych podstaw dla społecznego ładu i troski o wewnętrzny pokój w państwie. Wszak nie tak dawno[4] w Sejmie RP w wyniku długiej i gorącej debaty skreślono – przewagą co prawda jednego tylko głosu – termin „wartości chrześcijańskie" z projektu określającego wytyczne dla działalności tak wychowawczo i kulturotwórczo ważnej w społeczeństwie instancji, jaką jest publiczna radiofonia i telewizja.

Dlaczego rodzi się dziś ten lęk przed przymiotnikiem „chrześcijański" czy „chrześcijańskie" w kontekście służby kulturze człowieka, a więc w kontekście pielęgnowania wartości ludzkich? Stąd też i forma naszego pytania: Jakie są podstawy i motywy tego przeciwstawienia?

Czy jest to wyłącznie opór rozumu i jego lęk przed uznaniem w Chrystusie Wcielonego Boga? Czy też jest to opór woli i jej lęk przed Chrystusem, wynikający z Jego niezwykłego respektu dla wielkości człowieka i bezgranicznej dla niego miłości, każącej Mu walczyć o tę jego wielkość aż po męczeńską śmierć na krzyżu, czyli aż po przyjęcie śmierci z ludzkiej ręki dla ukazania człowiekowi jego wielkości i dla jej ocalenia? Czy też może jest to lęk ludzi dopiero i wyłącznie przed samymi tylko chrześcijanami? Czy jednak nie znaczyłoby to wówczas, że dziś sami chrześcijanie zaczęli się nagle lękać swego własnego chrześcijaństwa, a więc... samych siebie, skoro lęk ten dochodzi do głosu w kraju, w którym oni, chrześcijanie, stanowią wciąż zdecydowaną większość? Ale wówczas tym bardziej natarczywe staje się pytanie o charakter tego lęku. Jak bowiem może się rodzić lęk przed chrześcijaństwem w takim kraju jak Polska? W kraju, którego zarysy jako suwerennego państwa wyłoniły się przecież z mroków historii dokładnie z chwilą jego wejścia w krąg oddzia-

---

[2] Por. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, w: *Wybór pism*, t.I, *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 706. Por. także T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.

[3] Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo dla niewierzących*, „Więź" 1969, nr 6; tenże, *O wezwaniu do samozatraty*, „Więź" 1973, nr 12; por. także T. Styczeń, *Wezwanie do samozatraty w miłości*, „Więź" 1974, nr 17.

[4] Sejm RP podjął tę uchwałę w dniu 15 października 1992 r.

ływania na ludy Europy światła Objawienia, światła Chrystusowej Ewangelii? W kraju, w którym właśnie dzięki temu światłu dostrzeżono w całej ostrości – i zakwalifikowano jednoznacznie jako antyludzki i dlatego też antychrześcijański – charakter akcji misyjnej Krzyżaków, czego wyrazem było Włodkowica „plus ratio, quam vis" na Soborze w Konstancji, wypowiedziane zarówno w obronie godności ludzkiego rozumu, jak i w obronie moralnego orędzia Chrystusa?! W kraju, w którym właśnie dlatego nie było możliwe to, co ku przerażeniu Zygmunta Augusta („Nie jestem królem ludzkich sumień!") stało się możliwe w Augsburgu: cuius regio, eius religio? W kraju, w którym z tego właśnie powodu – przemocy Stalinowego „Gdzie nasze czołgi, tam nasza ideologia" przeciwstawiono odwagę i moc świadectwa składanego na rzecz prawdy, czego wyrazem i symbolem były na równi hasło „Solidarności": „Żeby Polska była Polską 2+2 musi być zawsze cztery", jak i męczeńska śmierć księdza Jerzego Popiełuszki, bohatera „solidarnościowej" i Chrystusowej zarazem idei wyzwolenia człowieka mocą wolności wybierającej prawdę?! W kraju, w którym bodaj nie ma człowieka, który by nie znał słów: „Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli", nie czuł ich waloru, i który by nie znał ich Autora? W kraju wreszcie, który mocą odważnego świadectwa składanego prawdzie wpisał w swe dzieje przełomowy rok 1989 – rok, który stał się przełomowym rokiem dziejów Europy i całego świata?

Z jakiego powodu mieszkańcy kraju Księdza Jerzego, chrześcijanie oraz niechrześcijanie, mają się dziś nagle lękać, a nawet zapierać, tej niezwykłej unii: głosu doświadczenia i głosu Objawienia na temat tego, co wieczne w człowieku, głosu na temat nierozłączalnej w nim więzi wolności z prawdą, unii, która przez wieki całe nie tylko określała, lecz także potwierdzała autentycznie ludzką, i z tej właśnie racji także kulturową, tożsamość Polaków? Dlaczego nagle unię tę odrzucać? Dla jakich racji?

Pytanie to musi być postawione dziś zwłaszcza tu w Lublinie, mieście Unii z roku 1569, Unii zawartej zaledwie 14 lat po pokoju w Augsburgu, a stanowiącej odpowiedź na dokonane tam przez chrześcijan, zarówno katolików, jak i ewangelików, podeptanie rdzenia tego, co chrześcijańskie aktem podeptania rdzenia tego, co ludzkie: sumienia, owego centrum rozpoznawczego prawdy w człowieku o człowieku, prawdy, której poznanie jest jedyną mocą wiążącą wolność człowieka bez jego niewolenia. Czy są zatem – powtórzmy pytanie – takie racje, które by usprawiedliwiły rozbijanie owej przez wieki całe tu w tym kraju wypróbowanej unii wartości rdzennie ludzkich z wartościami, które przyjęto określać mianem wartości chrześcijańskich?

Oto dlaczego trzeba nam jednak przejść od historycznych egzemplifikacji tej unii do postawienia sprawy w sposób pryncypialny i zapytać: Czy jest w ogóle możliwy racjonalnie uzasadniony lęk przed tym, co chrześcijańskie w człowieku z troski o to, co ludzkie w człowieku? Lub wyrażając to samo

inaczej: czy to, co ludzkie może być w ogóle przeciwstawiane temu, co chrześcijańskie w imię tego, co w a r t o ś c i o w e d l a c z ł o w i e k a jako człowieka i g o d n e c z ł o w i e k a jako człowieka, czyli w imię służby człowiekowi, w i m i ę a f i r m a c j i j e g o g o d n o ś c i? Czy jest w ogóle do wyobrażenia sytuacja, w której ktokolwiek mógłby się kiedykolwiek lękać Miłosiernego Samarytanina z troski o godność swego człowieczeństwa?

Jak sprostać wyzwaniu tego typu?

Wydaje się, że w pierwszym rzędzie stają się tu n i e o d z o w n e wyjaśnienia terminologiczne. Wydaje się też uzasadniona nadzieja, że już one same w y s t a r c z ą dla usunięcia powstałych tu trudności jako polegających wyłącznie na nieporozumieniu wynikłym z niewłaściwego rozumienia słów „chrześcijański" i „ludzki", czy też – „wartości chrześcijańskie" i „wartości ludzkie". Słowa te, zamiast służyć odsłanianiu właściwego stosunku tego, co chrześcijańskie do tego, co ludzkie w człowieku, z jakiegoś powodu utraciły swą – a może też z jakiegoś powodu odebrano im – pierwotną przezroczystość, przestały być właściwie adresowane, i tak zaczęły zasłaniać to, co miały odsłaniać. Zaczęły przez to utrudniać to, co dotąd ułatwiały czy wręcz umożliwiały: wzajemną komunikację międzyludzką.

Można tu oczywiście – a nawet i trzeba – wtrącić pytanie, dlaczego jeszcze parę lat temu istniała tu, w tym właśnie kraju tak doskonała komunikacja, iż w jej imię proponowano wręcz dziejowy sojusz, czy historyczny kompromis, laickiej lewicy z Kościołem, a dziś często ci sami ludzie postulują w jego miejsce konieczność ich „przyjaznego rozwodu"? Czyż bowiem autorzy propozycji tego dziejowego przymierza nie uzasadniali go sami tym, że Kościół Chrystusowy musiałby swego Założyciela zdradzić, gdyby kiedykolwiek przestał chronić godność każdego z osobna człowieka i jego – w niej właśnie zakorzenionych – niezbywalnych praw, z prawem nienaruszalności jego wewnętrznego stosunku do prawdy, czyli prawem nienaruszalności ludzkiego sumienia, z jednej strony, i prawem stanowiącym fundament wszelkich pozostałych praw człowieka, jakim jest prawo do życia, z drugiej?

Oczywiście, nie można i tego wykluczyć, że to nie słowa w pierwszym rzędzie, lecz sami chrześcijanie – Augsburg to przestroga po wsze czasy! – ponoszą odpowiedzialność za to, iż niechrześcijanie postrzegają nagle relację tego, co ludzkie do tego, co chrześcijańskie w człowieku, w sposób który prowadzi ich do przeciwstawiania wartości ludzkich wartościom chrześcijańskim i rodzi w nich rezerwę już nawet do samego terminu „chrześcijański". Wzbudza zaniepokojenie. Zaczyna drażnić. I dlatego woleliby go usunąć z języka polityki, prawodawstwa, ekonomii, małżeństwa i rodziny, a nawet kultury. Czyżby jednak chrześcijanie w tym kraju stali się rzeczywiście tak nagle zupełnie niepodobni do samych siebie lub do tego stopnia przestali nagle rozumieć istotę swej chrześcijańskiej tożsamości? I czy idąc dalej tą drogą nie trzeba by w konsekwencji rezygnować kolejno z używania wielu innych istotnie

ważnych słów w języku ludzkim ze słowem „miłość" i „solidarność" na czele, jako że ich sens jest przecież też przez wszystkich bodaj ludzi w praktyce ich życia nagminnie nadużywany i przez to wciąż wypaczany? Czy jednak usuwanie tych słów z języka ludzi – z tego powodu! – oznaczałoby zubożenie samego tylko ich języka? Czy nie byłoby zarazem ciosem w ich ludzką tożsamość?

Chociaż więc w ujęciu tytułu naszej sesji zdaje się chodzić o terminy co do swego znaczenia dostatecznie jasne, sprecyzujmy sobie sens dwu zwłaszcza istotnie dla całej naszej dalszej refleksji ważnych – bo ją zasadniczo pilotujących – terminów: „chrześcijanin" oraz „wartości ludzkie".

Chrześcijanin? Kto to? Wartości ludzkie? Co to?

Chrześcijanin to człowiek, który wyznaje, iż Bóg, Stwórca człowieka, sam stanął pośród ludzi jako Człowiek Jezus Chrystus, poczęty mocą Ducha Bożego i zrodzony z Dziewiczej Matki, Marii z Nazaretu. Uczynił to zaś po to, (co sam w różnoraki sposób próbuje uwierzytelnić i poręczyć), aby każdemu z nas odsłonić do końca tajemnicę jego wielkości (re-velare, znaczy zdjąć welon, uchylić zasłonę), a zarazem po to, by do samego dna ukazać mu rozmiary sprzeniewierzenia się tejże wielkości, a przez to także sprzeniewierzenia się jedynemu jej Dawcy, Bogu, i po to wreszcie, by pomóc mu w ocaleniu. Wydarzenie Deus-homo, Bóg Człowiekiem, objawia człowiekowi: oto jak niezwykłą wartość, jak niezwykłą godność w sobie samym przedstawiasz, skoro sam Bóg, twój Stwórca, nie waha się na czyn tak niezwykłej, iście niewiarygodnej interwencji w twe dzieje, aby ci ową wartość unaocznić – słowem, a zwłaszcza czynem miłości, czynem Boga-Człowieka, czynem totalnego samoodddania się Boga człowiekowi, solidarności z nim – dla ocalenia godności jego człowieczeństwa aż po „szaleństwo krzyża" (B. Pascal).

Oto co pozwala czy wręcz każe Chrystusowi jako Mistrzowi do swych uczniów, czyli do tych, którzy weń uwierzą i przyjmą Go za swego Mistrza, czyli do chrześcijan właśnie, powiedzieć: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13, 35). Kamieniem probierczym tej miłości staje się stosunek do ludzi najsłabszych, najuboższych, z jednej strony, z drugiej zaś stosunek do nieprzyjaciół. Ci ostatni zresztą bywają najczęściej nieprzyjaciółmi tych najsłabszych właśnie. Stają się ich nieprzyjaciółmi, wykorzystując swą siłę i przewagę nad nimi dla swych egoistycznych celów; stają się przez to sami poniekąd najuboższymi – bo najbardziej w swym człowieczeństwie zagrożonymi – ludźmi, tworzą wśród nich rejon

szczególnego upośledzenia[5]. I właśnie w stosunku do przedstawicieli tak paradoksalnie przeciwstawnych sobie obszarów ludzkiego ubóstwa dochodzi do głosu najpełniej chrześcijańskość tej miłości, osiągając niejako swój punkt kulminacyjny w stosunku do nieprzyjaciół. Chrześcijańskość tej miłości jawi się tu jednak wciąż jako próba zdobycia szczytu tego, co ludzkie w człowieku. Szczytu tego można się oczywiście lękać. Będzie to jednak nadal autentycznie ludzki „lęk i drżenie" wobec swej własnej ludzkiej wielkości, wobec autentycznie ludzkiej wartości...

Czy znaczy to, że dopiero uczeń Chrystusa jest w stanie poznać autentyczny sens ludzkich wartości: dostrzec wartość człowieka, dojrzeć swą godność, czyli odkryć prawdę o sobie, która poprzez jej odkrycie zwiąże jego wolność do jej uznania za prawdę, i wzywać go będzie do jej wyboru w imię wierności samemu sobie i swemu Stwórcy? Bynajmniej! Chrystus zakłada wręcz zasadniczą znajomość u człowieka swej godności i dopiero na fundamencie tej jego samowiedzy ukazuje mu – potwierdzając ją! – najgłębszy, fascynujący i wstrząsający zarazem, bo niesłychanie wymagający, jej wymiar. Wszak rozmowa Chrystusa z uczonym w Prawie (por. Łk 10, 25-37) na temat miłości bliźniego do tego się w końcu sprowadza, że Chrystus po mistrzowsku odsłoni mu, iż on jedynie broni się przed tym, czemu sam w głębi swego wnętrza przyświadcza: każdy z ludzi jest moim bliźnim, kimś, kto godny jest tego samego respektu, jaki należny jest mej własnej osobie od siebie![6] Każdego z ludzi powinienem miłować, jak siebie samego! Bez wyjątku. A to ze względu na tę samą jego wartość, wartość bycia człowiekiem po prostu[7]. Tę samą, którą znam wprost – najbardziej bezpośrednio – z kontaktu z samym sobą. Czy nie do tego sprowadza się sprawa „ujrzenia człowieka" w każdym człowieku?

A to już inna sprawa, iż niekiedy wartość tę poznaje się szczególnie wyraziście wówczas dopiero, gdy się ją pogwałci. Przypomnijmy sobie dokładnie, z jakiego to powodu Piotr gorzko zapłakał? Czy nie zapłakał on nad tym w sobie człowiekiem, który oświadcza, że nie zna człowieka, którego doskonale zna? Piotr widzi: prawda zdradzona i tak pozostaje tym, czym jest – Sobą. Tak jak i zdradzony przez niego Przyjaciel pozostaje nadal tym, kim był – Sobą. A czy Piotr będąc fizycznie i z imienia tym samym Piotrem pozostaje

---

[5] Por. T. Styczeń, *Sprawiedliwy z ubogiego żyje*, „Ethos" 2(1989) nr 2/3 (6/7), s. 3-6.

[6] Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba – podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z.2, s. 15, 17, 28; por. także tegoż autora, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 319-325.

[7] Por. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 24-25 oraz tegoż autora, *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?"*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 64-84; por. także A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos" 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 25-38.

nadal samym sobą? Czy zdradzając prawdę nie uderzył samobójczo w samego siebie? I – dodajmy – czy zdoła kiedykolwiek uczynić niebyłym, czego raz wobec siebie dokonał?

Być sobą to przekraczać siebie aktem wolnego wyboru w stronę poznanej prawdy o sobie. Tę oto autotranscendencję człowieka, owo samoprzekraczanie się jego wolności w stronę poznanej prawdy, uznano za „drugie imię człowieka", za „drugie imię ludzkiej osoby"[8].

Cóż zatem istotnego wnosi w tę naturalną znajomość ludzkiej godności (wartości) Objawienie, jakie niesie z sobą dla człowieka Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek? Czy podsuwa On w miejsce wartości człowieka, w miejsce „wartości ludzkiej", jakąś inną czy obcą wartość, „wartość chrześcijańską", wartość, którą by można w oparciu o jej treść przeciwstawić „wartości ludzkiej" z racji ich konkurencyjności? Nic podobnego! Byłoby to zgoła opaczne myślenie. Chrystus ukazuje tylko „d o k o ń c a" człowiekowi j e g o w ł a s n ą w a r t o ś ć, czyli jego po prostu l u d z k ą g o d n o ś ć, tyle że ukazuje mu ją poprzez rozmiary tego, co sam Bóg gotów był uczynić – i uczynił – stając się tejże w a r t o ś c i c z ł o w i e k a s ł u g ą. Ukazuje człowiekowi, i l e o n s a m w s o b i e j e s t w a r t, skoro jest tyle wart w oczach Boga-Stwórcy: w a r t j e s t w y d a r z e n i a d a r u B o g a-C z ł o w i e k a! „Wartość ludzka" człowieka zostaje mu niejako pokazana poprzez cenę, jaką sam Bóg gotów jest płacić dla jej ocalenia. Jest nią cena Boga-Człowieka właśnie. „C h r z e ś c i j a ń s k o ś ć w a r t o ś c i" – główna teza tych rozważań – t o C h r y s t u s o w y s p o s ó b u k a z y w a n i a n a m i w y c e n i a n i a o r a z t r a k t o w a n i a „ludzkich wartości". To boski zarazem sposób przekonywania człowieka, iż „nic co ludzkie nie jest Bogu obce", przeciwnie, zasługuje na takie samo pielęgnowanie, na takie samo kultywowanie ze strony każdego człowieka w stosunku do każdego innego, we wszystkich wymiarach społecznego życia, jak tego wzór dał sam Bóg, który stał się Człowiekiem w Chrystusie Jezusie. Dla człowieka. Propter hominem – jak wypowie to lapidarnie chrześcijańskie credo. Do tego sprowadza się chrześcijańskie „tylko tyle" i „aż tyle" wobec ludzkich wartości...

Oto dlaczego Jan Paweł II w programowej encyklice swego pontyfikatu *Redemptor hominis* powie:

„Człowiek jest drogą Kościoła!"

Czyż może być inaczej, skoro człowiek stał się Boga drogą do człowieka poprzez czyn Boga-Człowieka?!

Wielu zdumiał antropocentryzm Papieża. Odpowiedź Ojca świętego daną w encyklice można by, idąc śladem św. Grzegorza z Nazjanzu, wyrazić: to wcale nie mój antropocentryzm; ja tylko ukazuję to, co nam wszystkim ukazuje sam

---

[8] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 173-174.

Bóg Ojciec dający nam w darze Swego Odwiecznego Jednorodzonego Syna: to Boga antropocentryzm w czynie Boga-Człowieka. Deus homo ut homo Deus! Bóg człowiekiem się staje, by „człowiek stał się synem Bożym, więcej – Bogiem samym..."[9]. Oto co wieści człowiekowi Papież, gdy mówi mu, iż nie zrozumie samego siebie do końca bez Chrystusa[10].

Stąd też i respekt ucznia Chrystusa wobec swego Mistrza będzie autentyczny, jeśli się wyrazi w respekcie dla wszelkiej mądrości na temat człowieka i dla wszelkiego zdumienia nad człowiekiem niezależnie od źródła, z jakiego pochodzi. Klasycznym wzorem może tu być graniczący z podziwem respekt, jaki okazał wobec mądrości Greków św. Paweł, gdy znalazł się wśród nich na ateńskim areopagu, cytując wspaniałe wersety ich poetów: „Z jego bowiem rodu jesteśmy" (Dz 17, 27). Innym tego przykładem jest anonimowy chrześcijański pisarz średniowieczny nadający tekstowi Przysięgi Hipokratesa formę krzyża na zwoju pergaminu, który po dziś dzień możemy oglądać pośród najcenniejszych zabytków archiwalnych Biblioteki Watykańskiej.

Zdumiał się człowiek antyku nad samym sobą: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!" (Menander). Zdumiał się i uląkł. Z troski o samego siebie! Wszak: „gdy jest człowiekiem" nabiera pełni swego sensu tylko przy oczywistym założeniu, iż człowiek nie musi być, owszem, może nie być – i to z własnego wyboru! – tym, kim w imię prawdy o sobie, być powinien!

Zdumiał się człowiek antyku nad samym sobą.

Zdumiewa Antygona Sofoklesa respektem dla prawdy o godności człowieka, gdy w imię tego respektu zdobywa się na odwagę aktu „świętej zbrodni" nieposłuszeństwa wobec stanowionego przez państwo prawa, które symbolizuje w tym przypadku autorytet świeckiego władcy Kreona. Rota Przysięgi Hipokratesa to nie mniej wymowne świadectwo tego samego zdumienia. Wszak oba te świadectwa na równi pozostają poza zasięgiem możliwości wpływów Objawienia, będącego przywilejem Narodu Wybranego, nie mówiąc już o chrześcijaństwie, które wówczas nie mogło się przyśnić nawet wieszczom w ich najśmielszych marzeniach.

Zdumiał się jednak nad człowiekiem nieporównanie głębiej natchniony przez Stwórcę piewca Starego Przymierza – przymierza Boga z człowiekiem: „Kimże jest człowiek, że nań pamiętasz i syn człowieczy, że nim się zajmujesz?! Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego

---

[9] Por. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Kazanie 7, po śmierci brata Cezarego*, 23-24.

[10] Por. Jan Paweł II, *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka*. Homilia wygłoszona na Placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 r., w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Roma 1979, s. 30-31.

stopy" (Ps 8, 5-7). Zdumiało psalmistę zdumienie Stwórcy nad człowiekiem. I dodał je do własnego nad nim zdumienia...

Nam przyszło w udziale zdumieć się tym „pamiętaniem Boga o człowieku", które przybrało postać zapamiętania się Boga w człowieku aż po czyn Wcielenia się Słowa. Bóg ciałem! Deus caro! Aż po rzucenie samego siebie do stóp człowieka. Z Judaszem włącznie. Aż po szaleństwo Golgoty. Rozumiemy, iż to rzecz wręcz niewiarygodna. Rozumiemy dlatego tych, którzy powiedzą: przejmujemy treść moralnego przesłania Ewangelii. O reszcie musimy powiedzieć: to zbyt piękne, by było prawdziwe. Rozumiemy Kotarbińskiego. Ale odpowiemy mu wraz z Norwidem: to zbyt piękne, by mogło nie być prawdziwe, by mogli to wymyślić wieszcze. Tylko jeden wieszcz mógł to dla człowieka pomyśleć. I wykonać. Tak, wykonać aż po „Wykonało się!" na Golgocie. Wieszczem tym mógł być tylko i jest On: Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. Ten sam, o którym sceptyk Piłat nie umiał nie wypowiedzieć na widok Jego twarzy: „Oto człowiek!" Ecce homo!.

Kogo tu więc i czemu się lękać?

Czy współczesny Piłat będzie się musiał lękać tego, kto mu przypomni twarz, której obraz zostawił na zawsze w darze rzymskiemu prokuratorowi z Pontu jego Podsądny? Czy więc problem nie sprowadza się do tego, żeby mu ją dziś przypominać, i do tego, w jaki sposób mu ją dziś przypominać?

Jeśli więc w ogóle kogokolwiek się lękać, to chyba tylko i wyłącznie samych siebie. Lękać się, jak sprostać wyzwaniu prawdy, iż Bóg jako Człowiek staje pośród nas z powodu nas? Deus homo ut homo Deus! zaiste, to nie może nie fascynować. Ale nie może też nie wzbudzać lęku. Stąd pytanie do codziennego wieczornego rachunku sumienia chrześcijanina: czy inni, moi bracia, moje siostry, mogli dziś doszukać się w mej twarzy rysów Jego twarzy, skoro odważyłem się im powiedzieć: „Jam w Niego uwierzył, jam Jego uczeń, jam chrześcijanin"? Nasz problem staje się praktycznym par excellence problemem. To sprawa świadectwa! Jest to sprawa nie tyle antropo-logii, ile antropo-praksji[11].

Właśnie dlatego nie możemy sobie jako chrześcijanie nie stawiać nieustannie – zarówno w obliczu Jezusa Chrystusa, jak i świata i samych siebie – tego właśnie pytania: czy jestem – lub w jakiej mierze jestem, a w jakiej wciąż jeszcze nie – żywym i ożywiającym drugich potwierdzeniem i niejako „własnym wcieleniem" sensu tej „definicji" człowieczeństwa, jaką odsłonił nam obecny wśród nas Bóg-Człowiek?[12]

---

[11] Por. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, dz.cyt., s. 64-84, zwłaszcza *Status quaestionis*, s. 64-72.

[12] Por. H. Urs von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym* (*Gott begegnen in der heutligen Welt*), „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 1-10 (1965/1966), s. 419-429.

Stać się dla wszystkich – na wzór samego Chrystusa – oknem na Boga, naszego Ojca! Aby każdy zobaczywszy – w tym oknie – swego Ojca, mógł uznać i wyznać:

Ojcze! Kimże ja jestem, skoro takiego oto Ojca dzieckiem jestem? Kimże są ci oto obok mnie, skoro są na równi ze mną dziećmi tego samego Ojca? Cóż to za siostry? Cóż to za bracia?

Oto dlaczego św. Jan Apostoł powie: „Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować. Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku niemu jest w nas doskonała" (1 J 4, 11-12). I doda zaraz potem: „ Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (4, 20).

Sprawdzianem tej postawy jest nasza aktywna obecność we wspólnocie ludzi we wszelkich wymiarach ich życia i społeczno-politycznego działania. Jej szczególnym przejawem zaś będzie nasza obecność w owych rejonach szczególnego upośledzenia, o których mówi Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* ukazując racje „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich". Ochrona życia niewinnie zabijanych, by po prostu ocalić ofiary przed zadawanym im śmiertelnym ciosem, ale i po to, by zabijających powstrzymać przed zadaniem ciosu, który jest dla nich samych ciosem moralnie samobójczym, aby ich uchronić przed staniem się mordercami, to tylko jeden z rejonów – choć rejon fundamentalnie ważny – tego upośledzenia[13].

Oto dlaczego wypada nam zakończyć tym, od czego powinniśmy rozpoczynać wszystko: od przypominania sobie w obliczu wszelkich naszych przedsięwzięć ciągle na nowo słów Jezusa Chrystusa, przez które On sam określa i wyznacza nam jedno jedyne właściwie zadanie znamionujące Jego, Chrystusa, uczniów, czyli chrześcijan:

„Tak niechaj świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki, a chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiech" (Mt 5, 13-16)[14].

---

[13] Por. J a n P a w e ł II, *Z nową odwagą podejmijmy dzieło głoszenia Ewangelii*. Przemówienie z okazji spotkania z Kurią Rzymską 23 grudnia 1991 r., „L'Osservatore Romano" 1992 nr 2, s. 17-20, także przemówienie Jana Pawła II do uczestników Kongresu „Il diritto alla vita e l'Europa" (Prawo do życia a Europa), opublikowane m.in. w książce *Il diritto alla vita e l'Europa. Atti del convegno di studio, Roma, 18-19 dicembre 1987*, Firenze 1988, s. 15-16.

[14] Por. św. A u g u s t y n, *Podwójne przykazanie miłości*, Traktat 17, 7-9 (I tom brewiarza kapłańskiego *Liturgia godzin*, Poznań 1982, s. 450-452).

Anton RAUSCHER

JAN PAWEŁ II O PRAWACH CZŁOWIEKA

Co stanowi rdzeń nauczania Jana Pawła II, to w pierwszej linii ogólnie obowiązujące powiązanie między prawami człowieka a samą godnością osobową. [...] Prawa człowieka bez zakorzenienia w jego godności unosiłyby się w próżni i byłyby narażone na niebezpieczeństwo.

Oznakę nadziei stanowi fakt, że od czasu II wojny światowej, a szczególnie w ostatnich dwudziestu latach w świadomości publicznej, jak również poszczególnych ludzi, coraz bardziej na plan pierwszy wysuwa się problem praw człowieka. Proces ten jest widoczny na całym świecie, we wszystkich krajach. Dostrzegamy go tam, gdzie prawa człowieka już od dłuższego czasu znalazły swój wyraz u ustawodawstwie, co w dużej mierze określa praktykę współżycia i współpracy obywateli, i tam, gdzie prawa człowieka, przynajmniej jeśli idzie o życie społeczne i polityczne, nie są przyznawane obywatelom. Ujawnia się on także w tych krajach, w których istnieje jeszcze autorytarna struktura władzy, a prawa człowieka w najlepszym razie znajdują się na papierze (de facto zaś są pogwałcone), oraz w tych, które w swym rozwoju są jeszcze bardzo zacofane i w których nadal panują patriarchalne stosunki. Wszędzie na świecie rośnie liczba ludzi, którzy uświadamiają sobie swoje prawa, którzy występują o ich urzeczywistnienie, którzy nie chcą już być przedmiotem procesów gospodarczych, społecznych i politycznych, ale ich p o d m i o t e m. Prawa człowieka coraz bardziej stają się miarą tego, na ile społeczeństwo i polityka służą człowiekowi.

Na czele tych, którzy angażują się na rzecz godności każdego człowieka i jego nienaruszalnych praw, stoi obecnie nasz Ojciec święty Jan Paweł II. Od czasu jak zasiadł na Stolicy Piotrowej, stara się nieustannie głosić ludziom Ewangelię i nowinę o wyjątkowej godności każdego człowieka jako „obrazu Boga" oraz o jego prawach, w które został wyposażony przez swojego Stwórcę. W swoich wielkich dokumentach, w niezliczonych mowach i kazaniach papież ciągle angażuje się na rzecz tych wartości i prawd. W wielu pielgrzymkach przez różne kraje i kontynenty jego wszystkie myśli i zamierzenia skierowane są na to, aby ukazać pierwotny związek pomiędzy wiarą chrześcijańską, godnością człowieka i prawami człowieka. Z całą mocą występuje przeciw bezpośrednim, a także pośrednim naruszeniom praw człowieka, przeciw takim

strukturom gospodarczym, politycznym i społecznym, i takim stosunkom władzy, które nie opierają się na prawach człowieka. Stara się przekonać polityków we wszystkich krajach, że uznanie praw człowieka nie osłabia na dłuższą metę państwa, lecz je wzmacnia. Albowiem celu wszelkiej polityki, to jest ochrony dobra wspólnego, nie osiąga się poprzez siłę, ale przede wszystkim dzięki zaufaniu i poparciu obywateli.

Papież jest przekonany, że dla pokoju na świecie, a także dla rozwoju ludzi i narodów, nie ma rzeczy bardziej koniecznej i pilnej niż uznanie godności człowieka oraz praw człowieka z pogłębioną nad nimi refleksją. Przekonanie to nie jest tylko owocem niezachwianej wiary w Boga jako jedynego Ojca wszystkich ludzi i w Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa jako naszego Brata, lecz również intelektualno-naukowych usiłowań zgłębiania chrześcijańskiej antropologii, do czego Jan Paweł II ze względu na swą osobistą historię życiową czuje się zobowiązany.

Temat praw człowieka w ujęciu Jana Pawła II podzielę na trzy części. Na początku należy zastanowić się nad pytaniem, jak rozwijał się s t o s u n e k K o ś c i o ł a d o i d e i p r a w c z ł o w i e k a? (Nierzadko bowiem słyszymy zarzut, że Kościół otworzył się na tę ideę i włączył ją do swego nauczania społecznego zbyt późno). W drugiej części chciałbym przedstawić p o d s t a w o w e k i e r u n k i nauczania Jana Pawła II. Na zakończenie chciałbym zasygnalizować k i l k a d z i e d z i n, w których prawa człowieka mają podstawowe znaczenie dla ukształtowania stosunków gospodarczych, społecznych i politycznych.

KOŚCIÓŁ W KONFRONTACJI Z NOWOŻYTNYM ROZUMIENIEM WOLNOŚCI

Jak przebiegałby rozwój w Europie i świecie, gdyby Kościół w porę uwolnił się od średniowiecznych stosunków feudalnych i zaangażował się po stronie praw człowieka tak, jak były one głoszone przez rewolucję francuską, oraz gdyby przyjął nowożytne, oświeceniowe rozumienie człowieka? Czy nie moglibyśmy uniknąć licznych napięć, nieporozumień i sprzeczności pomiędzy nowożytnym społeczeństwem a Kościołem, pomiędzy wiarą a rozumem, gdyby na progu XVIII wieku żył jakiś Jan XXIII, który jak w encyklice *Pacem in terris* z 1963 r. włączyłby do katolickiej nauki społecznej ideę praw człowieka. Gdyby na czele Kościoła stał taki papież, jak Jan Paweł II, który traktuje godność człowieka i jego prawa jako istotę chrześcijańskiego rozumienia człowieka i społeczeństwa, a Kościół jako obrońcę praw człowieka?

W tym kontekście godne uwagi jest pismo opublikowane przez Papieską Komisję „Iustitia et Pax" w 1976 roku. Czytamy w nim: „Jesteśmy świadomi tego, że postawa Kościoła w ostatnich dwóch stuleciach wobec praw człowieka zbyt często charakteryzowała się wahaniem, sprzeciwem i uprzedzeniami.

Czasami po stronie katolickiej dochodziło nawet do gwałtownych reakcji przeciw wszelkim deklaracjom praw człowieka w duchu liberalizmu i laicyzmu"[1].

Walter Kasper również dochodzi do wniosku, że Sobór Watykański II oznacza decydujący przełom w stosunkach pomiędzy Kościołem a nowożytną historią wolności. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* pozytywnie odniosła się do współczesnych myśli o autonomii, a *Deklaracja o wolności religijnej* uznaje nie tylko autonomię rzeczy ziemskich, lecz także autonomię ludzkiego podmiotu.

Gaudium et spes dokonuje przejścia od uznawanych do tej pory praw prawdy do praw podmiotu. W ten sposób wraz z Janem XXIII zostały stworzone podwaliny papieskiej polityki praw człowieka[2].

Jeśli idzie o nauczanie Jana Pawła na ten temat, to charakterystyka ta jest adekwatna jedynie pod pewnymi warunkami. Mocno podkreśla on pozycję praw człowieka jako podmiotu, z ostrożnością natomiast posługuje się pojęciem autonomii, a to z tego względu, że może ona łatwo stać się katalizatorem radykalnego antropocentryzmu, co nie byłoby do pogodzenia z wiarą chrześcijańską.

Niestety na przełomie nowożytności Kościół nie dysponował – odnosi się to również do teologii – siłą zdolną do tego, aby w sposób pozytywny ująć to, co stanowiło zapowiedź nowego rozumienia świata, a zarazem nowego spojrzenia na człowieka i społeczeństwo, aby wychodząc od chrześcijańskiej antropologii, na nowo uświadomić możliwe wewnętrzne związki przyczynowe, lecz jednocześnie wyraźnie wytyczyć linie graniczne, przekroczenie których powodowałoby wypaczenie czysto wewnątrzświatowego a także indywidualistycznego spojrzenia na rzeczywistość.

I tak być może Europie zaoszczędzone zostałoby niejedno wypaczenie, gdyby opierając się na biblijnym stwierdzeniu, że każdy człowiek jest „obrazem Boga" nawiązano dialog z nowymi poglądami. Także zresztą wolność i równość nie są w żadnym wypadku pojęciami nieznanymi dla chrześcijańskiego rozumienia człowieka, odkrytymi dopiero przez epokę nowożytną. Wolność jak i odpowiedzialność za myślenie i działanie były zawsze związane z pojmowaniem człowieka jako o s o b y. Tutaj mają swoje źródło wartość i godność człowieka. Również równość ludzi, o której mówi apostoł Paweł, wyrasta z chrześcijańskiego przekonania, że wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca a

---

[1] *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Papstlichen Kommission „Iustitia et Pax" (Entwicklungen und Frieden, Dokumente, Berichte, Meinungen 5)* München-Mainz 1976, 8 (nr 18).

[2] W. K a s p e r, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, w: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München-Mainz 1981, s. 286.

także siostrami i braćmi Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa. Istniały więc wyraźne paralele pomiędzy chrześcijańskim a nowożytnym pojmowaniem człowieka.

Nawiasem mówiąc, przyczyna tego, iż pozycja podmiotowa człowieka nie mogła się dawniej wykształcić w sposób podobny jak obecnie, leżała przede wszystkim w założeniach i uwarunkowaniach ówczesnego społeczeństwa. Było to społeczeństwo „stacjonarne", w którym ludzie mogli przeżywać i rozwijać kulturę jedynie wtedy, gdy podporządkowali się silnie wykształconym w kręgach społecznych zależnościom życiowym. W stopniu, w jakim zależności te ulegały rozluźnieniu względnie likwidacji przez inne modele ustrojowe, zmieniała się też pozycja człowieka w społeczeństwie.

ŚLEPY ZAUŁEK WEWNĄTRZŚWIATOWEGO HUMANIZMU

Tym jednakże, co decydowało o dystansie, jaki przejawiał Kościół, było oczywiście coś innego. Nowe badania przyniosły bardzo zróżnicowany obraz rozwoju idei praw człowieka i jej recepcji w Kościele[3].

Na początku należy przypomnieć, że amerykańska Deklaracja Niepodległości z 1776 roku i Deklaracja Praw Człowieka rewolucji francuskiej wychodziły z różnych założeń. Oczywiście także i ojcowie Deklaracji Niepodległości podlegali ideom Oświecenia. Jednakże w Ameryce, w przeciwieństwie do Francji nie doszło nigdy do radykalnego zerwania z chrześcijaństwem. W amerykańskim dokumencie czytamy: „Następujące prawdy traktujemy jako oczywiste: że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi, że Stwórca wyposażył ich w przyrodzone prawa i że do nich należą życie, wolność i dążenie do szczęścia..." Tutaj podstawowe prawdy i wartości obejmujące chrześcijański porządek stworzenia nie zostały zamienione w czystą doczesność. Nawet jeśli Jefferson żądał, aby „prawdziwe" chrześcijaństwo w obrębie współżycia państwowego ograniczyło się do tego, co stanowi istotę religii: do wiary w Boga, do prawa moralnego i nieśmiertelności duszy[4], to jednak koniec końców prawa człowieka widziane były w ich transcendentnym zakorzenieniu. To, iż społeczeństwo amerykańskie aż do dzisiaj nie traktuje religii i wiary jako obcego ciała, ani też jako tylko prywatnego hobby, należy wywodzić z tej właśnie początkowej fazy.

---

[3] Ciekawe badania na ten temat pochodzą od J. Punta. Por. J. P u n t, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Padeborn 1987.

[4] Por. E. M e a d, *American Protestantism during the Revolutionary Epoch*, „Church History" 22(1953) nr 3-4, s. 293.

Zupełnie inaczej przedstawiał się ten rozwój we Francji, gdzie radykalni myśliciele i działacze zerwali z religią i wiarą i chcieli wykorzenić tradycję kościelną. We francuskiej Deklaracji nie znajdujemy nic, co przypominałoby o tym, że człowiek został stworzony oraz wyposażony przez samego Boga w pierwotne prawa. Jeśli mówi się tam o „niezbywalnych" prawach – to nie są one rozumiane tak, jak chrześcijanie pojmują prawo naturalne. Ma tutaj raczej miejsce oświeceniowy postulat człowieka pomyślanego jako istota autonomiczna, która uznaje za prawo naturalne jedynie to, co może być potwierdzone przez rozum jako prawo pozytywne. Źródłem i kryterium praw człowieka nie jest tutaj jego natura, lecz rozum.

Nawet jeśli rewolucja nie była w stanie wykorzenić całkowicie wspomnienia o prawdach i wartościach chrześcijańskich, to jednak Deklaracja wchłonęła absolutystyczne zapędy nowożytnego prawa rozumowego i ograniczyła prawa człowieka zgodnie z myśleniem immanentnie świeckim. To, czego brakowało antropologii Oświecenia, jego wierze w postęp i optymizmowi opartemu na rozumie, to wewnętrznego uzasadnienia praw człowieka w transcendentnym zakorzenieniu osoby ludzkiej jako „obrazu Boga". Dlatego też, jak słusznie zauważył J. Punt, prawa człowieka pozostały „programowymi postulatami nowego, wolnego i równego społeczeństwa, jednak bez skutecznej obrony przeciwko zagrożeniom totalitarnym"[5].

Wraz z wyobrażeniem o autonomii człowieka zyskuje przewagę w ujęciu społeczeństwa koncepcja i n d y w i d u a l i s t y c z n a. Zadziwiające jest to, że ci, którzy podziwiają rewolucję francuską i nowożytną historię wolności, prawie nie zauważają indywidualistycznej i naturalistycznej koncepcji praw człowieka i wynikających z tego konsekwencji. I właśnie tu leży następny powód, dla którego Kościół, jeśli chce zachować pozycję przynależną niezbywalnym chrześcijańskim wartościom, powinien zachować dystans. Wolność człowieka bowiem nie urzeczywistniała się w realizacji wartości ani w powiązaniach społecznych, lecz rozumiano ją jako wolność od wszelkich powiązań, wolność, która jest ograniczana jedynie formalno-prawnymi uprawnieniami osób trzecich. Podobnie wolności ludzi nie odnoszono już do jej źródła w Bogu, lecz do naturalnej równości gatunkowej człowieka. Kościół musiał wystąpić przeciwko temu prądowi, który całą rzeczywistość społeczną redukował do arbitralnej umowy; który określił prawo własności prywatnej jako „święte" i absolutne, jednakże bez społecznego zobowiązania; który wreszcie był niezdolny do skutecznego przeciwdziałania występującemu rozbiciu społeczeństwa na klasy.

Biskup Ketteler odrzucił współczesną mu liberalną koncepcję społeczeństwa i gospodarki – której podstawową zasadą była „walka wszystkich przeciwko wszystkim" – jako nie do pogodzenia z chrześcijańską antropologią i etyką

---

[5] Por. P u n t, *Die Idee der Menschenrechte*, dz. cyt., s. 163 n.

społeczną[6]. W swym przemówieniu do 10 tysięcy robotników w Liebfrauen--Heide koło Offenbach w 1869 r. stwierdził: „Cóż warte są tzw. prawa człowieka w konstytucjach, z których robotnik ma mało pożytku, dopóki potęga pieniądza może deptać wszystkie społeczne prawa człowieka?"[7]. Bez możliwości odwoływania się do prawa naturalnego i istniejących społecznych uwarunkowań Kościół nie mógłby przeprowadzić konstruktywnej krytyki indywidualistycznego sposobu widzenia praw człowieka, a także nie mógłby wnieść swojego wkładu w rozwiązanie kwestii społecznej.

Temu, kto powołuje się na nowożytną historię wolności, nie wolno pominąć totalitarnych systemów władzy, które wbrew oczekiwaniom i obietnicom oświeceniowego ducha czasu, stały się w wieku dwudziestym plagą ludzkości i które podeptały wszelkie prawa człowieka. Jan Paweł II w encyklice na początku swej papieskiej posługi wyjaśnia: „Stulecie nasze było jak dotąd stuleciem wielkich niedoli człowieka, wielkich zniszczeń nie tylko materialnych, ale i moralnych, może nade wszystko właśnie moralnych"[8].

Po zakończeniu II wojny światowej Narody Zjednoczone znów podjęły starania, aby na gruncie międzynarodowym dać nowe podstawy obronie praw człowieka[9]. Uroczysta Deklaracja Praw Człowieka z 10 XII 1948 r. ujmuje człowieka jako wyróżniającego się rozumem i sumieniem (art. 1), człowiekowi przysługuje godność, którą należy czcić i szanować. Prawo człowieka określa się jako „nienaruszalne". Najważniejsze z nich, takie jak prawo do życia i zakaz tortur, nie mogą być nigdy, nawet w sytuacjach wyjątkowych, ograniczane[10].

W ten sposób przezwyciężona została wewnątrzświatowa perspektywa i sposób uzasadniania praw człowieka, który panował w Europie od dłuższego czasu. Uznanie praw człowieka, które zostały wyjęte spod dyspozycyjności człowieka, które stoją ponad społeczeństwem i państwem, stworzyło po 1945 r. nową bazę, na której ujęcie to mogło spotkać się z nauczaniem Kościoła we wspólnej trosce o człowieka. Temu dążeniu wyszedł naprzeciw rozwój katolickiej nauki społecznej za Piusa XII, który przede wszystkim w konfrontacji z totalitarnymi systemami władzy wypracował personalistyczną podstawę chrześcijańskiego ujęcia człowieka i społeczeństwa. Klasyczne sformułowanie odwołujące się do G. Gundlacha brzmi: źródłem i celem życia społecznego jest

---

[6] Por. W. E. von K e t t e l e r, *Gutachten für die Fuldaer Bischofskonferenz*, w: *Texte zur katholischen Soziallehre II*, Kevelaer 1976, s. 229.

[7] Tamże, s. 251.

[8] J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, [Città del Vaticano] 1979, nr 17.

[9] Por. O. K i m m i n i c h, *Menschenrechte*, München-Wien 1873, s. 95.

[10] Por. *Die Menschenrechte. Erläuterungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, red. W. Heidelmeyer, Padeborn 1977, s. 266.

osoba ludzka[11]. Jan XXIII przyjął ten pogląd w swojej encyklice *Mater et magistra*, w której stwierdza, że zgodnie z najwyższą zasadą nauki społecznej Kościoła katolickiego człowiek musi być nosicielem, twórcą i celem wszystkich instytucji społecznych (nr 219). Od tego stanowiska jest już tylko krok do recepcji idei praw człowieka w encyklice *Pacem in terris*, w której papież określił Powszechną Deklarację Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych jako akt „o najwyższym znaczeniu" (nr 143).

W CENTRUM – GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Co stanowi jednak rdzeń nauczania Jana Pawła II? W pierwszym rzędzie jest to ogólnie obowiązujące p o w i ą z a n i e m i ę d z y p r a w a m i c z ł o w i e k a a s a m ą g o d n o ś c i ą o s o b o w ą. Nie oznacza to, że refleksji o godności człowieka brakowało u Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI, jednakże u Jana Pawła II powiązanie to uzyskuje szczególną wagę.

Poczynając od pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, poprzez *Laborem exercens* aż do *Sollicitudo rei socialis*, a także w swoich licznych wypowiedziach papież stale wraca do tego, że „obiektywne i nienaruszalne" prawa człowieka mają swój fundament w godności człowieka. Wykorzystuje on każdą okazję, aby wobec wszelkiego rodzaju ucisku i dyskryminacji bronić godności osoby ludzkiej, jej wolności i odpowiedzialności, jej praw. Prawa człowieka bez zakorzenienia w osobowej godności zawieszone byłyby w próżni i narażone na niebezpieczeństwo.

Także Deklaracja Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych zwraca uwagę na godność człowieka. Co jednak rozumie się pod tym pojęciem? Wielką zasługą Soboru Watykańskiego II jest to, iż w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*, a mianowicie w pierwszej głównej części rozwija podstawy chrześcijańskiej antropologii, w której centrum znajduje się godność człowieka. Chodzi tu nie tylko o ograniczenie negatywne, spowodowane tym, iż człowiek przewyższa całą inną rzeczywistość tego świata: godność o wiele bardziej dostrzegana jest w tym, że człowiek „jest stworzony na obraz Boga", jest zdolny poznawać i miłować swego Stwórcę. W związku z tym Sobór mówi o godności rozumu i godności sumienia, a nawet o wolności jako o wyniosłym znaku obrazu Bożego w człowieku: godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu

[11] Por. P i u s XII, Przemówienie radiowe z 24 XII 1942 r., w: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, red. A. F. Utz, J. Groner, Freiburg (Schweiz) 1954-1961, nr 227.

zewnętrznego (nr 17). To rozumienie godności człowieka określa także chrześcijańskie ujęcie pozycji i roli człowieka w społeczeństwie.

Sobór osiągnął właściwie to, czego brakowało Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych. W tym kontekście interesująca jest uwaga J. Maritaina o zebraniu francuskiej narodowej komisji UNESCO, której uczestnicy zajmujący się prawami człowieka ze zdumieniem stwierdzili, że obrońcy całkiem różnych, nawet przeciwstawnych poglądów, w sprawie praw człowieka byli zgodni. Uzasadniano to mówiąc: jesteśmy zgodni pod jednym warunkiem, a mianowicie, żeby nikt nie stawiał nam pytania – dlaczego. Przy „dlaczego" bowiem zaczyna się niezgoda[12]. Oznacza to, iż prawa człowieka zostały uznane za normy praktycznego działania, nie oznacza to jednak, iż podaje się ich uzasadnienie. Uzasadnienie to Jan Paweł II widzi w chrześcijańskiej antropologii traktującej o godności człowieka.

ZWIĄZEK TEOCENTRYCZNOŚCI I ANTRPOCENTRYCZNOŚCI

Czy jednak nie chodzi w głównej mierze o prawa człowieka i ich praktyczne znaczenie? Czy brak ogólnie uznanej antropologii jako fundamentu godności i praw człowieka jest rzeczywiście takim mankamentem? Na Janie Pawle II zbyt silnie odcisnęły się doświadczenia jego ojczyzny, aby mógł ulec pokusie jednostronnego skoncentrowania się tylko na praktyce bez teoretycznych rozważań dotyczących uzasadnienia i orientacji. Papież zapytuje, jak to się dzieje, że pomimo powszechnego akceptowania praw człowieka są one bez przerwy gwałcone. Dzieje się tak, choć ciągle pojawiają się nowe programy społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturalne nazywające siebie „humanistycznymi" i chcące postawić człowieka na pierwszym miejscu, nawet wtedy, gdy zostały opracowane na płaszczyźnie przeciwstawnych światopoglądów i ideologii.

„Jeśli jednak – wnioskuje papież – pomimo takich założeń prawa człowieka bywają na różny sposób gwałcone, jeśli w praktyce jesteśmy świadkami obozów koncentracyjnych, gwałtu, terroryzmu a także różnorodnych dyskryminacji, to musi to być konsekwencją innych przesłanek, które podkopują, a często niejako unicestwiają skuteczność humanistycznych założeń owych współczesnych programów i systemów. Nasuwa się wniosek o konieczności poddawania tychże stałej rewizji właśnie pod kątem obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka"[13]. Programy, systemy i ustroje, nawet jeśli są generalnie w całkowitej zgodzie z prawami człowieka i określają się jako „humanistyczne", nie dają żadnej trwałej gwarancji poszanowania i zabezpieczenia praw człowieka. Wymagają one stałej „rewizji", kontroli i odnowy. Papież przypomina

---

[12] Por. J. Maritain, *Mens en Staat*, Den Haag 1966, s. 90.

[13] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 17.

biblijne wyrażenie, zgodnie z którym sama „litera" może zabijać, podczas gdy jedynie „Duch ożywia" (2 Kor 3, 6). Czy przypadek wyjaśniania „litery" praw człowieka znajduje swój odpowiednik w urzeczywistnianiu ich „ducha"?

Gdzie jednak znajduje się kryterium, według którego może i powinna nastąpić rewizja? Odpowiedź na to pytanie ściśle zależy od odpowiedzi na często dyskutowany w katolickiej nauce społecznej problem źródła poznania społecznego nauczania Kościoła. Ogólnie wskazywano na prawo naturalne i Objawienie, jako źródła podstawowych dla życia ludzkiego prawd i wartości. Duszpasterska konstytucja soborowa nie przeanalizowała bliżej naukowej strony problemu, czy chrześcijańskie ujęcie człowieka i społeczeństwa opiera się na poznaniu, które należy przypisać przede wszystkim prawu naturalnemu, czy Objawieniu.

Według poglądu E.-W. Böckenförde papież Jan Paweł II reprezentuje „teologię polityczną", która wyraźnie odróżnia się od stanowiska jego poprzedników. Przede wszystkim od „dotychczas przyjętego uzasadnienia opartego na prawie naturalnym" odróżnia się „centralnie teologiczne i chrystologiczne, wynikające z wydarzenia Chrystusa uzasadnienie światowej misji Kościoła"[14]. Można jednak wskazać, że już w czasie papieży-Piusów prawo naturalne i Objawienie uznawane były za źródła poznania a jednostronność cechowała raczej przedstawicieli katolickiej nauki społecznej. Już centralna wypowiedź o osobie ludzkiej jako „obrazie Boga", która jest powszechnie przyjęta i pochodzi z Objawienia powinna zapobiec zbyt pochopnym i w istocie swej ideologicznie zabarwionym sposobom myślenia[15]. Można również powiedzieć, że dokumenty kościelne nie są szkolnym podręcznikiem i bezcelowa byłaby chęć stałego poszukiwania odpowiednich tekstów dla uzyskania rozróżnień natury teoretyczno-poznawczej. Nie można jednak na czysto nominalnej podstawie ustalić jakości i znaczenia prawa naturalnego lub Objawienia dla społecznego nauczania Kościoła a przez to katolickiej nauki społecznej.

Z drugiej strony, nie jest tylko sprawą stylu, że Jan Paweł II wprawdzie podkreśla kontynuację katolickiej nauki społecznej i ujmuje swoje własne nauczanie jako zgodne z nauczaniem swoich poprzedników[16], równocześnie wszakże obok nowych problemów wynikających z obecnego czasu uwzględnia

---

[14] E.-W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politische Theologie" Johannes Paul II.*, „Stimmen der Zeit" 198(1980) s. 221.

[15] Por. na ten temat stanowisko G. Gundlacha, który w szczególny sposób usiłuje wprowadzać argumentację prawnonaturalną do kwestii społecznych, który jednak zawsze wychodzi od osoby ludzkiej jako obrazu Boga. (G. Gundlach, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Köln 1964, t. 1, ss. 55, 110, 127 n., 148, 196 n., 564 n., 574 n.; t. 2, ss. 258, 417, 608.

[16] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 3; *Laborem exercens*, nr 2; *Sollicitudo rei socialis*, nr 3.

prawdy i wartości, które do tej pory nie były uwzględnianie albo też były zauważane w zbyt małym stopniu.

Jeśli chodzi o argumentację prawnonaturalną, to ważna jest jedna uwaga w *Redemptor hominis*. W odniesieniu do wyjaśnienia Vaticanum II dotyczącego wolności religijnej, a zawartego w dokumencie *Dignitatis humanae*, mowa jest o tym, że w deklaracji tej została wyrażona nie tylko teologiczna koncepcja problemu, lecz także problem ten został rozpatrzony w aspekcie prawa naturalnego – „a więc ze stanowiska «czysto ludzkiego», w oparciu o te przesłanki, jakie dyktuje samo doświadczenie człowieka, jego rozum oraz poczucie ludzkiej godności" (nr 17). Jeśli słowa „czysto ludzkie" ujęte zostały w cudzysłów, to wskazuje to na stary problem przyporządkowania natury i łaski. Odpowiadając na interpelację dotyczącą wypowiedzi *Gaudium et spes* o godności ugruntowanej w porządku stworzenia i „słusznej autonomii" człowieka (nr 41) wyjaśnił ówczesny arcybiskup Krakowa, Karol Wojtyła, że tylko soteriologiczny sposób ujęcia godności osoby ludzkiej gwarantuje transcendentny charakter działania Kościoła, a równocześnie samodzielność i autonomię rzeczywistości ziemskich[17].

Troska Jana Pawła II dotyczy z jednej strony wewnątrzświatowego horyzontalizmu, antropocentryczności, która nie jest już utrzymywana przez teocentryczność w jej wewnętrznym podporządkowaniu i ukierunkowaniu. Pojęcie autonomii – Sobór mówi o „słusznej autonomii" (*Gaudium et spes*, nr 36 i 41) – jest tutaj problematyczne.

Tutaj leży chyba powód, dla którego Papież ostrożnie obchodzi się z pojęciem „prawa naturalnego". Najwidoczniej chce on uniknąć sytuacji, w której za pomocą tego pojęcia faworyzowano by takie ujęcie człowieka i społeczeństwa, które upraszczałoby rzeczywistość, sprowadzając ją do wewnątrzświatowej antropocentryczności i które nie zaliczałoby już takich prawd, jak transcendencja a także grzech i zbawienie do tych prawd i wartości, które są konieczne dla poznania i wyjaśnienia ziemskiej rzeczywistości. Dlatego Papież używa takich sformułowań, jak „transcendentny humanizm"[18].

Już w pracy *Tajemnica i człowiek*, która ukazała się w 1951 r. K. Wojtyła ostrzega przed fałszywym antropocentryzmem i podkreśla, że napięcie pomię-

---

[17] Por. *Johannes Paul II und die Menschenrechte*, red. O. Höffe i in., Freiburg-Paris 1981, s. 78.

[18] Por. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 10; por. kazania i mowy Papieża w Afryce. Tych powiązań nie dostrzega O. Höffe, który w ostrożnym posługiwaniu się przez Jana Pawła II pojęciem prawa naturalnego widzi nie tylko cofnięcie się do neoscholastycznej nauki o prawie naturalnym, lecz także próbę zastąpienia metafizyki zwykłą, zorientowaną na praktykę, etyką. „Chrześcijański humanizm" jest czymś więcej i czymś innym niż tylko humanizmem zaopatrzonym w cytaty z Biblii. Por. O. H ö f f e, *Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialethischen Engagement von Johannes Paul II.*, „Communio" 10(1981) s. 97 n.

dzy antropocentryzmem a teocentryzmem dla wierzącego rozładowuje się w „tajemnicy Boga-człowieka"[19]. Jako Papież kontynuuje on tę linię i wyjaśnia, że organiczne i głębokie powiązanie teocentryczności z antropocentrycznością „to również jedna z głównych, a może nawet najważniejsza podstawa magisterium ostatniego Soboru"[20].

Ponieważ w Bogu-Człowieku, Jezusie Chrystusie, wymiar teocentryczny i antropocentryczny, porządek stworzenia i zbawienia łączą się bez utraty swojego własnego znaczenia, a także i „w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania"[21]. „Ostatecznie nie można człowieka zrozumieć bez Chrystusa" albo jak sformułował to Papież na placu Zwycięstwa w Warszawie: „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 ostateczne powołanie i przeznaczenie"[22]. Zbawienie, które dokonało się na krzyżu, dało człowiekowi ostatecznie jego godność i sens jego egzystencji na ziemi, sens, który w znacznym stopniu utracił przez grzech.

POZYCJA CZŁOWIEKA W SPOŁECZEŃSTWIE I PAŃSTWIE

Antropologia, która wprawdzie używa stereotypowego słownictwa dotyczącego godności osoby i humanizmu, to jednak wyłącza lub też zupełnie neguje chrześcijańskie wartości stworzenia i zbawienia, zagraża prawom człowieka[23]. Jest zasługą Jana Pawła II, że pokazał chrześcijańską antropologię w jej głębokich wymiarach i w jej spełnieniu w Jezusie Chrystusie. W ten sposób zabezpieczył fundament praw człowieka, które są zagrożone nie tylko w systemach totalitarnych, lecz także w krajach demokratycznych, jak wskazuje na to dyskusja o przerywaniu ciąży czy dyskusja o przyszłości małżeństwa i rodziny w RFN a także w wielu innych krajach zachodnich.

W ostatniej części moich rozważań chciałbym zająć się konsekwencjami, które wynikają z pozycji podmiotowej człowieka dla współżycia społecznego. Musimy oczywiście każdorazowo uwzględnić stan rozwoju duchowo-narodowe-

---

[19] Por. K. W o j t y ł a, *Das Geheimnis und der Mensch*, w: *Karol Wojtyła – Johannes Paul II. Von der Königswürde des Menschen*, red. J. Stroynowski, Stuttgart 1980, s. 52 (wyd. pol. *Tajemnica i człowiek*, „Tygodnik Powszechny" 1951, nr 51-52).

[20] J a n P a w e ł II, *Dives in misericordia*, nr 1.

[21] T e n ż e, *Redemptor hominis*, nr 11.

[22] *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań-Warszawa 1979, s. 22.

[23] Por. P u n t, *Die Idee der Menschenrechte*, dz. cyt., s. 240.

go, kulturowego, społecznego, gospodarczego i politycznego człowieka oraz narodu. Jednakże różne polityczne warunki nie mogą i nie powinny zmieniać tej pozycji czy też pozbawiać jej mocy obowiązującej.

Dla Jana Pawła II pogląd, iż każdy człowiek posiada godność i nienaruszalne prawa, jest rozstrzygający dla rozumienia całego życia społecznego. Społeczeństwo w całości i w swych częściach nie tworzy się od góry do dołu, od wszystkowiedzącej i wszechwładnej władzy oraz biurokracji do przyjmujących rozkazy, lecz zgodnie z zasadą pomocniczości społeczeństwo tworzy się od dołu do góry: od osób, które są w centrum aktywności nie tylko indywidualnej, lecz także wspólnotowego, społecznego, solidarnego działania i które mają prawo do tego, żeby ich inicjatywy i aktywność, ich wysiłki były koordynowane przez instytucje społeczne i władzę państwową, żeby stale były popierane i wspomagane. Także i pierwotna odpowiedzialność za współżycie i współpracę, za realizację wspólnych celów i za wybór najlepszych środków do osiągnięcia tych celów, leży w samym człowieku.

Do praw człowieka, które Jan Paweł II omawia najczęściej w związku z aktualnymi problemami i zadaniami, należą w pierwszym rzędzie o s o b o w e p r a w a w o l n o ś c i o w e, jak np: prawo nietykalności, nienaruszalności ciała i życia, prawo do narodzenia się i z tym związane zobowiązanie do ochrony nie narodzonego dziecka, prawo do rozwoju osobowego i kształcenia, prawo do pracy, także prawo do własności prywatnej, które jest jednak podporządkowane prawu podstawowemu o przeznaczeniu dóbr ziemskich dla wszystkich ludzi.

W encyklice społecznej *Sollicitudo rei socialis*, w której prawa człowieka tworzą ogólną perspektywę, do praw wolnościowych po raz pierwszy zaliczone zostało prawo do i n i c j a t y w y g o s p o d a r c z e j[24]. W istocie prawo to pozostaje w powiązaniu z prawem każdego człowieka do pracy i do godnych warunków życia. Zwraca uwagę to, że prawo do inicjatywy gospodarczej ujmowane jest jako ważne nie tylko dla jednostki, lecz także dla dobra wspólnego.

Doświadczenie poucza, że negowanie tego prawa albo jego ograniczanie w imię równości wszystkich osób w społeczeństwie prowadzi do sparaliżowania bądź zniszczenia ducha przedsiębiorczości, to znaczy kreatywności obywatela jako aktywnego podmiotu. Konsekwencją takiej sytuacji jest nie tyle powstanie prawdziwej równości, ile raczej równanie w dół. W miejsce twórczej inicjatywy własnej wchodzi pasywność, uzależnianie i podporządkowanie aparatowi biurokratycznemu, który jako jedyny organ „dysponujący", „decydujący" – jeśli nie wręcz posiadający wyłączny monopol na decydowanie – o wszelkich dobrach i środkach produkcji, sprowadza wszystkich na pozycje całkowitej zależności, która jest równa tradycyjnej zależności proletariatu od kapitalizmu.

Analiza gospodarki, w której inicjatywa gospodarcza nie może się rozwinąć, spotyka się z diagnozami i wysiłkami, które można było zaobserwować w krajach socjalistycznych. Chodzi o zmianę tej struktury gospodarczej, która nie tylko zniosła prywatną własność środków produkcji, lecz przede wszystkim zablokowała inicjatywę gospodarczą i aktywność obywateli. A dla gospodarki jakiegoś państwa przedsiębiorczość gospodarcza jest przynajmniej tak samo ważna, jak wykwalifikowani pracownicy i dobre wyposażenie w kapitał. Naturalnie także w przyszłości każdy naród, każdy rząd winien zwracać uwagę na to, by trzymać w ryzach egoizm w jego zgubnych formach.

W *Laborem exercens* Jan Paweł II opowiada się za prawem pracobiorców do organizowania się w związki i zrzeszenia, których celem jest reprezentacja interesów życiowych pracujących w różnych zawodach. Związki zawodowe, które Papież nazywa niezbędnym elementem życia społecznego są – przede wszystkim w dzisiejszych społeczeństwach przemysłowych – szermierzem sprawiedliwości społecznej, uzasadnionych żądań pracujących w różnych dziedzinach. Jest to walka o należne dobra, a nie walka przeciw innym. „Żądania syndykalne nie mogą zamienić się w pewien rodzaj «egoizmu» grupowego czy klasowego – chociaż mogą i powinny dążyć również do tego, aby ze względu na dobro wspólne całego społeczeństwa naprawić i to wszystko, co jest wadliwe w systemie posiadania środków produkcji oraz w sposobie zarządzania i dysponowania nimi"[25]. Papież traktuje więc związki zawodowe jako władzę porządkującą, a nie jako przeciwwładzę. Z takiego ujęcia wynikają też granice prawa do strajku jako „ostatecznego" środka.

Druga dziedzina obejmuje prawo do uczestnictwa obywateli w życiu społecznym, kulturalnym i politycznym. Już w encyklice ogłoszonej na początku swej papieskiej posługi podkreśla Jan Paweł II, że istota państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, iż społeczeństwo, które ją tworzy, naród, jest panem własnego losu. Nie jest to urzeczywistnione wtedy, gdy zamiast sprawowania władzy przy moralnym współudziale społeczeństwa albo narodu jest ona narzucona przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa. Papież jednoznacznie podkreśla obowiązek każdego obywatela do działania na rzecz dobra wspólnego, jak również podstawowy obowiązek władzy państwowej do troski i dobro wspólne społeczeństwa. „Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawiania się obywateli władzy albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły tota-

[25] Por. J a n P a w e ł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 20.

litaryzmy naszego stulecia pod dostatkiem. Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych[26].

Wspólnota polityczna i autorytet państwa nie są przede wszystkim czynnikami władzy i przymusu, lecz są jakościami moralnymi, które ostatecznie zasadzają się na aprobacie i udziale obywateli. Skoro osoba ludzka jest źródłem, nosicielem i celem życia społecznego, to fakt ten musi również być respektowany na płaszczyźnie współżycia w państwie. Upadek Republiki Weimarskiej w Niemczech jest smutnym przykładem na to, przed czym przestrzega Papież. W *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II podkreśla, że żadna grupa społeczna nie ma prawa uzurpować sobie roli jedynego przewodnika, gdyż prowadzi do niszczenia podmiotowości społeczeństwa i obywateli jako osób: degraduje ich do «przedmiotów» mimo wszelkich werbalnych zapewnień"[27].

Można wyodrębnić jeszcze trzecią dziedzinę, a mianowicie tę, w której Papież wypowiada się na temat tzw. p o d s t a w o w y c h p r a w s p o ł e c z n y c h. Do nich zalicza się prawo do miejsca pracy, do zdrowia, prawo do mieszkania, prawo do wykształcenia, prawo do zdrowego środowiska. Prawa te wprawdzie nie mogą być, jak osobiste prawą wolnościowe, zaskarżane przed sądem, chodzi tu jednak o żądania wobec społeczeństwa i państwa, a także wobec wspólnoty narodów, dokonania takich zmian, które mogłyby zmniejszyć bądź usunąć ubóstwo i głód, rozmiary chorób i bezrobocia, poprawić fatalne warunki mieszkaniowe i stan ochrony środowiska. Tym prawom społecznym odpowiada zobowiązanie do realizacji sprawiedliwości społecznej także wtedy, gdy prowadzi do tego trudna i długa droga. Prawo do naszej solidarności mają przede wszystkim ludzie w krajach Trzeciego Świata. Jednakże oni sami potrzebują „przede wszystkim ducha przedsiębiorczości", muszą odkryć przestrzeń własnej wolności i wykorzystać ją. „Rozwój ludów zaczyna się i znajduje najodpowiedniejsze urzeczywistnienie w zaangażowaniu się każdego narodu na rzecz własnego rozwoju we współpracy z innymi"[28]. W tym może leżeć początek przyszłej polityki w sensie pomocy dla samopomocy.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA

Refleksja o prawach człowieka w nauczaniu Jana Pawła II byłaby nie tylko niepełna, lecz ominęłaby także pewien istotny punkt, gdyby nie uwzględniała wolności religijnej. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku

---

[26] T e n ż e, *Laborem exercens*, nr 20.

[27] T e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

[28] Tamże, nr 44.

w artykule 18 mowa jest o tym, iż „każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność do zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych"[29].

Jak już wspomniano Kościołowi katolickiemu niejednokrotnie zarzucano, iż dlatego nie pogłębiał swojego zainteresowania sprawami człowieka, ponieważ nie akceptował prawa wolności religijnej, a w najlepszym wypadku tolerował je ze względu na dobro wspólne. W samej rzeczy, jeszcze do Soboru Watykańskiego II istniały w Kościele w tym względzie znaczne zastrzeżenia[30]. Karol Wojtyła należał do tej grupy, która przy dyskusji dotyczącej deklaracji *Dignitatis humanae* wystąpiła na rzecz nowej orientacji dotyczącej godności człowieka. Przypominał on: „Prawdą jest, że w Objawieniu zawarta jest prawdziwa i głęboka nauka o wolności religijnej, nauka, którą ludzie sobie tym bardziej uświadamiają, im bardziej teoretycznie i praktycznie uznają godność osoby ludzkiej"[31].

Sobór opowiedział się za uzasadnieniem prawa wolności religijnej poprzez odwołanie się do godności człowieka, równocześnie zobowiązał człowieka w sumieniu do poszukiwania prawdy religijnej i moralnej. Niestety zobowiązanie to w okresie posoborowym nie dotarło dostatecznie do świadomości ludzi i opinii publicznej, mogły się więc przez to rozpowszechnić błędne interpretacje, stwierdzające jakoby ta deklaracja soborowa dawała impuls indyferentyzmowi religijnemu: „Chrześcijanie są związani z innymi ludźmi poprzez wierność sumieniu w poszukiwaniu prawdy i prawdziwego rozwiązania wszystkich problemów moralnych, które powstają w życiu jednostki, jak i społecznym. Im bardziej urzeczywistnia się prawe sumienie, tym bardziej osoby i grupy rezygnują ze ślepego przypadku i usiłują kierować się obiektywnymi normami moralnymi"[32].

Jan Paweł II nigdy nie pozostawiał wątpliwości co do tego, że traktuje prawo do wolności religijnej i wolności sumienia jako jeden z „podstawowych sprawdzianów prawdziwego postępu człowieka w każdym ustroju, w każdym społeczeństwie, w każdym systemie i w każdym położeniu"[33]. Wszędzie tam, gdzie ograniczana jest lub tłumiona wolność religijna, zagrożone są także inne

---

[29] *Human Rights. Documents; Prawa człowieka. Dokumenty; Vol. 1 International Documents. Polish Bibliogryphy; t. 1 Dokumenty międzynarodowe. Bibliografia polska*, Wrocław 1989, s. 28.

[30] R. A u b e r t, *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, w: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreicheit*, red. H. Lutz, Darmstadt 1977.

[31] Cyt. wg *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*, dz. cyt., s. 79.

[32] *Dignitatis humanae*, nr 16.

[33] J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 17.

prawa człowieka. Wolność religijna bowiem dotyczy najgłębszych pokładów osoby ludzkiej. Jeśli to prawo jest zapewnione, to zagwarantowane są również inne prawa człowieka.

Wolność i wiara, godność człowieka i jego więź ze Stwórcą i Osobą Zbawiciela nie pozostają w sprzeczności: możemy raczej powiedzieć, że tworzą całość. Jan Paweł II jest niestrudzony w przekazywaniu tego przesłania ludziom całego świata. Kościół może głosić Ewangelię z tym większą wiarogodnością, im bardziej opowiada się za prawami człowieka. Idzie właśnie o tę podwójną służbę dla człowieka – w imię prawdy wiary i praw człowieka.

Tłum. *Anna Maria Cieśla*

Andrzej STELMACHOWSKI

SPÓR O RELIGIĘ W SZKOLE[1]

Można mówić, że jest to zjawisko powrotu w krajach postkomunistycznych religii do szkoły. Jest to jednym z elementów odejścia od dawniejszego francuskiego oraz późniejszego sowieckiego modelu rozdzielenia państwa od religii.

Zanim przejdziemy do kwestii nauki w szkole, chciałbym zacząć od nieco szerszego punktu widzenia, mianowicie od sprawy generalnego stosunku państwa do Kościoła. Jak Państwu bowiem wszystkim wiadomo, od samego początku rzecz u nas była kontestowana przez Rzecznika Praw Obywatelskich. Najpierw, kiedy wydano czasowo Instrukcję w sprawie przywrócenia religii w szkołach publicznych, potem zaś, kiedy wydałem już normalne rozporządzenie o nauce religii, rozporządzenie to zaskarżono. Sprawa oprze się o Trybunał Konstytucyjny[2].

W związku z tym, wydaje mi się, że należy wrócić do zagadnienia zasadniczego, mianowicie, na czym polegają niektóre systemy regulacji stosunków: państwo – Kościół. Jeżeli pominiemy systemy, o które tu nie może chodzić (jak np. cezaropapizm – to już nie te czasy), wiadomo, że może to być albo system współdziałania państwa i Kościoła (vide Włochy i Niemcy), albo system rozdziału państwa od Kościoła. Tu znane są powszechnie dwa systemy: system amerykański i system francuski oraz ja od siebie dodałbym system japoński, który jest może najmniej znany, ale który też jest wart uwagi.

Na czym rzecz polega? System francuski był systemem zasadniczo Kościołowi nieprzyjaznym. Moim zdaniem można go było określić jako system rozdziału od państwa – i Kościoła, i religii (Kościoła pojmowanego w sensie nie teologicznej wspólnoty wiernych, ani tym bardziej Mistycznego Ciała Chrystusa, lecz w sensie organizacji pewnej instytucji). Ten system bardzo ostro zarysowany w latach 1905-1906, później w samej Francji znacznie złagodniał,

---

[1] Niniejszy tekst jest spisanym z taśmy magnetofonowej wystąpieniem prof. Andrzeja Stelmachowskiego 24 XI 1992 r. w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II prowadzonym przez Instytut Jana Pawła II KUL. (Red.)

[2] Trybunał Konstytucyjny na początku 1993 r. uchylił – poza kilkoma szczegółowymi punktami – zarzuty Rzecznika Praw Obywatelskich i utrzymał w mocy rozporządzenie Ministra Edukacji. (Red.)

po ostrym zaś konflikcie wewnętrznym odnośnie do tej kwestii Francuzi sami odczuwali pewną malaise, dzięki czemu np. w Alzacji i Lotaryngii, które odzyskano po I wojnie światowej, nigdy nie wprowadzono tego systemu. Tam do dziś dnia obowiązuje w tym zakresie prawo niemieckie. Natomiast ten radykalny system francuski, próbujący oddzielić państwo i od Kościoła, i od religii, był w całej pełni rozwinięty w Związku Radzieckim. Tam nastąpiło przejęcie tej bardzo antyklerykalnej francuskiej idei, jeszcze z ogromnym jej zaostrzeniem.

Inaczej wygląda system rozdziału państwa od Kościoła w Stanach Zjednoczonych. Jest to system rozdziału państwa od Kościoła, ale nie od religii. Jest to dosyć znamienne. Dlatego prezydenci amerykańscy składają przysięgę religijną przy objęciu urzędu, a na banknotach czy monetach mamy napis: „In God we trust". Nie ma tu założonego elementu ateistycznego w funkcjonowaniu państwa.

Jeszcze bardziej osobliwy jest system japoński, który jest rozdziałem państwa od religii, ale nie od kościoła. Ja sam miałem spore trudności w zrozumieniu tego systemu, ale Japończycy mi to wyjaśnili. Powiadają tak: uważamy, że państwo powinno być oddzielone od religii, natomiast od Kościoła niekoniecznie. Jeżeli Kościół spełnia pewne funkcje w dziedzinie oświatowej, charytatywnej lub społecznej, to nie widzimy tu pola do rozdziału, natomiast owszem, istnieje współdziałanie. Dlatego my dotujemy szpitale kościelne, dotujemy szkoły, również katolickie, bo uważamy, że nie ma rozdziału państwa od Kościoła. Jest natomiast rozdział od religii. Kiedy tam przebywałem, trwały wielkie dyskusje, czy premier miał prawo, czy nie miał prawa brać udziału w ceremonii szintoistycznej. Mogą być zatem różne podejścia do zagadnienia. Dlaczego o tym mówię? Dlatego, że Rzecznik Praw Obywatelskich zaskarżając rozporządzenie o nauce religii argumentuje, że wykroczono w nim przeciwko konstytucyjnej zasadzie rozdziału państwa i Kościoła. Nie powiem, żeby to było zbyt chlubne uzasadnienie, dlatego że chodzi tu o przepisy odziedziczone po konstytucji stalinowskiej z 1952 roku. Jakoś widać nasz Parlament nie może się od tej spuścizny oderwać do reszty. Już gruntownie popruto tę konstytucję, tak że zostały z niej tylko strzępy, ale właśnie ten strzępek z tą formułą o rozdziale państwa i Kościoła został.

Wróćmy do zagadnienia, które leży u podstaw całego sporu. Nie lubię osobiście określenia „rozdzielenie państwa od Kościoła". Sądzę, że o wiele trafniejsza jest formuła przyjęta przez Sobór Watykański II gdzie – jak wiadomo – zostało powiedziane, że państwo i Kościół są względem siebie autonomiczne i każde z nich działa w sferze sobie właściwej, ale ponieważ obiektem tych działań są ci sami ludzie, wobec tego tam, gdzie zachodzą tzw. materiae mixte, jest konieczne współdziałanie. Jeśli jednak nawet weźmiemy tę formułę „rozdzielenia", to – jak widzimy – rzecz można różnie interpretować. W latach stalinizmu i później jeszcze komunizmu, właściwie w praktyce do lat 70.

uważano, że jest to rozdział pojmowany po radziecku, czyli i od Kościoła, i od religii. To zaś wcale nie musi wynikać z tekstu, to nie musi być tak odczytywane. Dziś w Polsce, owszem, uznaje się, że państwo i Kościół są autonomiczne w swoich dziedzinach, natomiast – moim zdaniem – nawet gdyby przyjąć formułę rozdziału państwa i Kościoła, to wcale nie musi oznaczać automatycznego rozdziału państwa od religii. Środowiska lewicujące u nas nie chcą przyjąć tego do wiadomości i uporczywie starają się utrzymać starą interpretację, która nakazuje rozdział państwa od Kościoła i religii, co w sposób konieczny prowadzi do ateizmu państwowego.

W tej chwili jednak wydaje się, że już co do pewnych spraw rzecz zaczyna być jaśniejsza. Chodzi mianowicie o preambułę do ustawy z 7 IX 1991 roku, która powiada, że w procesie wychowania należy uwzględniać wartości chrześcijańskie. Prócz tego umieszczono tam „ogólne wartości humanizmu", tym niemniej wartości chrześcijańskie są tam obecne. A więc zasób wartości chrześcijańskich ma należeć immanentnie do systemu edukacyjnego. Co więcej: istnieje w tej ustawie artykuł 12, który mówi, że państwo organizuje w szkołach publicznych lekcje religii. O to wyrażenie zresztą swego czasu toczył się wielki spór, usiłowano bowiem narzucić formułę inną, mianowicie formułę, że państwo umożliwia Kościołowi prowadzenie lekcji religii w budynkach szkolnych. Oczywiście, gdyby została przyjęta formuła „umożliwia", wtedy oznaczałoby to, że religia jest poza systemem oświatowym. To drobne słowo „organizuje", o które toczono bój i które ostatecznie zostało wprowadzone, konstytuuje fakt, że religia tkwi w systemie edukacyjnym i w systemie oświatowym. Minister Edukacji miał następnie określić, w jaki sposób ta zasada będzie realizowana. Odpowiednie rozporządzenie ukazało się, z tym że właściwie nie wymyśliłem tutaj żadnych wielkich nowości, których by nie było zawartych w wydanych już uprzednio instrukcjach. Można by tylko dodać sprawę umieszczenia oceny z religii na świadectwie. Wydawało się, że należy tu wrócić do pewnych polskich tradycji, zgodnie z którymi religia jest umieszczana na świadectwie szkolnym zaraz po stopniu ze sprawowania, a przed innymi. To właściwie jedyna rzecz, która – można powiedzieć – była całkowicie nowa w sensie wprowadzenia podczas mojej kadencji Ministra Edukacji. Tego nie było w instrukcjach. Reszta zaś rozporządzenia to są po prostu tak czy inaczej przetransponowane rozwiązania z instrukcji, tyle tylko, że ujęte jako rzecz stała.

Trzeba dodać, że powrót religii do szkoły nie jest specyfiką tylko polską. W innych krajach postkomunistycznych proces ten również następuje, oczywiście nie w identyczny sposób, ale istnieją analogie. Gdy byłem w Paryżu na pewnej konferencji, gdzie m.in. referował sytuację na Litwie niedawno mianowany arcybiskup wileński Bačkis, usłyszałem rzecz, która była dla mnie zaskoczeniem. Mówiąc o religii w szkole i o trudnościach, jakie istnieją na Litwie, stwierdził, że w szkołach polskich na religię uczęszcza prawie 100% uczniów,

a w litewskich 25%. Myślę, że Arcybiskup miał dane w tej sprawie ścisłe. Różnie więc ten proces – jak widać – jest przyjmowany przez społeczeństwo, także przez społeczność uczniowską, ale można mówić, że jest to zjawisko szersze: powrotu religii do szkoły. Jest to jednym z elementów odejścia od dawniejszego francuskiego oraz późniejszego sowieckiego modelu rozdzielenia państwa od religii. Uważam, że takiego rozdzielenia w istocie nie ma i nie powinno być. Cały wielki spór, jaki teraz toczy się wokół aborcji, też przecież jest w istocie z bardzo podobnej, jeśli nie tej samej, dziedziny. Chodzi o to, czy pewne wartości chrześcijańskie mają mieć zakotwiczenie w życiu publicznym, czy nie?

Przejdźmy teraz do konkretnych problemów związanych z powrotem religii do szkół. Następuje swoiste wmontowanie religii do systemu szkolnego, ale wmontowanie to nie może być mechaniczne. Nie ulega bowiem wątpliwości, że religia nie jest przedmiotem takim, jak wszystkie inne. Ja na przykład przeżywałem rozterki w związku z zagadnieniem stopnia z religii. Czy na świadectwie ma być umieszczony stopień z religii, czy tylko zaliczenie, a może jeszcze inna forma? Doszedłem w końcu do wniosku, że na świadectwie powinien widnieć stopień z religii, natomiast zostaje sprawą absolutnie otwartą, jakie powinny być kryteria oceny. Czy kryterium tym ma być suma wiedzy, czy może coś więcej? Wiadomo, że np. w niektórych szkołach angielskich lekcje religii podlegają ocenie na świadectwach, ale jako kryterium przyjmuje się nie tylko stan wiedzy, ale również postawę. Na przykład dobry uczynek jest uwzględniany, jeśli chodzi o ocenę z religii. Chodzi nie tylko o to, czy uczeń dokładnie wyrecytuje wszystkie przykazania i wszystkie grzechy główne oraz cnoty kardynalne, ale również o to, jak się ustosunkowuje do kolegów i jaka jest jego generalna postawa. Czy ta postawa wyraża w czynach wartości chrześcijańskie, czy też nie? Nie chcę tu twierdzić, że akurat tak należy podejść do zagadnienia. Natomiast chciałbym postawić znak zapytania: czy ocena z religii ma uwzględniać wyłącznie stan wiedzy? Uznając, że religia nie jest przedmiotem takim jak wszystkie inne, sądzę, że byłoby wskazane dopracowanie się mniej mechanicznych kryteriów oceny.

Przywrócenie nauki religii w szkołach stwarza jednocześnie ogromne wyzwanie dla Kościoła. Wyzwanie to jest wielostronne. Dopóki lekcje religii odbywały się w kościele lub domu parafialnym, miały one pewną obudowę duchową. Ta obudowa zawierała w sobie elementy sacrum, które w sposób naturalny stwarzały otoczkę dla lekcji religii. Otóż tego sacrum w szkole nie ma, a przynajmniej należy do rzadkości. Bywają szkoły, gdzie tak jak funkcjonują specjalne pracownie do chemii, fizyki itp., jest też sala do lekcji religii, która jest odpowiednio przygotowana i wyposażona w odpowiednie przedmioty, które zawierają w sobie elementy sacrum. Jest to jednak zjawisko nietypowe i – jak powiedziałem – rzadkie. Co więcej, sam system lekcyjno-szkolny przybliża naukę religii do innych przedmiotów, co niesie w sobie niebezpie-

czeństwo traktowania religii jedynie jako sumy przekazywanej wiedzy. Wydaje się, że ten kontekst stanowi dla Kościoła duże wyzwanie.

Innym wyzwaniem jest również sprawa katechezy. Rozporządzenie Ministerstwa Edukacji nie wymaga od katechetów pełnych kwalifikacji formalnych, takich jakich się wymaga od „normalnego" nauczyciela. Katecheta ma pozycję nauczyciela, ale nie jest to sformalizowane, wychodzi się bowiem z założenia, że missio udzielone przez właściwe władze kościelne oznacza, iż stwierdzono, że te kwalifikacje katecheta posiada i dyrekcja szkoły już tego nie sprawdza. W związku z tym także wiek emerytalny nie stanowi przeszkody, katecheta nie musi również wykazywać się kwalifikacjami pedagogicznymi. Jest to duży akt zaufania, ale i duże niebezpieczeństwo. Zwłaszcza w szkołach średnich katecheta nie może wylegitymować się wyłącznie swoją dobrą wolą, musi poziomem być co najmniej równy nauczycielowi innych przedmiotów. Byłoby lepiej, gdyby „normalnych" nauczycieli przewyższał poziomem intelektualnym i dydaktycznym; w przeciwnym razie może być uważany za nauczyciela drugiej kategorii. Byłoby to fatalne dla odbioru społecznego. Przecież katecheta wchodzi w skład rady pedagogicznej, jest członkiem tego ciała, i właśnie tutaj także istnieje problem kwalifikacji. Ja nie wiem, jak będzie to funkcjonowało w przyszłości (kto jak kto, ale KUL to musi uwzględnić). Sądzę jednak, że po pewnym upływie czasu kryterium kwalifikacji pedagogicznej będzie musiało zostać wprowadzone. Nie wyobrażam sobie, żeby ta prowizorka, jaka istniała dotychczas (i co tu dużo mówić, istnieje do dziś dnia), mogła trwać dłużej. To się zresztą odbije na sprawach zupełnie przyziemnych, np. na takich jak wysokość uposażenia. Ponieważ katecheci są wynagradzani z budżetu, to sama siatka płac jest uzależniona od kwalifikacji, w związku z czym oczywiście, jeżeli tych kwalifikacji nie będzie, to będzie spadek stawki wynagrodzenia. Muszę przyznać, że widziałem od początku ten moment, ale nie usiłowałem go zmienić; jednak uważam, że rzeczywiście powinien istnieć bodziec do uzyskiwania przez katechetów pewnych kwalifikacji pedagogicznych, które by miały swój wyraz w jakimś sprawdzianie. Sprawa na przyszłość jest w tym względzie, jak się wydaje, otwarta.

Jeżeli pozwalam sobie tak długo zatrzymywać się nad osobą katechety, to dlatego, że ma to ogromne znaczenie zwłaszcza w szkołach średnich. Tutaj chciałbym podzielić się pewnym osobistym doświadczeniem. Spotkałem się kiedyś z opinią jednego z dyrektorów Zespołu Szkół Zawodowych, który stwierdził, że to dobrze, iż religię wprowadzono do szkół, bo jeśli chodzi o jego uczniów, to przedtem znikoma ich liczba uczęszczała na katechezę, praktycznie byli oni poza katechezą, a potem to się diametralnie zmieniło. Na początku przysłano do tego Zespołu Szkół jako katechetów dwóch kleryków. Skutek był znakomity, ponieważ ci młodzi klerycy byli wiekiem niewiele starsi od uczniów, bardzo szybko znaleźli wspólny język i podbili serca uczniów. Była nie tylko blisko stuprocentowa frekwencja na zajęciach, ale istniał

także pewnego rodzaju układ koleżeński (np. kiedy diakoni byli święceni, uczniowie byli na prymicjach). Klerycy w końcu jednak zostali prezbiterami, poszli na swoje placówki, a wtedy ksiądz proboszcz osobiście postanowił objąć lekcje katechezy. I dopiero stało się niedobrze. Proboszcz był zapędzony, pewnie zajmował się mnóstwem innych spraw, i co tu dużo mówić, ujmował rzecz drętwo. Wobec tego marzeniem dyrektora było, żeby jednak wrócili klerycy. Ja przy okazji porozmawiałem o tym postulacie z grupą biskupów ordynariuszy i spotkałem się z odruchem niechęci – klerycy mają tak wiele zajęć w seminarium, ich formacja powinna być ustabilizowana... Nie wydaje mi się jednak, żeby seminarium miało być instytucją odgradzającą przyszłych księży od społeczeństwa, w którym mają przecież pracować, zwłaszcza na wyższych latach. Niechby sobie popraktykowali nie tylko z okazji świąt takich czy innych. Może w mniejszym wymiarze, ale lekcje katechezy z pewnością przyczyniłyby się do pogłębienia ich formacji. Mówię to jako profesor: dydaktyka mobilizuje. Profesor musi być na bieżąco, bo jak nie jest, to bardzo szybko przy okazji wykładu obnaży się nędza jego wiedzy. Dlatego żałuję bardzo, że moje nieśmiałe nagabywania, żeby szerzej wykorzystać kadry kleryckie, nie przyniosły wyniku pozytywnego. Ale myślę sobie, że to wszystko musi mieć swój czas i odleżeć się w umysłach naszych arcypasterzy.

Co się tyczy samych uczniów, rozwiązanie ustawowe, jak wiadomo, jest takie, że w szkołach podstawowych o udziale w lekcji religii decydują rodzice, a w szkołach ponadpodstawowych – albo rodzice albo sami uczniowie. Kiedy zaś uczniowie osiągają pełnoletność (co dotyczy praktycznie klas maturalnych), decydują oni sami. Jest to zsynchronizowane z grubsza z przepisami kodeksu rodzinnego, gdzie właśnie to tak jest, że do 13. lat rodzice decydują za dziecko, później do pełnoletności mogą decydować rodzice, ale tzw. ograniczoną zdolność do czynności prawnych od 13-18. lat mają sami młodzi ludzie. Powyżej 18. lat jest pełnoletność. Trzeba dodać, że gdy chodzi o samą opcję wyboru przedmiotu, to rozporządzenie powiada, że są trzy możliwości: albo nauka religii, albo etyki, albo rezygnacja z jednego i z drugiego. I tu niespodzianka. Wydawałoby się bowiem, że takie postawienie sprawy powinno zadowolić nawet niewierzących. To, że ich główny atak został skierowany przeciwko etyce, jest dla mnie rzeczą zdumiewającą, bo przecież etyka w tym ujęciu nie musi być oparta na przesłankach religijnych. Może, ale nie musi. Alternatywna opcja miała być ukłonem wobec tych, którzy uznają motywację religijną za niewystarczającą, a chcieliby przekazać swoim dzieciom jakieś wartości moralne. Jeżeli ktoś woli, żeby nauczanie etyki odbywało się bez podkreślania korzeni religijnych i woli na przykład imperatyw kategoryczny Kanta, to taka etyka jest możliwa. Otóż okazało się, że – nie wiadomo dlaczego – stało się to kamieniem obrazy i jest to bardzo silnie kontestowane.

Rzecznik Praw Obywatelskich twierdzi, że wykroczyłem poza swoje kompetencje decydując, że do szkoły może być alternatywnie wprowadzona etyka.

Pan Rzecznik nie doczytał, że jest to jedna z najbardziej tradycyjnych kompetencji Ministra Edukacji, iż decyduje w ogóle o programach i o siatkach godzin. Teraz w szkolnictwie istnieją w tej mierze pewne luzy, ale w zasadzie on decyduje, czyli może wprowadzić każdy przedmiot, a więc także i etykę. W tym zakresie nie ma mowy o przekroczeniu kompetencji.

Pan Rzecznik uparł się jeszcze dalej i powiada, że samo żądanie od rodziców, żeby oświadczyli, czy dziecko ma chodzić na lekcję religii (i jakiej religii, bo nie zawsze będzie to religia katolicka), czy etyki – narusza wolność sumienia, ponieważ narusza prawo do milczenia w sprawach religii. Muszę powiedzieć, że nie rozumiem tego całkowicie. Przecież nie żąda się deklaracji, żeby ktoś powiedział, jaką wyznaje religię, lecz tylko aby powiedział, czy życzy sobie posyłać dziecko na lekcje religii i ewentualnie jakiej religii. Nie ma to nic wspólnego z deklaracją swego wyznania. Przecież wiele osób niewierzących posyła dzieci na religię, i ja nie pytam, czy osoby te wierzą i w co wierzą. Jest to czysto organizacyjna sprawa.

Cały spór i atak na rozporządzenie opiera się na ochronie praw mniejszości oraz obronie wolności sumienia. Rzecz jednak sprowadzona zostaje do absurdu, bo oto ta mniejszość ma narzucać tak dalece swój pogląd, że większość nie ma prawa do wyrażania swojego. Przecież nie może być tak, że dlatego, iż ktoś chce milczeć na temat swojej wiary, to mnie również nie wolno jej wyrażać, nie mam prawa wyznawania głośno swojej religii i swoich przekonań.

Z tym się wiąże jeszcze inna sprawa: umieszczania bądź nie umieszczania na świadectwie oceny z religii. Przeciwnicy prowadzą ostrą kampanię przeciwko ujawnianiu religii na świadectwach. Rozporządzenie rozstrzyga to niesłychanie delikatnie, mówi mianowicie, że ocena z religii (umieszczana na świadectwie szkolnym bezpośrednio po ocenie ze sprawowania) w celu wyeliminowania ewentualnych przejawów nietolerancji nie może zawierać danych, z których wynikałoby, na lekcje jakiej religii bądź etyki uczeń uczęszczał. A więc jeżeli ktoś był wyznania prawosławnego, i chodził na lekcje religii prawosławnej, to nie będzie tego wiadomo ze świadectwa. Na to znowu pan Rzecznik pisze, że jeżeli ktoś nie chce dla swoich dzieci ani religii, ani etyki, to w takim razie będzie na świadectwie kreska, a to jest przejaw nietolerancji. Ale jeżeli ktoś nie chce ani religii, ani etyki, to moim zdaniem jest to rodzaj demonstracji. Nie wyobrażam sobie, żeby normalny człowiek nie chciał wychowywać swoich dzieci w klimacie choćby elementarnych wartości moralnych. Rozumiem, że może mu nie odpowiadać motywacja religijna, wtedy proponuje mu się etykę, gdzie wszystko jest uzasadniane czysto racjonalnie, ale jeżeli odrzuca świadomie i jedno, i drugie, to jest to jakaś demonstracja. Ma on do tego prawo, ale nie można twierdzić, że dyskryminuje go kreska na świadectwie. Notabene, długo się zastanawiałem, czy nie wprowadzić etyki jako obowiązkowego przedmiotu, miałoby to pewne uzasadnienie. Nikt nie mógłby wtedy powiedzieć, że istnieje przymus wyznaniowy. Decyzja o pozostawieniu dobrowolności podyk-

towana została i tutaj właśnie względem tolerancji. Niech po doświadczeniach totalitarnych, gdzie tak wiele było przymusu, każdy ma możliwość wyboru.

Pan Rzecznik Praw Obywatelskich wytacza także zarzut, że katecheta nie powinien być opłacany z budżetu państwa. To kolejne nieporozumienie. Żadne naruszenie praw obywatelskich tutaj nie może wchodzić w rachubę. Jest jednak szczegół, o którym opinia publiczna pewnie nie wie, gdyż sięga to roku 1961, kiedy religię ze szkół usunięto. Otóż nie oznaczało to wówczas chęci usunięcia religii z systemu oświatowego w ogóle (nawet w PRL takiej tendencji nie było), natomiast chciano usunąć religię ze szkoły ustanawiając instytucję punktów katechetycznych, które miały być rejestrowane u właściwych władz, podlegać nadzorowi tychże władz i pod tym warunkiem katecheci mieliby otrzymywać wynagrodzenie od państwa. I wtedy Prymas Wyszyński i Episkopat postanowili, że nie. Jeżeli to ma być punkt katechetyczny kościelny lub w pomieszczeniu przykościelnym (w 1961 r. większość lekcji religii odbywała się w kościołach, potem pobudowano salki katechetyczne), to nie będzie nadzoru władz państwowych i rezygnujemy z jakiegokolwiek wynagrodzenia. Prawda, że byli duchowni, którym bardzo ciężko przychodziła ta rezygnacja, zwłaszcza „księża-patrioci", którzy na początku nawet próbowali rejestrować te punkty, aby jakoś swoje pensje zachować. Ale to bardzo szybko zanikło. Natomiast mało kto wie, że Kościoły niekatolickie nigdy się nie zrzekły pensji państwowej i godziły się na ten nadzór władz nad punktami katechetycznymi. Pan Rzecznik, który widocznie w swym zacietrzewieniu dostrzega tylko Kościół katolicki może nie zdaje sobie sprawy, że tak naprawdę to by uderzyło najbardziej po kieszeni Kościoły niekatolickie, które od paru dziesiątków lat przyzwyczaiły się do tego, że również i ich duchowni biorą to wynagrodzenie od państwa.

W całym tym sporze decyduje punkt wyjściowy: czy religia jest elementem życia społecznego i czy państwo jest oddzielone od religii. Moim zdaniem – nie. W konsekwencji: czy religia należy do systemu oświaty? Moim zdaniem – należy. Wobec tego nie ma podstaw do dyskryminowania katechetów i nieopłacania ich. Zagadnienia moralne należą do tych, które współstanowią sferę edukacji narodowej.

Teoretycznie lekcje religii w szkołach mogłyby być udziałem wszystkich wyznań, których w Polsce jest zarejestrowanych 160. Natomiast tak naprawdę zgłosiło chęć nauczania religii w szkole 12 Kościołów. (Są to wszystko Kościoły chrześcijańskie, akurat tak się złożyło, że niechrześcijańskie takiego dezyderatu nie zgłosiły, choć były powiadomione o takiej możliwości). Uważam za duże osiągnięcie to, że przedstawiciele tych Kościołów, które zgłosiły swój akces, zwrócili się o przyjęcie takiej samej formuły modlitwy przed lekcją. Jest tu więc pewien aspekt ekumeniczny.

Rzecznik natomiast podnosi krytycznie także ten punkt rozporządzenia, który mówi, że w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż i

że w szkole można także odmawiać modlitwę przed i po zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców. Kiedy odrzuca się koncepcję takiej neutralności państwa, która miałaby oznaczać rozdział państwa od religii, jest uzasadniona obecność symboli religijnych np. w szkole. Związane z tym jest pewne zarządzenie, mniej znane, z 3 lipca 1991 roku, dotyczące katechizacji w zakładach, w internatach, w państwowych domach dziecka itd., głoszące, że mogą tam być umieszczane symbole religijne. Zwłaszcza gdy chodzi o internaty, uczniowie powinni mieć swobodę wyboru takich symboli religijnych, które im są bliskie. To może dotyczyć każdej religii, każdego wyznania, każdego symbolu w ramach danej religii. Może to być krzyż, może być Matka Boska, może jeszcze coś innego.

Na tym polega funkcjonowanie zasady, że państwo od religii nie jest oddzielone. Co więcej, uważam, że taki rozdział prowadzi do katastrofy. Ilekroć w historii mieliśmy próby takiego rozdzielenia oraz próby eliminowania z systemu edukacji wartości chrześcijańskich i religii – były to okresy dla Polski wręcz katastrofalne.

OCALIĆ DEMOKRACJĘ

Rocco BUTTIGLIONE

KU PRAWDZIWEJ DEMOKRACJI
Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus*

Najbardziej solidnym dla demokracji jest ten fundament, który nie wyklucza odniesienia wolności człowieka do obiektywnej prawdy i dobra, lecz je, przeciwnie, zakłada. Tego rodzaju koncepcja demokracji [...] pozwala wyodrębnić różne sfery ludzkiej aktywności, szanując autonomię każdej z nich, wiążąc je zarazem między sobą w służbie wspólnemu dobru i dobru każdej poszczególnej osoby.

1. WPROWADZENIE

Żyjemy dziś w dobie epokowego przełomu, a epoki przełomu odznaczają się tym, iż są czasem rozchwiania i chaosu. Epoka, która odchodzi jest wyraziście naznaczona ideą rewolucji, która swoje najpełniejsze wcielenie znalazła w marksizmie-leninizmie. Znacznie trudniej przychodzi nam uchwycić cechy charakterystyczne dla epoki, która dopiero się otwiera i jawi przed nami. Trudność ta wypływa poniekąd z faktu, iż to my sami, poprzez nasze wolne działania i nasze wybory będziemy tymi, którzy określą charakter przyszłej epoki. Historia bowiem jest zawsze miejscem spotkania wolności człowieka z Bożą Opatrznością, miejscem dialogu albo walki pomiędzy tymi dwoma wolnościami. Stąd też, w odróżnieniu od wyobrażeń deterministycznej doktryny marksistowskiej o historii, nie sposób jest przewidzieć tego, co przyniesie przyszłość.

Prawda ta w niektórych epokach historycznych staje się bardziej oczywista niż we wszystkich pozostałych. Kiedy istnieją wyraźnie ukształtowane instytucje, sprawnie funkcjonujące struktury i modele zachowań, życie społeczne jawi się jako pewna uporządkowana, stabilna całość, w której każdy podmiot ma swe określone zadanie. Próba porzucenia tego zadania pociąga za sobą obarczenie podmiotu odpowiedzialnością za komplikowanie bądź blokowanie całego kompleksu mechanizmów, od których zależy powszechny dobrobyt, a niekiedy po prostu zachowanie przy życiu wielu. W tych historycznych fazach dominuje oczywiście pewien konserwatyzm i powtarzanie się zjawisk. To wcale nie oznacza, iż nie ma w nich miejsca na walkę. Dotyczy ona jednak raczej sposobów, jakimi należałoby kierować społeczeństwem; jego struktury podstawowe

pozostają nadal poza wszelką dyskusją. Ma tam miejsce również pewna przemiana, lecz tego rodzaju przemiana jest możliwa do przewidzenia: dotyczy ona bowiem tylko ilościowego aspektu znanych czynników, czynników, które – w imię rozwoju – domagają się wyrażenia ich w inny sposób. Wolność ludzka nie jest tu oczywiście anulowana, lecz jawi się jako ograniczana przez pewne struktury, które mogą być sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe, z którymi jednak – tak czy inaczej – musi się ona koniecznie liczyć. Można więc powiedzieć, iż w tych przypadkach mamy do czynienia z pewną ukonstytuowaną polityką. Każda zaś polityka ukonstytuowana zakłada pewien kompromis pomiędzy dobrem i złem, kompromis, którego granice są bardzo trudne do przesunięcia, bez stwarzania wielkiego zagrożenia dla samego istnienia danej społeczności.

Inaczej ma się rzecz w momentach przełomu, kiedy to jedna struktura polityczno-społeczna wkracza w fazę kryzysu i trzeba tworzyć nową. W takich okresach poszerza się znacznie pole działania ludzkiej wolności. Ale i wówczas nie jest ona nigdy wolnością nieuwarunkowaną. Musi się ona zawsze liczyć z różnymi typami uwarunkowań materialnych, ekonomicznych, socjologicznych itd. Jednakże wówczas zyskuje ona większą przestrzeń dla swego spełniania się. Powiedzmy zatem, iż w tych przypadkach mamy do czynienia z polityką konstytuującą. Nie chodzi tu bynajmniej o samo tylko napisanie nowego dokumentu, który nosi tytuł *Konstytucja*. Chodzi natomiast o bardzo konkretne wytworzenie w ludziach pewnej sumy przekonań, postaw i zachowań, oraz o zbudowanie w oparciu o nie instytucji i praw, które ukonkretnią konstytucję, co więcej, które staną się rzeczywistą konstytucją, lub, jak powiadał wielki konstytucjonalista włoski C. Mortati, będą „konstytucją materialną". Epokowy przełom, jaki przeżywamy, wprowadza nas właśnie w fazę takiej „polityki konstytuującej". Jest to w sposób szczególny widoczne w krajach, które – uwalniając się od dyktatury komunistycznej – są na etapie tworzenia swoich konstytucji. Jest to jednak – w różnej mierze – prawdziwe także w odniesieniu do tych krajów, które powinny dostosować swoją dotychczasową politykę do nowej sytuacji.

W czasach „polityki ukonstytuowanej" aktywność polityczna jest w znacznej części walką o władzę, z której (z budżetu państwa), różne grupy społeczne, kierując się swym interesem, usiłują czerpać bezpośrednio lub pośrednio większe korzyści. Nie należy się tym faktem gorszyć: reprezentowanie interesów określonych grup społecznych jest podstawowym czynnikiem życia politycznego, a w szczególności procesu demokratycznego. W takich okresach polityka nie potrzebuje pomocy ze strony filozofii czy teologii. Wielkie zasady pozostają poza wszelką dyskusją. Inaczej mają się rzeczy w okresie „polityki konstytuującej". Wówczas zagadnienia filozoficzne nabierają charakteru palących problemów politycznych. Oto ich przykłady: jaka jest właściwa relacja pomiędzy jednostką a społeczeństwem? Jakie są granice wolności obywatela? Kto jest

uprawniony sprawować pieczę nad prawem? Jakie są dopuszczalne sposoby obrony własnego prawa lub własnego interesu zarówno na forum wewnętrznym jak i w wymiarze międzynarodowym? Te i inne pytania można sprowadzić do podstawowego dotyczącego natury osoby ludzkiej i natury państwa. Filozofia zawsze miała coś wspólnego z polityką, przynajmniej od czasów Platona, lecz użyteczność filozofii dla polityki wzrasta przede wszystkim w czasach „polityki konstytuującej".

W takim to właśnie momencie historycznym Jan Paweł II ogłasza encyklikę *Centesimus annus*. Stanowi ona, obok wielu innych posunięć, wielki wkład w myślenie na temat struktur politycznych nowej fazy historycznej oraz wkład w „filozofię konstytucyjną" narodów. Nie sprzeciwia się to ściśle teologicznej naturze Magisterium Papieskiego i społecznej nauce Kościoła w ogólności. Wszak Chrystus objawiając prawdę o Bogu objawia równocześnie prawdę o człowieku, który jest obrazem Boga. Prawda ta oświeca także różne szczegółowe aspekty działania człowieka, z politycznymi włącznie, naprowadzając na bardziej ludzkie zasady działania i reguły postępowania. Wcale nie trzeba być chrześcijaninem, aby pojąć ich wewnętrzną ludzką rozumność. Prawdą jest natomiast to, że spotkanie się z autentycznym człowieczeństwem u chrześcijan budzi w ludziach zainteresowanie chrześcijaństwem i stanowi pierwszorzędny czynnik ewangelizacji. Kościół, spotykając człowieka w jego konkretnej potrzebie, albo w jakimś szczególnym wymiarze jego egzystencji, głosi mu równocześnie Chrystusa, który jest najbardziej radykalnym przedmiotem potrzeby i pragnienia jego człowieczego serca. Walka zatem o afirmację prawdy dotyczącej człowieka w momencie „polityki konstytuującej" w życiu narodów, pozostaje – z jednej strony – terenem w pełni świeckim, owszem, obszarem szczególnej nawet odpowiedzialności ludzi świeckich, z drugiej zaś – bez mieszania obu płaszczyzn, lecz w dynamicznej jedności działania człowieka – stanowi moment głoszenia Chrystusa i zaproszenia człowieka na spotkanie z Nim. Tak oto nauka społeczna Kościoła nie przestając być częścią teologii moralnej, jest równocześnie filozofią społeczną, czyli propozycją dotyczącą fundamentalnych zasad ludzkiego współżycia, prawa i państwa. W tej też perspektywie, zamierzamy kontynuować dalsze rozważania.

W centrum naszej uwagi staną cztery pojęcia: demokracja, osoba, społeczeństwo i państwo. Zaczniemy od pojęcia demokracji; następnie zobaczymy, jak znaczenia pozostałych trzech terminów są ściśle związane z dyskusją na temat demokracji, do której to dyskusji powrócimy w końcowej fazie naszych rozważań.

2. CO TO JEST DEMOKRACJA? ZASADA WIĘKSZOŚCI A ZASADA PRAWA

Tytuł niniejszego artykułu mówi o „prawdziwej demokracji". Już zatem samo to sformułowanie wzbudza podejrzenie, iż pojęcie demokracji wcale nie jest tak jednoznaczne, jak się często mniema, że da się w związku z tym wyróżnić kilka znaczeń tego pojęcia, przy czym jedne z nich byłyby do przyjęcia, inne trzeba by zaś odrzucić. Prawdziwa demokracja sprzeciwia się zawsze jakiejś nieprawdziwej demokracji lub jakimś nieprawdziwym demokracjom. Nie chodzi tu wcale, jak to zobaczymy, o jakieś subtelności filozoficzne. Komunizm, na przykład, przedstawiał się jako demokracja: demokracja ludowa, co więcej, jako jedyna prawdziwa forma demokracji. Jeśli przyjrzymy się temu, co w osiemnastym wieku oznaczano słowem demokracja, to zobaczymy, że roszczenie to nie było tak zupełnie pozbawione podstaw. Wszak demokracja, etymologicznie, oznacza panowanie ludu. Intencja znaczeniowa zawarta w tym słowie nie odnosi się wprost do idei prawa sprawiedliwego, lecz odnosi się zwyczajnie do władzy opartej na woli większości. Może się przecież jednak zdarzyć, i zdarza się, że wola większości jest błędna i że większość może uznać błąd za coś... słusznego, na przykład, by uciskać mniejszość. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, iż większość Niemców podzielała prowadzoną w latach trzydziestych represyjną politykę nazistów w stosunku do Żydów, jakkolwiek wielu poczułoby prawdopodobnie dreszcze w obliczu perspektywy „ostatecznego rozwiązania" kwestii żydowskiej. W każdym razie Sokrates został także skazany na śmierć za sprawą kwalifikowanej większości obywateli Aten, podobnie jak większość tłumu Jerozolimy wybrała uwolnienie Barabasza w miejsce Jezusa.

To, co my dziś określamy mianem demokracji, jest czymś więcej niż funkcją prostej reguły większości. Do współczesnego pojęcia demokracji przynależy – jak to pokazuje encyklika *Centesimus annus* – również pojęcie państwa praworządnego, państwa prawa, czyli państwa, w którym większość, owszem, decyduje, ale z kolei jej władza i władza rządu, są ograniczone prawami, tak, iż rządzący nie mają władzy absolutnej. W sprawiedliwej konstytucji zasada większości i zasada państwa praworządnego, państwa prawa, są jednakowo ważne. Istnieją wartości i zasady, którymi nawet większość nie może dysponować. Konstytucje istnieją właśnie po to, by zasady te potwierdzać i promować. Nie można jednak zaafirmować dwu jednakowo podstawowych zasad: zasady większości i państwa praworządnego – bez ścisłego wytyczenia zakresu każdej z nich. Tam, gdzie wchodzi w grę i n t e r e s ludzi, musi przeważać zasada większości. Pierwsze parlamenty organizowały się właśnie po to, by decydować o ustaleniu wysokości płaconych podatków lub o sposobach korzystania z napływających do skarbu państwa pieniędzy. Gdzie wchodzi w grę interes ludzi, słuszną jest rzeczą, aby ci, którzy płacą, decydowali o tym, co należy robić z ich pieniędzmi. Stąd także wypływa treść hasła bojowego zwolenników niezależności amerykańskiej „no legislation without representation" (nie ma

prawodawstwa bez przedstawicielstwa). Inaczej mają się sprawy, gdy wchodzi w grę nie interes ludzi, czyli sposób, w jaki rozkłada się między nimi ciężar podatków czy – mówiąc ogólniej – sposób dotyczący wkładu koniecznych wysiłków dla realizacji dobra wspólnego, lecz kiedy trzeba decydować w sprawach dotyczących p r a w d y. W takich przypadkach nie działa już zasada większości. Wszak nie działa ona także w n a u c e. Gdyby zasada względności Einsteina czy też najprostsze stwierdzenie, iż ziemia jest okrągła, a nie płaska, zostało poddane pod głosowanie, nie ma najmniejszej wątpliwości, że ani Einstein, ani Kolumb nie mieliby żadnej szansy uznania ich odkryć – ze strony współczesnych im ludzi – za zgodne z prawdą. Zasada większości nie działa również w p r a w i e: o tym, czy jakiś oskarżony jest naprawdę winny, nie decyduje publiczne głosowanie, lecz prowadzone przez sędziów śledztwo, w którym bierze się pod uwagę wyłącznie poznane fakty.

Skąd ta różnica pomiędzy interesami a prawdami, zwanymi także wartościami? Jest to oczywiste, interesy są r o z p o r z ą d z a l n e, wartości natomiast są n i e r o z p o r z ą d z a l n e. O moich pieniądzach ja decyduję i robię z nimi to, co chcę. Jeśli mam zamiar przeznaczyć je na jakiś wspólny z innymi ludźmi cel, wówczas decydujemy wspólnie, zgodnie z regułą większości, co należy uczynić. Natomiast prawda jako taka, czy w ogóle jakaś inna wartość, nie jest moja, nie zależy ode mnie, i nie mogę z nią czynić tego, co mi się podoba. Na tej zasadzie opiera się zarówno niezależność kultury, jak i niezawisłość urzędu sędziego. Władza polityczna nie może rozporządzać ani kulturą, ani sprawiedliwością. Ci, którzy rozwijają działalność badawczą (uniwersytety) i ci, którzy wymierzają sprawiedliwość (władza sądownicza) muszą być w szczególny sposób chronieni, aby uniemożliwić władzy politycznej wykorzystywanie ich do manipulowania prawdą. Oczywiście, państwo nie może nie interesować się kulturą i sprawiedliwością, lecz zajmując się nimi musi uszanować przynależną im autonomię. Sama ta autonomia jest jednak zakorzeniona w nierozporządzalności dobrem i prawdą, które znajdują się w samym centrum owych sfer.

Wszystkie demokratyczne konstytucje sankcjonują dziś zasadę rozdziału władz: władzy ustawodawczej, wykonawczej oraz niezawisłego urzędu wymiaru sprawiedliwości. Jest to konieczne, ale nie wystarcza do chronienia w skuteczny sposób zasady państwa praworządnego, państwa prawa. Jeśli chcemy dotrzeć do sedna tej zasady, musimy uznać, że faktycznie istnieją dwa, różniące się między sobą, typy praw. Istnieją prawa, których treść jest określana przez zgromadzenia legislacyjne, jak na przykład prawo budżetowe, które ustala ilościowe i jakościowe podatki oraz sposób wykorzystania nagromadzonych z tego tytułu pieniędzy. Istnieją jednak prawa, co do których ciało ustawodawcze nie ustanawia jego treści, ale ogranicza się, niezależnie od swej woli, do ujęcia i usankcjonowania istniejącej już wcześniej treści. Chodzi tu o tego typu prawa, które chronią podstawowe wartości (dobra) człowieka i wypływające z nich jego uprawnienia, zwane prawami człowieka. In concreto, większa część

norm zawiera w sobie, oczywiście, elementy jednego i drugiego rodzaju prawa. Kiedy na przykład prawo określa karę dożywocia za zabójstwo dokonane z premedytacją, wówczas ochrona wartości życia ludzkiego jest faktorem, który ustawodawca przyjmuje nie ustanawiając go, natomiast do ustawodawcy należy określenie stopnia wysokości kary. Zamiast dożywocia mogłoby to być, na przykład trzydzieści lat więzienia, a może tylko piętnaście, a może rok przy zaistnieniu okoliczności, które gwarantowałyby resocjalizację, poprawę skazanego... Niektóre konstytucje próbują podkreślać różnicę pomiędzy normami pierwszego i drugiego rodzaju prawa, ustalając różnice pomiędzy normami zwyczajnymi a normami konstytucyjnymi. Normy konstytucyjne mogą być zmieniane jedynie przy udziale większości kwalifikowanej bardzo trudno osiągalnej. Niektóre konstytucje ustalają wręcz, iż normy, które strzegą podstawowych praw ludzkich, nie są przedmiotem konstytucyjnej rewizji. Nas w tej chwili nie interesuje ani drobiazgowe wchodzenie w powyższe szczegóły, ani sprawdzanie czy jest technicznie możliwe zagwarantowanie obrony tychże zasad w skorumpowanym społeczeństwie, w którym większość dąży po prostu do ich obalenia. Chcemy natomiast odnotować, iż już sam fakt podejmowania prób wypracowania odnośnych narzędzi prawnych ujawnia wysoką świadomość szczególnego charakteru norm, o których mowa, nawet jeśli później ów szczególny ich charakter nie zostaje w pełni ujęty za pomocą narzędzi wiedzy prawnej (jurysprudencji) i domaga się filozoficznego pogłębienia.

Współczesne pojęcie demokracji różni się od pojęcia osiemnastowiecznego tym, że podkreśla wagę systemu gwarancji dla praw jednostki ludzkiej oraz respektu wobec tego rodzaju praw. To właśnie określamy syntetycznie wyrażeniem „państwo praworządne". Dla nas współczesnych prawdziwa demokracja nie polega jedynie na samej r e g u l e w i ę k s z o ś c i, polega ona nie mniej na r e g u l e p r a w a zakorzenionego w z a s a d z i e s p r a w i e d l i w o ś c i. Encyklika *Centesimus annus* przywołuje tę zasadę na początku piątego rozdziału, który jest podstawowy dla naszego tematu.

3. OSOBA W PAŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Zasada ta, skądinąd, jest szczególną aplikacją ogólniejszej zasady, która tym razem dotyczy nie natury prawa, lecz natury osoby ludzkiej. Chodzi o zasadę personalistyczną, która mówi, że osobie należna jest od osoby afirmacja dla niej samej, a to z racji przysługującej jej swoistej wartości, zwanej osobową godnością. Zasadę tę wyraża najpełniej konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, która stwierdza, iż osoba jest istotą uczynioną w taki sposób, że może w pełni zrealizować siebie jedynie poprzez dar z siebie w wolności i miłości. Żadna istota „naturalna" – w biologicznym sensie tego słowa – nie jest w stanie darować samej siebie. Aby darować siebie trzeba najpierw w pełni siebie posiadać. Z drugiej strony nie należy mieszać wolności z dowolnością, z subiek-

tywnym sądem arbitralnym: „robię to, co mi się wydaje i podoba". Taka wolność nie charakteryzuje człowieka jako człowieka. Przeciwnie, człowiek dzieli ją pospołu ze zwierzętami. Zwierzęta bowiem posiadają instynkt i kiedy mogą się nim swobodnie kierować, są wolne. Tak na przykład wolny jest pies. W pewnym jednak, istotnym dla sprawy sensie, również pies nie trzymany na łańcuchu, nie jest wolny. Nie jest on bowiem w stanie kontrolować swych instynktów i musi im być do końca posłuszny. Kontrola instynktów jest możliwa wówczas, gdy korzystamy z wiedzy o nich i umiemy ich dobrze używać, co niekiedy jest daleko lepsze od samego tylko „trzymania ich na łańcuchu". Człowiek jest wolny w zupełnie inny sposób niż zwierzę, przede wszystkim dlatego, że może on nie być posłuszny swojemu instynktowi. Pomyślmy tylko o przykładzie ojca Maksymiliana Kolbe: wybiera on śmierć w wolny sposób – co jest najwyższą postacią negacji instynktu (chęci życia) – w imię wierności prawdzie i miłości. Jest to możliwe, ponieważ człowiek nie jest sobą poprzez instynkt tylko. Człowiek jest sobą także, owszem, jest sobą przede wszystkim poprzez rozum i wolność. Oto też najgłębsza racja, dzięki której człowiek może wykroczyć poza instynkt dla ujawnienia i potwierdzenia swej godności. Tego rodzaju godność z kolei wyraża się najpełniej w przylgnięciu wolnym wyborem do odczytanego przez rozum obiektywnego dobra, dobra powszechnego, przylgnięciu, które przekracza wszelki egoizm.

Gdyby wolność utożsamiała się z dowolnością (arbitralnością sądu), wówczas i prawo cywilne byłoby niczym innym, jak wynikiem dowolności, tyle że zbiorowej. Im głębiej pojmujemy naturę osoby ludzkiej, tym pewniej odnajdujemy w strukturze prawa tę samą kompleksowość, jaką dostrzegliśmy w naturze osoby. W takiej mierze w jakiej prawo reguluje zaspokajanie kierowanych instynktem potrzeb, w takiej też musi szanować swobodę osób. Nikt nie może wiedzieć lepiej ode mnie, co mi się podoba: czy chcę studiować medycynę, czy też inżynierię, czy zjeść spagetti, czy bigos... W miarę jednak jak dotykamy sfery podstawowych praw (uprawnień) człowieka, prawo stanowione musi respektować prawdę o człowieku. To ona mi mówi, czego mi nie wolno robić dla zaspokojenia potrzeby uwarunkowanej moim instynktem; który sposób jej zaspokojenia byłby właśnie nieludzki, uderzający w godność mojej osoby bądź w godność drugiej osoby. Człowiek jako człowiek chce bowiem i zaiste może zaspokajać swoje instynktowne potrzeby lecz winien to czynić w taki sposób, aby przez to nie tylko nie umniejszyć, lecz, owszem, przyczynić się do wzrostu swej osobowej godności.

To, co zostało powiedziane nie powinno nas skłaniać do negatywnego myślenia o instynktach. Instynkty, w jakie człowiek jest wyposażony, same w sobie są czymś dobrym i winny raczej być zaspokajane niż tłumione. Ich zaspokajanie jednakże winno się dokonywać przy użyciu rozumu, który powinien wprzągnąć je w dzieło pełnej, zgodnej z prawdą, realizacji osoby.

Dochodzimy w tym momencie do punktu o decydującym znaczeniu. Zgoda pomiędzy wymogami instynktu a wymogami prawdy buduje się dzięki wolności. Gdyby udało się nam wyszkolić człowieka (tresując go tak, jak tresuje się psa), który zawsze robiłby wszystko to, co jedynie słuszne, to w rezultacie nie uzyskalibyśmy wcale dobrej, autentycznie ludzkiej społeczności, ale najokropniejsze karykatury prawdy i sprawiedliwości jakie sobie można wyobrazić. Wynika stąd, że niekiedy konieczną jest rzeczą dopuścić, aby człowiek miał możność popełnienia jakiegoś zła, by nie pogwałcić jego wolności i by przez to nie pozbawić go u korzenia możliwości stania się z wyboru dobrym. Zasada ta jednak musi być ograniczona wówczas, gdy człowiek przez swoje działanie niszczy istotowe dobro, a przez to samo prawo drugiego człowieka.

Z wyłożonych powyżej zasad wypływa, między innymi, etyczne usprawiedliwienie (relatywne) wolności rynkowej. Rynek jest z reguły najlepszym terenem dla zaspokajania instynktownych ludzkich potrzeb. Nieprzypadkowo Milton Friedman mówi o zwierzęcych nastrojach lub zwierzęcej żywotności rynku. System ekonomiczny, który by tłumił tę właśnie witalność, pozbawiłby się – jak to pokazał komunizm – fundamentalnego i niezastąpionego źródła energii. To oczywiście nie oznacza, aby rynek miał dominować w sposób nieograniczenie suwerenny. Tak, jak instynkt jest regulowany i prowadzony przez rozum i bez niego zniszczyłby sam siebie mocą swej własnej sprzeczności, tak samo i rynek jest prowadzony i regulowany prawem, które kanalizuje i ukierunkowuje jego energie. Zresztą, bez prawa własności, które zakazuje zabierania drugiemu przemocą tego, czego się chce dla siebie, oraz nakłada obowiązek uiszczenia ceny zaakceptowanej przez sprzedającego, nie mógłby istnieć żaden rynek.

4. SPOŁECZEŃSTWO: WYMIANA EKWIWALENTÓW A DAR

Osoba, jak to już powiedzieliśmy, spełnia samą siebie poprzez posłuszeństwo prawdzie i poprzez dar z siebie. Pierwszym biorcą tego rodzaju daru jest z reguły inna osoba ludzka. Dar z siebie zakłada, że wchodzi się we wspólnotę życia z innymi i że ci inni, stają się częścią naszej własnej tożsamości tak, że ja nie potrafię już powiedzieć kim jestem bez odniesienia się do tych, których dar mnie ukonstytuował, sprawiając, że zaistniałem, oraz do tych, z którymi sam wolnym wyborem moje życie związałem. Pierwszym węzłem owych relacji nacechowanych bezinteresowną wymianą jest r o d z i n a. Obok niej kształtują się różne inne wspólnoty ludzkie, do których przynależę, wśród których szczególne znaczenie w porządku naturalnym posiadają n a r ó d oraz cała ludzkość. Każda z tych wspólnot odzwierciedla na swój sposób dynamikę samej osoby: wspólnota spełnia naprawdę samą siebie tylko wtedy, gdy otwiera się na inne wspólnoty, zakorzeniając w nich coraz pełniej własnych członków. Albowiem każda z tych wspólnot w takiej mierze, w jakiej

zamyka się w sobie i odrzuca wymianę z innymi, w takiej usycha i ubożeje. Osoba żyje w tych konkretnych wspólnotach. W nich podejmuje działania, których człowiek nie mógłby dokonać sam, gdyż ze swej natury mogą one być spełnione tylko razem z innymi, a które przecież mają decydujące znaczenie dla życia jednostki. Pomyślmy przykładowo o zrodzeniu nowego życia ludzkiego lub o pracy, poprzez którą życie jest nieustannie ożywiane i chronione.

Wymiana społeczna jest zasadniczo zorganizowana w dwojaki sposób. Istnieje – po pierwsze – reguła wymiany ekwiwalentów. Jest to reguła rynku. Jeśli cokolwiek kupuję, to muszę za to zapłacić ustaloną cenę. Bez ścisłego przestrzegania niniejszej reguły niemożliwa staje się jakakolwiek kalkulacja ekonomiczna, a zatem uporządkowane funkcjonowanie społeczeństwa. Jednakże dane społeczeństwo nie żyje wyłącznie wymianą ekwiwalentów. Społeczeństwo, które zorganizowałoby się wyłącznie w oparciu o tego rodzaju wymianę, byłoby społeczeństwem absolutnie nieludzkim.

Drugą regułą, współistniejącą z regułą wymiany ekwiwalentów, jest reguła daru. Coś zostaje tu dane w zamian za nic, w imię czystej darmowości. Dziecko, słaby człowiek, starzec czy osoba niepełnosprawna nie mają nic do zaofiarowania w zamian za to, co otrzymują. Jednakże mają oni prawo otrzymać wsparcie i pomoc, jakiej potrzebują. W pewnym sensie wymiana ekwiwalentów i darmowość są dwoma biegunami wszelkiego społecznego działania człowieka. Na przykład decyzja o jakiejś inwestycji zależy oczywiście od szeregu przesłanek związanych z wymianą ekwiwalentów, posiada jednak (bądź może posiadać) także element darmowości, który jest zaproszeniem do podjęcia ryzyka zainwestowania chociażby w rozwój własnego narodu. Skądinąd również jakaś matka, która bezinteresownie poświęca się dla swoich dzieci, oczekuje od nich odpowiedzi na swój dar, aby nie tylko nim nie pogardziły, lecz aby ze swej strony dały wkład w realizację tego, w co ona sama się angażuje.

Istnieją sfery społeczne, w których przeważa moment kalkulacji ekwiwalentów, oraz – sfery społeczne, w których dominuje logika czystego daru. Istnieją rzeczy, których ani się nie sprzedaje, ani nie kupuje. Chodzi tu zasadniczo o samą osobę ludzką i o wszystko, co jest z nią najściślej związane. Nie kupuje się ani nie sprzedaje na przykład miłości, podobnie jak nie kupuje się i nie sprzedaje ciała ludzkiego. W pewnym sensie nie powinno się również kupować ani sprzedawać pracy ludzkiej. Istnieją oczywiście okoliczności usprawiedliwiające sprzedaż i kupno pracy. Wszelako praca jest tak bardzo związana z osobą, że przy sprzedaży i kupnie zawsze zachodzi ryzyko sprzedawania i kupowania wraz z nią także osoby. Stąd też rynek pracy jest rynkiem szczególnego rodzaju. Musi być on – z wymienionych powodów – ściśle strzeżony przez odpowiednie podmioty. Są nimi związki zawodowe oraz państwo. Mają one uniemożliwić poniżanie ludzkiej godności na rynku pracy.

Występują natomiast takie potrzeby ludzkie, które winny być, lecz faktycznie nie są, przez rynek zaspokajane. Aby móc cokolwiek kupić trzeba być w posiadaniu pieniędzy, ażeby jednak posiadać pieniądze, konieczne jest, abyśmy zdołali sprzedać naszą pracę. Jeśli nie jesteśmy w stanie tego dokonać, nie możemy oczekiwać od rynku odpowiedzi na nasze potrzeby. Kto nie jest w stanie pracować, jest pozbawiony możliwości zaspokajania potrzeb. Wyłączony jest także ten, kto jest zdolny pracować, ale posiada kwalifikacje, których rynek nie potrzebuje. W tych wszystkich przypadkach nabiera ważności zawarta w encyklice *Dives in misericordia* zasada, głosząca iż istnieje coś, co jest należne człowiekowi n a m o c y j e g o p o d s t a w o w e j g o d n o ś c i, nawet jeśli nie jest on w stanie tego odwzajemnić. To coś dotyczy również pewnego minimum dóbr materialnych.

Społeczeństwo jawi się nam zatem jako podzielone na dwie sfery, sfery które pozostając ze sobą w styczności, są jednak rozłączne. Jedną z nich jest rynek. Drugą jest zespół działań, które odpowiadają na potrzeby występujące poza rynkiem i przeważnie są zaspokajane według reguły darmowości. Granice między obu sferami są raczej płynne. Jeśli postęp technologiczny wyrzuca z rynku pewne zawody, konieczną pomocą, jakiej trzeba udzielić bezrobotnemu, jest oczywiście zasiłek z tytułu bezrobocia, lecz także, i przede wszystkim, umożliwienie mu przekwalifikowania się, nauczenia się nowego zawodu i znalezienia innej pracy. Chodzi tu bowiem nie tyle o pomoc w przetrwaniu tym, którzy znajdują się poza rynkiem pracy, ile raczej o pomoc w ponownym włączeniu się w ów rynek. Z drugiej zaś strony również przy zaopatrywaniu kogoś, kto nie może być samowystarczalny w dobra lub usługi, których potrzebuje, dobrze będzie kierować się, o ile to możliwe, regułami rynku, aby uchronić się przed marnotrawstwem i rozbudowywaniem wielkich biurokratycznych systemów opieki społecznej. Jednakże rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma sektorami działalności społecznej na poziomie zasad zostaje utrzymane. Jest przy tym rzeczą zupełnie oczywistą, iż rezerwy konieczne dla wspierania wymiaru darmowości w znacznej części winny pochodzić, w oparciu o zasadę solidarności, właśnie ze sfery rynkowej.

5. O TAK ZWANYM PAŃSTWIE OPIEKUŃCZYM

W kontekście tego, co dotąd powiedziano, jawi się pewien problem: kto ma się zajmować owymi potrzebami, na które rynek jako taki nie jest w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi? Oczywiście, jest to miejsce na odpowiedzialność państwa. W ciągu ostatnich stu lat świadomość tej odpowiedzialności bardzo wzrosła. Potrzeby, które jakościowo nie znajdują odpowiedzi w ramach rynku – począwszy od tych dotyczących obrony niezawisłości narodowej, bezpieczeństwa i porządku publicznego, poprzez wymiar sprawiedliwości, problemy edukacji i kultury, ochronę środowiska naturalnego, kwestie opieki

społecznej – odwołują się bezpośrednio do odpowiedzialności państwa. Właśnie świadomość owej odpowiedzialności stopniowo doprowadziła państwo w minionym stuleciu do rozszerzenia przestrzeni jego interwencji i przyczyniła się do powstania tak zwanego państwa opiekuńczego. Encyklika *Centesimus annus* docenia wielce pozytywny wpływ owych reform, jest ona wszakże świadoma faktu, iż „państwo opiekuńcze" po trochu wszędzie znajduje się w kryzysie. Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, iż wzrastają koszty, które coraz trudniej przychodzi pokrywać, podczas gdy z drugiej strony różne niedostatki, którym zamierzano zaradzić kosztem społecznym, wcale nie zniknęły. Wzrastający początkowo poziom zadowolenia tych, którzy zostali objęci opieką społeczną, obniża się od pewnego czasu pomimo wzrostu globalnej sumy wydawanej na ich rzecz. Co więcej – zadowolenie przeradza się wręcz w niezadowolenie. Oznacza to, że pomimo coraz większych wydatków, poziom zaspokajania potrzeb zamiast wzrastać, maleje. Stąd biorą się aktualne tendencje do reorganizacji, a nawet radykalnej reformy państwa opiekuńczego. Tendencje te spotyka się niemal we wszystkich krajach zachodnich.

Powodem wspomnianego kryzysu państwa opiekuńczego jest, jak sugeruje encyklika, zły sposób gospodarowania. Państwo nie jest jedyną instancją odpowiedzialną za opiekę społeczną i w ogóle za sferę pozarynkową. Przykładowo, rodzina jest tą wspólnotą, która żyje dzięki darmowej wymianie w łonie pary małżeńskiej i pomiędzy pokoleniami. Również inne wspólnoty ludzkie odpowiadają za zaspokajanie potrzeb, które są im jakoś najbliższe, a których nie zaspokoi rynek. Do wspólnot tych zalicza się między innymi Kościół, który na mocy Bożego mandatu wychodzi naprzeciw potrzebom człowieka. Opieka społeczna i pomoc stają się tym bardziej skuteczne, im bardziej ten, kto ich udziela, jest bliski potrzebie, której próbuje zaradzić. Państwo natomiast, w celu zaspokajania potrzeb swych obywateli, usiłowało generalnie robić wszystko samo; nie zauważało ono ani roli rodzin, ani też innych wspólnot zwracając się wprost do poszczególnych osób, użyczając im w tym celu swoich biurokratycznych organów.

Jednakże tym, co jest decydujące w odpowiedzi na potrzebę, jest przede wszystkim osobisty kontakt, ponieważ w ludzkiej potrzebie zawiera się zawsze pewien niematerialny składnik, element osobowy tak samo ważny jak ten materialny. W tym samym momencie, w którym odpowiadamy na jakąś materialną potrzebę człowieka, on oczekuje od nas, abyśmy uznali w nim osobę. Dobrym tego przykładem jest opieka społeczna nad osobami starszymi. Starzec umieszczony w przytułku, nawet jeśli jest tam należycie traktowany z materialnego punktu widzenia, najbardziej cierpi z racji pozbawienia go ludzkich uczuć. Gdyby mógł pozostać w kontakcie z rodziną, znosiłby swą sytuację o wiele łatwiej. A jest przecież rzeczą znacznie korzystniejszą i tańszą pozostawianie starszego człowieka w rodzinie i wspieranie jej finansowo oraz w zakresie koniecznych usług, aniżeli umieszczanie go w hospicjum. Ponadto pozbawianie rodziny spoczywającej na niej odpowiedzialności za sprawowanie opieki nad

osobami starszymi, wpływa niekorzystnie na wychowywanie młodych ludzi. Zamiast wzmocnić w nich w ten sposób egzystencjalne motywacje, osłabia się je. Zadaniem państwa w dziedzinie edukacji i opieki społecznej jest nie tyle i nie przede wszystkim zaspokajanie potrzeb, ile raczej budzenie i promowanie solidarności poprzez inwestowanie środków w rodzinę lub inne wspólnoty, które angażują się na tym polu, wychodząc naprzeciw tym właśnie potrzebom, których nie zaspokoi rynek. Odpowiedzią na kryzys państwa opiekuńczego jest zatem większa współpraca pomiędzy państwem a społeczeństwem, która uczyni ze społeczeństwa i rodziny bezpośrednich interlokutorów polityki społecznej.

W związku z powyższym trzeba dorzucić dwie bardzo ważne uwagi:

a) Liczne potrzeby społeczne, które domagają się interwencji państwa, rodzą się bezpośrednio z rozkładu rodziny. Stąd polityka ochrony i pomocy dla rodziny automatycznie niemal zredukowałaby cały szereg działań opieki społecznej.

b) Kościół zawsze angażował się w dziedzinę opieki społecznej i wychowania. Państwo natomiast próbowało systematycznie ograniczać przestrzeń jego zaangażowania, tak iż nawet wśród pewnej grupy katolików pojawiła się opinia, jakoby na tym polu Kościół pełnił jedynie zastępczą funkcję w stosunku do państwa. Tymczasem – przeciwnie – Kościół ma nie tylko prawo, ale i podstawowy obowiązek obecności zarówno w zakresie opieki społecznej, jak i wychowania. Będąc tu bowiem obecnym może pełniej wychodzić naprzeciw konkretnym potrzebom człowieka i głosić mu Dobrą Nowinę o Chrystusie. Polityka wychowania i opieki społecznej, która mobilizuje wszystkie energie społeczeństwa otwiera automatycznie także Kościołowi wielką przestrzeń dla dzieła dobroczynności i ewangelizacji.

6. SŁOWO KOŃCOWE

Konstytucja Stanów Zjednoczonych rozpoczyna się katalogiem prawd, jakie reprezentanci narodu uznają za oczywiste i które zamierzają przyjąć jako fundament ich Republiki. Chodzi mianowicie o prawdy dotyczące osoby ludzkiej i o ich konsekwencje dla porządku politycznego, które z tych prawd bezpośrednio wynikają.

Idea demokracji jest tutaj związana z i d e ą prawdy dotyczącej człowieka. Ostatnimi czasy natomiast usiłuje się propagować ideę demokracji opartą na absolutnym relatywizmie. Mówi się mianowicie, iż przekonanie o poznaniu i posiadaniu prawdy prowadzi człowieka do nietolerancji i jedynie przekonanie, że prawda nie istnieje, albo jeśli istnieje, to nie można jej poznać, umożliwia tolerancję. To przymierze pomiędzy demokracją a relatywizmem przeradza się nieuchronnie w libertynizm, to znaczy w prymat wartości witalnych, które narzucają się same z siebie mocą swej instynktownej siły, bez potrzeby pośrednictwa rozumu.

Tego rodzaju fundament pod demokrację – jak to wykazuje encyklika – jest kruchy i pozbawiony spoistości. Absolutny relatywizm uwalnia prawodawcę od wszelkich ograniczeń, mniejszości zaś lub pojedynczego człowieka pozbawia jakiejkolwiek obrony. Dlaczegóż by nie można było narzucić nieograniczonej władzy, jaką się posiada, skoro nie istnieje żadna podstawowa godność człowieka, którą należałoby uszanować? W pierwszej księdze swego *Państwa* Platon wyraźnie nam pokazuje, w jaki sposób absolutny relatywizm popada nieuchronnie w usprawiedliwianie przemocy tego, kto jest silniejszy. Z drugiej strony nie jest wcale prawdą, iż przekonanie o poznawalności prawdy determinuje z konieczności nietolerancję i totalitaryzm.

Wszystko zależy od prawdy, o jaką chodzi. Jeśli jesteśmy przekonani, że posiadamy wiedzę o historii, która oddaje w nasze ręce klucze przyszłości lub, jeśli jesteśmy przekonani, iż poszczególna jednostka ludzka jest jedynie materią historii i nie posiada żadnej wartości lub prawa, wówczas dojdzie się nieuchronnie do wniosku, iż mamy prawo narzucać innym własne teorie przemocą.

Jeśli natomiast jesteśmy przekonani, że każdy pojedynczy człowiek odznacza się godnością, która poniekąd przewyższa wartość całego gatunku ludzkiego jako gatunku biologicznie pojętego (jako że on tylko z osobna zdolny jest do składania wolnego daru z siebie, którego zacność przekracza cały porządek natury zwierzęcej), to respekt dla praw drugiego człowieka narzuca się nam jako obowiązek, którego nie sposób nie uznać. Jeśli nie szanuje się odniesienia wolności człowieka do prawdy, kwestionuje się w ogóle dobro moralne i niszczy się cel, dla którego Bóg stworzył świat i człowieka. Najbardziej solidnym dla demokracji jest ten fundament, który nie wyklucza odniesienia wolności człowieka do obiektywnej prawdy i dobra, lecz je – przeciwnie – zakłada. Tego rodzaju koncepcja demokracji jest ponadto najbardziej realistyczna. Pozwala ona wyodrębnić różne sfery ludzkiej aktywności; szanując autonomię każdej z nich, wiąże je zarazem ze sobą w służbie wspólnemu dobru i dobru każdej z poszczególna osoby ludzkiej.

W momencie, w którym Europa – tak samo zresztą, jak cała ludzkość – poszukuje dla siebie drogi, encyklika *Centesimus annus* przemawia do niej zarówno głosem wiary, jak i głosem rozumu. Kościół, który niejednokrotnie już był oskarżany o to, iż przeciwstawia się postępowi ludzkiego rozumu, jest dziś jednym z nielicznych, który broni możliwości porządku politycznego osadzonego na rozumie i właśnie przez to także – na autentycznej wolności.

Tłum. *Krystyna Borowczyk*
Tadeusz Styczeń SDS

Jacek SALIJ OP

TEOKRATYCZNE ROSZCZENIA WSPÓŁCZESNEJ DEMOKRACJI?

Jak do tego doszło, że moralny relatywizm stał się fałszywym bogiem współczesnej demokracji? Jak się wydaje, stoją za tym niektóre interpretacje neutralności światopoglądowej państwa. [...] Teokracja agresywnego liberalizmu [...] przejawia się w narzuceniu wszystkim współobywatelom boga, któremu na imię światopoglądowy agnostycyzm i moralny relatywizm.

Słownikowo – teokracja jest to ustrój, w którym najwyższą władzę w państwie sprawują przywódcy religijni. Brak w naszym języku wyrazu, który określałby ustrój państwa, gdzie władza przywłaszcza sobie niektóre prerogatywy boskie. Etymologicznie biorąc, do roli takiej idealnie nadaje się właśnie wyraz „teokracja" i w tym sensie używam tego wyrazu w niniejszym artykule.

1. Z teokratycznymi roszczeniami władzy wielokrotnie polemizuje Biblia. Tytułem przykładu spójrzmy na wypowiedź proroka Ezechiela przeciwko władcy Tyru: „Serce twoje stało się wyniosłe, powiedziałeś: ja jestem Bogiem, ja zasiadam na Boskiej stolicy, w sercu mórz! a przecież ty jesteś tylko człowiekiem, a nie Bogiem, i rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi Bożemu. [...] Czy będziesz jeszcze mówił: Ja jestem Bogiem! – w obliczu swoich oprawców? Przecież będziesz tylko człowiekiem, a nie Bogiem w ręku tego, który cię będzie zabijał" (Ez 28, 2. 9).

To właśnie w ramach przeciwstawiania się obserwowanym wśród narodów ościennych uzurpacjom władzy do własnej boskości ukształtowała się biblijna idea, że władza pochodzi od Boga[1]. Niedopuszczenie władcy na boski piedestał osadza jego władzę na fundamencie prawa, które jest od niego wyższe, a zarazem sprzyja ukształtowaniu się świadomości, że władca od podwładnych różni się tylko swoim miejscem społecznym, ale w człowieczeństwie jest im równy. Obie te prawdy zostały wyraźnie sformułowane już w Pięcioksięgu: Król będzie miał przy sobie odpis Prawa „będzie go czytał po wszystkie dni

[1] Wielkie bogactwo tego wątku biblijnego próbowałem zasygnalizować w artykule *O pochodzeniu zasady władzy*, w: *Sposoby istnienia*, red. J. Rudniański i K. Murawski, Warszawa 1988, s. 185-203.

swego życia, aby się nauczył czcić swego Boga, Jahwe, strzegąc wszystkich słów tego Prawa i stosując jego postanowienia, by uniknąć wynoszenia się nad swych braci i zbaczania od przykazań na prawo czy też na lewo, aby długo królował on i synowie jego w Izraelu" (Pwt 17, 19 n.).

Toteż już w Starym Testamencie pojawia się postać proroka, krytykującego władcę za jego odejście od sprawiedliwości (2 Sm 12, 1 nn.; 1 Krl 13, 1 nn.; 16, 1 nn.; 18, 1 nn.; 21, 17 nn.). Pojawia się również świadomość, że niesprawiedliwość może się wkraść nawet do ludzkiego prawodawstwa: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu; by wdowy stały się ich łupem i by mogli ograbiać sieroty!" (Iz 10, 1 n.).

2. Teokratycznym pokusom podlega zapewne każda władza. Wydaje się jednak, że wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej pojawiła się szczególna wrażliwość na uzurpowanie sobie boskości przez władzę polityczną. Głównym źródłem tej wrażliwości jest, jak się wydaje, Ewangelia i zawarta w niej nauka na temat władzy politycznej oraz jej miejsca w ludzkich drogach do Boga. Naukę tę, ryzykując pewne uproszczenia, da się sprowadzić do czterech następujących zasad:

Po pierwsze, w s z e l k a w ł a d z a p o c h o d z i o d B o g a (por. Rz 13, 1; 1 P 2, 13-17; 1 Tm 2, 2-4; Tt 3, 1; J 19, 11). Apostołowie przypominali tę starotestamentalną jeszcze zasadę (por. np. Mdr 6, 3) w okolicznościach dla Kościoła niezmiernie dramatycznych, mianowicie w sytuacji prześladowania za wyznawanie wiary chrześcijańskiej. W Starym Testamencie zasada ta przypominała o tym, że nie do władzy należy ustanawianie podstawowych reguł sprawiedliwości, gdyż są one wcześniejsze niż jakakolwiek instytucja polityczna. Apostołowie treść tej zasady wzbogacili: nawet jeśli władza uzurpuje sobie w jakimś zakresie autorytet boski, nie uprawnia to podwładnych do jej nieuznawania; sprzeciwiając się teokratycznym roszczeniom władzy, należy z tym większą skrupulatnością okazywać posłuszeństwo tym wszystkim jej prawom i zarządzeniom, które nie sprzeciwiają się prawu Bożemu. Warto zauważyć, że słowa: „Wszelka władza pochodzi od Boga" znajdują się w Liście do Rzymian bezpośrednio po wezwaniu do wytrwania w prześladowaniach, a więc po wezwaniu do nieposłuszeństwa wobec tej władzy w zakresie jej ingerencji w ludzkie sumienia (Rz 12, 14-21).

Jednak wszelkie teokratyczne żądania jakiejkolwiek władzy ludzkiej są ze swej natury bezprawne. Stąd druga zasada apostolska brzmi: B o g a n a l e ż y s ł u c h a ć b a r d z i e j n i ż l u d z i (Dz 4, 19). Również ta zasada znana była już w Starym Testamencie (Tb 1, 18-20; Dn 6, 8-14; 1 Mch 2, 22), natomiast w pierwotnym Kościele doczekała się ona znamiennego uzupełnienia. Mianowicie chodzi tu nie tylko o to, że wolno i należy sprzeci-

wiać się teokratycznym zapędom władzy ludzkiej, gdyż nie jest ona władna zmieniać prawa moralnego ani nie ma żadnych uprawnień w stosunku do ludzkiego sumienia. Zasada, że „Boga należy słuchać więcej niż ludzi" zarazem wzmacnia skuteczność tych praw państwowych, które idą po linii prawa moralnego, a przynajmniej mu się nie sprzeciwiają. Takim prawom – poucza Apostoł Paweł – „należy się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie" (Rz 13, 5).

Już w połowie II wieku św. Justyn powoła się na tę zasadę, kiedy zapragnie udowodnić cesarzowi Antoninowi Piusowi, że chrześcijanie są motywowani również religijnie do tego, żeby być obywatelami szczególnie lojalnymi: „Przecież nie z szacunku dla waszych praw i kar przestępcy starają się ukrywać swoje zbrodnie. Oni po prostu wiedzą, że jesteście ludźmi, przed którymi można się ukryć, i dlatego popełniają zbrodnie. Gdyby zaś wiedzieli, że przed Bogiem niczego nie da się ukryć, nie tylko czynów, ale nawet zamiarów – wówczas (przyznacie chyba) najporządniejsze wiedliby życie" (*Apologia*, 1,12,3). Rzecz jasna, zdrowe sumienie nie będzie się angażować do wykonywania praw niegodziwych: „Potęga władców, którzy przesąd cenią więcej niż prawdę, tyle warta jest, co przemoc rozbójników na pustyni" (*Apologia*, 1,12,6).

Wokół zasady trzeciej narosło najwięcej nieporozumień. Jak łatwo się domyślić, chodzi o zasadę: O d d a j c i e C e z a r o w i t o, c o n a l e ż y d o C e z a r a, a B o g u t o, c o n a l e ż y d o B o g a (Mt 22, 21). Zarówno różni tyrani, jak wyznawcy prawnego pozytywizmu (nawet jeśli osobiście są ludźmi niewierzącymi), chętnie przywołują tę zasadę dla uzasadnienia teokratycznych roszczeń władzy. W rzeczywistości, zasada ta wszelkie tego typu roszczenia demaskuje i odrzuca. Jej sensem jest ustalenie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy przynależnością do wspólnoty cywilnej, a byciem człowiekiem wierzącym w Boga. Jak wnikliwie zauważył św. Augustyn (*Kazanie*, 90, 10; PL 38, 566) kluczem do zrozumienia tej zasady jest pytanie Chrystusa o wizerunek, jaki widnieje na monecie podatkowej. Skoro cesarzowi należy się to, co jest naznaczone jego wizerunkiem, to również Bogu należy się to, co nosi na sobie Jego obraz. Otóż obraz Boży umieszczony jest w samym człowieku. Zatem Bogu winien człowiek oddać samego siebie i całego siebie. Krótko mówiąc, nasze powinności wobec cesarza i wobec Boga mają się do siebie tak, jak to, co cząstkowe do tego, co całościowe. Winniśmy oddawać Bogu całych siebie, bo Jego wizerunek w sobie nosimy, toteż żaden cesarz nie ma prawa żądać od nas niczego, co by się sprzeciwiało Bogu. Nasze powinności wobec cesarza albo mieszczą się wewnątrz naszych powinności względem Boga, albo są bezprawne i stanowią zamach na naszą ludzką godność.

Zasada „Oddajcie co cesarskie cesarzowi, a co Bożego Bogu" broni tego, co całościowe przed negacją ze strony tego, co cząstkowe. Z kolei specyfiki

tego, co cząstkowe, przed rozpłynięciem się w tym, co całościowe broni czwarta zasada: K r ó l e s t w o m o j e n i e j e s t z t e g o ś w i a t a (J 18, 36). Z tej zasady wyrosło charakterystyczne dla cywilizacji zachodniej rozdzielenie władzy państwowej i władzy religijnej. W niej również należy szukać przyczyn tego, że wiara chrześcijańska nie głosi żadnych specyficznych programów na temat ustroju państwa, ograniczając się do przypominania ogólnych zasad, dotyczących sprawiedliwości społecznej, poszanowania godności osoby ludzkiej oraz respektowania prawa moralnego. Warto może zauważyć, że chrześcijaństwo – w przeciwieństwie do judaizmu oraz islamu – w ogóle nie dysponuje objawionym prawem stanowionym, co sprawia, że nawet Kościół musi się rządzić prawem stanowionym przez ludzi (takim bowiem jest prawo kanoniczne). Nie mając objawionego prawa stanowionego, chrześcijaństwo jest wewnętrznie niezdolne do narzucania takiego prawa państwu. Toteż jest grubym nieporozumieniem stawianie chrześcijan dopominających się o prawa do uzewnętrzniania swojej wiary również w życiu publicznym, na jednej płaszczyźnie z fundamentalistami muzułmańskimi lub żydowskimi. Jeśli w postawie takich chrześcijan zdarza się coś kontrowersyjnego, należy z tym polemizować zgodnie z faktyczną postawą takich chrześcijan, a nie przypisywać im z gruntu obcych postaw.

3. Sądzę, że bez chrześcijaństwa demokracja współczesna prawdopodobnie nigdy by nie zaistniała. W każdym razie faktem jest, że w stosunku do demokracji ateńskiej stanowi ona ustrój zupełnie inny.

Rzecz jasna, to w Atenach podpatrzyła demokracja współczesna tak fundamentalne dla siebie idee, jak zasadę równości obywateli oraz ich współuczestnictwa w rządzeniu państwem. Niektóre starogreckie wypowiedzi na temat demokracji brzmią zupełnie tak, jak gdyby napisane zostały w naszym wieku. „Demokracją – pisze na przykład Arystoteles – nazywa się w pierwszym rzędzie ten ustrój, w którym najzupełniej przeprowadzona została zasada równości. Równość zaś według podstawowego prawa takiej demokracji wyraża się w tym, że czy to biedni, czy bogaci, to niczym nie górują jedni nad drugimi, ani też nie skupiają jednostronnie całej władzy, lecz są sobie równi. Bo jeśli, jak niektórzy przyjmują, wolność i równość znajdują się głównie w ustroju demokratycznym, to będzie to faktem przede wszystkim wówczas, gdy wszyscy mieć będą możliwie równy udział w kierowaniu państwem" (*Polityka*, 4,4,2; 1291b).

Pokojowa wymiana rządu w wyniku wyborów powszechnych to również osiągnięcie demokracji ateńskiej. „Założeniem ustroju demokratycznego – wciąż cytuję *Politykę* Arystotelesa – jest wolność. Tak się też pospolicie mówi, że jedynie w tej formie zażywają obywatele równości i to właśnie – powiadają – ma na celu demokracja. Jedną cechą wolności jest to, że się na przemian to słucha, to rozkazuje" (6,1,6; 1317b).

Zarazem w samą strukturę demokracji ateńskiej wpisane było niejedno negatywne założenie ustrojowe. Tutaj spróbuję zwrócić uwagę na trzy takie strukturalne wady tego ustroju.

Po pierwsze, prawami obywatelskimi cieszyli się w Atenach w y ł ą c z n i e m ę ż c z y ź n i uprawnieni do służby wojskowej i z tego uprawnienia korzystający. Praw tych pozbawieni byli, oczywiście, niewolnicy, ale również metojkowie (dosłownie: współmieszkańcy!) oraz ludność wiejska, czyli olbrzymia większość mieszkańców państwa. Praw obywatelskich nie mieli nawet synowie obywateli, jeśli z jakichś względów nie mogli podjąć służby wojskowej.

Dzięki Arystotelesowi znana jest dość dokładnie procedura wchodzenia w poczet obywateli: „Obecny ustrój polityczny przedstawia się następująco: prawa polityczne posiadają ci, których oboje rodzice są obywatelami, wpisuje się ich na listę członków demu (jako demotów), kiedy ukończą lat osiemnaście. Kiedy zgłaszają się do zapisania, zaprzysiężeni członkowie demu stwierdzają przez głosowanie, czy kandydaci posiadają wiek wymagany przez ustawę, jeśli zaś okaże się, że tak nie jest, przechodzą z powrotem do liczby małoletnich; następnie sprawdzają, czy kandydat jest wolny i pochodzi z prawego związku; jeżeli zdecydują, że nie jest wolnym, może się odwołać do sądu, a członkowie demu wybierają spośród siebie pięciu oskarżycieli. Jeśli się okaże, że bezprawnie domaga się wpisania na listę obywateli, państwo sprzedaje go w niewolę; jeśli zaś wygra sprawę, członkowie demu są zmuszeni wpisać go na listę. Potem wpisanych bada rada i o ile się okaże, że ktoś nie ma osiemnastu lat, wymierza grzywnę tym członkom demu, którzy wpisywanie przeprowadzili. [...] Zgromadzenie ludowe przez głosowanie wybiera im dwóch nauczycieli gimnastyki i innych, którzy zaprawiają młodzież w walce w pełnym uzbrojeniu, w strzelaniu z łuku, rzucaniu oszczepem i miotaniu pocisków z procy. [...] W ten sposób spędzają rok pierwszy. W następnym roku przed zgromadzeniem ludowym popisują się zręcznością w ćwiczeniach wojskowych, otrzymują od państwa tarczę i włócznię, a potem rozchodzą się po kraju i pełnią służbę wojskową w strażnicach. [...] Po upływie dwóch lat wchodzą już w szeregi innych obywateli" (*Ustrój polityczny Aten*, 42).

W starogreckich książkach na tematy polityczne znajdziemy wiele dowodów na to, że obywatele ateńscy potrafili nieraz myśleć o współmieszkańcach swojego państwa w kategoriach przypominających stosunek okupanta do ludności podbitej. Arystoteles – wykazawszy niedorzeczność pomysłu Platona o wspólnym posiadaniu kobiet i dzieci przez obywateli – pozwala sobie na uwagę następującą: „Wspólność kobiet i dzieci mogłaby zresztą przynieść państwu pożytek, gdyby istniała raczej u rolników niż u strażników państwa; gdzie bowiem dzieci i kobiety będą wspólne, tam nie tak łatwo nawiążą się stosunki przyjazne, a wskazaną jest rzeczą, by poddani nie byli zbyt zgodni, bo wtedy są potulni i nie myślą o buntach" (*Polityka*, 2,1,15; 1262ab).

E g o i z m demokracji ateńskiej (nie tylko faktyczny, ale również deklarowany) to druga jej cecha negatywna, wpisana w samą jej strukturę. Arystoteles z całą otwartością wyjaśnia, że wojny prowadzi się nie tylko po to, „aby uchronić się przed ujarzmieniem przez innych", ale również po to, „by zdobyć hegemonię w interesie poddanych" – tu Arystoteles zastrzega się, że chodzi o zdobycie hegemonii nad innymi państwami, a nie o ich podbój – i wreszcie po to, „by zdobyć panowanie nad takimi, którzy na los niewolników zasługują" (*Polityka*, 7,13,14; 1334a). *Wojna peloponeska* Tukidydesa potwierdza, że powyższe zasady były w całej rozciągłości przez demokrację ateńską stosowane.

Owszem, również demokracje współczesne dostarczają wielu dowodów swojego egoizmu, posuwającego się aż do bezpośrednich niesprawiedliwości wobec państw słabszych – wystarczy wymienić konferencję jałtańską, gospodarczy wyzysk Ameryki Łacińskiej czy wykorzystywanie swojej pozycji silniejszego wobec krajów postkomunistycznych. Ale dzisiaj egoizmu nie umieszcza się przynajmniej wśród zasad ideowych współczesnej demokracji. Otóż wydaje się, że lepiej jest przyznawać się do zasad sprawiedliwości. nawet jeśli nie zawsze się ich przestrzega, niż po prostu je odrzucić; hipokryzja, mimo wszystko, wydaje się czymś lepszym, niż otwarte odrzucenie zasady sprawiedliwości w stosunkach między państwami.

Ale wróćmy do demokracji ateńskiej. Otóż trzecia jej cecha, ostro kontrastująca z zasadami ustrojowymi demokracji współczesnych, to niewiarygodna wręcz jej s t a d n o ś ć. Świadkiem łatwości, z jaką w Atenach wymierzano wyroki śmierci i karę wygnania, jest sam Tukidydes, promotor zasady obiektywizmu w opisie historycznym. Sens instytucji ostracyzmu – jak bez osłonek wyjaśnia Arystoteles – polega na tym, że łamie przemożne stanowisko ludzi wybitnych i usuwa ich na wygnanie (*Polityka*, 3,8,4,; 1284a). „W ogóle demokracje utrzymują się dzięki wielkiej liczbie ludności, bo władztwo masy stoi w sprzeczności z prawem wynikającym z zasługi" (*Polityka*, 6,4,3,; 1321a) – wypowiedzi tego rodzaju nie należą do rzadkości ani w pismach Platona, ani Arystotelesa.

Myśli starogreckiej obca jest nie tylko zasada współczesnej demokracji, że państwo jest dla ludzi, a nie odwrotnie, ale wyraźnie się tam twierdzi coś przeciwnego (por. *Polityka*, 1,1,11-12; 1253a). Jest czymś nie do pomyślenia, żeby któryś z wielkich Greków był w stanie sformułować tezę, iż niegodziwością jest pogląd, że lepiej jest, „gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród" (J 11, 50).

4. Demokracja była krótkim, trwającym zaledwie kilka pokoleń epizodem w historii Aten. Epizod ten został jednak głęboko zapamiętany, bo właśnie w tamtym okresie żyli w Atenach i działali tak genialni ojcowie kultury europejskiej, jak Sofokles, Arystofanes, Tukidydes, Platon, Arystoteles. Dwaj ostatni

pozostawili po sobie całe dzieła poświęcone bezpośrednio refleksji na temat ustroju politycznego. Otóż warto zdać sobie sprawę z tego że obaj ci genialni świadkowie demokracji ateńskiej – choć zachowywali się wobec niej lojalnie – otwarcie tęsknili za idealnym państwem, w którym władcy będą ponad prawem i tę swoją niezależność od prawa potrafią wykorzystać dla dobra państwa w sposób nieskazitelnie sprawiedliwy.

Zwłaszcza Platon, ale również Arystoteles, napisał przy tej okazji rzeczy budzące zgrozę. Platon porównuje idealnie sprawiedliwych władców do charyzmatycznych lekarzy, których cenimy za to, że przywracają nam zdrowie – niezależnie od tego, „czy nas chętnych, czy niechętnych leczą, krają, palą, czy inne nam boleści zadają, i czy według przepisów, czy niezależnie od przepisów" (*Polityka*, 32; 293b). Podobnie należy cenić władców, „gdyby nawet zabijali niektórych albo wyganiali z granic państwa, aby je oczyścić dla jego dobra, albo by ludzi przesiedlali, wysyłając ich gdzieś za granicę, niby roje pszczół, i przez to pomniejszali państwo, albo by skądsiś tam, zza granicy sprowadzali ludzi i robili ich obywatelami i tak by państwo powiększali – dopóki kierują się wiedzą i sprawiedliwością i ocalają państwo, i poprawiają je według sił, to powinniśmy mówić, że wtedy ten ustrój o tych cechach charakterystycznych jest dla nas jedynym słusznym ustrojem państwowym" (33; 293d). Nie ma nic złego – zdaniem Platona w tym, „że kiedy się ludzi wbrew pisanym ustawom i wbrew tradycji zmusza gwałtem, żeby postępowali inaczej, sprawiedliwiej i lepiej, i piękniej, niż się postępowało dawniej. [...] Cokolwiek by robili panujący rozumni, nie ma w tym grzechu, dopóki przestrzegają jednej ważnej zasady, żeby zawsze w stosunku do obywateli postępowali najsprawiedliwiej – tak jak rozum dyktuje i umiejętność, i przez to ich móc ocalać i poprawiać, o ile można" (35; 296c-297a).

Mniej drastycznie, ale w gruncie rzeczy tego samego nauczał Arystoteles. Władców szczególnie uzdolnionych politycznie „nie należy uważać za część państwa. [...] Człowiek taki jest jakby bogiem pośród ludzi" (*Polityka*, 3,8,1; 1284a). Trudno odmówić racji tym uczonym, którzy przypisują Arystotelesowi jakiś udział w ukształtowaniu się programu politycznego jego ucznia, Aleksandra Macedońskiego, który posunął się aż do żądania, żeby państwa greckie uznały w nim boga[2]. Natomiast szczególnie wiele uwagi poświęcił Arystoteles uzasadnieniu tezy bardziej umiarkowanej: że sprawiedliwa monarchia jest doskonalszym ustrojem niż sprawiedliwa demokracja (*Polityka*, 3-5, passim).

Platon i Arystoteles nie wierzyli w stabilność demokracji ateńskiej, oczekiwali – zwłaszcza Platon – że z klasy rządzącej wydestyluje się jeden lub kilku władców, którzy będą umieli idealnie rozpoznawać i realizować dobro państwa, i właśnie na tym będzie polegała ich idealna sprawiedliwość. Poglądy

---

[2] Por. L. Piotrowicz, *Kult panującego w starożytności*, Poznań 1922, s. 15 n.

te nie są jeszcze, być może otwartym głoszeniem boskości państwa, ale niewątpliwie do takiej tezy zmierzają. Jeśli obaj genialni filozofowie nie zauważyli niezgodności tych poglądów ze swoimi własnymi twierdzeniami na temat prawa naturalnego, to zapewne dlatego, że nie zauważyli jeszcze prawdy o ludzkiej osobie – toteż wynikającą z prawa natury powinność sprawiedliwości przedstawiali nieraz w perspektywie postrzeganego jednostronnie dobra wspólnego, bez należytej troski o dobro poszczególnych osób.

Piętnem demokracji naznaczony był również realny ustrój demokracji ateńskiej. Dość przypomnieć, że właśnie podczas krótkiego jej panowania miały miejsce najsławniejsze procesy o ateizm: Anaksagorasa (431 r. przed Chr.), Diagorasa z Melos (414), Protagorasa (411) i Sokratesa (399). Nie oskarżano, rzecz jasna, o ateizm w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, ale o nieuznawanie bogów żyjących w świadomości plemiennej i potrzebnych państwu do uzasadnienia swoich roszczeń do boskości. Najwyraźniej ujawniło się to podczas procesu Sokratesa, któremu zarzucono, że „psuje młodzież, że nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe" (Platon, *Obrona Sokratesa*, 11 – podkr. J.S.). Sędziowie odrzucili wyjaśnienia oskarżonego: „Ja ich uznaję, obywatele, jak żaden z moich oskarżycieli, i pozostawiam Bogu i wam sąd o mnie; niech on wypadnie tak, jak będzie najlepiej dla mnie i dla was" (*Obrona Sokratesa*, 24). Skazanie Sokratesa na śmierć świadczy o tym, że demokracja ateńska poczuła się zagrożona jego odmową podporządkowania państwu swojego sumienia i przeświadczeń ostatecznych.

Teokratyczne uzurpacje państwa szczególnie dokładnie (i z aprobatą) przedstawione są w dziesiątej księdze platońskich *Praw*. Platon przedstawia tam między innymi dowód istnienia bogów, dowód kuriozalny, bo przedstawiony nie tyle przez filozofa, co przez prawnika, któremu bogowie potrzebni są jako fundament, na którym można by oprzeć prawa. Platon – ten sam Platon, który w młodości tak ciężko przeżył niesprawiedliwość śmierci Sokratesa – domaga się kary za bezbożność, choć radzi karę różnicować w zależności od postawy moralnej tych „ateistów", którzy narażają państwo, pozbawiając je religijnego kleju oraz fundamentu dla jego praw.

Warto przypomnieć, że w myśl tej właśnie logiki byli oskarżani i skazywani za „ateizm" pierwsi chrześcijanie. Mówią o tym zwłaszcza źródła z II wieku (św. Justyn, *Apologia*, 1,6 i 13; *Męczeństwo Polikarpa*, 9; Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 4-6). W swoich teokratycznych uzurpacjach cesarstwo rzymskie różniło się tylko w drugorzędnych szczegółach od demokracji ateńskiej. Toteż Tertulian, pod koniec II wieku ery chrześcijańskiej, nawiązując do dekretu senatu rzymskiego z 304 r. przed Chr., zakazującego wprowadzania kultu nowych bogów bez pozwolenia senatu, szydził sobie z takiej państwowej teokracji: „U was bóstwo zależne jest od sądu ludzkiego. Jeśli bóg człowieko-

wi nie spodoba się, nie będzie bogiem. Niedługo człowiek dla boga będzie musiał być łaskawym" (*Apologetyk*, 5).

5. Biblijne i starogreckie przesłanki, na których opieram tezę, że bez chrześcijaństwa współczesna demokracja prawdopodobnie nigdy by nie zaistniała, już przedstawiłem. Przejdźmy teraz do pytania, w czym konkretnie wiara chrześcijańska o c z y ś c i ł a i p o g ł ę b i ł a grecką ideę demokratyczną, tak że zaowocowało to ukształtowaniem się współczesnej demokracji.

Proces odkrywania demokracji wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej trwał długo. Kolejne jego etapy odmierzają takie jego dokonania, jak powstanie w średniowieczu samorządów cechowych i klasztornych, rozwój parlamentaryzmu angielskiego, demokracja szlachecka w Polsce (do której powstania zapewne istotnie przyczyniły się również tradycje starosłowiańskie) czy kongregacjonalistyczny nurt protestantyzmu. Już sama tylko okoliczność, że trzeba było tak wiele czasu na odnowę idei demokratycznej, każe domyślać się, że współczesna demokracja różni się istotnie od starogreckiej.

Przede wszystkim – dzięki fundamentalnemu odkryciu, że c z ł o w i e k j e s t o s o b ą – mogła pojawić się idea powszechnego udziału w rządach. Warto może sobie uprzytomnić, że pojęcie osoby wcale nie przyszło automatycznie wraz z chrześcijaństwem. Bogate przesłanki do ukształtowania się tego pojęcia znajdują się na kartach Ewangelii – wystarczy przypomnieć przypowieść o pasterzu poszukującym jednej zagubionej owieczki. Mimo to, jeszcze w połowie IV wieku chrześcijaństwo pojęciem osoby nie dysponowało. Okazało się ono konieczne, kiedy trzeba było bronić zagrożonej prawdy, że Bóg istnieje w trzech osobach. Właśnie wśród polemik na temat trójjedyności Boga teologowie greccy upatrzyli sobie wyraz hypostasis, łacińscy zaś wyraz persona i zaczęli je wiązać z wykuwanym przez siebie pojęciem osoby; przedtem każdy z tych wyrazów był nośnikiem treści zupełnie odmiennych (hypostasis oznaczało pierwotnie podstawę, substancję, a nawet osad; persona – postać, maskę). Musiało minąć jeszcze wiele wieków, zanim pojęcie to zaczęto odnosić do człowieka, tak, że stało się nam niezbędne, ilekroć mówimy o niepowtarzalności i bezcenności człowieka oraz o jego prawach.

Otóż nie wydaje się, żeby bez tego długiego procesu uświadamiania sobie, że każdy człowiek jest osobą, mogła pojawić się idea powszechnego udziału w rządach. Pojawieniu się tej idei z pewnością sprzyjało również biblijne przesłanie: „Czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1, 28) – skoro każdy człowiek zdolny jest do udziału w Bożych rządach nad ziemią, trudno sobie wyobrazić, żeby wśród ludzi w to wierzących, prędzej czy później, nie pojawiła się myśl, że może również każdy człowiek zdolny jest do jakiegoś udziału w rządach politycznych[3].

---

[3] Por. wypowiedź Jana Pawła II skierowaną do władz PRL (8 VI 1987 r.): „Trzeba zaczy-

Świadomość personalistyczna uwalnia ponadto ideę demokratyczną od stadności, która tak negatywnie charakteryzowała demokrację grecką. Demokracja współczesna nie jest już, przynajmniej w swoich deklaracjach, jednostronnie nastawiona na dobro wspólne (co fałszowało samą prawdę o dobru wspólnym), ale stara się rozumieć znaczenie dobra partykularnego poszczególnych grup i osób). Zagraża ono życiu społecznemu tylko wówczas, kiedy jest poszukiwane lub bronione przeciwko dobru wspólnemu; we wszystkich innych przypadkach dobro partykularne właśnie wzbogaca dobro wspólne i je współtworzy. Stąd wielka wrażliwość współczesnej demokracji na prawa różnych grup mniejszościowych oraz poszczególnych osób. Do ukształtowania się tej wrażliwości z pewnością przyczyniły się ewangeliczne pochwały pod adresem nielubianych cudzoziemców (Mt 8, 5-10; 15, 22-28; Łk 10, 30-37; 17, 12-19), ludzi społecznie napiętnowanych (Mt 9, 9 nn.; 11, 19; 21, 28-32; Łk 18, 9-13; 19, 1-10; J 8, 1-11) czy aprobata dla ludzi odrzuconych z powodu choroby lub upośledzenia (Mk 1, 40 n.; Mt 8, 16; J 5, 2-9).

Znajomość prawdy, że człowiek jest osobą, ustawia też w sposób nowy – inny niż w starożytnej Grecji – relacje między państwem i obywatelem. Ta prawda szczególnie przekonująco demaskuje niegodziwość ewentualnych ambicji państwa, żeby zawładnąć sumieniem obywateli oraz ich wolnością – mówiąc krótko, ambicji teokratycznych. Otóż demokracja współczesna nosi w samych swoich fundamentach to głęboko prawdziwe przeświadczenie, że państwo – będące dobrem wspólnym, za które powinien poczuwać się do odpowiedzialności każdy poszczególny obywatel – istnieje dla człowieka, a nie odwrotnie[4]. Nie sposób nie usłyszeć w tym ujęciu echa słów ewangelicznych, że „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu" (Mk 2, 27), oraz protestu przeciwko filozofii Kajfasza, jakoby wolno było niesprawiedliwie kogoś zabić, jeśli w ten sposób można ocalić cały naród (J 11, 50).

---

nać od społeczeństwa, od ludzi – od tych ludzi, którzy stanowią Polskę drugiej połowy dwudziestego wieku. [...] Każdy z tych ludzi ma swoją osobową godność, ma prawa tej godności odpowiadające. W imię tej godności słusznie każdy i wszyscy dążą do tego, aby być nie tylko przedmiotem nadrzędnego działania władzy, instytucji życia państwowego – ale być podmiotem. A być podmiotem to znaczy uczestniczyć w stanowieniu o «pospolitej rzeczy» wszystkich Polaków". *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku,* Città del Vaticano 1987, s. 25 n.

[4] Por. orędzie Jana Pawła II do prezydenta i narodu filipińskiego (17 II 1981 r.): „Uzasadniona troska o bezpieczeństwo kraju, którego wymaga dobro wspólne, może rodzić pokusę podporządkowania państwu istoty ludzkiej, jej godności i praw. Każdy przejaw konfliktu między wymaganiami bezpieczeństwa i podstawowymi prawami obywatelskimi powinien być rozwiązywany zgodnie z fundamentalną zasadą – zawsze głoszoną przez Kościół – że organizacja społeczna istnieje po to, aby służyć człowiekowi i ochraniać jego godność, oraz że nie może ona utrzymywać, iż służy wspólnemu dobru, gdy prawa ludzkie nie są zabezpieczone". *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii 16-26 II 1981. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1986, s. 57.

Rzecz jasna, demokracja współczesna mogła tak trafnie sformułować relacje między państwem i obywatelem, gdyż przejęła duchowe osiągnięcia całych pokoleń. Jest dziedzicem starochrześcijańskich męczenników, którzy umierali m.in. dla zaświadczenia prawdzie, że władca (któremu zresztą starali się okazywać skrupulatnie posłuszeństwo we wszystkim, co nie gwałciło ich sumienia) nie jest bogiem ani nie ma uprawnień wobec ludzkiego s u m i e n i a. Dziedziczy współczesna demokracja wypracowaną w wielkim trudzie i wśród niejednego konfliktu zasadę jednoczesnego r o z d z i e l e n i a autonomii i wzajemnej w s p ó ł p r a c y władzy politycznej i władzy religijnej – zasadę znaną samemu tylko chrześcijaństwu. Wreszcie, odziedziczyła współczesna demokracja pozytywną naukę, jaką Europa wyniosła z nieszczęsnych prób używania samej nawet wiary chrześcijańskiej do uzurpacji teokratycznych, takich na przykład jak narzucanie całym społeczeństwom zasady „cuius regio, eius religio".

6. Tak wiele dobrego powiedziałem wyżej o współczesnej idei demokracji, że spontanicznie nasuwa się pytanie: czyżby demokracja była ustrojem aż tak idealnym, że wewnętrznie niezdolnym do uzurpowania sobie najwyższej (a więc boskiej) suwerenności ani do przymuszania obywateli do takich lub innych kultów bałwochwalczych?

Tu przypominają się niepokoje Tocqueville'a – myśliciela ogromnie przecież demokracji życzliwego – który lękał się, że zdolna jest ona wprowadzić d e s p o t y z m, jakiego świat jeszcze nie widział: despotyzm troszczący się o wygodę obywateli i chętnie przyznający wszystkim prawo do wolności, ale czyniący ludzi do niej niezdolnymi, pozbawiający duchowej niezależności oraz zdolności do głębokich więzi nawet w najbliższej rodzinie, kształtujący wszystkich na jedną modłę[5].

Tocqueville niepokoił się, że demokracja sięgnie po boską wszechwładzę: „Wszechwładza wydaje mi się rzeczą złą i niebezpieczną. Wszechwładne panowanie przekracza, jak myślę, siły najwybitniejszego nawet człowieka i sądzę, że tylko Bóg może być wszechmocny, ponieważ jego mądrość i sprawiedliwość zawsze dorównują rozmiarom jego władzy. Na ziemi natomiast nie istnieje żadna władza, która byłaby tak godna szacunku lub posiadała tak uświęcone prawa, bym mógł się zgodzić na jej kontrolowane działanie i nieograniczone panowanie. Kiedy więc widzę, że jakiejś potędze zostaje przyznane prawo do wszechwładzy, to bez względu na to, czy nosi ona miano ludu czy też króla, arystokracji czy demokracji, czy działa w monarchii czy w republice, powiadam: Oto zarodek tyranii – i szukam sobie miejsca gdzie indziej. Tak więc moim największym zarzutem przeciw rządom takiej demokracji, jaką stworzono

---

[5] A. d e T o c q u e v i l l e, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 189-199 i 468-479.

w Stanach Zjednoczonych, jest – w przeciwieństwie do tego, co sądzi wielu ludzi w Europie – nie jej słabość, lecz jej potęga. I tym, czego najbardziej obawiam się w Ameryce, jest nie nadmierna wolność, lecz brak zabezpieczenia przeciw tyranii"[6].

Są to słowa prorocze. Społeczeństwo, o którym pisał Tocqueville, w olbrzymiej swojej większości uznawało Dekalog i sięgnięcie po boską wszechwładzę, np. po władzę ustanawiania i korygowania prawa moralnego, nie stanowiło dla niego nawet pokusy. Niestety, w naszych czasach proroctwo to już się spełnia, i to na wielką skalę[7]. A ponieważ nowe prawo moralne wynika z troski o wygodę obywateli i nikogo bezpośrednio nie przymusza do zabijania poczętych dzieci ani do stosowania eutanazji, postrzegane jest przez miliony ludzi jako rozszerzanie sfery wolności[8].

Następny filar, na którym stoi demokracja europejska, a który jest przez nią samą podmywany, to i d e a p r a w c z ł o w i e k a. Już obecnie nie brak głosów, że uznajemy je tylko w wyniku konwencji, które przecież z natury swojej są zmienne. Jeszcze bardzo niedawno, kiedy komunizm stanowił realną ewentualność polityczną, słychać było twierdzenia różnych zachodnich Europejczyków, że przypominanie obowiązku respektowania praw człowieka państwom, które się z nimi nie liczą, stanowi przejaw imperializmu kulturowego lub myślenia etnocentrycznego. Znakomicie rozprawia się z takim stanowiskiem Leszek Kołakowski: „Kiedy rozciągamy naszą wspaniałomyślną zgodę na rozmaitość kulturalną, tak by obejmowała ona wszystkie reguły dobra i zła, i powiadamy na przykład, że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni? Skoro tak, to cóż miałoby być złego w ustawach rasowych w Południowej Afryce i dlaczegóż nie

---

[6] Tamże, s. 192 n.

[7] Ten stan rzeczy znakomicie wyraził anonimowy satyryk „Gazety Wyborczej" (21-22 XI 1992 r., s. 11): „Antydemokratyczny System – stan, w którym obowiązujące dziesięć przykazań nie zostało przyjęte w głosowaniu powszechnym".

[8] Niekiedy można odnieść wrażenie – ufam, że niesłuszne – że Kościół katolicki jest jedynym czynnikiem, który stanowczo protestuje przeciwko takim uzurpacjom. Por. wypowiedź Jana Pawła II w Irlandii, 29 września 1979 r.: „Prawo moralne, strażnik praw ludzkich, opiekun ludzkiej godności, nie może być odsuwane na bok przez osobę lub grupę, albo przez samo państwo, z żadnego powodu, nawet z racji bezpieczeństwa czy w interesie prawa i porządku. Prawo Boże jest sędzią nad wszystkimi racjami państwowymi. Jak długo będzie istniała niesprawiedliwość w jakiejkolwiek dziedzinie, która dotyczy godności osoby ludzkiej – bądź na polu politycznym, społecznym czy ekonomicznym, bądź w sferze kulturalnej czy religijnej – tak długo nie będzie prawdziwego pokoju". *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1981, s. 35.

mielibyśmy zadowolić się powiedzeniem, że Afrykanerzy «mają swoje własne wartości», my zaś nie mamy sposobu udowodnić, że nasze są lepsze? Albo, po prostacku mówiąc, czy mamy uznać, że różnica między jaroszem a ludożercą jest tylko sprawą smaku?"[9].

Wydaje się, że ustrój państwa oparty na moralnym relatywizmie może co najwyżej przez krótki czas ukryć swój nieludzki charakter. Jeśli więc nie da się wyobrazić demokracji bez poszanowania praw człowieka, to tym samym nie da się wyobrazić demokracji, która sama w sobie przyznaje władzę nad prawem moralnym: taka demokracja bowiem zaczyna staczać się w przepaść, w której prędzej czy później utraci swoją tożsamość.

„Ponieważ prawa człowieka przysługują człowiekowi jako takiemu – cytuję innego współczesnego filozofa, którego niepokoją próby relatywizowania praw ludzkich – przeto zasadniczo nie podlegają one dyspozycji władzy państwowej. Są one przedpaństwowymi, w sensie: poprzedzającymi prawo pozytywne i konstytucyjne zasadami prawnymi, których państwo czy wspólnota państw nie może ani ustanawiać, ani odrzucać, a jedynie respektować bądź naruszać. Z drugiej strony, prawa człowieka winny być egzekwowane przez państwo i z tego powodu są one nie tylko tematem etyczno-filozoficznych rozważań, ale też zadaniem i kwestią sporną bieżącej polityki. [...] Historycznie uwarunkowana geneza praw człowieka nie przemawia przeciw ich ogólnej ważności. Jest raczej tak, że myśli i czyny Zachodu po raz pierwszy poddały państwo uniwersalnym wymogom humanitarności i sprawiedliwości"[10].

Jak do tego doszło, że moralny relatywizm stał się fałszywym bogiem współczesnej demokracji? Jak się wydaje, stoją za tym niektóre interpretacje neutralności światopoglądowej państwa. Otóż sam postulat takiej neutralności wyrósł z najsłuszniejszego w świecie poszanowania wolności religijnej każdego bez wyjątku człowieka. Wobec wielowyznaniowości (w tym również bezwyznaniowości) obywateli wydawało się niektórym myślicielom liberalnym, że nie ma prawdziwej wolności religijnej (zwłaszcza dla obywateli należących do wyznaniowych mniejszości) bez maksymalnego ograniczenia miejsca religii w życiu publicznym.

W tym miejscu nie mogę się powstrzymać od przytoczenia zdroworozsądkowych uwag Leszka Kołakowskiego: „Z punktu widzenia źródeł historycznych i norm nominalnie panujących w krajach, które leżą w zasięgu cywilizacji zachodniej, nie byłoby mądre powiedzenie, że kraje te przez to, że są neutralne, są niechrześcijańskie w takim samym sensie, jak są niemuzułmańskie albo niehinduistyczne. Gdy się śledziło w ostatnich latach dyskusje w Stanach Zjednoczonych na temat dobrowolnych modlitw w szkołach, odnosiło się wrażenie, że pewien ton histeryczny przeważał u tych, którzy atakowali wolność dla

---

[9] L. Kołakowski, *Bałwochwalstwo polityki*, „Aneks" 1984, nr 44, s. 9.

[10] O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 65 i 66.

takich modłów, jak gdyby nie zakazać kilku uczniom odmówienia *Ojcze nasz* w czasie pauzy szkolnej oznaczało wtrącić kraj w otchłań złowrogiej teokracji"[11].

Otóż wydaje się, że niebezpieczeństwo autentycznej teokracji znajduje się dokładnie po drugiej stronie: w żądaniach. żeby wydezynfekować życie publiczne z religii, jak gdyby była ona groźną zarazą. Doprawdy, trudno zgodzić się z założeniem, jakie w tych żądaniach jest ukryte: jakoby znaki i zachowania religijne stanowiły zagrożenie dla wolności inaczej wierzących. W rzeczywistości jest przeciwnie: ich obecność stwarza raczej wezwanie do wzajemnej tolerancji wśród różnorodnie wierzących obywateli.

Teokracja agresywnego liberalizmu, zwalczającego publiczną obecność religii, przejawia się w narzucaniu wszystkim współobywatelom boga, któremu na imię światopoglądowy agnostycyzm i moralny relatywizm. Przedstawiciele tego liberalizmu gotowi są obdarzać chrześcijaństwo wszystkimi prawami, a nawet szacunkiem, pod warunkiem jednak, którego chrześcijaństwo spełnić nie może: „Wolno wam, chrześcijanie, wierzyć sobie w Boga, w Chrystusa, w transcendentne wobec człowieka prawo moralne, ale pod warunkiem, że zamkniecie się z tą waszą wiarą w swojej ekologicznej niszy i nigdy nie będziecie się ujawniali z niemądrą myślą, że Bóg stworzył również niewierzących i że Chrystus umarł również za niechrześcijan; słowem, musicie swoją wiarę podporządkować relatywizmowi. Musicie, rzecz jasna, pogodzić się również z tym, że relatywizm moralny jest ponad waszym zaściankowym przeświadczeniem o istnieniu prawa naturalnego. A jeśli się z tym nie pogodzicie, będziecie automatycznie uznani za fanatyków i przeciwników demokracji".

Być może istnieją chrześcijanie, którzy gotowi są przyjąć takie podyktowane warunki. Z pewnością jednak istnieją również chrześcijanie (także autor niniejszego tekstu do nich się zalicza), którzy nie widzą powodu, dla którego światopoglądowy agnostycyzm miałby uzyskać wyłączne, a w każdym razie szczególnie uprzywilejowane prawo do obecności w życiu publicznym. W tolerancyjnym społeczeństwie agnostycy i ludzie niewierzący mają t a k i e s a m o p r a w o do publicznego uzewnętrzniania swoich przekonań, jak ludzie wierzący. Natomiast przymuszanie ludzi wierzących do współtworzenia agnostycznej atmosfery społecznej jest zwyczajnym zamachem na wolność religijną. Agnostycyzm jest jedną z ludzkich postaw wobec pytań ostatecznych, jest pewnym wyborem światopoglądowym i nie ma nic wspólnego ze światopoglądową neutralnością. Toteż narzucanie tej postawy społeczeństwu, które się z nią nie identyfikuje, stanowi teokratyczne nadużycie. Otóż można ubolewać, gdy ktoś w agnostycyzmie i relatywizmie znalazł swoich najwyższych bogów, ale należy mu przyznać prawo do takiego wyboru. Jeśli jednak ktoś usiłuje tych bogów narzucać innym, nie licząc się z ich wiarą, należy mu się sprzeci-

[11] K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 5.

wić. „Wobec wszystkich stale odradzających się fałszywych bóstw – mówił Jan Paweł II podczas kongresu poświęconego ewangelizacji i ateizmowi (10 X 1980 r.) – [...] umiejmy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzajmy za świętym Justynem: «Tak, przyznajemy, że jesteśmy ateistami tych rzekomych bóstw»"[12].

Na zakończenie warto przypomnieć, co na ten temat mówił Papież 3 VI 1991 r. w Lubaczowie: „Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobowym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności. [...] Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego, i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością.

Potrzeba wiele wzajemnej życzliwości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego, co święte w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie, a tego niestety doświadczaliśmy przez kilkadziesiąt ostatnich lat. Doświadczyliśmy tego wielkiego, katolickiego getta, getta na miarę narodu. Zarazem więc my, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia: że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności"[13].

---

[12] *Ateizm – dramatem naszego czasu*, w: J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie 1980* III, 2, Poznań-Warszawa 1986, s. 453.

[13] J a n P a w e ł II, *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie*, „L'Osservatore Romano" 1991, numer specjalny 1-9 czerwca, s. 28 n.

Michel SCHOOYANS

TOTALITARNE ZAGROŻENIE DEMOKRACJI

Istota demokracji nie polega przede wszystkim na stosowaniu zasady większości. Demokracja opiera się bowiem na koncepcji człowieka uznającej w każdym człowieku tę samą godność, tzn. nade wszystko to samo podstawowe prawo do życia.

Wiele osób wierzy mimowolnie, że wraz z likwidacją nazizmu i rozkładem komunizmu znikła również groźba totalitaryzmu. W rzeczywistości musimy bardzo poważnie liczyć się z niebezpieczeństwem powstania totalitarnego odchylenia liberalizmu. Gloryfikowanie konkurencji, współzawodnictwa i selekcji prowadzi do powstania społeczeństwa, które uświęca zwycięstwo silniejszych nad słabszymi. Medycyna i prawo, wykorzystane ongiś przez totalitarną odmianę socjalizmu, jaką był nazizm, obecnie wykorzystywane są w totalitarnej odmianie liberalizmu. Mówiąc „nie" życiu, medycyna i prawo otwierają drogę nowym formom nazizmu[1].

Aby zapobiec temu niebezpieczeństwu, potrzebny jest cały proces edukacji poświęconej miłości do życia. Edukacja ta jest bodaj najbardziej chwalebnym zadaniem, jakiemu mogą poświęcić się moraliści, politycy, prawnicy, lekarze.

JARZMO LUDZKOŚCI

Zanim rozwiniemy powyższe myśli, nie od rzeczy będzie przypomnieć pewne fakty.

Obecnie cztery piąte ludności ziemi żyje w krajach Trzeciego Świata, a liczbę wykonywanych zabiegów sztucznego przerywania ciąży szacuje się na 40 do 60 milionów rocznie[2].

---

[1] Głębszą analizę tych problemów znajdzie czytelnik w naszej pracy *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991.

[2] Zob. *Research in Human Reproduction. Biennal Report 1988-1989*, Geneva 1990, s. 49 i 58.

Pod koniec listopada 1990 roku w Brukseli odbyło się spotkanie rządów sygnatariuszy powszechnego porozumienia w sprawie handlu międzynarodowego GATT. Podczas tego spotkania Stany Zjednoczone i Wspólnota Europejska oskarżały się wzajemnie o stosowanie niedozwolonych praktyk. W wyniku spotkania stało się jasne istnienie swoistej wojny rolno-spożywczej między tymi dwiema potęgami[3]. Niestety w dyskusji prawie nie wzięto pod uwagę krajów Południa, które są tej wojny ofiarami.

Na początku 1991 roku świat przeżył dramat wojny w Zatoce Perskiej. Wtedy też świat ze zgrozą zdał sobie sprawę, jaki użytek można zrobić z nowoczesnej broni. Ludzie woleli zaangażować się w „awanturę, z której nie ma drogi powrotu, jaką jest wojna" (by posłużyć się słowami Jana Pawła II), zamiast budować szkoły, przychodnie zdrowia czy tamy w krajach Trzeciego Świata[4]. Koszt tej wojny został oszacowany na miliard dolarów dziennie!

Innym przykładem jest luksusowa publikacja Światowej Organizacji Zdrowia (WHO). Jest to raport poświęcony ostatnim badaniom sponsorowanym przez WHO, dotyczącym kwestii reprodukcji ludzi. Ten i inne raporty wyspecjalizowanych instytucji ONZ potwierdzają fakt, iż te same instytucje rozpętały prawdziwą kampanię na skalę światową, mającą na celu ograniczenie liczby urodzeń. Obecnie toczy się wojna wymierzona w ludzi biednych[5]. Problem ten przedstawia bardzo przejrzyście w swojej książce dr Baulieu; wyjaśnia on cel i sposób, w jaki doszło do wyprodukowania pigułki wczesnoporonnej RU 486 służącej do zabijania nie narodzonych dzieci[6].

W 1974 r. pod kierownictwem Henry Kissingera opracowany został dokument dotyczący „skutków wzrostu liczby ludności świata dla bezpieczeństwa Stanów Zjednoczonych i ich interesów poza granicami kraju". Trzymany w tajemnicy do maja 1991 r. dokument ten został częściowo opublikowany w waszyngtońskim „Executive Intelligence Review". Wynika z niego, że pierw-

---

[3] Zob. dwie wspaniałe kroniki autorstwa J. Zeegersa poświęcone tej kwestii w „La Libre Belgique" 8 XII 1990 oraz 15 XII 1990.

[4] Na ten temat zob. J. T o u l a t, *Le Pape contre la guerre du Golfe. Jean Paul II censuré*, Paris 1991.

[5]. Por. raport WHO, przyp. 2. Zob. także *Raport mondial sur le développement humain 1991* – publikacja w ramach programu Organizacji Narodów Zjednoczonych w Dziedzinie Rozwoju, Paris 1991 oraz *l'État de la population mondiale 1991* – materiały opublikowane przez Fundusz Organizacji Narodów Zjednoczonych na Rzecz Ludności Świata, New York 1991. Raporty te przedstawiamy szczegółowo w rozdziale *Organizacje międzynarodowe* w pracy *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991. Przydatna będzie również praca R. B r o w n, *l'Etat de la planete 1991*, Paris 1991. Głównym sponsorem tej pracy wydanej w USA przez Worldwatch Institute był Rockefeller Brothers Fund oraz Winthrop Rockefeller Trust. Badania finansowały różne fundacje, m.in. Surdna i Rockefeller oraz Fundusz Organizacji Narodów Zjednoczonych na Rzecz Ludności Świata (por. s. VI). Zdziwienie budzi VII rozdział autorstwa J. L. J a c o b s o n, *Faire face au probleme de l'avortement* (s. 193-213).

[6] Por. E. B a u l i e u, *Génération pilule*, Paris 1990.

szoplanowym celem USA jest powstrzymanie przyrostu ludności Trzeciego Świata za pomocą wszelkich dostępnych środków. Dotyczy to przede wszystkim trzynastu następujących państw: Bangladeszu, Brazylii, Kolumbii, Egiptu, Etiopii, Indii, Indonezji, Nigerii, Meksyku, Pakistanu, Filipin, Tajlandii i Turcji. Wśród zalecanych środków szczególne miejsce zajmuje aborcja. Aby jednak ustrzec się przed oskarżeniem o praktyki imperialistyczne, wskazane jest operowanie pojęciem nowych praw człowieka, dotyczących decydowania o liczbie posiadanych dzieci, oraz pojęciem nowych praw narodów do rozwoju.

Z tych kilku faktów wynika, że jesteśmy obecnie świadkami rozwoju światowego trendu, który Jan Paweł II sygnalizował już w punkcie 25 encykliki *Sollicitudo rei socialis* (1987) i do którego powraca w punkcie 39 encykliki *Centesimus annus* (1991). Istotą tego zjawiska jest uświęcenie wyższości silniejszej części ludzkości, tej która posiada wiedzę, dobra, technologię, władzę, i która z tego powodu chce narzucić swoje prawa, a być może nawet swoje jarzmo, całej społeczności ludzkiej.

Obecnie zajmiemy się aspektami politycznymi wspomnianych problemów.

DWIE TRADYCJE: SOCJALISTYCZNA I LIBERALNA

Życie współczesnych społeczeństw kształtują tradycyjne dwa główne nurty polityczne: nurt socjalistyczny i nurt liberalny. Nurt s o c j a l i s t y c z n y akcentuje nadrzędną rolę społeczeństwa wobec jednostek, zalecając interwencję państwa w promowaniu równości wśród ludzi oraz w planowaniu gospodarki. Podkreśla on funkcję jednostki w społeczeństwie politycznym. Nurt l i b e r a l n y uwypukla natomiast prymat jednostki nad społeczeństwem, zachowując sceptycyzm wobec interwencji państwa. Według niego należy zagwarantować przede wszystkim wolność, a interesy poszczególnych jednostek wcześniej czy później ułożą się harmonijnie. Kładzie on nacisk na usługi, jakie społeczeństwo winno świadczyć jednostkom i ich grupom.

W konkretnej naszej rzeczywistości oba te prądy wzajemnie często się ze sobą splatają. W Europie Zachodniej wszystkie społeczeństwa są m i e s z a n e; oznacza to, że wiele zawdzięczają tak tradycji socjalistycznej, jak i liberalnej. Cechą charakterystyczną demokracji jest s t a ł e p o s z u k i w a n i e r ó w n o w a g i, jakże delikatnej, między tymi nurtami. W systemie demokratycznym każdy c z ł o w i e k jest jedyny w swoim rodzaju i każdy ma coś oryginalnego do zaoferowania społeczeństwu; z kolei s p o ł e c z e ń s t w o stwarza również każdej jednostce możliwości rozwoju, jakie nie istnieją ani w społeczeństwie despotycznym, ani też w społeczeństwie o charakterze anarchicznym.

Historia najnowsza dowodzi jednakże, że d e m o k r a c j e są nader k r u c h e i m o g ą p o d l e g a ć w y p a c z e n i o m p r o w a-

dzącym do totalitaryzmu. Cechą charakterystyczną totalitaryzmu jest chęć zniszczenia jednostek, stłamszenia naszego „ja" w obu jego wymiarach – fizycznym i psychologicznym. Człowiek jest celem ataków głównie z powodu swojej duchowej natury, ponieważ jest żyjącym obrazem Boga; a zatem poprzez człowieka atakowany jest Bóg.

NAZIZM – WYPACZENIE SOCJALIZMU

Oprócz będącego w stadium rozkładu komunizmu jednym z najbardziej znanych przykładów totalitaryzmu jest – powstały na gruncie tradycji socjalistycznej – narodowy socjalizm, bardziej znany pod nazwą „nazizm", którego jedną z odmian jest również faszyzm.

Ideologia nazistowska wpaja w ludzi przekonanie, że najważniesze są nie jednostki, lecz rasa, gatunek lub państwo. Jednostka jest niczym więcej, niż tylko częścią wielkiego ciała, które nad nią dominuje. A zatem jednostka musi podporządkować się moralności gatunku oraz akceptować medycynę gatunku i prawa gatunku (rasy lub państwa). Lekarze troszczą się przede wszystkim o społeczeństwo; będąc w służbie państwa, traktują jednostki w zależności od stopnia ich użyteczności lub szkodliwości dla państwa. Prawo jest adaptowane do potrzeb państwa legalizując na przykład eutanazję, sterylizację lub aborcję, o ile praktyki te są przydatne dla państwa, rasy lub gatunku. Jednostka dotknięta na przykład niedorozwojem stanowi dla społeczeństwa ciężar, a więc społeczeństwo może ją wyeliminować.

LIBERALIZM I JEGO TOTALITARNE ODCHYLENIE

Jakkolwiek mogłoby się wydawać to dziwne, liberalizm może również prowadzić do totalitaryzmu. Totalitarne odchylenie liberalizmu nosi nazwę anarchizmu. W społeczeństwie anarchicznym górują jednostki najsilniejsze; one też narzucają swą wolę, która nabiera mocy prawa. Najsłabsi są tłamszeni. Na owym ziemskim targowisku, człowiek poddany nieubłaganym prawom konkurencji staje na szali wraz z innymi dobrami. Nie jest już ani producentem, ani konsumentem, lecz tylko dobrem, którego byt zależy od jego własnej użyteczności, interesów i przyjemności silniejszych. Jednostka dotknięta na przykład niedorozwojem jest ciężarem dla rodziców, a więc mogą ją wyeliminować.

Ideologia liberalna wpaja w ludzi przekonanie, że najważniejsze jest zwycięstwo „najlepszego". A zatem należy przyjąć moralność indywidualistyczną, która uświęca siłę silniejszych,

zasady wolnej konkurencji, „naturalne" prawa rynku. Tylko jednostka wypłacalna zasługuje na miano prawdziwego człowieka, najsłabsi się więc nie liczą. W rezultacie medycyna będzie się troszczyć o jednostki według kryteriów ich wypłacalności i skuteczności. Trzeba będzie stworzyć medycynę bogaczy nastawioną na przyjemności, oraz medycynę przeznaczoną dla słabych i biednych, aby nie zakłócali oni gry naturalnych praw rynku i błogiego spokoju bogaczy. Prawo zostanie dostosowane do interesów najsilniejszych, którzy zalegalizują aborcję, sterylizację i eutanazję we własnym kraju lub w krajach Trzeciego Świata, w zależności od stopnia użyteczności tych praktyk dla ich własnych interesów.

PRZYMIERZE KŁAMSTWA I PRZEMOCY

Widzimy zatem, że oba wielkie nurty – socjalistyczny i liberalny – na których gruncie wyrastała demokracja, mogą prowadzić do praktyk totalitarnych. Cechą charakterystyczną owych praktyk jest przymierze kłamstwa i przemocy, o czym niedawno wypowiadał się Jan Paweł II w swej encyklice *Centesimus annus* (nr 23, 25). „Uzasadnienie" tych działań zmienia się zależnie od nurtu, lecz w gruncie rzeczy w obu przypadkach mamy do czynienia z takimi samymi praktykami. Dla ludzi wymyśla się przeróżne kłamstwa, aby zmusić ich do zaakceptowania gwałtu dokonywanego na ciele i umyśle.

W chwili obecnej totalitarne odgałęzienie liberalizmu jest największym zagrożeniem dla demokracji. Dowodzi ono istnienia ścisłego związku między nazistowskim wypaczeniem socjalizmu a anarchicznym liberalizmem. Wszak oba prowadzą do identycznych praktyk rujnujących demokrację. W obu wypadkach moralność, medycyna i prawo są na usługach najsilniejszych.

A zatem wielkiego zagrożenia dla współczesnych demokracji nie należy szukać jedynie w wystąpieniach mniej lub bardziej agresywnych czy też barwnych postaci neonazistowskich, ani też w ugrupowaniach zrzeszających byłych, pogrążonych w nostalgii esesmanów. Neonazim, czy też raczej skrajny nazizm, istnieje w praktykach lekarskich, w prawie i etyce.

Wspomniane działania poważnie odbijają się na stosunkach między krajami bogatymi i biednymi. Wojna światowa, która już się rozpoczęła, toczy się między Południem i Północą. Dla potrzeb tej właśnie wojny Północ rozwija cały arsenał środków biomedycznych i propagandowych, który porównać można do arsenału wojskowego użytego w wojnie w Zatoce Perskiej. W arsenale tym poczesne miejsce zajmuje pigułka wczesnoporonna RU 486, którą nazwano już „antyludzkim pestycydem" przeznaczonym do przemysłowego uśmiercania

milionów niewinnych istot[7]. A więc demokracja nie tylko nie jest dziełem zakończonym, lecz w dodatku grozi jej poważne niebezpieczeństwo. Stała się ona ofiarą tego, co Jan Paweł II nazywa w encyklice *Centesimus annus* „kulturą śmierci".

ZBUDOWAĆ DEMOKRACJĘ

W obliczu takiej sytuacji nie ma cudownego lekarstwa. Demokracja jest procesem niedokończonym, narażonym na niebezpieczeństwa, a zatem należy ją stale budować i odbudowywać.

PRZYWRÓCIĆ GODNOŚĆ KOBIECIE

Owo dzieło budowy wymaga przywrócenia godności kobiecie, jakże często poniżanej w naszym społeczeństwie. Specyficzna wartość kobiety wyraża się w podwójnym przywileju, który jest jej dany.

a) Kobieta jako pierwsza rozpoznaje w swoim ciele obecność innej istoty ludzkiej. Jej przywilej polega na nieskrępowanym przyjęciu tej istoty i przedstawieniu jej do akceptacji innych osób, przede wszystkim ojca.

b) Istota ludzka, którą kobieta przyjmuje, jest całkowicie bezradna i niezdolna do narzucenia swojego bytu. Od chwili Zwiastowania wszystkie kobiety mają zaszczyt i możliwość dzielenia z Maryją jej przywileju. Maryja jest „błogosławiona między niewiastami", ponieważ rzekłszy „tak" Aniołowi spowodowała, że kobieta jawi się jako istota ludzka, której przywilejem i powołaniem jest wynoszenie relacji miłości ponad związki oparte na sile[8].

WSPÓLNYM WYSIŁKIEM

Owo dzieło odbudowy wymaga ponadto podjęcia wspólnego wysiłku ze strony:

a) moralistów: potrzebujemy takiej moralności, która dowiodłaby, że człowiek niekoniecznie jest wilkiem dla drugiego człowieka, lecz że jest

---

[7] Autorem tego terminu jest profesor J. Lejeune. Zob. tekst debaty telewizyjnej między słynnym genetykiem i doktorem Baulieu opublikowany w „L'homme nouveau" 1988, nr 956, s. 10 n.

[8] Por. M. Hendrickx, *Qelle mission pour la famme?*, „Louvain" 1989, nr 4, s. 15 n.

zdolny do nawiązania d i a l o g u, do w s p ó ł p r a c y z bliźnim i do m i ł o w a n i a go;

b) l e k a r z y: potrzebujemy lekarzy, którzy służyliby l u d z i o m najsłabszym i bezbronnym; lekarz nie powinien służyć żadnemu programowi politycznemu ani interesom ekonomicznym;

c) p r a w n i k ó w: prawo winno chronić i propagować godność wszystkich istot ludzkich bez jakichkolwiek podziałów, nie będąc jednak instrumentem zdobywania władzy lub narzędziem dyskryminacji;

d) p o l i t y k ó w: politycy powinni służyć społecznościom ludzkim, które przyjmują w s z y s t k i c h ludzi i które są w braterstwie przez wszystkich budowane;

e) t e o l o g ó w: do nich należy przypominanie głównej zasady głoszonej przez Chrystusa – zasady m i ł o w a n i a w s z y s t k i c h l u d z i b e z w y j ą t k u, ponieważ każdy człowiek jest ż y w y m o d b i c i e m B o g a, owa uniwersalność miłości czyni z Ewangelii najpotężniejszy zalążek budowy demokratycznego społeczeństwa.

POLEGAJMY NA CHRZEŚCIJANACH

Jak nam przypomina Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (nr 22), rola jaką odegrali c h r z e ś c i j a n i e z p a ń s t w E u r o p y W s c h o d n i e j okazała się przełomowa w procesie kontestacji komunistycznego totalitaryzmu. Ich podstawowym żądaniem było p r a w o d o w o l n o ś c i r e l i g i j n e j. I nie chodziło tu bynajmniej o żądanie jedynie wolności wyznania, lecz o proklamowanie prawa każdego człowieka do wejścia w związek interpersonalny z Bogiem. W relacji wiary Bóg uznaje godność każdej istoty ludzkiej, człowiek zaś uznaje dobrowolnie w Bogu w Trójcy Jedynym trzy osoby boskie, z którymi wchodzi w związek.

Relacja wiary wytwarza w człowieku większą świadomość własnej godności i odpowiedzialności wobec idoli świata doczesnego. Kult tych idoli jest obecnie wskrzeszany przez spadkobierców iluminizmu, którzy za pośrednictwem tajemnych towarzystw usiłują objąć władzę nad światem.

Wyciągając wnioski z doświadczeń Kościołów w krajach Europy Wschodniej, chrześcijanie z Zachodu mogą i powinni zakorzenić w swoim życiu potępienie idoli społeczeństwa liberalnego. Jednocześnie w wierze znajdą także ostateczne racje dla budowania społeczeństwa opartego na wspólnej dla wszystkich więzi z Bogiem Ojcem.

Doświadczenie krajów Europy Wschodniej dowodzi również, że zagrożona nieustanną groźbą dezintegracji przez totalitarną władzę r o d z i n a jest najlepszym gwarantem personalizacji ludzi, a tym samym najskuteczniejszą obroną przed totalitaryzmem. Stąd znaczenie, jakie ma dla Zachodu duszapster-

stwo rodzin czerpiące z doświadczeń byłych państw socjalistycznych. Wraz ze społecznością wiernych rodzina stanowi najdoskonalsze miejsce kształtowania osobowości; z tego względu jest ona niczym mur przeciwko idolom świata doczesnego.

Sformułujmy zatem uwagi końcowe.

a) I n d y w i d u a l i z m pozbawiony jakichkolwiek hamulców prowadzi nieuchronnie do powstania społeczeństwa totalitarnego.

b) Istota demokracji nie tkwi przede wszystkim w stosowaniu z a s a d y w i ę k s z o ś c i. Demokracja opiera się bowiem na k o n c e p c j i c z ł o w i e k a uznającej w każdym człowieku tę samą godność, to znaczy nade wszystko to samo podstawowe prawo do życia. Dopóki w s z y s c y nie uznamy tego fundamentalnego prawa d l a w s z y s t k i c h, dopóty demokracja nie jest możliwa.

Tłum. *Kazimierz Deryło*

Carlo CASINI

PAŃSTWO PRAWA[1]

Podnoszona kwestia obrony życia nie jest „jakąś jedną z wielu" kwestii naszych czasów. [...] Jest kamieniem probierczym pozwalającym zrozumieć, co naprawdę człowiek współczesny myśli o człowieku jako takim, i konsekwentnie, co myśli o podstawowych pojęciach składających się na zasadniczą architekturę naszego życia obywatelskiego. A dotyczy to przede wszystkim takich pojęć, jak: prawo, wolność, państwo, prawa człowieka.

1. Pojęcie „państwa prawa" w podręcznikach uniwersyteckich jest przeciwstawiane pojęciu „państwa policyjnego" oraz „państwa absolutnego". Odznacza się też współcześnie pewną cechą, która je wyróżnia w stosunku do przeszłości. Państwo prawa jest mianowicie mocą swej zasady państwem, w którym prawo wiąże nie tylko rządzonych, lecz także podmiot, który je stanowi. W dawnych natomiast instytucjach prawnych można było stwierdzić zasadę „princeps legibus solutus": ten, kto ma władzę rządzenia, jest właśnie na mocy tego nie związany prawem, które sam stanowi.

Konsekwencją prymatu prawa jest mianowicie trójpodział władzy państwa – czego pierwsze sformułowanie pochodzi od Monteskiusza. Oddzielenie władzy ustawodawczej od sądowniczej i wykonawczej umożliwia kontrolę legalności poczynań administracyjnych państwa, gdy ono interweniuje bezpośrednio w życie społeczne. Państwo może być wtedy pociągane do odpowiedzialności w przypadku naruszenia prawa na równi z każdym innym obywatelem.

2. Tego rodzaju definicja „państwa prawa" jest jednak definicją całkowicie formalną i okazała się zupełnie niezdolna do postawienia zapory despotyzmowi i okrucieństwu różnych państw. Wszak nikt nie ośmieliłby się powiedzieć, że nazistowskie Niemcy czy stalinowski Związek Radziecki były „państwem prawa". A przecież także w nich uznawano prymat praw.

---

[1] Tekst niniejszy został wygłoszony w ramach sesji „Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II. Wartości chrześcijańskie w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL z okazji czternastej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II (Lublin, 22 X 1992 r.). Red.

Tragiczny aspekt eksterminacji całych narodów polega na tym, że dokonana została ona nie wskutek ślepej brutalności pewnej tylko osoby, ale w imieniu prawa. Liczne tragedie naszego czasu objawiły monstrualne wręcz oblicze państwa. Wielki filozof prawa włoskiego G. Capograssi w swej rozprawie *Il diritto dopo la catastrofe* (*Prawo po katastrofie*) napisał: „Apogeum rozkwitu instytucji prawnych, mozolne dzieło historii dla dobra człowieka, zaowocowało jako apogeum nieprzyjaznych dla niego mocy. Jeśli tak jest, to znaczy, że w organizmie państwa coś nie funkcjonuje jak należy: państwo jest w kryzysie!" A Jemolo, inny filozof prawa włoskiego, napisał: „Państwo przedstawia czynnik maksymalnej niepewności dla człowieka. Wszelkie nasze niepokoje co do przyszłości pochodzą z niepewności co do tego, co państwo może uczynić lub nie". Trzeba nam więc podjąć owo niepokojące pytanie: „Co właściwie odróżnia państwo od dobrze zorganizowanej bandy przestępców?"

Pytanie to stawia kard. Joseph Ratzinger w wydanej co dopiero książce *Europa tra speranze e pericoli* (*Europa między nadzieją a zagrożeniami*). Przypomina on w niej przestrogę Seneki, że instytucje państwowe, w których brakuje sprawiedliwości, są jedynie monstrualnie rozwiniętymi organizacjami przestępczymi, przywołuje też Tacyta, który w usta jednego ze swych bohaterów – anonimowego męczennika stoickiego, nieustraszonego w obliczu cesarza Commodusa – wkłada następujące słowa: „Godność cesarska nie przysługuje temu, kto jak ty, jest tyranem i pierwszym wśród przestępców".

Oto dlaczego nie może nas zadowolić przywołana wyżej definicja państwa prawa. Trzeba bowiem najpierw pojąć, co stanowi najgłębszą istotę prawa. Niestety, także pod tym względem kultura współczesna daje nam jedynie czysto formalne, pozbawione treści rozwiązania. Znana jest teoria Hauriou, wyrażona łacińską formułą: „ubi societas ibi ius, ubi ius ibi societas". Prawo jest tu pojęte jako narzędzie organizacji danego społeczeństwa na mocy samego faktu, że zostaje ono wprowadzone. Nie ma ono niczego innego na celu poza organizacją władzy i jej wykonywaniem. Tak oto społeczność złodziei (przykład pochodzący od Hauriou) staje się społecznością nie mniej legalną, niż jakieś stowarzyszenie dobroczynne. Ta teoria prawą, zwana instytucjonalistyczną, chce się przeciwstawić jego etatystycznej koncepcji, zgodnie z którą prawo byłoby jedynie wyrazem woli państwa. Jej intencją jest obrona wolnych zrzeszeń społecznych przeciwko wszechwładzy państwa, w gruncie rzeczy jednak i ona sama nie jest w stanie obronić się przed zarzutem utożsamiania tego, co słuszne, z tym, co faktycznie stanowione, tym bardziej, że – podobnie jak i koncepcja etatystyczna -przyjmuje ona zasadę „skuteczności" prawa. Prawem, według niej, nie jest norma promulgowana, jeśli nie żyje w rzeczywistości, jeśli nie dysponuje efektywnie siłą normującą. W ten sposób trudno jednak jest odróżnić prawo od przemocy, prawo (diritto) staje się prawem (legge) silniejszego.

Współczesna kultura prawna w znacznym jeszcze stopniu pozostaje pod wpływem pozytywizmu prawnego, którego najbardziej systematyczny wykład znajdujemy u Kelsena: nie ma prawa poza ustawami pisanymi, bądź jasno i wyraźnie wypowiedzianymi.

„Słuszność" ustaw można oceniać jedynie w stosunku do ustawy hierarchicznie wyższej, i tak aż po normę naczelną (fundamentalną), która stanowi szczyt piramidy, sama zresztą będąc również normą „pozytywną".

Trzeba jednak uznać pewne zalety pozytywizmu prawnego. W jego zamierzeniu bowiem, przynajmniej w lepszym jego wydaniu, leży walka z relatywizmem. W obliczu różnorakich ideologii pozytywizm wiąże prawo z pewnością, rozumianą jako bezpieczny przewodnik dla działania, jako gwarancję równego traktowania wszystkich. „Pewność – pisał Lopez de Onaté – jest swoistą etycznością prawa". Stosowanie różnej reguły dla identycznych przypadków, byłoby kaprysem, nie prawem. Mimo wszystko także i to kryterium nie przestaje być li tylko formalne. Prawa rasowe były wszak stosowane na równi wobec wszystkich Żydów, lecz przez to wcale nie przestawały być niesprawiedliwe.

Pozytywizm prawny można nazwać także „laicyzmem prawnym", jako że abstrahuje od celów porządku prawnego. Prawo pozostaje dlań wyłącznie narzędziem. Należy rozerwać związek prawa ze sprawiedliwością, gdyż ta jest niepoznawalna, kiedy zaś zostanie przełożona na treści, ukazuje obraz tylko cząstkowy i dyskusyjny. Stąd też – jeśli chcemy nadać prawu wartość uniwersalną, ważną dla wszystkich, musimy je uwolnić od treści, czyniąc zeń czystą formę, w której można – mówiąc obrazowo – zanurzyć jakikolwiek metal, zarówno szlachetny jak i pospolity.

Krocząc tą drogą dochodzimy – jak widać – również do tej samej konkluzji: prawo to siła.

3. Tak oto – także w wymiarze prawnym – ujawnia się pewien wspólny fenomen, dotyczący całokształtu współczesnego myślenia.

J. Huizinga w swym dziele *Zmierzch cywilizacji zachodniej* pisze: „Widzimy jak prawie wszystko, co kiedyś jawiło się jako nienaruszalne i święte – prawda i człowieczeństwo, rozum i prawo – uległo zachwianiu". Nie ustrzegła się przed zagubieniem prawa jako wartości także i marksistowska jego wizja, według której racjami wszelkich zjawisk społecznych są warunki rozwoju pracy i ekonomiczna struktura społeczeństwa. Te historyczne czynniki rodzą określone skutki: pierwszym z nich jest prawo pojmowane jako wyraz przypadkowych warunków ekonomicznych. A ponieważ prawo ma tendencję do petryfikacji i kostnienia, do tworzenia skorupy utrudniającej ewolucję, koniecznością staje się „permanentna rewolucja", która dawałaby pierwszeństwo interesom wynurzającym się ze zderzenia z nawarstwieniami interesów przeszłości. Prawo jest zatem jakby fotografią rzeczywistości, w głównej mierze rzeczywistości minio-

nej, nie tym, co „powinno być", „obowiązkiem", sprężyną historii, ani tym bardziej obiektywnym kryterium oceny ludzkich działań.

Ale i takie prawo-fotografia – nie mniej niż prawo-czysta forma – niesie z sobą ryzyko stania się narzędziem przemocy. Stąd też, jeśli chcemy przywrócić i prawu, i państwu prawa, znaczenie wartości, nie możemy zrezygnować z badania związków zachodzących między prawem i państwem a sprawiedliwością, usiłując ująć jej treść w sposób zabezpieczający ją przed zarzutem ulegania wpływom aktualnej ideologii. Schematowi prawa-fotografii niewiele też jednak pomoże samo zakotwiczenie w demokracji, o ile sama demokracja nie zostanie właściwie zdefiniowana. Jeżeli demokrację sprowadzi się wyłącznie do reguły większości, jeśli za prawo uzna się to, czego życzy sobie większość, wówczas stanie się niemożliwe odróżnienie państwa do stowarzyszenia przestępców. Przecież to ostatnie może również zaakceptować regułę większości.

Demokracja oczywiście jest wartością, lecz gdy nie odkryje się jej najgłębszego fundamentu, wówczas nawet skazanie Jezusa na śmierć jest słuszne, ponieważ Piłat zadecydował o nim po zasięgnięciu opinii ludu, a większość ludu właśnie wołała: „Ukrzyżuj Go". Wszak prawo Piłata sfotografowało tę właśnie większość. Demokracja, oczywiście, posiada swoją wartość: rozsądna jest myśl, że opinia większości, lepiej niż sam tylko przywódca, jest w stanie odkryć sprawiedliwość. Jednakże wcale nie jestem taki pewny tego, czy Hitler – ogłaszając referendum w sprawie swych ustaw rasowych w szczytowym dla swojej sławy momencie i korzystając ze wszystkich środków propagandy nie odniósłby sukcesu. Zresztą także i w niektórych krajach Europy Wschodniej wolne wreszcie głosowanie ludu nie zawsze było w stanie obalić do końca komunizm.

Poza tym należałoby przebadać stosunek zachodzący pomiędzy demokracją a informacją. Głosowanie jest całkowicie wolne wówczas, gdy ten, kto w nim uczestniczy, dobrze zna wszystkie elementy, które należy poddać osądowi. Często jednak środki, jakimi dysponuje władza polityczna czy ekonomiczna, nie są w stanie ukierunkować konsensu ludzkiego po linii respektu dla prawdy. Wśród polityków – przynajmniej na Zachodzie – których znam osobiście, jest bardzo rozpowszechniona idea prawa-fotografii. Nie bierze się przede wszystkim pod uwagę tego, co jest słuszne, lecz to, czego przypuszczalnie oczekują ludzie. Mnożą się sondaże opinii publicznej prowadzone przez różne ośrodki badań statystycznych i wykorzystuje się ich wyniki, jako racje stanowienia praw. W demokracji konsens ludu jest nieodzownym narzędziem. Jest on jednak tylko środkiem, a nie celem. Bardzo często partie polityczne oraz ich przywódcy, formułują swoje programy jedynie w tym celu, aby uzyskać konsens, gdy tymczasem winni oni mieć takie zaufanie do swych ideałów i swych programów, by móc wierzyć, że w oparciu o nie właśnie będą mogli uzyskać – przy koniecznym wykorzystaniu informacji – współmierny wobec nich konsens. Konsens za wszelką cenę: być może za cenę porzucenia swoich idea-

łów, bądź za cenę kradzieży (środki ekonomiczne bowiem mogą przyczynić się do osiągnięcia konsensu) jest poważną chorobą demokracji.

W epoce nowożytnej pojawił się początkowo konflikt – w pewnych okresach nieco ukryty, kiedy indziej zupełnie jawny – pomiędzy chrześcijaństwem a demokracją. Racjonalistyczne i oświeceniowe rodowody niektórych państw „laickich" – w połączeniu z postawami nie tylko antyklerykalnymi, ale niekiedy wręcz antyreligijnymi – zdawały się zamykać przestrzeń dla wymiaru religijnego w społeczeństwie zachodnim. Począwszy jednak od papieża Leona XIII, a następnie szczególnie dzięki Piusowi XII, Janowi XXIII i Soborowi Watykańskiemu II, Kościół doszedł do przekonania, że demokracja jest lepszą formą rządzenia. Jan Paweł II w swojej encyklice *Centesimus annus* powiada: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich innymi w sposób pokojowy" (nr 46). Papież jednak dodaje: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" oraz , 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 władza".

Chodzi więc w rezultacie o racjonalne rozstrzygnięcie, czy fundamentem demokracji jest „agnostycyzm i sceptyczny relatywizm", czy też „prawda o człowieku". W pierwszym przypadku, „ci, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę i zdecydowanie idą za nią, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda zmienia się w zależności od zmiennej równowagi politycznej" (nr 46). W drugim przypadku, jeśli fundamentem demokracji jest prawda o człowieku, nie są godni zaufania – także z demokratycznego punktu widzenia – ci, którzy nie pozwalają się kierować aksjologiczną prawdą o człowieku.

Chodzi więc znowu o zrozumienie, czy demokracja jest tylko metodą usuwania przewagi siły fizycznej („ne cives ad arma veniant"), czy też wartością samą w sobie, i co jest jej rdzeniem. Demokracja w pojęciu agnostycznym, a więc rozumiana wyłącznie jako metoda, jest okaleczeniem demokracji. Przyznanie każdej jednostce władzy uczestnictwa nie może być jedynie pragmatycznym wybiegiem. Założeniem demokracji jest uznanie podstawowej równości wśród wszystkich współobywateli: każdy jest na równi współrządzącym (władza należy do ludu – głoszą liczne konstytucje). Rządzącym jest ten, kto może być w określony sposób „superiorem non recognoscens". Karol Wojtyła w Vaduz w Liechtensteinie powiedział, że każdy człowiek w porządku stworzenia jest królem. Tego rodzaju władza zasadza się na tajemnicy człowieka, jego godności, która jest zawsze najwyższa i która właśnie dlatego, że jest najwyższa nie podlega stopniowaniu, nie dopuszcza zróżnicowania co do wartości. Zapo-

minając o tym, demokracja naraża się na korupcję. Oto, co na ten temat pisze Jan Paweł II w cytowanej encyklice: „Wynika stąd coraz większa niezdolność do włączania korzyści partykularnych w konsekwentny obraz dobra wspólnego, które nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw człowieka" (nr 47). Nie wystarcza zatem tak konieczna skądinąd demokracja, aby zagwarantować sprawiedliwość prawa i państwa.

Jeśli nie chcemy, by prawo i państwo ponownie nie stały się li tylko fotografią tego, co rzeczywiste, czyli ponownie narzędziem przemocy, należy dodać coś jeszcze więcej.

4. Człowiek współczesny dokonał, w pewnym sensie, profetycznego wysiłku. Dokładnie w samym środku naszego stulecia, które stało się wiekiem agnostycyzmu i krwi, w jego centrum, nie tylko w sensie chronologicznym, ale i logicznym (ponieważ rok 1948 – ten sam, w którym przyjęty został dokument, który zechcę zaraz zacytować – znajdował się w bliskiej odległości czasowej od zakończenia II wojny światowej i był zarazem u progu okresu największego zagrożenia katastrofą atomową, zdolną położyć kres ludzkiej historii) niemal wszystkie narody ziemi, w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* proklamowały, iż: „fundament sprawiedliwości, wolności i pokoju opiera się na uznaniu godności każdej istoty przynależącej do rodziny ludzkiej i jej niezbywalnych praw". Formuła niniejsza zdaje się być zbieżna z myślą Jana Pawła II. Nazwałem ją „profetyczną", ponieważ zdaje się odczytywać transcendencję, tajemnicę człowieka. Cóż bowiem innego znaczy „godność"? Konflikt pomiędzy sprawiedliwością i prawem zdaje się być definitywnie rozwiązany.

A przecież musiała pojawić się tu jakaś dwuznaczność, skoro Paweł VI w swym orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1977 r. wołał: „Ludzie tego kończącego się dwudziestego stulecia: na swoją chwałę podpisaliście karty człowieczej pełni, którą osiągnęliście, jeśli te karty są prawdziwe; jeśli jednak te dokumenty są tylko owocem retorycznych zachcianek, czy też prawnej hipokryzji, przypieczętowalibyście wobec historii swoje moralne potępienie. Zaś sprawdzianem rzeczy jest równanie między prawdziwym pokojem a godnością życia".

Liczne konstytucje europejskie dokonały przekładu praw człowieka na normy prawa pozytywnego. I tak konstytucja włoska w art. 2 głosi, iż „Republika uznaje i gwarantuje nienaruszalne prawa człowieka i domaga się spełnienia nienaruszalnych obowiązków solidarności społecznej". Lecz znajdujemy tu jeszcze coś więcej. Niektóre konstytucje potwierdzają, że godność ludzka jest fundamentem i celem państwa: tak głosi art. 1 konstytucji greckiej („Szacunek i ochrona godności ludzkiej stanowią podstawowy obowiązek państwa"), art. 1 konstytucji portugalskiej („Portugalia jest Republiką opartą na respekcie dla godności osoby ludzkiej"), art. 10 konstytucji Hiszpanii („Godność osoby [...], prawa jej przynależne [...] są fundamentem porządku politycznego i pokoju społecznego").

Wydawać by się mogło, że pozytywizm i laicyzm prawny, państwo prawa i demokracja, rozumiane w znaczeniu wyłącznie formalnym, są pojęciami definitywnie już przezwyciężonymi. Sprzężenie prawodawstwa pozytywnego ze sprawiedliwością zdaje się być na nowo odkryte. Z różnych doświadczeń wypływa: a) że istnieją prawa niepisane, wyprzedzające normy pisane; b) że prawa te wynikają z godności osoby ludzkiej; c) że to one osądzają wszelkie normy pisane.

W ten sposób nie byłoby więcej możliwe ukrywanie przemocy pod maską prawa, samo zaś pojęcie państwa prawa uległoby korekcie: podlegałoby ono wyższemu, obiektywnemu prawu, którego nie tylko nie stwarza, lecz winno je uznać za uprzednie względem siebie. Sędziowie procesu norymberskiego skazali postawionych w stan oskarżenia nazistów, powołujących się w swej obronie na przestrzeganie ustaw obowiązujących w ich państwie epoki stanowionych faktów, w imię tego właśnie wyższego, niepisanego prawa. Jednakowoż nikt chyba nie sądzi, że osiągnęliśmy metę. I faktycznie „wydaje się, rzecz paradoksalna, że przełożenie filozoficznej idei praw człowieka na terminy prawnicze wcale nie zwiększyło ich praktycznego i konkretnego zabezpieczenia" – pisze Sergio Cotta, inny włoski filozof prawa. Trudność nie rodzi się wyłącznie z braku organu kontroli ponadnarodowej, ani z tego, że pewne państwa nie godzą się na ograniczanie ich suwerenności. Jeżeli prawa są proklamowane, negując zarazem bądź ignorując założenie, stanowiące fundament ich prawomocności, łatwo je relatywizować i uzależniać od „świadomości historycznej", która wcale nie jest koherentna ani jednolita, ale właśnie zmienna i dlatego niczego nie gwarantuje. Pozytywizm prawny i relatywizm filozoficzny są w stanie odebrać moc najpiękniejszym słowom, czyniąc je słowami wieloznacznymi. Jaka jest treść słowa „godność"? Co znaczy „osoba"?

Niezależnie od tego, czy odpowiedź pozostawi się państwu (pozytywizm), czy pozostawi się ją opinii większości danej epoki historycznej (relatywizm) – wszystko staje się niepewne. Sławetne orzeczenie Sądu Federalnego Stanów Zjednoczonych z 1857 roku postanawiało, że „Murzyni, zgodnie z prawami cywilnymi, nie są osobami". Oto w jaki sposób, na mocy prawniczego zdefiniowania pojęcia „osoby", usprawiedliwiona została „szczególna instytucja": niewolnictwo.

W ten sposób można dojść do całkowitego przewrotu, „do takiego punktu – cytuję w dalszym ciągu S. Cottę, którego myśl tu streszczam – jaki obserwujemy w naszych czasach, w których nowa koncepcja praw ludzkich wyrzeka się z jednej strony pozytywizmu prawnego i wręcz samej idei prawa, a z drugiej – odcina się od historycyzmu", po to jednak, aby potwierdzić „nową postać [...] libertyńskiego neonaturalizmu, który utożsamia naturę z prywatnym sposobem myślenia i odczuwania, co więcej, z absolutną spontanicznością, absolutną, tzn. całkowicie wolną od wszelkich ograniczeń". W tej hedonistycznej filozofii aborcja, homoseksualizm, eutanazja itd. wynoszone są do rangi praw człowieka. Powoływanie się na Wilhelma Reicha czy Herberta Marcuse

jest niemal obowiązkowe. Jednakże najbardziej miarodajne źródła powyższej filozofii odnajdujemy u Fryderyka Nietzschego. W swoim dziele *Wiedza radosna* pisze on: „Chcemy stać się tymi, kim jesteśmy, tzn. nowymi, niepowtarzalnymi, niezrównanymi ustawodawcami dla samych siebie", a w *Genealogii moralności* opiewa jednostkę równą tylko samej sobie, człowieczo uwolnioną od etyczności zwyczajów, autonomiczną, bez moralności [...] przebudzona i mądra powiada ona: «Ciałem jestem we wszystkim i dla wszystkich, i niczym innym». Pragnienie jednostki staje się w ten sposób treścią sprawiedliwości: „Tylko ten, kto stał się panem, przeczuwa następnie, czym jest sprawiedliwość, tzn. wszystko poddaje swojej mierze". Z kolei w *Poza dobrem i złem* Nietzsche nalega: „Życie jest w istocie swej zawłaszczeniem, obrazą, pokonaniem tego, co jest obce i słabe, wcielaniem się, i w najbardziej umiarkowanym przypadku – użyciem".

Konkluzja Cotty jest dramatyczna: „W zarysowanej powyżej perspektywie kulturowej przywołane tu podstawowe prawa jawią się podwójnie niejasno: albo są podstawowe tylko pozornie, ponieważ w rzeczywistości zależą od woli ustawodawcy bądź historii [...], albo też są podstawowe jako prawa naturalne, ale naturalne w sensie naturalizmu, nie zaś w sensie ontologicznym, a zatem posiadają moc konfliktorodną, zatracając przez to wszelki charakter prawa".

W ten sposób, przechodząc stopniowo od tradycyjnego pojęcia państwa prawa przez koncepcję pozytywistyczną do formowania pojęcia demokracji i ludzkich praw, ryzykujemy, że zamiast wyraźnego kryterium dla odróżniania państwa od bandy przestępców, pozostanie nam w dłoniach – jak mówią Włosi – jedynie garść much.

5. Mam świadomość, że zostałem zaproszony do Lublina nie z powodu jakichś szczególnych osiągnięć w zakresie nauk filozoficznych czy prawnych. Dlaczego zatem otrzymałem od Państwa to zaproszenie? Sądzę, że zostałem zaproszony z racji mojego wieloletniego już zaangażowania w sprawę ochrony rodzącego się oraz zbliżającego się do kresu życia ludzkiego, z racji mego zaangażowania w walkę przeciwko aborcji, eutanazji, sztucznej prokreacji, eksperymentom na embrionach. Zaprosiliście mnie z racji mojego zaangażowania na rzecz prawa do życia, pierwszego spośród wszystkich ludzkich praw. Wszystkie moje przemyślenia, którymi starałem się z wami tu podzielić, pochodzą bowiem z moich nieustannych dociekań w tym właśnie zakresie. Nie sądzę, aby ten kąt widzenia był deformujący. Kardynał Ratzinger w cytowanej już przeze mnie książce zauważa, że pojęciowa konfuzja pomiędzy państwem a organizacją kryminalną „niezależnie od tego, czy występuje w bardziej radykalnej czy w bardziej umiarkowanej postaci", staje się oczywista wszędzie tam, gdzie zorganizowana eliminacja ludzi niewinnych (jeszcze nie narodzonych) jest uzasadniana przez pozór prawa, ponieważ staje się ono parawanem interesów większości".

Rezygnuję zasadniczo z cytowania Jana Pawła II, który przejdzie do historii m.in. jako Papież broniący prawa do życia. Przytoczę tu zaledwie jedną jego wypowiedź, będącą jakby streszczeniem wszystkich pozostałych, w której bardzo świadomie wytycza on wyraźny program całego pontyfikatu. Przemawiając do Kolegium Kardynalskiego w 1980 roku, u początku swego posługiwania jako Wikariusz Chrystusa, Jan Paweł II powiedział: „W obliczu pogardy dla najwyższej wartości życia, pogardy, która prowadzi do legalizacji unicestwienia istoty ludzkiej w łonie matki [...] – należy przypominać o nietykalności ludzkiego życia. Nie ustanę nigdy w wypełnianiu tej misji, którą uważam za nie cierpiącą zwłoki, korzystając z podróży, spotkań, audiencji, orędzi do osób, instytucji, stowarzyszeń, doradców".

Wiele osób, nawet wśród zdecydowanych przeciwników aborcji i eutanazji, nie zdaje sobie sprawy, iż jest to dla kultury sprawa centralna. Kwestia ta nie jest bowiem „jakąś jedną z wielu" kwestii naszych czasów. Rozważana w sposób możliwie całościowy i dogłębny, jawi się jako „jedyna", decydująca. Jest ona bowiem kamieniem probierczym pozwalającym zrozumieć, co naprawdę człowiek współczesny myśli o człowieku jako takim, i konsekwentnie, co myśli o podstawowych pojęciach składających się na zasadniczą architekturę naszego życia obywatelskiego. Dotyczy to przede wszystkim takich pojęć, jak: prawo, wolność, państwo, prawa człowieka. Pogwałcenie sprawiedliwości, również w radykalnej formie agresji wobec człowieka, ma wiele postaci. Mówi się jednak wówczas o „pogwałceniu". Nikt nie mówi wtedy o „sprawiedliwości" czy „prawie". Natomiast w przypadku aborcji mówi się o prawie-uprawnieniu (diritto), a pragnienie („wybór") kobiety podnosi się do rangi prawa-ustawy (legge). Śmierć licznych embrionów pochodzących ze sztucznej prokreacji nazywa się „prawem do dziecka" albo „prawami nauki". W imię godności domaga się prawa do zgody na odebranie życia człowiekowi nieuleczalnie choremu bądź niepełnosprawnemu. Zabicie nazywa się „wolnością" i „prawem ludzkim". Tymczasem już Justynian przestrzegał: „Hominum causa omne ius constitutum est": człowiek, jego bezkompromisowa obrona jest celem prawa. A wielki filozof włoski Rosmini utożsamiał prawo z osobą: osoba jest prawem. Jak będziemy śmieli powoływać się na pozostałe prawa ludzkie, jeśli uprzednio podepczemy pierwsze spośród nich?

Prawo jest „hominis in hominem proportio": jakże je uznać, jeśli likwiduje się jeden z dwu tworzących tę relację kresów? Wolność zamienia się w swe przeciwieństwo. A przecież wolność została nam dana jako narzędzie miłości. Będziemy w pełni wolni tylko wówczas, gdy zostaniemy w pełni ogarnięci miłością Bożą. Tak pojmowana wolność zakłada drogę, kolejne kroki, stopnie. Pierwszym z nich jest uznanie kogoś drugiego jako drugiego, dostrzeżenie w nim wartości zasługującej na istnienie. Przykazanie „nie zabijaj" wyznacza początek drogi ku wolności. Tymczasem wolność pojmowana jest jako możliwość czynienia tego, co się chce, jako możliwość realizowania własnych projektów, nawet za cenę zabicia drugiego.

Państwo winno być przede wszystkim zdecydowanym obrońcą słabych. Tymczasem ono użycza swej niezmiernej siły – najwyższej w społeczeństwie – do uciskania absolutnie najsłabszego. W ten sposób państwo faktycznie ponosi klęskę. „Jak można jeszcze mówić o godności każdej osoby ludzkiej, kiedy zezwala się na to, aby zabijano najsłabszego i najbardziej niewinnego? W imię jakiej sprawiedliwości dokonuje się pośród ludzi najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, głosząc, iż niektórzy są godni ochrony, podczas gdy w innych godność ta jest zanegowana?" (Jan Paweł II).

W grę wchodzi tu zakończenie pewnego dziejowego procesu, który w imię ludzkiej godności, stopniowo wyzwalał od dyskryminacji całe kategorie ludzi: obcokrajowców, niewolników, Murzynów, Żydów, kobiety. Podejmowana dziś kwestia prawa do życia musi być odczytana nie jako wstecznictwo, ale jako krok ku cywilizacji, w której godność zostanie potwierdzona nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale także wertykalnym, w odniesieniu do różnych faz tego samego ludzkiego życia.

W grę wchodzi także sprawa szacunku dla rozumu. Ludzka tożsamość dziecka poczętego jest dziś biologicznie pewna, i – dzięki nowoczesnym narzędziom dostarczanym przez naukę i technikę – już po kilku nawet dniach widoczna. Jednakże ideologia pożądania i przyjemności woli nie widzieć i szuka ratunku w sofizmatycznych rozróżnieniach.

Jest to wszakże postępowanie urągające rozumowi i skazuje na upadek kulturę, która od wieków rościła sobie prawo, aby – w imię człowieka właśnie i przy użyciu rozumu budować historię, teraz zaś neguje człowieka i zdradza rozum.

W grę wchodzi w końcu pojęcie osoby, na którym wszystko się opiera.

6. Doszliśmy do punktu końcowego, punktu oparcia zdolnego nadać treść oraz życie wszelkim formom, które w przeciwnym razie pozostałyby puste, dwuznaczne czy niewystarczające. Problem polega na ustaleniu, czy możliwe jest zrozumienie człowieka w oderwaniu od Boga. Teologia współczesna uczy nas, iż w Objawieniu Bóg nie tyle pokazał człowiekowi siebie samego, ile raczej objawił człowieka człowiekowi. Mówi się dzisiaj dużo o „kulturze śmierci". Określenie to nie oznacza wcale, iż ludzie stali się bardziej krwiożerczy czy też miłujący śmierć: oznacza natomiast, iż nie są oni zdolni do patrzenia na życie, a przynajmniej do żywienia nadziei, stawiania hipotez czy kierowania się intuicją wykraczającą poza grób. W ten sposób człowiek uznaje siebie tylko za część (nawet jeśli wysoce zorganizowaną) materii, a to praktycznie oznacza, że zarówno siebie samego, jak i wszystkich innych zaczyna traktować w sposób przedmiotowy. Nic więc dziwnego, że w perspektywie nieuchronnego grobu jako jedyny sens życia pojawia się właśnie przyjemność. Konsekwentnie zaś inni będą respektowani tylko o tyle, o ile związek z nimi dotyczy własnego egoistycznego szczęścia, zakaz zaś zabijania osoby ludzkiej, która „z istoty swej nie pozwala traktować się jako rzecz" (R. Guardini) staje

się czymś relatywnym. W konsekwencji pojęcie „osoby" wykorzystane jest w celu dyskryminowania ludzi: niektórzy są uważani za osoby, inni natomiast nie. Również w tym miejscu mamy do czynienia z przewrotem. Historycznie rzecz biorąc pojęcie osoby, które w starożytności greckiej oznaczało maskę aktora, zrodziło się w kulturze chrześcijańskiej wówczas, gdy św. Augustyn medytował nad tajemnicą trynitarną Boga (trzy Osoby w jedności natury). Pojęcie to odniesiono następnie do człowieka po to, aby odróżnić go od każdej innej rzeczywistości stworzonej, ale zarazem po to, aby podkreślić jego podobieństwa do Stwórcy. Osobami są Bóg i człowiek.

Chociaż teraz nie sposób zastanawiać się głębiej nad sugestią wypływającą ze słów Matki Teresy z Kalkuty: „To małe dziecko jeszcze nie narodzone zostało stworzone dla czegoś wielkiego: aby kochać i być kochane", to przecież trudno mi tu o tym nie wspomnieć, że jest ona – jak mi się wydaje – zbieżna z głęboką intuicją G. La Piry, który nazwał człowieka „istotą modlącą się". Czy nie mamy tu do czynienia z najbardziej przekonywającymi ujęciami osoby?

„Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga" – powiedział Paweł VI. W Bogu zatem spoczywa objawienie ludzkiej godności, a wraz z nią trwałego fundamentu prawa, równości, demokracji, rozumu, wreszcie historii i właściwie zrozumianej polityki. Możemy powtórzyć za św. Augustynem, że wszędzie tam, gdzie wyrzuci się Boga, pojawia się nieuchronne ryzyko redukowania państwa – w bardziej lub mniej wyraźnej postaci – do poziomu bandy przestępców.

Czy przerwiemy zatem dialog z kimś, kto nie wierzy lub – inaczej – z kimś, kto uważa, że nie wierzy w Boga (pamiętając, że tylko Bóg może osądzić naszą wiarę)? Czy uznamy za nieużyteczne wszelkie próby współpracy z nim na rzecz realizowania sprawiedliwości?

Bóg jest ontologicznie gwarantem zarówno dialogu, jak i twórczej możliwości budowania jedności między wszystkimi ludźmi, ponieważ On jest Ojcem wszystkich. Jego obraz („stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo" – mówi Księga Rodzaju) odciśnięty został w sercach wszystkich, także tych, którzy o tym nie wiedzą i objawia się – pomimo wszystko – w rozumie, wolności, zdolności miłowania, w zdumieniu w obliczu tajemnicy życia ludzkiego. Tak jak Kościół, który „w wigilię trzeciego tysiąclecia, pozostaje «znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej»" (*Centesimus annus*, nr 55), tak samo ludzie wierzący mają za zadanie pomagać wszystkim odkryć prawdę o człowieku, a wraz z nią także prawdę o prawie i państwie.

Tłum. *Krystyna Borowczyk*
Tadeusz Styczeń SDS

Andreas LAUN OSFS

OBRONA ŻYCIA OBRONĄ PAŃSTWA PRAWA

Nie można się łudzić: w dyskusji o aborcji idzie o coś więcej niż tylko o różnice w ocenie tej jednej kwestii. [...] Liberalizacja aborcji to tylko jeden element „nowej etyki", etyki przygotowującej grunt mentalności sprzecznej z chrześcijaństwem.

Po spektakularnym załamaniu się systemu komunistycznego w sferze wpływów byłego Związku Radzieckiego wydawało się najpierw, że otwiera się w ten sposób droga nie tylko do samostanowienia poszczególnych narodów, ale do nieznanego dotąd „świata prawa", to jest takiego świata, w którym rządzi nie tylko pieniądz i żądza władzy poszczególnych grup, lecz również prawo.

Nadzieja na taką światową wspólnotę zbudowaną na podstawie prawa została jednak – przynajmniej na razie – rozwiana. Tych, którzy mieli jeszcze piękne marzenia o powszechnym uznaniu praw człowieka, przywołał do rzeczywistości dźwięk serbskich dział. Najgorszy przy tym nie jest sam fakt istnienia takich grup czy rządów, które gotowe są do stosowania przemocy – podobne grupy czy rządy zawsze istnieją. Najbardziej przygnębiający jest letarg i wymówki tych, którzy mają możliwość, a nawet są zobowiązani, do interwencji. Ich rzeczywistą reakcją jest jednak ostatecznie – z różnych powodów – zmowa milczenia.

Filozof czy teolog stawia sobie natomiast – aktualne zresztą w każdym czasie – pytanie: co to jest „państwo prawa", „kontynent prawa", czy „świat prawa"? Jakie kryteria należy tu stosować? Na czym polega korupcja państwa prawa? Jasnym jest przy tym, że w konkretnych państwach istnieją w tym względzie zarówno jasne jak i ciemne strony: nie istnieje „idealne państwo prawa", lecz tylko państwa mniej lub bardziej starające się o urzeczywistnienie takiego ideału.

I. PYTANIE O LEX NATURALIS

W czasie moich studiów teologicznych krytyka tzw. prawa naturalnego stała się – również wśród katolickich teologów moralistów – niemalże kryterium poważnego (naukowego) myślenia. Jakkolwiek niektóre zarzuty wobec tradycyj-

nej koncepcji prawa naturalnego uznać trzeba za uzasadnione, to stwierdzić również należy, że zagubiono przy tym kilka ważnych prawd. Jedną z przyczyn tego było zapewne to, że nie odróżniano różnych znaczeń pojęcia „lex naturalis". Pojęcie „prawo naturalne" może bowiem oznaczać trzy różne „rzeczy"[1]:

A. LEX NATURALIS JAKO SYNONIM ETYKI FILOZOFICZNEJ

Po pierwsze, tradycja moralnoteologiczna przez pojęcie „lex naturalis" rozumiała istnienie i poznawalność norm moralnych, w czym różniła się od takiej koncepcji moralności, według której moralność poznawalna jest tylko przez Objawienie: prawo naturalne, ponieważ jest to prawo poznawalne mocą n a t u r a l n e g o r o z u m u człowieka, bez p o m o c y Objawienia. Przymiotnik „naturalny" odnosi się tu do podmiotu albo do sposobu poznania.

Istnieniu tak pojętego prawa naturalnego przeczą dziś jedynie biblijni fundamentaliści. W czasie, w którym nawet katoliccy teologowie stawiają pod znakiem zapytania istnienie etyki specyficznie chrześcijańskiej (proprium christianum morale), a mówią raczej o rozumnej autonomii moralności, istnienie prawa naturalnego w omawianym sensie jest właściwie oczywiste.

B. LEX NATURALIS JAKO OKREŚLONA FORMA ETYKI FILOZOFICZNEJ

W tradycyjnej katolickiej teologii moralnej lex naturalis jest również synonimem stoicko-tomistycznej formy etyki filozoficznej: prawo n a t u r a l n e, ponieważ normy etyczne wyprowadzane są z n a t u r y, a podstawowa zasada etyki brzmi: secundum naturam vivere. „Naturalis" odnosi się tu do przedmiotu, to jest do „miejsca", w którym odnaleźć można prawo naturalne: do natury, a dokładniej – do natury człowieka.

C. LEX NATURALIS JAKO PRAWA CZŁOWIEKA W PRZECIWSTAWIENIU DO LEX HUMANA

W trzecim znaczeniu lex naturalis utożsamia się z pojęciem praw człowieka i oznacza istnienie praw prepozytywnych.

---

[1] Pojęcia „rzecz" (res) używam tu w znaczeniu znanym z fenomenologii, opisanym m.in. przez J. Seiferta. „Rzecz" odnosi się zatem do każdej rzeczywistości, którą opisać można za pomocą fenemenologicznej analizy.

Prawo to nazywamy naturalnym, ponieważ „z natury" istnieją takie prawa, które nie są dziełem człowieka. Można powiedzieć: „naturalis" odnosi się tu znowu do podmiotu, czy do woli tego, komu prawo to zawdzięcza swe istnienie: jego źródłem jest stworzona przez Boga natura, a nie człowiek. Dlatego zamiast o prawie natury czy o prawach człowieka, lepiej by tu było mówić o prawie Boga.

Jeśli jednak mówimy i w tym przypadku o prawie naturalnym, to wskazujemy w ten sposób na pochodzenie tego prawa, to jest odróżniamy go od prawa, którego twórcą jest człowiek.

II. PRAWO I MORALNOŚĆ

Zadaniem prawa jest ochrona tych dóbr i struktur społecznych, które są niezbędne dla ludzkiego życia. Nie obejmuje ono oczywiście tego wszystkiego, czego domaga się sumienie. Prawo zawiera się w moralności, lecz nie wyczerpuje całej moralności. Zatarcie różnicy pomiędzy prawem i moralnością prowadzi – jak pokazuje historia – albo do nieludzkiego rygoryzmu, albo do uznania za dozwolone wszelkich działań nie zakazanych wyraźnie przez prawo.

W odniesieniu na przykład do zagadnienia aborcji oznacza to: ponieważ prawo do życia jest podstawą wszelkich innych praw człowieka, nie ma najmniejszej wątpliwości, iż zadaniem państwa jest ochrona życia od jego początku aż do końca.

III. PRAWA CZŁOWIEKA JAKO KRYTERIUM PAŃSTWA PRAWA

Co to jest państwo prawa? Najczęstsza dzisiaj odpowiedź brzmi: jest to państwo rządzone demokratycznie. Odpowiedź taka opiera się na przekonaniu: „cała władza pochodzi od ludu" (Virginia Bill of Rights, 1776)[2]. Decydującym kryterium jest tu zatem, jak to wyraził H. Kelsen, „relacja tych, którzy są poddani normom do procesu ich tworzenia"[3].

Demokracja staje się tym samym „pojęciem oznaczającym dobre ludzkie współżycie jako takie". Słowo to brzmi dziś tak dobrze, że nawet dyktatury uważały za konieczne podawanie się za demokracje[4].

Jeśli jednak pod pojęciem demokracji rozumie się nieograniczoną władzę większości (czy ludu), wówczas teza o tożsamości państwa prawa i demokracji

---

[2] Por. G. M a n t l, *Demokratie*, w: *Katholisches Lexikon*, Insbruck 1980, wyd. 2, s. 403.

[3] Por. Tamże, s. 399.

[4] Por. Por. tamże, s. 298 nn.

jest fałszywa, a sprzeciw Kościoła XIX wieku wobec demokracji – w sensie jaki nadawała temu pojęciu rewolucja francuska[5] – nie był tak całkowicie niesłuszny, jak się to dziś czasami przedstawia. Żadna forma rządów – w tym także demokracja – nie jest bowiem ostatecznym autorytetem prawodawczym: albo opiera się na prawie naturalnym, albo wyradza się w „demokraturę", która w niczym nie różni się od dyktatury.

Wynikają stąd, jak to już pokazali Platon, Arystoteles, a przede wszystkim Cyceron[6], następujące wnioski:

– miarą wszelkiego ludzkiego prawa powinno być prawo naturalne;

– twierdzenie, że wszelka władza pochodzi od ludu jest, ściśle biorąc, fałszywe, ponieważ również demokracja zakłada autorytet prawa naturalnego i opiera się na nim;

– kryterium państwa prawa nie jest istnienie demokratycznych struktur, lecz uznawanie praw człowieka[7];

– istnieje różnica między monarchią a dyktaturą, między arystokracją a oligarchią, demokracją a ochlokracją. Polega ona każdorazowo na uznaniu wyższej sprawiedliwości, sprawiedliwości, która wyprzedza wolę ludu[8];

– „Jest skrajną głupotą sądzić, że wszystko to, co znalazło swój wyraz w zwyczajach i prawach ludów, jest sprawiedliwe" (Cyceron)[9]. Ludzkie prawa są – podobnie jak Kościół – leges semper reformandae, tj. ich właściwą miarą jest zawsze sprawiedliwość;

– większość jako taka nie jest gwarancją sprawiedliwości. W przeciwnym razie można by mocą postanowienia parlamentu nadać status „prawa" fałszerstwu testamentu, rabunkowi, zdradzie małżeńskiej[10];

---

[5] Do czasów Leona XIII papiestwo odnosiło się do demokracji z krytyczną rezerwą. Zmiana stosunku do demokracji nie wiąże się jednak ze zmianą w nauczaniu Kościoła, ponieważ demokracja, którą odrzucali papieże XIX wieku nie jest tą samą demokracją, która znalazła uznanie u papieży wieku XX. Por. np. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg 1991, wyd. 37, nr 2939, gdzie odrzuca się następujące twierdzenie: „Prawodawca państwowy jest początkiem i źródłem wszelkich praw i nie podlega żadnym ograniczeniom".

[6] Por. W. Waldstein, *Das Menschenrecht zum Leben*, Berlin 1982, s. 111 nn; J. Seifert, *Demokratie, Wahrheit und Gerechtigkeit Cicero und das Problem des Pluralismus*, w: *König und Volk*, red. H. Schuschnigg i in., München 1991, s. 36 nn.

[7] Seifert, *Demokratie*, dz. cyt., s. 44: na tym polega „główny problem każdej formy organizacji państwa".

[8] Mówi o tym np. Polibiusz. Por. Waldstein, *Das Menschenrecht*, dz. cyt., s. 121.

[9] Tamże, s. 112.

[10] Przykłady pochodzą od Cycerona. Por. tamże, s. 117.

– korupcja zaczyna się wówczas, gdy politycy nie kierują się sumieniem, lecz schlebiają ludowi, gdy podporządkowują się większości tylko ze względu na własną (lub partyjną) korzyść[11].

Nie chodzi tu oczywiście o kwestionowanie prawomocności czy zalet systemu demokratycznego. Można przecież przytoczyć wiele racji i wskazać na historyczne przykłady pokazujące, że system demokratyczny sprawdza się w praktyce, a mówiąc ściślej, że może się sprawdzać. W określonej sytuacji historycznej może on być czymś równie powinnym, jak monarchia w innej sytuacji.

Swą ważność zachowuje jednak zawsze prawda, że demokracja pozostaje tym, czym być powinna, jedynie wtedy, gdy ludzie, a przede wszystkim sprawujący władzę, uznają istnienie wyższego prawa, prawa, któremu demokracja jest podporządkowana. Miarą tego prawa demokracja winna mierzyć słuszność swoich praw; w przeciwnym razie wzrasta prawdopodobieństwo, iż formalnie demokratyczne struktury wyrodzą się w nieludzki system.

IV. STOPNIE KORUPCJI

W kraju, w którym lekceważone są prawa człowieka, wyróżnić można kilka stopni korupcji:

1. NARUSZANIE PRAW CZŁOWIEKA BEZ POPARCIA ZE STRONY PAŃSTWA

Korupcję pierwszego stopnia tworzy z jednej strony rodzaj naruszanych praw człowieka, a z drugiej strony ilość popełnianych wykroczeń. Skala rozciąga się tu od pojedynczych przestępstw do sprzyjającego przestępstwom społecznego klimatu, którego politycy wprawdzie nie popierają, ale muszą się z nim liczyć. Jako przykłady przytoczyć tu można wrogość wobec ludności pochodzenia rosyjskiego w krajach byłego Związku Radzieckiego czy wrogość wobec czarnych w południowych stanach USA lub w RPA.

2. CZĘŚCIOWE TOLEROWANIE NARUSZANIA PRAW CZŁOWIEKA

Drugi stopień korupcji ma miejsce wówczas, gdy państwo toleruje lub nawet popiera naruszanie praw człowieka. Przykładem są tortury: żadne państwo nie miałoby dziś odwagi przyznać oficjalnie, że są one dopuszczalne i każde zaprzecza twierdzeniom, jakoby były praktykowane w jego granicach.

---

[11] Mówi o tym np. Cyceron. Por., s. 117.

W rzeczywistości jednak niektóre państwa tolerują takie praktyki, a nawet świadomie je stosują, przynajmniej wobec niektórych grup.

3. BEZPRAWIE JAKO PRAWO

Trzecia i najgorsza forma korupcji ma miejsce wtedy, kiedy bezprawie zostaje oficjalnie usankcjonowane i przyjmuje postać prawa. Zawsze znajdą się takie ideologie, które gotowe będą usprawiedliwić nawet największe zbrodnie. Zastanawiające jest jednak to, że nawet najwięksi zbrodniarze odczuwają zwykle potrzebę nadania swoim zbrodniom pozorów słuszności. Mówi się na przykład o „etnicznym oczyszczaniu", sugerując tym samym, że wypędzani czy mordowani ludzie są tylko „brudem" – któż zaś sprzeciwiałby się usuwaniu brudu?

V. PRAWO DO ŻYCIA JAKO PODSTAWA WSZELKICH PRAW CZŁOWIEKA

Jak wiadomo, na pytanie o istotę praw człowieka, o ich stosunek do prawa stanowionego czy o ich hierarchię, udziela się bardzo różnych odpowiedzi. Można jednak sądzić, że katolicki punkt widzenia tych kwestii może spotkać się powszechną akceptacją: najważniejszym prawem człowieka jest prawo do wolności sumienia i wyznania, najbardziej podstawowym – prawo do życia.

Jeśli takie kwalifikacje jak „najważniejszy" i „najbardziej podstawowy" mają być czymś więcej niż tylko pustymi słowami, wówczas oznacza to, że państwo, które lekceważy choćby jedno z tych praw, traci tym samym zaszczytne miano państwa prawa. Nawet jeśli przesadą jest twierdzenie, że ochrona życia jest „jedyną racją" uzasadniającą nazywanie państwa państwem prawa (jak twierdzi Piffl-Percevic), to jednak prawdą jest, iż stanowi ona jeden z najistotniejszych elementów państwa prawa[12].

Taki pogląd potwierdzają również wielokrotnie dokumenty Magisterium Kościoła[13].

VI. AKTUALNA SYTUACJA

Dotychczasowe rozważania pokazały nam kryteria, w świetle których ocenić możemy dzisiejszą sytuację w odniesieniu od kwestii aborcji.

---

[12] Por. tamże, s. 124 nn. Nowożytne państwo, twierdzi R. Spaemann, uprawomocnia „w pierwszym rzędzie" ochrona życia.

[13] Np. *Donum vitae* III. Por. D e n z i n g e r, dz. cyt., nr 4807.

1. KONIEC PAŃSTWA PRAWA W PEŁNYM ZNACZENIU TEGO SŁOWA

Obserwujemy dziś coraz większą „liberalizację"[14] ustawodawstwa dotyczącego aborcji. Tym samym zakwestionowano w wielu państwach istotny element państwa prawa: „Legalizacja aborcji jest elementem procesu korupcji społeczeństwa i prawa"[15]. Prawa liberalizujące aborcję uchwalone zostały wprawdzie w wyniku formalnie poprawnych, demokratycznych procedur, ich treść jest jednak sprzeczna z prawem naturalnym. Dlatego należy je uznać za nieważne i nieludzkie.

Faktu, że prawa te znajdują akceptację w „społecznym konsensie", nie można uznać za ich rzeczywiste uprawomocnienie. Akceptacja ta pogarsza tylko całą sytuację.

Wielu ludzi nawet nie dostrzega korupcji państwa prawa: nie dotyka ich to bezpośrednio, podstawowe zasady demokracji wydają się zachowane, a większość uznaje obecny stan rzeczy za poprawny.

2. UKRYWANIE FAKTÓW

Być może rzeczywista większość odrzuciłaby legalizowanie zabijania, gdyby była lepiej informowana. Prawda o aborcji jest jednak konsekwentnie przemilczana w tych punktach, które mogłyby się przyczynić do zmiany myślenia (dziecko jako ofiara, brutalność metod, syndrom poaborcyjny). Można to dokładnie udokumentować na przykładzie mass-mediów[16]. Dba się, aby ukryć to, co rzeczywiście się dzieje, a ponieważ ludziom brakuje zwykle wyobraźni, wszystko odbywa się według życzeń określonych mniejszości.

Ludzi, którzy odważą się naruszyć to tabu, piętnuje się jako prawicowych radykałów, a w każdym razie uznaje się ich za pieniaczy[17].

Nasuwa się tu pewne porównanie, które jest oczywiście również objęte wspomnianym tabu.

---

[14] Mam pewne zastrzeżenia do używania w tym kontekście określenia „liberalny", które pochodzi od pięknego słowa „libertas" – wolność. Słowo to budzi bowiem w słuchaczu raczej pozytywne skojarzenia: któż byłby przeciw wolności?

[15] Stwierdzenie takie znajdujemy w dokumencie końcowym posiedzenia zorganizowanego przez Papieską Radę do Spraw Rodziny i Konferencję Biskupów Włoskich. Por. „Kathpress", 24 IV 1993.

[16] Mechnizm tworzenia takich tabu pokazuje dobrze Wagner. Przemilczane są m.in.: ofiara, sposób zabijania, ryzyko kobiety, podobieństwa z prawodawstwem nazistowskim itp. Por. H. W a g n e r, *Medien-Tabus und Kommunikationsverbote*, München 1991, s. 175 nn.

[17] Por. tamże, s. 192.

– Jeszcze Hitler mógł wprowadzić aborcję ze wskazań eugenicznych jedynie po kryjomu i musiał przy tym ominąć obowiązujące wówczas w Niemczech prawo[18].

– Dziś natomiast diagnostyka prenatalna, która – w przypadku stwierdzenia choroby płodu – prowadzi do aborcji, stała się czymś normalnym. Opinia publiczna akceptuje tę praktykę, odmowa zaś aborcji w takim wypadku uznana by była za błąd w sztuce. Przy zapłodnieniu in-vitro stosuje się tzw. screening: dzieci, u których stwierdzi się choroby dziedziczne, podlegają oczywiście eksterminacji.

Opinia publiczna jest dziś w tym względzie dużo mniej wrażliwa niż w czasach narodowego socjalizmu. Takiej opinii publicznej mógłby sobie Hitler tylko pogratulować!

Ten, kto odważy się wskazywać na takie analogie spotka się albo z oburzeniem, albo z milczeniem. Można na przykład bez trudności wskazać na analogie między prawem dopuszczającym aborcję i praktyką niewolnictwa: murzyn nie był uważany za człowieka, należał do swego pana, który mógł go traktować według swoich zachcianek, protestującym zaś przeciw niewolnictwu mówiło się, że nie powinni narzucać innym swojej moralności[19]. Czy jednak propagatorzy „wolnych" praw zadali sobie trud zakwestionowania trafności tych analogii, a nawet – czy w ogóle je dostrzegają?

3. KRYTERIUM CZASU I INNE „OGRANICZENIA"

W tekstach ustaw dotyczących ochrony płodu oraz dopuszczalności aborcji z różnych krajów znajdziemy dużą liczbę warunków i ograniczeń. Można by sądzić, że mamy tu do czynienia z autentyczną próbą ograniczenia zła.

Nie powinniśmy jednak ulec złudzeniu: większość ograniczeń – kryterium czasu, różnego typu wskazania, warunki typu „jedynie bardzo ważne cele badawcze" – nie ma żadnego rzeczywistego znaczenia. Ograniczenia te często pełnią po prostu rolę listka figowego, którego celem jest raczej wprowadzenie w błąd obserwatora niż rzeczywiste ograniczenie zła. To, co wygląda na ograniczenie, porównać można często do wystawionego in blanco czeku: jakiż naukowiec przyzna, że jego badania nie mają tak „bardzo ważnych celów badawczych", że powinien on zrezygnować z eksperymentu? Niewiele pomogą tu również tzw. neutralne komisje.

Jeśli nawet – mówiąc obrazowo – przekroczywszy granicę świętości ludzkiego życia nie wkracza się na razie zbyt daleko na rozciągający się za nią teren, to jednak faktem jest, że granica ta została przekroczona. Znajdą się

[18] Por. W a l d s t e i n, *Das Menschenrecht*, dz. cyt., s. 174nn.

[19] Por. M. S c h o o y a n s, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991, s. 177.

wkrótce tacy, którzy posuną się dalej. Zastosują oni inne kryteria, a każdy będzie interpretował, rozwijał, rozszerzał, uzupełniał itd. swój własny punkt widzenia. Punktem spornym będą kryteria, ale założenie będzie wspólne: wolno zabijać.

Prędzej czy później znane od dawna prawo siły zastosuje się również do innych dziedzin życia. Zapowiedź tego widać już dzisiaj w postępowaniu wobec ciężko upośledzonych noworodków i w debacie o eutanazji, która wpłynęła już na prawodawstwo niektórych krajów, np. Holandii.

4. AGRESYWNA POLITYKA ZWOLENNIKÓW ABORCJI

Wywiera się dzisiaj międzynarodowy nacisk na te rządy, które przeciwstawiają się ogólnemu trendowi, co we wstrząsający sposób pokazał przypadek dziewczynki z Irlandii[20]. Jak podaje B. Nathanson, w propagandzie na rzecz liberalizacji aborcji świadomie zawyżano liczby dokonywanych zabiegów. Któż jednak przejmuje się dzisiaj tymi kłamstwami? Opinia publiczna wciąż podtrzymuje wmówione jej kiedyś wyobrażenia i dlatego projekt zniesienia liberalnego prawodawstwa nie zyskałby dziś w wielu krajach poparcia większości[21]. Wydaje się jednak, iż pogodzono się już z takim stanem rzeczy.

5. KOŚCIÓŁ W WALCE Z ABORCJĄ

Okazuje się, że najbardziej niezawodnym obrońcą życia jest Kościół katolicki. Dlatego tym bardziej smucą ustępstwa katolików w tej kwestii.

---

[20] N. Meyer („Der Standard" z dn. 25 II 1992), komentując decyzję sądu zabraniającego rodzicom 14-letniej dziewczynki wyjazdu z kraju w celu poddania jej zabiegowi aborcji, mówi o „terrorze przekonań". Brak logiki w stanowisku Meyera obnaża jego następny tekst, w którym nazywa aborcję „barbarzyńskim aktem" i „zbrodnią". Jeśli aborcja jest zbrodnią, to w jaki sposób może działać terapeutycznie i dlaczego nazywać „terrorem przekonań" karanie za zbrodnię? Rzeczywista przyczyna nieustannego nagłaśniania tego nieszczęsnego przypadku przez media prawie całego świata leży w tym, że irlandzkie prawo (będące jednym z ostatnich bastionów opierających się legalizacji aborcji) jest dla wielu ludzi cierniem w oku i dlatego powinno być – ich zdaniem – w końcu zmienione!

[21] Por. „Kathpress" z dn. 12 IV 1991: Nawet w Polsce 60% pytanych opowiada się za liberalnym prawem o aborcji! Rzeczą ważną byłoby również zweryfikowanie rozpowszechnianego przez niektórych teologów katolickich (G. Wirt, H. Rotter) twierdzenia, że w porównaniu z innymi krajami w „trzymającej się ściśle nauki Kościoła" Polsce oraz w Irlandii dokonuje się najwięcej aborcji (por. H. R o t t e r, *Zur Ethik der Empfängnisverhütung*, w: *Das 1 x 1 Empfängnisverhütung*, b.m.w. 1993, s. 57). Moi polscy przyjaciele podali mi natomiast liczbę (oficjalnie ostatnio około 30 000 rocznie), która jest relatywnie, a nawet absolutnie dużo niższa od liczby zabiegów dokonywanych w Austrii czy innych mniejszych krajach.

a. *Walka o prawo*

Duchowy opór przeciw wprowadzeniu kryterium czasu (czy też innych wskazań dopuszczających aborcję) osłabł nawet wśród katolików. Jedną z przyczyn tego może być to, że niektórzy nie wytrzymują izolacji; inną jest akceptacja tzw. etyki teleologicznej, która nie uznaje żadnych norm absolutnych i dlatego również aborcję musi oceniać „różnicując"[22]. Wydaje się poza tym, że w wielu sprawach katolicy ulegają po prostu działaniu propagandy drugiej strony[23].

W ten sposób sytuacja stała się trudna również w tych krajach, w których znaczna część ludności należy do Kościoła katolickiego.

Opowiedzenie się przeciw kryterium czasu równa się dzisiaj w Austrii politycznemu samobójstwu.

W Niemczech jesteśmy dziś świadkami usilnych starań o wprowadzenie kryterium czasu na terenie całego kraju, chociaż oczywistym jest, że stanowi ono dziedzictwo prawa komunistycznego.

W Stanach Zjednoczonych pierwszym aktem nowego prezydenta było zniesienie – niewielkich skądinąd – ograniczeń dotyczących aborcji.

Niektóre biedniejsze kraje poddawane są podobno naciskowi: albo wprowadzenie „europejskich praw" o aborcji, albo odmowa przyjęcia do Wspólnoty Europejskiej!

b. *Walka o moralność seksualną*

Z Kościołem walczy się też na innym froncie: wskazując na – prawdziwe bądź sfałszowane – liczby dokonywanych aborcji i demostrując udawane nieraz oburzenie, krytykuje się katolicką etykę seksualną. Twierdzi się mianowicie, że aborcji przeciwdziała się najlepiej przez upowszechnianie antykoncepcji. Wiarygodnym przeciwnikiem aborcji miałby więc być tylko ten, kto aktywnie propaguje antykoncepcję[24].

Mówi się: „antykoncepcja jest lepsza niż aborcja" – nie dostrzega się jednak, że to słuszne z moralnego punktu widzenia twierdzenie, nie ma nic wspólnego z toczącą się debatą. Dyskusja nie dotyczy bowiem pytania: czy lepiej jest stosować środki antykoncepcyjne czy dokonywać aborcji?, lecz

---

[22] Jest to widoczne np. u D. Mietha. Por. D. M i e t h, J. M i e t h, *Schwangerschaftsabbruch*, Mainz 1991.

[23] Por. A. L a u n, *Fragen der Moraltheologie heute*, Wien 1992, s. 26.

[24] Typowym przykładem jest tu obecna polityka organizacji „Akcja Życie" w Austrii, wyłożona w jej najnowszej broszurze. Por. „Aktion Leben Österreich". *1 x 1 der Empfängnisverhütung*, 1993, nr 1.

pytania: czy powszechna propaganda na rzecz antykoncepcji przyczynia się rzeczywiście do ograniczenia aborcji? Należałoby przyjrzeć się skutkom tej propagandy, a nie powtarzać oczywiste twierdzenie, że aborcja wyrządza więcej zła niż użycie prezerwatywy![25] Tymczasem zwolennicy tego nowego oświecenia nie chcą nawet rozmawiać o empirycznej słuszności swych twierdzeń.

VII. CETERUM CENSEO LEGES ABORTUS ESSE DELENDAS

Co można i co należy robić w tej sytuacji?

1. KRYTYKA WEWNĄTRZNA I KRYTYKA ZEWNĘTRZNA

Bardzo ważne jest rozróżnienie dwu rodzajów krytyki:

Pierwszy typ krytyki akceptuje zasadniczo obecną sytuację i poszukuje jej „ulepszeń". Drugi typ kwestionuje aktualny system jako całość.

Należy tu jednak zachować ostrożność. Mówiąc o „ulepszeniach" sugeruje się bowiem, że mamy do czynienia z czymś dobrym, z czymś, co wymaga tylko „ulepszeń". Na przykład niektóre katolickie gremia w Austrii postulowały ostatnio, aby zabiegi aborcyjne wykonywane były tylko przez ginekologów[26]. Można rozumieć motywy takiej propozycji, trzeba jednak zarazem pamiętać, że takie ograniczenie chroni – w pewnym stopniu – tylko kobietę. Dla dziecka jest natomiast całkowicie obojętne, czy zabijane jest fachowo, czy nie! Zawodowi włamywacze nie są w niczym moralnie lepsi od amatorów!

W konkretnej sytuacji krytyka wewnątrzsystemowa może być jednak jedynym możliwym sposobem przyjścia z pomocą ofiarom systemu – podobnie jak Szymon z Cyreny czy Weronika, którzy pomagają Chrystusowi, ale nie mogą obronić Go przed krzyżem.

Krytyka wewnątrzsystemowa i wewnątrzsystemowa pomoc są jednak moralnie usprawiedliwione jedynie wówczas, gdy nie współdziała się w ten sposób ze sprawcami zła.

---

[25] Por. L a u n, *Fragen*, dz. cyt., s. 47 nn.

[26] „Dobrzy", ale naiwni katolicy popełnili już raz podobny błąd. W czasach Hitlera niektórzy utrzymywali, że należy szukać porozumienia z narodowymi socjalistami, że odrzcić trzeba jedynie radykalne elementy i niektóre przerosty narodowego socjalizmu. Katolicki filozof D. von Hildebrand odpowiadał natomiast: „Niemcom i Europie nie potrzeba reformy narodowego socjalizmu, lecz jego całkowitej likwidacji". Wielu nie rozumiało jednak wówczas tej krytyki, która z góry wyklucza jakiekolwiek „ulepszanie" systemu.

2. ODPOWIEDZIALNE DZIAŁANIE W STOSUNKU DO NIESPRAWIEDLIWYCH PRAW

W odniesieniu do tzw. kryterium czasu (i całego „liberalnego" prawodawstwa) oznacza to:

a. *Bliższy cel: krytyka wewnątrzsystemowa oraz pomoc*

Dopóki nie ma politycznych możliwości odrzucenia kryterium czasu, ponieważ – mówiąc biblijnie – na przeszkodzie stoi „zatwardziałość serc" wyborców i polityków, należy skupić się na krytyce immanentnej i na pomocy.

b. *Dalszy cel: odrzucenie kryterium czasu*

Jak wiadomo, słynny rzymski polityk wszystkie swoje mowy kończył zdaniem: „ceterum ceseo Carthaginem esse delendam – poza tym sądzę, że Kartagina powinna być zniszczona". Na początku wydawało się, że nikt nie usłucha wezwań Katona. Nadszedł jednak dzień, w którym jego życzenie spełniło się: Rzymianie podbili i zrównali z ziemią wrogie miasto.

Podobnie przedstawia się sprawa z kryterium czasu w prawodawstwie dotyczącym aborcji: koncentrując się na tym, co obecnie możliwe, nie można stracić z oczu dalszego celu, którym jest całkowite odrzucenie kryterium czasu (nawet jeśli nie ma w tej dziedzinie – podobnie zresztą jak w wielu innych – doskonałych rozwiązań prawnych).

3. TEOLOGIA WYZWOLENIA

Nie można się łudzić: w dyskusji o aborcji idzie o coś więcej niż tylko o różnice w ocenie tej jednej kwestii. Należy tu zachować najwyższą ostrożność, ponieważ liberalizacja aborcji to tylko jeden element „nowej etyki", etyki przygotowującej grunt mentalności całkowicie sprzecznej z chrześcijaństwem[27]. Aktualne zadania to:

– dalszym celem pozostaje zawsze prawna ochrona każdego człowieka;

– członkowie ruchów na rzecz obrony życia muszą mieć odpowiednie przygotowanie, m.in. do odpierania sofistycznych argumentów zwolenników aborcji;

– chrześcijanie muszą być gotowi do niesienia pomocy;

---

[27] J. Garton, *Mein Bauch gehört mir. Manipulation durch Sprache im Kampf um die Abtreibung*, Ulm 1991, s. 105.

– Kościół winien służyć wszystkim posługą pojednania, przede wszystkim spowiedzią.

Imperatyw takich działań wypływa z autentycznej teologii wyzwolenia, to jest takiej teologii, która powstaje z troski o dobro człowieka.

Jest jednak rzeczą jasną, że nie wystarczy tu jedynie ludzki wysiłek. Kiedy Matka Boża przepowiedziała w Fatimie „nawrócenie Rosji", prawie nikt nie śmiał sądzić, że wyzwolenie dokona się już za życia naszego pokolenia. A jednak – wyzwolenie nadeszło: wynik wielu ludzkich wysiłków i ofiar, ale zarazem trudny do przewidzenia cud!

Podobnie będzie z aborcją: nawrócenie będzie owocem ludzkich wysiłków, ale zarazem nieoczekiwanym darem. Tak jak to było w przypadku pierwszego holocaustu[28]: ludziom otworzą się oczy i nie będą mogli zrozumieć, jak to się stało i jak mogło do tego dojść. Nadejdzie nowa kultura, kultura życia, kultura karmiąca się u źródła życia, to jest żyjąca wiarą w Boga.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

---

[28] Por. W. Wolfensberger, *Der neue Genozid an den Banachteiligten, Alten und Behinterten*, Gütersloh 1991.

Alicja GRZEŚKOWIAK

WOLNY WYBÓR MACIERZYŃSTWA WOLNYM WYBOREM ZABÓJSTWA?[1]

Jak można, powołując się na różne akty praw człowieka, nie dostrzec problemu dziecka poczętego i konieczności jego prawnej ochrony? Nie można udawać, że prawo do wolnej aborcji nie oznacza równocześnie prawa do wolnego zabicia dziecka poczętego.

Panie Przewodniczący,
Panie i Panowie.

Przemawiam w imieniu grupy chrześcijańskich demokratów.
Przedstawiony raport oraz będący jego konsekwencją projekt rekomendacji o równości między kobietami i mężczyznami: *Prawo do wolnego wyboru macierzyństwa* w rzeczywistości nie dotyczy sprawy równości między kobietami i mężczyznami, lecz problemu całkowitej legalizacji aborcji i kreowania nowego prawa kobiety – prawa do wolnej aborcji. Tytułowa równość płci jest tylko pretekstem, ponieważ rekomendacja w ogóle nie zajmuje się tą sprawą.

Trudno zresztą wyobrazić sobie równość mężczyzn i kobiet w sprawach, w których natura rozdzieliła role mężczyzny i kobiety. Jeżeli więc mówić o równości, to tylko w aspekcie zarówno macierzyństwa, jak i ojcostwa, bo jedno bez drugiego istnieć nie może. Dziwi więc, że autorzy projektu rekomendacji w kontekście tytułowego problemu równości między kobietami i mężczyznami

---

[1] 10 maja 1993 r. odbyło się w Strasburgu posiedzenie Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, na którym przeprowadzono głosowanie nad dokumentem dotyczącym „wolnego wyboru macierzyństwa". W projekcie dokumentu sformułowano kategoryczne zalecenie wprowadzenia w krajach członkowskich Rady Europy (należy do nich Polska) ustaw gwarantujących możliwość zabijania dzieci nie narodzonych. Do przyjęcia tego dokumentu było potrzebne 2/3 głosów deputowanych. Projekt został odrzucony, choć 74 głosy były za jego przyjęciem, 56 – przeciw, 2 – wstrzymujące się. Z polskiej delegacji za przyjęciem tego dokumentu głosowali: Iwiński, Cimoszewicz, Łuczak; wstrzymali się: Kozłowski i Wielowieyski; przeciw przyjęciu dokumentu głosowali: Bender, Draus, Grześkowiak, Libicki, Moczulski. Sen. Alicja Grześkowiak wygłosiła podczas tej debaty w Radzie Europy przemówienie, którego tekst publikujemy za „Niedzielą" 1993 nr 22. Red.

mówią wyłącznie o wolnym wyborze macierzyństwa. Takie ustawienie sprawy dyskryminuje mężczyzn i ojców.

Są jednak o wiele poważniejsze problemy, które dyskredytują intencje raportu i nakazują odrzucić projekt rekomendacji.

Wolny wybór macierzyństwa jest w projekcie rekomendacji sprowadzony do prawa kobiety do aborcji. Nazywa się je nawet prawem fundamentalnym kobiety. Takie ujęcie jest nie do przyjęcia z wielu względów. Najpierw trzeba zauważyć, że dziwne jest to macierzyństwo, którego treścią ma być prawo do aborcji. Macierzyństwo – to otwarcie się na dziecko, które poczęło się w matce, a nie domaganie się zabicia dziecka. Jeżeli macierzyństwo rozpoczęło swój bieg, bo rozpoczęło się życie dziecka, nie można korygować decyzji o macierzyństwie ex post przez unicestwienie żyjącego dziecka.

Podstawowym prawem małżonków jest decydowanie o czasie narodzin i liczbie dzieci. Jest to ich wolna decyzja, a nie tylko decyzja samej kobiety. Wyłącznie im – kobiecie i mężczyźnie – matce i ojcu przysługuje prawo decyzji co do wydania dzieci na świat. Uwzględniać przy jej podjęciu powinni oni obowiązki wobec siebie, dzieci już narodzonych, rodziny, społeczeństwa tak, by być w zgodzie z właściwą hierarchią wartości i naturalnym porządkiem moralnym.

Projekt rekomendacji przedstawia sprawę prawa kobiety do wolnego wyboru macierzyństwa przez pryzmat prawa do aborcji. Aborcja jest – co trzeba pamiętać – technicznym sposobem pozbawienia życia dziecka nie narodzonego. W projekcie milczy się o dziecku – ofierze „wolnego wyboru macierzyństwa". Milczy się też o tym, że prawo do aborcji jest równe prawu do spowodowania śmierci dziecka poczętego. Prawo to oznacza pozbawienie prawa do życia ludzkiej istoty, od poczęcia prowadzącej swoje własne życie, choć organicznie złączone z matką. Projekt nie chce zauważyć, że poczęta istota ludzka ma od momentu poczęcia prawo do życia, które jest prawem fundamentalnym każdej ludzkiej istoty.

Rodzi się pytanie – jak można, powołując się na różne akty praw człowieka, nie dostrzec problemu dziecka poczętego i konieczności jego prawnej ochrony? Nie można udawać, że prawo do wolnej aborcji nie oznacza równocześnie prawa do wolnego zabicia dziecka poczętego. Z projektu przebija więc egoizm aksjologiczny, polegający na uznaniu tylko praw kobiety jako jedynie zasługujących na respekt, przebija preferencyjna opcja na rzecz praw kobiety kosztem praw dziecka nie narodzonego i jego ojca. Tym samym projekt narusza zasadę równości wobec prawa i zasadę równych praw.

Można wnieść jeszcze wiele uwag krytycznych do projektu rekomendacji. Jedno jest wszakże niewątpliwe. Nie powinna być ona uchwalona, co więcej, projekt rekomendacji uznany być musi za swoistą formę nacisku Rady Europy na ustawodawstwa krajowe tak, by doprowadzić w nich do dopuszczalności aborcji na życzenie kobiety.

W imieniu grupy chrześcijańskich demokratów proszę więc Kolegów Parlamentarzystów o głosowanie przeciwko projektowi przedłożonej rekomendacji. Jej akceptacja byłaby znakiem odrzucenia prawdy o człowieku, o jego wartości, godności i przyrodzonych prawach, o których tak pięknie mówi *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*.

Strasburg, 10 maja 1993 r.

Andrzej WOJCIECHOWSKI

LEGALIZACJA PREWENCJI CZY POCZĄTEK CYWILIZACJI ŚMIERCI?
Konsekwencje zapisu o możliwości przerywania ciąży „z powodu ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu"

Minister Malhuret w „Le Figaro" przestrzega, że z a l e g a l i z o w a ć przekształciłoby się w z a c h ę c a ć, co jest moralnie nie do zaakceptowania.

W głosowaniu w Sejmie 7 stycznia 1993 roku przyjęto poprawkę dopuszczającą przerywanie ciąży „z powodu ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu". Zapewne niewielu z głosujących za tą poprawką zdało sobie sprawę, że oto wchodzimy w nowy krąg cywilizacyjny.

Otóż taki zapis istniał już w prawodawstwie wielu krajów. We Francji nazywa się to możliwością „dobrowolnego terapeutycznego przerwania ciąży z przyczyn terapeutycznych" (IVG thérapeutique). Nazywa się to też zasadą prewencji. Autor amerykański A. Crocker w związku z tym zauważa, że „Słowo prewencja ma magiczny dźwięk i znaczenie nacechowane radością, ponieważ zrodziło się z nadziei i miłosierdzia". Oznacza ono sposób unikania niepełnosprawności na rzecz osiągnięcia maksymalnego potencjału rozwojowego każdej istoty ludzkiej. Crocker wskazuje, iż w sytuacjach dotyczących działań prewencyjnych mogą zaistnieć dwojakiego rodzaju komplikacje.

P i e r w s z ą z nich jest niebezpieczeństwo pojawienia się przypuszczenia o mniejszej wartości osób niepełnosprawnych. W skrajnej formie taki sąd mógłby objawiać się zwłaszcza przy postrzeganiu jednostek, np. z zespołem Downa, jako przegranych, ponieważ ich urodzenie jest porażką poniesioną na polu działań prewencyjnych.

D r u g i m niebezpieczeństwem jest to, że realizacja programów profilaktyki i prewencji może być podejmowana raczej z pobudek ekonomicznych niż ze względów humanitarnych[1].

---

[1] S. P u s c h e l, *Prevention of Developmental Disabilities* (brak danych ed.), za: materiały do pracy magisterskiej Beaty Gierszewskiej *Współczesny system opieki nad niepełnosprawnymi umysłowo dziećmi/osobami w Stanach Zjednoczonych ze szczególnym uwzględnieniem Stanu Illinois*, UMK Toruń.

Pięć lat temu we Francji „Stowarzyszenie dla Zapobiegania Dzieciństwu Niepełnosprawnemu" (Association pour la Prévention de l'Enfance Handicapée – APEH) rozesłało parlamentarzystom i politykom projekt odpowiedniej ustawy, w której czytamy, że:

„ARTYKUŁ 1

Lekarz nie popełni zbrodni ani przestępstwa uchylając się od udzielenia dziecku do trzech dni życia opieki koniecznej dla jego życia, gdy dziecko to będzie nieuleczalnie chore w takim stopniu, iż będzie można przewidzieć, że nigdy nie będzie mogło wieść życia godnego przeżycia.

To przerwanie opieki będzie podlegało warunkom wyznaczonym w poniższych artykułach (2 i 3).

ARTYKUŁ 2

Jasne i szczegółowe świadectwo niepełnosprawności będzie musiało podpisać dwóch lekarzy, z których każdy będzie miał siedem lat praktyki, a jeden z nich koniecznie będzie musiał być specjalistą w zakresie pediatrii lub choroby, na którą cierpi dziecko. Lekarz leczący matkę nie będzie z tego wyłączony, pod warunkiem iż nie będzie krewnym z prawem dziedziczenia.

ARTYKUŁ 3

Ojciec i matka, a w przypadku ich braku wszystkie osoby mające władzę rodzicielską nad dzieckiem, będą musieli podpisać zgodę na przerwanie podtrzymywania życia dziecka.

ARTYKUŁ 4

Dziecko, które w ten sposób umrze w trzy dni od urodzenia, będzie uważane za urodzone niezdolne do życia w sensie art. 725 Kodeksu Cywilnego"[2].

Pomysł francuski nie był nowy. W 1981 roku podobny został opracowany w Wielkiej Brytanii, z tym że termin, w którym można było doprowadzić do śmierci dziecka, miał wynosić 28 dni. Projektodawcy francuscy odrzucili go na rzecz trzydniowego, gdyż „w okresie czterech tygodni matka już przyzwy-

[2] M. Clément, *Ménace sur les nouveau-nes*, „L'Homme Nouveau" 15 XI 1987 oraz materiały APEH.

czaja się do dziecka i nieludzkie byłoby narażać ją tak długo na wahania co do decyzji, czy jej dziecko ma żyć czy umrzeć"[3].

Autorzy projektu ustawy otwarcie przyznają, że bezpośrednią przyczyną powstania ich inicjatywy była istniejąca już możliwość terapeutycznego dobrowolnego przerywania ciąży. Przypominając z całym zadowoleniem badania prenatalne i legalizację terapeutycznego przerywania ciąży, kierujący wspomnianym stowarzyszeniem ujawniają – według nich przewrotne – skutki obecnej sytuacji. „Szczególnie – tłumaczą – jeśli można zarzucić prewencyjnemu przerywaniu ciąży, że jest niewystarczające, to można mu także postawić zarzut, że jest nadmierne, ponieważ badania prenatalne określają tylko prawdopodobieństwo, a nawet tylko możliwość anomalii. Obok przypadków, w których badania dały pewność diagnostyczną, odkrywamy, że z płodów podejrzanych, a następnie zniszczonych przez dobrowolne terapeutyczne przerwanie ciąży duża część mogłaby narodzić się jako dzieci zupełnie normalne. Usuwa się je tylko ze względów bezpieczeństwa i ponieważ wiadomo, że od chwili urodzenia ich życie już będzie święte. Chce się uniknąć ryzyka dania przyzwolenia na życie dziecku nienormalnemu. I to jest bardzo rozsądne. Ale byłoby oczywiście lepiej, gdyby lekarz był upoważniony, przed podjęciem nieodwracalnej decyzji, do poczekania do narodzin dziecka, gdy będzie można je zobaczyć i dotknąć"[4].

Jest w tym rozumowaniu pewna racja, bo przecież wiele rodzajów niepełnosprawności w o g ó l e nie da się wykryć w badaniach prenatalnych. Na pewno nie da się wykryć wszystkich defektów powstałych w okresie okołoporodowym.

G. Brunet, jeden z sygnatariuszy projektu, o którym mowa, profesor religioznawstwa, wyraża się jeszcze dobitniej: „Badania prenatalne nie ujawniają wszystkich niebezpieczeństw. I na odwrót, ukazują jako podejrzane płody, które mają pewien stopień szansy stać się dziećmi normalnymi. To są te dwa przeciwstawne błędy prewencji prenatalnej, które prowadzą ku idei zaakceptowania eutanazji noworodków, nawet gdy nie można ukryć, że jest to dzieciobójstwo. To wszystko oczywiście na żądanie rodziców i gdy lekarz uzna to za usprawiedliwione"[5].

---

[3] Materiały APEH: *Proposition de loi sur la limitation des traitements d'apres la «Law Society's Gazette» du 26 novembre 1981*; J.-Y. N a u, *Une vie digne d'être vécue*, „Le Monde" (brak daty). Pragnę tu podziękować pani Hélène Mathieu w Paryżu, która przekazała mi materiały dotyczące debaty o życiu niemowląt niepełnosprawnych toczącej się w prasie francuskiej w listopadzie 1987 roku, które wykorzystałem w niniejszym opracowaniu.

[4] Tamże.

[5] G. B r u n e t, *Répons à Georges Hourdin – handicap et bonheur*, „Le Monde" 26 XI 1987.

Projekt ten wywołał burzę. Głos zabrały wszystkie gazety. Od prawicy do lewicy. Od „Le Figaro" do „Liberation". Trzeba tu oddać sprawiedliwość dziennikarzom francuskim, dzięki którym żaden deputowany nie odważył się na wprowadzenie tego projektu pod obrady. Także lekarze francuscy, myśląc wprawdzie w kategoriach istniejących przepisów prawnych z oburzeniem jednak odrzucili ów projekt.

F. Raoux z „Le Quotidien de Paris" pisał: „Poza zniewagą i krzywdą uczynioną rodzinom, które wychowują w wielkich trudnościach, ale też w miłości dziecko niepełnosprawne [...] rysuje się tu obraz niepełnosprawnych nieodpowiedzialnych, gwałtownych lub niezdolnych do opanowania swoich instynktów..."[6]. A bp Vilnet w „Le Figaro" – „Pochwalać eutanazję dzieci niepełnosprawnych, to otwierać drzwi każdemu zamachowi na prawa człowieka"[7]. Z Kolei prof. J. Lejeune, genetyk, zauważył, że „Już pięćdziesiąt lat temu niektórzy proponowali – z tych samych racji nazywanych humanitarnymi – zlikwidowanie wszystkich ludzi z zespołem Downa"[8].

Psychiatra J. Corbin uważa tę ideę o inspiracji eugenicznej za „wstrząsająco niebezpieczną", ponieważ oferuje „możliwość aktywnej eksterminacji w imię normy". „Najpierw – pisze na łamach «Le Matin» – przypomina się eutanazję w najszlachetniejszym sensie tego słowa, jako pomoc w śmierci z godnością. Następnie chce się usunąć «żywoty niewarte życia», według wyrażenia niemieckiego. Określa się normę i w dwa lata później rozszerza jej granice dochodząc do eugeniki – to straszliwe niebezpieczeństwo"[9].

W tym samym numerze „Le Matin" kard. J.-M. Lustiger stwierdza: „Ustawa będzie prawdopodobnie odrzucona z oburzeniem, ale jednocześnie przyzwyczaimy się do samej myśli o zabijaniu żywych istot"[10].

C. Malhuret, ówczesny Sekretarz Stanu do Spraw Praw Człowieka ostrzegał, że „ta propozycja zapomina o najbardziej elementarnych zasadach praw człowieka, a idea oceny wartości życia ludzi, która się za nią kryje, jest nie do pogodzenia z filozofią praw człowieka"[11]. Tenże minister Malhuret w „Le Figaro" przestrzega, że „z a l e g a l i z o w a ć przekształciłoby się w z a c h ę c a ć, co jest nie do zaakceptowania"[12]. (Przypomnijmy sobie tu

---

[6] F. R a u o u x, *L' injure faite aux familles*, „Le Quotidien du Paris" 5 XI 1987.

[7] *Les évêques – non à l'euthanasie des bébés handicapés...*, „Le Figaro" 6 XI 1987.

[8] J. L e j e u n e, *Euthanasie des nourissons handicapes – une loi est impossible*, „Le Quotidien de Médecin", 6 XI 1987.

[9] J.-F. C o r b i n, *Une proposition de loi pour éliminer les bébés anormaux*, „Le Matin", 6 XI 1987.

[10] J.-M. L u s t i g e r, *Une barbarie legale*, „Le Matin", 6 XI 1987.

[11] C. M a l h u r e t, *Incompatible avec la philosophie des droits de l'homme*, „Le Matin", 6 XI 1987.

[12] T e n ż e, *L'euthanasie des bébés anormaux*, art. cyt.

lawinowe przekształcanie się „zalegalizowania" w naszej ustawie o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 1956 roku w powszechnie rozumianą z a c h ę t ę). A dr E. Herbinet pyta: „Co to jest życie godne tego imienia? W świetle jakich kryteriów winno być zdefiniowane? W służbie jakiej moralności? Jesteśmy tu zdani na zupełny subiektywizm"[13].

Dr J.-C. Ropert, szef oddziału pediatrii szpitala w Neuilly zwraca uwagę, że „Dziecko może cierpieć na ciężkie upośledzenie, które ujawni się dopiero po ośmiu dniach. Dlaczego więc stawiać czarodziejski próg trzech dni, tym bardziej, że aby ustalić pewną diagnozę, w wielu wypadkach niezbędne są badania dodatkowe. [...] Jak prawnie ustalić to, co może być życiem godnym przeżycia? Tę sytuację musi każdy ocenić sam w swojej duszy, sumieniu. Taka ścisłość nie prowadzi do niczego i komplikuje problem. Dla niektórych fakt nieposiadania nóg jest chorobą uniemożliwiającą życie, dla innych nie. W tych warunkach jest również czymś bardzo szokującym angażowanie punktu widzenia rodziców. [...] – «Czy uważacie, że to dziecko ma żyć?» – trzeba by ich zapytać. Oznacza to poddać ich torturom, w pełnym znaczeniu tego słowa. Pytać ich o straszną rzeczywistość i wymagać od nich podjęcia decyzji, która będzie na nich ciążyć bez wątpienia przez całe życie"[14].

Prof. J. Lejeune w „Le Quotidien du Médecin" pyta, kto może być sędzią wartości życia ludzkiego? Propozycja uchylenia się od świadczenia opieki koniecznej dla podtrzymania życia noworodka otwiera według prof. Lejeune'a możliwość różnorakiej interpretacji. Nie oznacza bowiem tylko zgody na niestosowanie terapii, ale również – zgodę na odmowę dania dziecku wszystkiego, co jest niezbędne do życia, a przede wszystkim pożywienia. Postawę autorów projektu APEH – kontynuuje Lejeune – „można tłumaczyć jedynie pogardą". To, co oni proponują wykracza wprost przeciw istniejącym prawom i przeciw powołaniu lekarzy[15].

Profesor Relier, specjalista neonatologii wcześniaków, stwierdza: „Decyzja przerwania opieki nad osobą znajdującą się w niebezpieczeństwie, decyzja, wobec której co dzień stają reanimatorzy-neonatolodzy, zostaje zawsze podjęta po dyskusji wśród licznych specjalistów danego zespołu, zespołu który staje się rodzajem etycznego komitetu. Rodzice, którzy chcą, mogą wziąć udział w podejmowaniu takiej decyzji, nawet jeśli nie dysponują elementami odnośnej wiedzy naukowej"[16]. I jeszcze kilka innych opinii. Dr J. Desparmet, anastezjolog – reanimator pediatra ze szpitala Bicêtre: „Zdefiniować niepełnosprawność, wobec której byłoby możliwe zaprzestanie opieki, jest sprawą niewyobra-

---

[13] E. H e r b i n e t, *Les parents d'enfants inadaptés réagissent – Qu'est-ce qu'une vie digne d'être vécue?*, „La Croix – L'Evenement", 6 XI 1987.

[14] M. G o m e z, *Pourquoi un seuil fatidique de trois jours?*, tamże.

[15] J. L e j e u n e, art. cyt.

[16] Tamże.

żalną. Nie ma rozwiązań ogólnych, a więc ustawy, którą można by sobie wyobrazić"[17]. „Problem polega na tym, że obecnie nie wiemy. czy niemowlęta niepełnosprawne po urodzeniu naprawdę takie będą nieodwołalnie w przyszłości" – dr J. Castel, pediatra, Paryż[18]. „Nigdy nie jest się zupełnie pewnym w trzy dni po urodzeniu, że niepełnosprawność będzie tak poważna, jak się podejrzewa. Wielokrotnie byłam zaskoczona poprawą stanu dziecka po sześciu miesiącach" – dr I. Thomas, pediatra, Montgéron. „Lekarz nie powinien nigdy zatrzymywać życia. Tak długo, jak ma się możliwość opieki, trzeba pomagać utrzymać życie" – dr J. Launay, pediatra, Saint-Mande[19]. I wreszcie – J. Allingrin założyciel instytucji pośredniczącej w adopcji dzieci z zespołem Downa „Emmanuel": „Wystarczy żyć kilka dni z dzieckiem z zespołem Downa, aby dowiedzieć się, że jego życie nie jest piekłem". A przedstawiciel stowarzyszenia „Colombier", skupiającego około dwustu niepełnosprawnych, dodaje – „Jest życiem różnym, innym, w którym czasem trudno ustalić właściwe mu znaki. Ale kontakt z innymi jest. Nawet jeśli jest to relacja bezsłowna"[20].

Trzeba wszakże powiedzieć, że założycielką stowarzyszenia, które wystąpiło z projektem pozbawiania koniecznej dla życia opieki noworodków niepełnosprawnych, była matka dwudziestopięcioletniego niepełnosprawnego. „Mam 25 lat osobistego doświadczenia – oskarża. Widziałam, jak traktuje się dzieci w szpitalach. Słyszałam ludzi, którzy mi mówili: Proszę zabrać swoją małpkę. Społeczeństwo nie toleruje niepełnosprawnych. Zostajemy na dole drabiny społecznej. Nikt nie poślubi matki niepełnosprawnego"[21]. Podziwia ona ludzi, którzy opiekują się niepełnosprawnymi. Ale „miejsca, w których mogliby oni żyć, nie są rozciągliwe, więc dlaczego narzucać innym dziecko, które zawsze będzie odrzucane? Mówi nam się, że są brzydcy, że przeszkadzają. Nikt nie może zrozumieć tego cierpienia dzieci i rodziców"[22].

Wspomniany wyżej G. Brunet, jeden z sygnatariuszy projektu (nie posiadający dziecka niepełnosprawnego) mówi, że „gdybyśmy przeszli się po zakładach specjalnych, zobaczylibyśmy ukrytą twarz naszej cywilizacji, gorszą od więzienia"[23].

---

[17] Tamże.

[18] Tamże.

[19] Tamże.

[20] *Le sénateur soutient une association*, „Le Matin", 6 XI 1987.

[21] *À l'initiative de la présidente de l'assotiation pour la prévention de l'enfance handicapé. Euthanasie: texte baclé*, „La Croix – L'Evenement", 5 XI 1987.

[22] *Le sénateur soutient une association*, „Le Matin", 6 XI 1987.

[23] G. Brunet, art. cyt.

Biskupi francuscy odpowiadają tu, że cierpienia rodzin postawionych wobec tego dramatu zasługują w najwyższym stopniu na szacunek, a jednak te rodziny są często pierwszymi, które kochają i bronią swoich dzieci[24].

W historii ludzkości próba hodowli normatywnej, czy zorganizowanego, masowego usuwania cierpienia, a nawet porządkowania mapy etnicznej kończyła się często niepohamowaną rzezią. Od wprowadzenia we Francji zapisu o możliwości niszczenia przed urodzeniem niepełnosprawnych do powstania projektu zabijania takichże niemowląt upłynęło 13 lat. Po dalszych 6 latach mamy legalizację eutanazji w Holandii. W oczach społeczeństwa na rodziców niepełnosprawnych dzieci spada dodatkowe odium – sami sobie są winni, bo nie przeprowadzili badań prenatalnych i nie zniszczyli dziecka przed urodzeniem.

Została otwarta furtka czy też drzwi... do nowej cywilizacji?

---

[24] *Les évêques – non à l'euthanasie*, „Le Figaro", 6 XI 1987.

Ks. Joachim KONDZIELA

SOLIDARNOŚĆ I WOLNY RYNEK
Perspektywy rozwoju społeczno-gospodarczego w świetle encykliki *Centesimus annus*[1]

Taki będzie rozwój w naszym kraju, jaki będzie ethos rozwoju. A ethos rozwoju będzie taki, jaki będzie ethos pracy, jaki będzie ethos przedsiębiorcy, jaki będzie ethos polityka, ethos duszpasterza, ethos działacza społecznego. Nikt rozsądny nie ważyłby się rozdzielać polityki i życia społeczno-gospodarczego od etyki.

Istnieją dwa sposoby refleksji zainspirowanej nauczaniem społecznym Kościoła w aspekcie jego – nazwijmy to – teorii rozwoju społeczno-gospodarczego. Pierwszy możemy określić jako normatywno-aprioryczny. Drugi ma charakter bardziej indukcyjny. Zachęca nas do niego paradygmat, który ośmieliłem się nazwać paradygmatem Jana Pawła II, dlatego że to właśnie ten papież najwyraźniej go zarysował (chociaż wspomniany już został w *Octogesima adveniens*). Paradygmat ten można sformułować następująco: z a s a d y r e f l e k s j i, k r y t e r i a o c e n i w y t y c z n e d z i a ł a n i a. Inaczej mówiąc, uczy nas Papież w tym paradygmacie, że nauczanie społeczne Kościoła jako integralny składnik jego przepowiadania, jest niczym innym, jak refleksją nad rzeczywistością w świetle zasad Ewangelii. Byłoby więc rzeczą niezgodną z intencją Autora *Centesimus annus*, gdyby nie przeprowadzić takiej refleksji w kontekście naszej obecnej sytuacji w kraju i nie spróbować potem dokonać pewnych uogólnień.

Otóż, wskazania tej znakomitej a w Polsce niezabsorbowanej – ani duszpastersko, ani intelektualnie, ani inspiracyjnie, ani polityczno-etycznie – encykliki, jaką jest *Centesimus annus*, wskazania dotyczące przejścia od ustroju komunistycznego do demokracji, opartej także na gospodarce rynkowej, nie mają charakteru gotowej recepty. Papież przestrzega, że niewiele tu da się skopiować; istnieje potrzeba poszukiwania nowych dróg. Inna była na przykład sytuacja demokracji zachodnich w okresie powojennym; inne były nawyki, inna mentalność społeczeństwa. Wprawdzie tamte społeczeństwa także dochodziły do demokracji od systemów totalitarnych. Nie zapomniały jednak mechaniz-

[1] Tekst odczytu wygłoszonego 23 lutego 1992 r. w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II (Red.).

mów demokratycznych, do których były wprawione. Miały też do czego nawiązać, gdy chodzi o budowanie demokracji ekonomicznej, dlatego że struktury gospodarcze znajdowały się wprawdzie pod zarządem autorytarnym, były jednak strukturami per saldo kierującymi się prawami rynku. Różnica zatem, jaka nas dzieli od tamtych narodów, jest różnicą około pięćdziesięciu lat rozwoju świadomości. Nic dziwnego, że w okresie przełomu – co zresztą encyklika przewidziała – mamy do czynienia z ogromnym rozchwianiem świadomości. Do tego stopnia, że ci sami ludzie uczestniczący w badaniach opinii publicznej dają zupełnie inne odpowiedzi na podobne problemy po upływie tygodnia lub dwóch.

Załamanie się systemu komunistycznego nastąpiło, jak wiemy, nie tylko w jednym kraju, ale w skali całego obszaru Europy środkowo-wschodniej. Miało to związek z załamaniem się gospodarek tych krajów. We wszystkich krajach tego obszaru nastąpiła destabilizacja polityczna. Można tu mówić wręcz o jakiejś prawidłowości. Także w Polsce mamy do czynienia z destabilizacją życia ekonomicznego, politycznego, r o z c h w i a n i e m h i e r a r c h i i w a r t o ś c i. Jeszcze niedawno wszystkie niemal kierunki polityczne powoływały się na nauczanie społeczne Kościoła lub pokrewieństwo z nim. Dzisiaj się dystansują; w przypadku liberałów na przykład – w imię tzw. czystego liberalnego kapitalizmu.

Rozchwianie to jest zjawiskiem niepokojącym. Niezależnie od tego, jaki będzie rezultat dyskusji nad programem rozwoju społeczno-gospodarczego Polski, trzeba stwierdzić, że z jednej strony, jest to program ideowo niewyraźny, a z drugiej – mocno spóźniony, bo gospodarka polska jest na skraju załamania. Jak dotąd nie widać kompletnego modelu przebudowy systemu społeczno-gospodarczego. Infrastruktura wciąż nie sprzyja budowaniu modelu społeczno-gospodarczego adekwatnego do naszego dziedzictwa. Stara jest konstytucja, starzy administratorzy odznaczają się dawną mentalnością, a nowi – przeważnie brakiem kompetencji. Niestabilność polityczna państwa daje w wyniku przewagę elementu politycznego w elitach władzy i nieliczenie się ze zdaniem społeczeństwa. Obserwuje się przedmiotowe traktowanie społeczeństwa przez elity polityczne. To już nie jest tylko sprawa polityki. Społeczeństwo znajduje się u progu wytrzymałości. Na horyzoncie mogą pojawić się systemy autorytarne, prawicowej lub lewicowej proweniencji. Ostrzega przed tym encyklika w rozdziale *Rok 1989*.

Dominujące warstwy społeczne w Polsce – zwłaszcza wielkoprzemysłowa klasa robotnicza, przyzwyczajona do nadopiekuńczego państwa komunistycznego – zgłaszają postawy nie solidarystyczne, a roszczeniowe. Państwo zaś jest w dalszym ciągu największym pracodawcą i właścicielem. Klasa robotnicza, która poczuła się dotknięta, jak powiada *Centesimus annus*, „w swoim najistotniejszym prawie", prawie do podmiotowości, oprotestowuje nie przedsiębiorstwa, lecz państwo, jako głównego pracodawcę i właściciela. Również związki

zawodowe skupiają się na działaniach rewindykacyjnych. Wiadomo skądinąd, że nie jest to jedyne zadanie związków zawodowych. Mają one także zadania formacyjne, mają budzić odpowiedzialność za dobro wspólne społeczeństwa. Tak to postrzegano w demokratycznych związkach zawodowych wielu krajów zachodnich i tego uczy także nauka społeczna Kościoła. Na takim też gruncie wyrosła „Solidarność". Tymczasem obecnie często obserwujemy wyścig „Solidarności" w roszczeniach rewindykacyjnych z Ogólnopolskim Porozumieniem Związków Zawodowych. Dodajmy, że opuszczona czuje się także wieś i ona także zgłasza postawy rewindykacyjne.

Jakie działania należy podjąć w tej sytuacji? Z pewnością należy dążyć do deproletaryzacji wspomnianych warstw społecznych. Trzeba maksymalnej ilości ludzi umożliwić przejście do tzw. stanu średniego, nawet gdyby to były przedsiębiorstwa jednoosobowe. Obserwujemy bowiem gwałtowny wzrost bezrobocia (na początku 1992 r. – 2,5 mln bezrobotnych, to jest około 12 procent naszego społeczeństwa). Do tej warstwy bezrobotnych dołączają inni, „nowi biedni", jakby to wyraziła encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Jawi się więc nowe ubóstwo w społeczeństwie u progu jego rozwoju: nowi biedni, renciści i emeryci, mało zarabiający pracownicy sfery budżetowej – nauczyciele, młodsi pracownicy naukowi. Spośród tych ostatnich nikt nie jest w stanie utrzymać rodziny za swoje pobory. W efekcie obserwujemy ucieczkę ludzi ze sfery kultury i nauki, a fachowcy mówią, że już pięcioletnia luka powoduje straty nie do odrobienia w przyszłości.

W polityce społecznej mamy do czynienia z tzw. syndromem Gandhiego. Polegał on na tym, że Gandhi kazał Hindusom izolować się od dostawców angielskich, natomiast nie zachęcał do budzenia elit gospodarczych, kulturalnych i przemysłowych w tamtym okresie czasu. Wiele elementów tego syndromu występuje także u nas. Warstwa bezrobotnych stale się poszerza, a jeśli weźmiemy pod uwagę konieczność związku ze Wspólnotą Europejską, to możemy już teraz powiedzieć, że bezrobocie będzie się poszerzało nadal. Nikt nas przecież nie przyjmie do struktur europejskich, jeśli będziemy mieli zatrudnionych w rolnictwie około 30 % ludności, jak to jest obecnie.

Obok tej nowej biedy, występuje w naszym społeczeństwie inne swoiste zjawisko: pieniądz zaczyna dzielić społeczeństwo. Coraz częściej spotykamy się z oceną, że człowiek jest tyle wart, ile ma pieniędzy. Jest to jedna z przyczyn procesu alienacji, któremu podlega znacząca część naszego społeczeństwa. Jan Paweł II mówiąc w *Centesimus annus*, że „doświadczyliśmy alienacji w ustroju komunistycznym", przestrzega równocześnie, że i s t n i e j e a l i e n a c j a w u s t r o j u g o s p o d a r k i r y n k o w e j. Alienacja ta może prowadzić do agresji społecznej, która wobec słabości naszej struktury politycznej, mogłaby przejawić się w formie nie kontrolowanego buntu.

Potrzeba więc w Polsce modelu ustrojowego, który potrafiłby sprostać temu wyzwaniu. Powstaje pytanie, czy z inspiracji nauki społecznej Kościoła, zwłaszcza *Centesimus annus*, mogą płynąć jakieś wskazania? Czy stamtąd możemy czerpać jakąś inspirację dla skonstruowania sensownego modelu rozwoju społeczno-gospodarczego dla krajów naszego regionu? Gdyby coś takiego w Polsce powstało – a moim zdaniem ma szansę powstać – byłoby to z dużym pożytkiem dla pozostałych krajów postkomunistycznych.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że aktualnie preferowanym modelem rozwoju społeczno-gospodarczego na zgliszczach komunizmu jest m o d e l g o s p o d a r k i l i b e r a l n e j. Tymczasem wydaje się, że nie zaniedbując stymulowania gospodarki rynkowego należy poszukiwać takiego modelu rozwoju społeczno-gospodarczego, który objąłby także tych, którzy na rynku nie są aktywni. Nie można pozostawić społeczeństwu najmniejszej wątpliwości co do tego, że obok preferencji dla gospodarki rynkowej, inicjatyw gospodarczych, przedsiębiorczości – tak mocno akcentowanej w dwóch ostatnich encyklikach Jana Pawła II – promuje się sferę sprawiedliwości społecznej. Zasada s p r a w i e d l i w o ś c i s p o ł e c z n e j, która jest niczym innym, jak trawestacją wynikającej z nauki społecznej Kościoła preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, musi w takim modelu rozwoju społeczno-gospodarczego zostać wyraźnie wyartykułowana.

Proszę mi pozwolić na dwie dygresje w tym miejscu. Pierwsza związana jest z lekturą książki Ralpha Dahrendorfa *Rozważania nad rewolucją w Europie*, którą w dużej mierze poświęcił Polsce, chociaż refleksja jego ma charakter ogólniejszy. Analizując rozwój społeczno-gospodarczy krajów Europy Zachodniej po II wojnie światowej Dahrendorf przytacza przykład RFN, przypominając jeden istotny szczegół – że kraj ten posiadał model rozwoju społeczno-gospodarczego, który skonstruowała – jak zaświadcza ów liberał – chadecja zachodnioniemiecka. Był to model społecznej gospodarki rynkowej. I to, że ten model został skonstruowany i zaowocował, było szczęściem nie tylko dla demokracji niemieckiej, ale dla wszystkich demokracji zachodnich. Przyczynił się on bowiem nie tylko do rozwoju gospodarczego tych krajów, ale także do osiągnięcia przez nie pewnego poziomu demokracji. Dlaczego? Bo społeczna gospodarka rynkowa nie jest prostą gospodarką rynkową, lecz implikuje k o m p o n e n t ę s o c j a l n ą, przyjmując opcję na rzecz tych, którzy jeszcze nie funkcjonują na rynku (młodzież), tych, którzy z racji losowych chwilowo nie funkcjonują na rynku (bezrobocie, choroba) oraz tych, którzy już – bądź stale nie funkcjonują na rynku (renta, emerytura, kalectwo). Oprócz tego przyjmuje się ograniczoną interwencję państwa. Nie funkcjonuje tam rynek w czystej postaci, „niewidzialna ręka" regulująca mechanizm rynkowy, jak to nazwał Adam Smith, ale jest to gospodarka rynkowa ujęta w ramy prawne umożliwiające rozwój społeczno-gospodarczy.

Powiada jeszcze Dahrendorf, że gdyby nie ten model, który objął pole sprawiedliwości społecznej, lewica byłaby doszła do głosu na Zachodzie. W konsekwencji rozwój społeczno-gospodarczy nie osiągnąłby tak wysokiego poziomu, bo wiadomo, że chcąc zrealizować swoje postulaty ustrojowe rząd lewicowy musiałby rozdzielać i rozdzielałby na zasadzie tzw. rozdawnictwa wtórnego, a nie pierwotnego, jakie w zasadzie powinno się dokonać przez rynek.

Jeszcze jedna rzecz jest dla nas ważna. Ralph Darhendorf – protestant i liberał – powiedział w tej książce, dlaczego doszło do skonstruowania tak szczęśliwego modelu. Otóż wśród chadeków już w obozie koncentracyjnym, gdzie pierwsze elementy tego programu konstruowano, silną grupę stanowili katolicy, którzy byli mocno zainspirowani papieskim nauczaniem społecznym. Stąd powtarzam to pytanie, w oparciu o refleksję R. Dahrendorfa: czy dziś mając za sobą naukę społeczną Kościoła, naukę o takim nachyleniu ku polskiej rzeczywistości (jak świadczą o tym analizy dokumentów Jana Pawła II), da się z niej czerpać inspirację dla naszego rozwoju społeczno-gospodarczego?

Druga dygresja. *Centesimus annus* wskazując na przyczny załamania się komunizmu, na pierwszym miejscu wymienia naruszenie podmiotowych praw świata pracy. W fenomenologicznym opisie tego kryzysu dodaje jeszcze jedno: ugodzona w swej podmiotowości klasa pracownicza zbliżyła się w tym czasie bardziej niż kiedykolwiek do Kościoła. Jeśli dziś mamy w Polsce do czynienia z roszczeniową postawą klasy robotniczej, która tak się identyfikowała z Kościołem w okresie swego istotnego przełomu, to istnieje po stronie Kościoła obowiązek wyraźnego wyartykułowania k i e r u n k u e t y c z n e g o, w jakim musi pójść rozwój społeczno-gospodarczy w Polsce. Jeżeli to nie nastąpi, to wówczas może dojść do czegoś, o czym napisał kiedyś Oswald von Nell-Breuning mając na myśli niemiecką klasę robotniczą: ona nie była wroga Kościołowi, ona się lokalizowała poza Kościołem. Trzeba więc jasno i wyraźnie określić jaki model rozwoju społeczno-gospodarczego w tym kraju należy preferować. Należy to do obowiązku katolickich elit intelektualnych, a także Kościoła hierarchicznego.

Model społecznej gospodarki rynkowej nie wyczerpuje się jednak na tej komponencie socjalnej, dostrzegającej nieobecnych na rynku. Model ten pozostawia miejsce – z czym zresztą sympatyzuje zarówno *Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis*, jaki i *Centesimus annus* – na „deproletaryzację proletariatu" (jak to nazwał Leon XIII, a co dzisiaj nazywamy u w ł a s z c z e n i e m ś w i a t a p r a c y). Problemem dla współczesnego świata pracy nie jest tylko to, czy realizowane są wszystkie uprawnienia wynikające z pracy. Problemem jest coraz bardziej przełamanie systemu pracy zależnej. Wzrost świadomości podmiotowości w tej warstwie społecznej jest ogromny. Ludzie nie chcą pozostawać w systemie pracy zależnej. Już encyklika *Quadragesimo anno* sygnalizowała, że trzeba przełamać system salariatu przez uwłaszczenie

pracy. Heinrich Pesch, dominikanin z Fryburga Szwajcarskiego, w jednym z ostatnich swoich artykułów mówił o „grzechu pierworodnym" późnego kapitalizmu. Otóż kapitaliści mieli szansę rozładowania konfliktu przez dopuszczenie pracowników do własności przedsiębiorstwa, zachowując nawet większość pakietu akcji. Zmieniliby w ten sposób morale robotników, zmieniliby klimat społeczny, a przede wszystkim podnieśliby poziom realizacji podmiotowości człowieka pracy. Chodzi o realizację tego, co proponuje Jan Paweł II w *Laborem exercens*: przywrócenie przedsiębiorstwom podmiotowości. Jest obojętne, czy właścicielem finalnym jest grupa prywatnych właścicieli, czy skarb państwa, i tak ani jedni, ani drudzy nie zarządzają tym przedsiębiorstwem. Idzie jednak o strukturę w sensie własnościowym. To muszą być przedsiębiorstwa, które funkcjonują w ten sposób, żeby każdy pracował w nich, jak na swoim. To znaczy: zarządzający tymi przedsiębiorstwami ludzie będą mogli podejmować autonomiczne decyzje w sprawach obecności tych przedsiębiorstw na rynku, w sprawach ich rozwoju, a znaczący udział we własności tych przedsiębiorstw będą miały załogi.

Jednak nauka społeczna Kościoła nie wyczerpuje tego zagadnienia przez wskazanie na udział we własności przedsiębiorstwa. Wskazuje również na możliwość dopuszczenia pracowników do udziału w zyskach przedsiębiorstwa, a także do udziału – w różnej formie – w zarządzaniu przedsiębiorstwem. O tej ostatniej formie wiemy, że nadaje się ona do wprowadzenia tylko w dużych przedsiębiorstwach i może być stosowana w sferze przygotowywania decyzji, a nie w sferze jej podejmowania.

Pozostaje problem alienacji wsi. Dotychczasowe ekipy rządzące – mówię to na własną odpowiedzialność – zachowywały się tak, jak gdyby w Polsce w ogóle wsi nie było. Natomiast istnieje w tej dziedzinie tradycyjna predylekcja nauki społecznej Kościoła, akcentowana także w nauczaniu Jana Pawła II. Cokolwiek by powiedzieć o złych perspektywach dla rolnictwa, trzeba dziś wrócić do jej dawnej predylekcji, którą zawsze była spółdzielczość wytwórcza. Komuniści ją skompromitowali, ale przypomnę, że twórca spółdzielczej bankowości kredytowej – Reiffeisen – którego banki funkcjonują na Zachodzie, był pastorem ewangelickim, natomiast od początku do końca kierował się zasadami nauki społecznej papieży rzymskich. Stworzył pewien model, w którym jest realizowana społeczna zasada solidarności. Tu nie chodzi tylko o kredyty. To jest realizacja pewnego ideału etycznego, który, z jednej strony, polega na udzielaniu pomocy dla samopomocy, a z drugiej – budzi inicjatywę i odpowiedzialność poszczególnych osób. Odrodzenie tej idei solidarności jest możliwe, ale musi za tym stanąć jakiś moralny autorytet. Była nadzieja, że zrealizuje to „Solidarność". „Solidarność" się za to nie wzięła i w tej chwili pozostaje już tylko autorytet Kościoła. Chodzi tu o odbudowę bardzo istotnej struktury, oraz o przezwyciężenie indywidualizmu. Rolnik polski nie jest skory do kooperacji. Gospodarstwa średnie są

przeinwestowane, bo sąsiad nie chce współpracować z sąsiadem. Woli kupić za miliony maszyny, dlatego że nie wierzy drugiemu. Idea Reiffeisenowska, wykładająca się popularnie: jeden za wszystkich, wszyscy za jednego – jest realizacją etycznej zasady solidarności.

Kiedy mówimy o rozwoju społeczno-gospodarczym, to jest to także problem r o z u m i e n i a d e m o k r a c j i. Niebezpieczeństwo alienacji, jakie grozi naszemu społeczeństwu, wywodzi się również stąd, że – jak powiedziałem – zaczyna ono być traktowane przez elity przedmiotowo. Elity zachowują się na zasadzie gnozy: my po prostu lepiej wiemy. Okazuje się, że demokracja parlamentarna, reprezentacyjna, nie wyczerpuje zapotrzebowania na demokratyzację życia, także w naszym społeczeństwie. Społeczeństwa Europy Wschodniej zawdzięczają przełom wielkim ruchom społecznym, które im uświadomiły ich podmiotowość. Uświadomiły im to, że stają się coraz bardziej społeczeństwami obywatelskimi. Dlatego sama demokracja reprezentacyjna nie wystarczy. Widać to na przykładzie choćby naszego Sejmu, dyskutującego o sprawach, w których społeczeństwo coraz mniej uczestniczy. Bardzo istotnym przyczynkiem do właściwego widzenia tej kwestii jest wątek przebijający się poprzez wszystkie społeczne encykliki Jana Pawła II, a osiągający swoje apogeum w *Centesimus annus*, mianowicie wątek p a r t y c y p a c j i. Jest to kwestia ontologii demokracji. Wielki nauczyciel etyki społecznej, ks. Johannes Messner, uważał że najgroźniejszą rewolucją w czasach nowszych wcale nie była rewolucja bolszewicka, ani nawet francuska, ale rewolucja indywidualizmu. Rozbiła organiczne myślenie o społeczeństwie. Zindywidualizowała, sproszkowała społeczeństwa; stąd też głosiła demokrację typu wolnościowego, nie głosiła natomiast demokracji typu uczestniczącego. Wystarczała reprezentacja i prawo do głosowania, artykulacja wolności typu politycznego, natomiast nie głoszono uczestnictwa. Mnie się wydaje, że głoszona z wielką stanowczością przez Jana Pawła II zasada partycypacji, jest jednym z głównych środków poderwania naszych społeczeństw do odnowy i restrukturyzacji. Oczywiście, demokracja reprezentacyjna na szczeblu parlamentu nie ma innej możliwości. Rodzi ona jednak konieczność uzupełnienia w postaci różnych form uczestnictwa, w strukturach lokalnych, w zakładach pracy, w szkołach, itd.

Istnieje słynny passus z encykliki *Laborem exercens*, który tyle kłopotu sprawił na Wschodzie i na Zachodzie myślicielom społecznym i politykom. Mianowicie, Papież tam powiedział – i powtarza to w obecnej encyklice – że m i ę d z y j e d n o s t k ą a p a ń s t w e m musi powstać cały szereg społeczności, które będą odznaczały się a u t o n o m i ą w s t o s u n k u d o p a ń s t w a i w których uczestnictwo będzie bardziej bezpośrednie, niż się to dzieje w aktualnych strukturach politycznych. Ile my się z tej inspiracji możemy nauczyć, o tym nie trzeba wiele mówić... Samorządność w Polsce śpi. Jest ustawa o samorządności i nikt nie wie, co z tym zrobić.

Ludzie sobie z tym nie radzą, są jeszcze ciągle sparaliżowani przez ustrój totalitarny.

*

Nauka społeczna Kościoła jest – jak o tym powiedziano na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów – „narzędziem nowej ewangelizacji". To nam nie daje dowolnego wyboru: możemy, czy nie możemy. Dlatego ona musi być przedmiotem nauczania i formacji katolickiej.

W Polsce mamy trzy lata demokracji, natomiast na odcinku stowarzyszeń formacyjnych nie dzieje się prawie nic. Jeżeli chcemy odbudować elity w Polsce – a bez elit żadne społeczeństwo nie może istnieć – to muszą one gdzieś zostać uformowane. Do partii politycznych, do związków zawodowych, do rządu, do dyplomacji muszą trafić ludzie już uformowani, bo tam już tej formacji nie otrzymają. Stąd potrzeba stowarzyszeń o charakterze apostolskim, formacyjnym. Doświadczeni ludzie z Niemiec przytaczają pewien niebanalny fakt z przestrogą dla nas. Zbyt późno przystąpili do formacji przedsiębiorców. Formowali elity pracownicze; mają swoich przedstawicieli katoliccy pracownicy nie tylko w związkach zawodowych, ale i na szczeblu parlamentarnym. Bardzo późno zaś podjęto pracę formacyjną wśród przedsiębiorców. Jeżeli w Polsce nie rozpoczniemy chrześcijańskiej formacji, z jednej strony pracowników, a przedsiębiorców z drugiej, to te dwie warstwy społeczne rozejdą się i zantagonizują.

Taki będzie rozwój w naszym kraju, jaki będzie etos rozwoju. A etos rozwoju będzie taki, jaki będzie etos pracy, jaki będzie etos przedsiębiorcy, jaki będzie etos polityka, etos duszpasterza, etos działacza społecznego. Nikt rozsądny nie ważyłby się oddzielać polityki i życia społeczno-gospodarczego od etyki.

Tomasz MICKIEWICZ

SYSTEM WIELOPARTYJNY I STRATEGICZNE ZACHOWANIA WYBORCÓW[1]

Strategiczne zachowania wyborcze są przykładem instrumentalizowania sfery politycznej. Wyborca głosuje na partię, której stanowiska nie popiera, uważa jedynie, że jest ono przydatne dla zrównoważenia programów innych partii. Jest to swoisty przykład moralnego hazardu. [...] Jednak ordynacja proporcjonalna ma również konkretny zalety. Stwarza bowiem możliwość reprezentacji politycznej dla wszystkich mniejszościowych grup społecznych.

1. SYSTEM WIELOPARTYJNY

Istnieje wyraźny związek pomiędzy charakterem ordynacji wyborczej a liczbą partii politycznych zasiadających w parlamencie. Przyjmuje się z reguły[2], że ordynacja większościowa prowadzi do tego, iż w życiu politycznym dominują dwie partie polityczne.

Przeciwstawnym dwupartyjnemu systemem demokratycznym jest system wielopartyjny, tj. taki, w którym występuje więcej partii politycznych. Z reguły jest to efektem przyjęcia ordynacji proporcjonalnej. Prawidłowość ta potwierdza się również w Polsce. Uchwalenie ordynacji skrajnie proporcjonalnej spowodowało, że mamy w Sejmie kilkanaście partii politycznych. Ordynacja proporcjonalna i system wielopartyjny oznaczają większą reprezentatywność parlamentu. Grupy mniejszościowe mogą bowiem wprowadzić takich delegatów do ciała ustawodawczego, którzy w przypadku ordynacji większościowej nie mieliby szans na dostatecznie szerokie poparcie. Z drugiej jednak strony, kraje o systemie dwupartyjnym charakteryzują się z reguły większą stabilnością

---

[1] Problematyka tego artykułu należy do teorii wyboru publicznego (ekonomicznej teorii polityki). Dla ogólnego wprowadzenia w tę dziedzinę warto sięgnąć po: L. Filipowicz, K. Opawski, *Teoria wyboru publicznego. Wybrane koncepcje*, „Ekonomista", 1992, nr 3; D. R. Kamerschen, R. B. McKenzie, C. Nardinelli, *Ekonomia*, Gdańsk 1991, s. 827-847; T. Mickiewicz, *Wybór w gospodarce*, Lublin 1992, s. 77-92.

[2] Por. przykładowo: D. C. Mueller, *Public Choice II*, Cambridge 1989, s. 179-228.

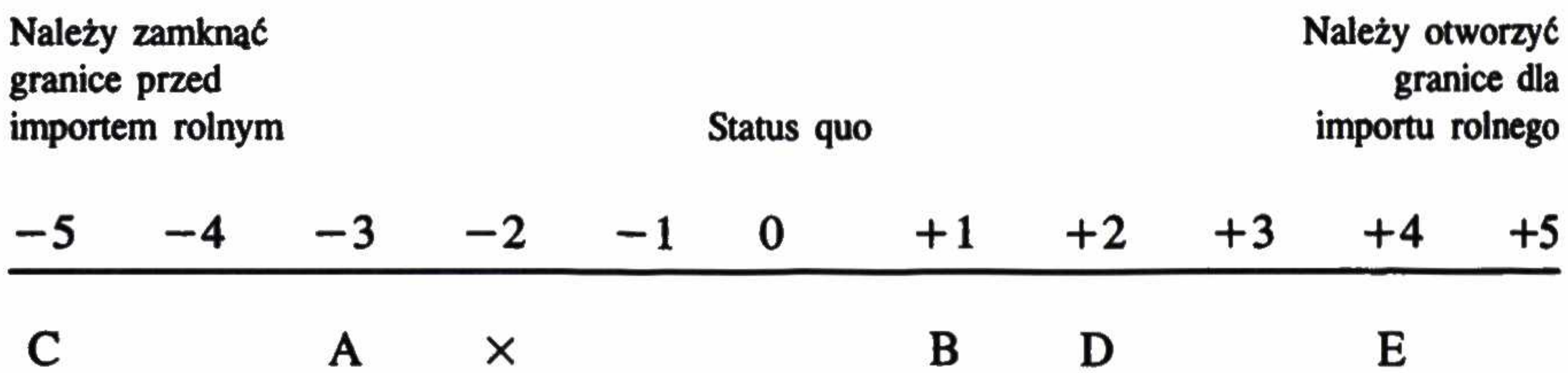
rządu, co potwierdzają porównawcze dane statystyczne. Przeciętny czas pozostawania rządu u władzy jest dłuższy.

Polski system nie wziął się znikąd. Ordynację wyborczą Sejm wybierał sam dla siebie, tj. wybierali ją ludzie, którzy brali pod uwagę to, iż sami staną ponownie w szranki wyborcze. W ówczesnym Sejmie zasiadały: obóz postkomunistyczny, mający liczebną przewagę, oraz podzielony już wówczas obóz postsolidarnościowy. Dla wszystkich, pomijając tych, którzy liczyli na zbudowanie szerokiego obozu większościowego, ordynacja proporcjonalna była korzystniejsza. Dawała większe szanse na wejście do Sejmu tym grupom politycznym, które bądź były niewielkie i rozproszone (obóz postsolidarnościowy), bądź nie mogły wówczas liczyć na większościowe poparcie (obóz postkomunistyczny).

2. PRZESTRZENNA TEORIA WYBORÓW I TEORIA „KIERUNKOWA"

Jak zachowuje się wyborca w systemie wielopartyjnym? Na kogo oddaje swój głos? Zgodnie z przestrzenną teorią wyborów[3] wybiera on kandydata, którego opinie w interesujących wyborcę sprawach są najbardziej zbieżne z jego własnymi. Załóżmy przykładowo, że istnieje tylko jedno zagadnienie istotne z punktu widzenia wyborcy, powiedzmy – import produktów rolnych. Wówczas, przy standardowych założenich upraszczających, sytuacja będzie się przedstawiać tak, jak na rysunku poniżej.

Rysunek 1. Problem importu rolnego, system wielopartyjny



[3] Por. przykładowo: J. M. Enelow, M. J. Hinich, *Spatial Theory of Voting*, Cambridge 1984.

Przypuśćmy, że X odpowiada stanowisku naszego wyborcy, który jest rolnikiem indywidualnym, jednak stosunkowo umiarkowanym w swych poglądach. A, B, C, D, E odpowiadają pozycjom, jakie zajmują poszczególne partie występujące na liście wyborczej. Zgodnie z przestrzenną teorią wyborów nasz wyborca będzie głosował na partię reprezentującą najbliższe mu stanowisko, w tym przypadku na partię A.

To przestrzenne ujęcie stało się ostatnio ponownie przedmiotem krytyki[4]. George Rabinowitz i Stuart Macdonald argumentują, że zamiast kategorią odległości, wyborcy w swoich decyzjach posługują się kryteriami „kierunku" i „intensywności". Zgodnie z tym ujęciem, wyborcy charakteryzują się uproszczoną percepcją świata polityki, a zagadnienia widzą zazwyczaj w sposób dychotomiczny, w kategorii alternatywy – „za" i „przeciw". W konsekwencji, głosują na partię, która postuluje zmianę w pożądanym przez wyborcę kierunku, i która przedstawia swoje stanowisko najintensywniej, tj. najradykalniej. Zgodnie z takim ujęciem, nasz przykładowy wyborca głosowałby nie na partię A, lecz na bardziej radykalną od niej partię C. Badania empiryczne przeprowadzone przez tych samych autorów na przykładzie Norwegii wydają się potwierdzać wyższą wartość wyjaśniającą „kierunkowej" teorii, nad standardową, przestrzenną teorią wyborów.

3. STRATEGIE WYBORCÓW W SYSTEMIE WIELOPARTYJNYM

Aby jednak wyjaśnić, dlaczego w systemie wielopartyjnym wyborcy oddają głosy na partie skrajne, nie trzeba koniecznie zakładać uproszczonej percepcji rzeczywistości politycznej. Rezultaty empiryczne, na jakie powołują się Rabinowitz i Macdonald, dają się wytłumaczyć także wówczas, gdy zachowamy u wyborcy atrybut racjonalności w działaniu i postrzeganiu świata.

Należy zacząć od tego, że w systemie wielopartyjnym dochodzi po wyborach do sformowania koalicji większościowej, a jej polityka jest wypadkową programów uczestniczących w niej partii. W momencie wyborów zatem wyborca głosuje na partię, która będzie miała tylko częściowy wpływ na politykę rządu (chyba że zdobędzie tak dużą ilość głosów, że samodzielnie sformuje rząd większościowy).

Załóżmy teraz, przeciwnie niż Rabinowitz i Macdonald, że wyborca charakteryzuje się wysokim stopniem trafności w poznawaniu rzeczywistości politycznej. W szczególności (np. na podstawie sondaży przedwyborczych) potrafi on

---

[4] G. Rabinowitz, S. E. Macdonald, *A Directional Theory of Issue Voting*, „American Political Science Review" 83(1989), nr 1; S. E. Macdonald, O. Listhaug, G. Rabinowitz, *Issues and Party Support in Multiparty Systems*, „American Political Science Review", 85(1991), nr 4.

w przybliżeniu oszacować oczekiwane odsetki miejsc w parlamencie, jakie mogą przypaść poszczególnym partiom. Wyborca może też założyć, że oczekiwany wpływ, jaki poszczególne partie będą miały na rozstrzygnięcie problemu M, będzie wprost proporcjonalny do odsetka miejsc, jakie uzyskają w parlamencie, a więc jednocześnie do odsetka całości głosów, jaki zdobędą w wyborach. Na podstawie tego, wyborca może przewidzieć, jaki będzie najbardziej prawdopodobny kształt polityki wobec problemu M. Taką wypadkową wartość oczekiwaną polityki, mierzoną dla uproszczenia na skali liczbowej, oznaczymy jako E(M). Będzie ona zależeć od programów poszczególnych partii w kwestii M i od przewidywanego odsetka miejsc, jakie zdobędą one w parlamencie (S). Przy zachowaniu prostej proporcjonalności i liczbie partii równej n, ta oczekiwana wartość przedstawiać się będzie następująco:

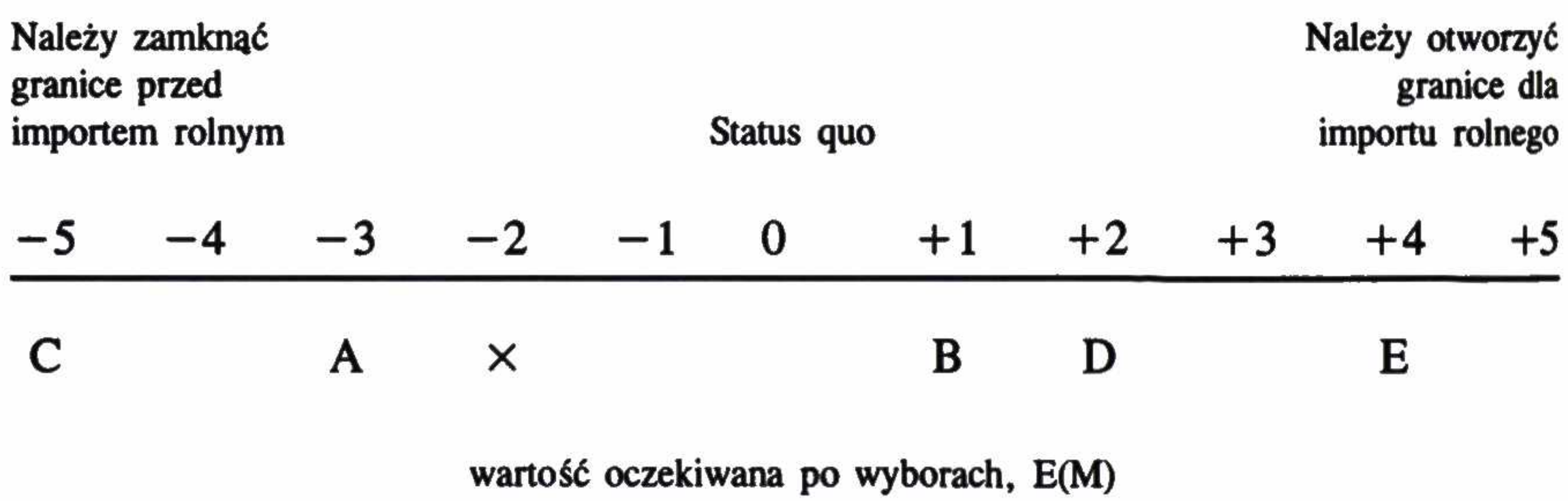
$$E(M) = \Sigma\ Mi\ Si, \text{ gdzie } i = 1,2,\ldots,n.$$

Wróćmy teraz do naszego przykładu polityki rolnej. Na rysunku 1 mieliśmy pięć partii politycznych. Załóżmy najprostszy przypadek, kiedy to oczekujemy, że każda z partii zdobędzie 1/5 miejsc. Wówczas oczekiwana wartość polityki w kwestii importu rolnego, mierzona na naszej umownej skali liczbowej, wyniesie:

$$(1/5)x\ (-5) + (1/5)x\ (-4) + (1/5)x\ 1 + (1/5)x\ 2 + (1/5)x\ 4 = -2/5$$

Najbardziej prawdopodobnym rezultatem wyborów będzie zatem nieznaczna korekta polityki gospodarczej w kierunku większych restrykcji w imporcie rolnym. Graficznie pokazuje to rysunek 2.

Rysunek 2. Problem importu rolnego, system wielopartyjny



Punkt X nadal odpowiada polityce, jaką nasz przykładowy wyborca uważa za optymalną. Głos jaki odda on sam, ma pewną niewielką wartość krańcową w zestawieniu z całkowitą liczbą głosów oddanych w wyborach. Generalnie biorąc, zależy mu na przesunięciu E(M), tj. oczekiwanej polityki rolnej po wyborach w stronę preferowanej przez niego pozycji X. Aby uczynić swój głos

najskuteczniejszym, będzie on zatem głosował nie na najbliższą mu partię A, ale na bardziej skrajną partię C. Otrzymaliśmy w ten sposób ten sam rezultat, co Stuart Macdonald i George Rabinowitz, ale bez odbierania wyborcy atrybutu pełnej percepcji rzeczywistości politycznej.

Biorąc konkretny przykład z doświadczeń polskich, moglibyśmy przyjąć, że naszemu rolnikowi, najbliższe ideowo jest umiarkowane stanowisko partii Ślisza (powiedzmy: A), ale odda on swój głos na bardziej skrajną partię Janowskiego (powiedzmy: C), ponieważ przewiduje, że faktyczna polityka będzie wypadkową stanowiska partii chłopskich w zderzeniu z pozycjami takich partii, jak partia Bieleckiego (powiedzmy: E) czy Mazowieckiego (powiedzmy: D). W konfrontacji z nimi bardziej efektywne będzie stanowisko partii bardziej skrajnej (tj. partii C).

4. KONSEKWENCJE; RYZYKO DOJŚCIA DO WŁADZY EKSTREMISTÓW

Jeśli wyborcy będą zachowywać się w taki sposób, to w systemie wielopartyjnym nie będzie miejsca dla partii, które nie przyjmą skrajnego stanowiska przynajmniej w jednej sprawie, mającej podstawowe znaczenia dla jakiejś grupy wyborców. Co stanie się jednak, gdy przewidywania wyborców okażą się mylne, a partia skrajna (C) otrzyma – powiedzmy – 55%, zamiast 20% głosów? Oznaczałoby to, że elektorat nie docenił swojej własnej siły i przesunął polityczne wahadło za daleko.

Zapomnijmy na razie o skojarzeniach polskich. Przypadki, kiedy – w historii – wyborcy posuwali się za daleko, głosując przeciw status quo, i osiągali rezultat sprzeczny z zamierzonym, prowadziły do ostrego kryzysu systemu demokratycznego. Przykładem może być zwycięstwo nazistów w Niemczech w 1933 r. czy – być może – Frontu Ludowego w Hiszpanii w 1936 r.

Jest oczywiste, że tego typu rezultat jest całkowicie sprzeczny z interesami wyborcy. Musimy zatem – mając to na względzie – przyjąć, że skłonność wyborcy do zachowań strategicznych (które określamy tu bardzo ogólnie jako skłonność do głosowania na partię o stanowisku bardziej skrajnym, od jego własnych przekonań), będzie malała wraz ze wzrostem prawdopodobieństwa, że partia ta może samodzielnie utworzyć rząd większościowy. W efekcie możemy oczekiwać ujemnej korelacji pomiędzy wielkością danej partii (mierzoną ilością mandatów w parlamencie) a ekstremizmem prezentowanych przez nią stanowisk.

Z jednej bowiem strony, będziemy mieli małe liczebnie partie nastawione na jednowymiarowy problem i reprezentujące w sposób skrajny poglądy jakiejś określonej mniejszościowej grupy wyborców. Z drugiej strony, będą partie większe, postrzegane jako zdolne do utworzenia rządu większościowego. W

związku z tym, aby nie stracić głosów wyborców, będą musiały one w swym programie unikać radykalizmu.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedno zjawisko. Duża liczba małych partii sprzyja swoistej specjalizacji, jednowymiarowości. Partie próbują znaleźć dla siebie miejsce na mapie politycznej, odwołując się do zróżnicowanych grup wyborców. Ci z kolei wybierają partię reprezentującą ich w pełni, ale tylko w sprawie będącej głównym punktem programu wyborczego. Dochodzi też do formowania rządów większościowych, w ramach których poszczególne partie realizują swe obietnice wyborcze, poruszając się na zupełnie odmiennych płaszczyznach niż ich partnerzy koalicyjni. Prowadzi to do swoistego podziału przestrzeni politycznej, którego częściowym odzwierciedleniem jest podział ministerstw w ramach rządu. W konsekwencji zwiększonej swobody poszczególnych partii, przyjmowane są rozwiązania bardziej skrajne, niż wynikałoby to z prostej arytmetyki wyborczej.

5. KONSTYTUCYJNY PODZIAŁ WŁADZY A SYSTEM WIELOPARTYJNY

Dylemat wyborcy opisany powyżej polega na tym, że z jednej strony korzystne jest głosowanie na partię o bardziej skrajnym stanowisku, z drugiej zaś istnieje niebezpieczeństwo, że partia ta utworzy samodzielnie rząd, a w konsekwencji prowadzona polityka będzie bardziej radykalna od zamierzeń wyborcy.

Bariera dla ekstremizmu w systemie wielopartyjnym pojawia się na skutek istnienia wielu partii o odmiennych programach politycznych. Wymusza to rozwiązania kompromisowe w ramach większościowych koalicji. Funkcję podobnej bariery może jednak również spełniać konstytucyjny podział władz. Inaczej mówiąc, istnieje formalne podobieństwo systemu wielopartyjnego, opartego na rządach koalicyjnych, i systemu dwupartyjnego o głębokim konstytucyjnym podziale władzy[5]. Przykładowo: wyborca może głosować na kandydata na prezydenta, reprezentującego względnie radykalny program, wówczas gdy wie, że jego radykalizm będzie równoważony przez inne instytucje władzy, takie jak sejm i senat, o odmiennej orientacji politycznej.

Poszczególne kraje charakteryzują się zróżnicowanymi rozwiązaniami instytucjonalnymi. Skrajnym przykładem jest Wielka Brytania, gdzie nie ma systemu wielopartyjnego, a gros władzy skupia się w niższej izbie parlamentu. W takim systemie nie ma praktycznie miejsca na strategiczne zachowania wyborców, ponieważ jakakolwiek partia, która zdobędzie władzę, ma duże możliwości realizowania nieskrępowanej polityki. Ma to dwojakie konsekwencje.

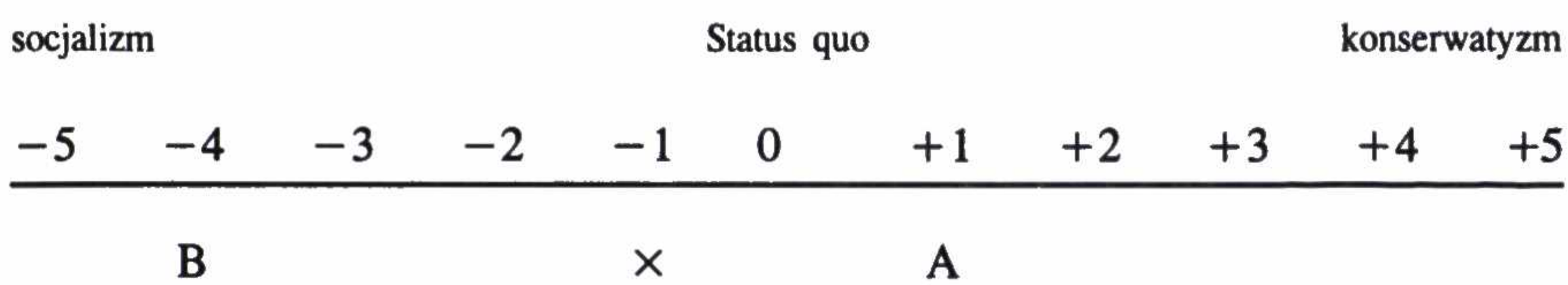
Po pierwsze, brak mechanizmów równoważących wewnątrz instytucji politycznych powoduje, że zdarza się, iż ludzie sięgają po środki pozaparlamentar-

[5] Por. M. F i o r i n a, *Divided Government*, New York 1992, s. 114.

ne, powiedzmy, wychodząc na ulicę tak, jak w przypadku podatku pogłównego (poll tax), wprowadzonego w Wielkiej Brytanii w kwietniu 1990 i zmodyfikowanego po okresie napięć w marcu 1991[6].

Po drugie, zachowania wyborców są niezwykle „ostrożne". Może się zdarzyć, że preferują oni pewną korektę polityki, a jednak głosują za status quo, ponieważ boją się niekontrolowanego przesunięcia w przeciwnym kierunku. Pozostając przy przykładach brytyjskich, tak prawdopodobnie można interpretować zwycięstwo konserwatystów w 1992 roku, co ilustruje poniżej rysunek 3.

Rysunek 3. System dwupartyjny, bez podziału władzy



Ponieważ zwycięska partia ma możliwość nieskrępowanego realizowania własnej polityki, zachowania strategiczne są bezzasadne z punktu widzenia wyborcy. Zgodnie z naszym przykładem wyborca, który oczekiwałby pewnych zmian w polityce, głosuje na bliższą mu partię o orientacji przeciwnej do własnej (A), ponieważ obawia się radykalizmu partii reprezentującej popierany przez niego kierunek zmian (B).

Przykładem kraju o systemie dwupartyjnym, ale silnym konstytucyjnym podziale władz, są Stany Zjednoczone. Tu zachowania strategiczne, podobne do tych, jakie funkcjonują w systemie wielopartyjnym, pojawiają się z uwagi na istnienie zabezpieczenia, jakie stanowi silny konstytucyjny podział władz (i federalizm). I tak, wyborcy mogą głosować przeciw dotychczasowemu prezydentowi, mimo że nie popierają radykalizmu kontrkandydata, licząc, że polityka tego ostatniego zostanie „zmiękczona" przez zabezpieczenia tkwiące w konstytucyjnym podziale władz. Tak zdarzyło się prawdopodobnie w wyborach prezydenckich roku 1992.

---

[6] Dodatkowym czynnikiem kryzysogennym, jaki należałoby tu uwzględnić, jest dominacja rządu centralnego wobec samorządów lokalnych w podziale kompetencji, poszerzająca sferę działania tego pierwszego. Sytuacja taka występuje właśnie w Wielkiej Brytanii (S. M. Sheffrin, *Anatomy of a Failure: The Poll Tax in the United Kingdom*, Davis 1991). W odniesieniu do innych krajów można by powiedzieć ogólnie, że federalizm jest trzecim źródłem podziału władzy, obok konstytucyjnego rozdzielenia uprawnień czy systemu wielopartyjnego.

Przykładem biegunowo niemal przeciwnym do systemu brytyjskiego jest Polska A.D. 1993. Występuje tu zarówno skrajnie proporcjonalna ordynacja wyborcza, jak i podział władz pomiędzy sejm, senat i prezydenta. Oba te systemy prowadzą do tych samych konsekwencji, tj. wzmacniają się wzajemnie, tworząc bodźce dla zachowań strategicznych w trakcie wyborów i przynosząc w rezultacie znaczny stopień radykalizmu partii, wybieranych do instytucji politycznych. Patrząc od strony genezy[7], cechy obecnego systemu politycznego są efektem „okrągłego stołu" i późniejszych decyzji „kontraktowego" Sejmu, reprezentują zatem kompromis, na który silny wpływ miały interesy obozu postkomunistycznego.

6. ASPEKT ETYCZNO-NORMATYWNY

Historyczna geneza danego rozwiązania instytucjonalnego nie jest jednak sama w sobie wystarczającą przesłanką do formułowania jego bieżącej oceny.

Można natomiast zauważyć, że strategiczne zachowania wyborcze są przykładem instrumentalizowania sfery politycznej. Wyborca głosuje na partię, której stanowiska nie popiera, uważa jedynie, że jest ono przydatne dla zrównoważenia programów innych partii. Jest to swoisty przykład moralnego hazardu. Zabezpieczenia, jakie stwarza równowaga wynikająca z istnienia wielu partii (bądź instytucjonalnego podziału władz), zdejmują niejako z obywatela ciężar pełnej odpowiedzialności za swe decyzje wyborcze i skłaniają go do głosowania na polityków bardziej radykalnych, niż wynika to z jego własnych przekonań.

W tym sensie, rozwiązania instytucjonalne sprzyjające takim zachowaniom obciążone są pewną niedoskonałością. W szczególności dotyczy to systemu wielopartyjnego i związanej z nim ordynacji proporcjonalnej.

Wybór nie jest jednak prosty z uwagi na to, że z punktu widzenia standardów ładu politycznego ordynacja proporcjonalna ma również konkretne zalety. Stwarza bowiem możliwość reprezentacji politycznej dla wszystkich mniejszościowych grup społecznych. To z kolei zwiększa również stabilność systemu politycznego: ludzie skutecznie reprezentowani w parlamencie mają trwałe miejsce w systemie politycznym i wykazują mniejszą skłonność do jego destabilizacji.

---

[7] Por. T. M i c k i e w i c z, *Politische Rahmenbedingungen für die Wirtschaftsreform in Polen*, „Politische Studien" 41(1990), nr 311.

O EUROPĘ – LUDZKĄ ZIEMIĘ

Nicolaus Książę
von und zu LIECHTENSTEIN

CHRZEŚCIJAŃSKA EUROPA – ZMIERZCH CZY ZADANIE?[1]

Duchowa odnowa Europy nie jest jeszcze czymś konkretnym, w wielu sprawach stoimy jednak w punkcie zwrotnym, który – jak mi się wydaje – z chrześcijańskiego punktu widzenia ma przede wszystkim pozytywne aspekty.

„Chrześcijańska Europa – zmierzch czy zadanie?" – tak brzmi niezwykle obszerny temat, o którego podjęcie zostałem poproszony. Zaprosiliście dyplomatę z niewielkiego kraju, a zatem nie naukowca, za którym stoi autorytet jego dyscypliny; również nie polityka, który czuje za sobą autorytet swego urzędu. Pełniąc funkcję dyplomaty jest się działającym urzędnikiem, ale też w pewnym sensie obserwatorem, w moim przypadku obserwatorem europejskiej sceny politycznej. Mogę Państwu zatem przekazać jedynie moje osobiste doświadczenia i przeświadczenia, których – ze względu na okoliczności, w których przyszło mi żyć – głównym punktem odniesienia jest Europa Zachodnia, jakkolwiek większość moich przodków wywodzi się ze Środkowej i Wschodniej Europy.

CHRZEŚCIJAŃSKA EUROPA

Czy żyjemy w Europie chrześcijańskiej? Więcej, czy kiedykolwiek istniała chrześcijańska Europa? Jeśli rozumiemy przez to Europę zamieszkiwaną przez rzeczywistych chrześcijan, a takimi są tylko święci, to z pewnością chrześcijańskiej Europy nigdy nie było. Chrześcijaństwo – jak wszyscy dobrze wiemy – naznaczyło jednak silnie nasz Kontynent i ukształtowało jego kulturę.

---

[1] Wykład wygłoszony z okazji siedemdziesiątej trzeciej rocznicy urodzin Jana Pawła II w Auli im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 18 maja 1993 r. (Red.)

PRZESZŁOŚĆ

Aż do czasu Oświecenia wpływ chrześcijaństwa na społeczeństwa Europy rósł, a przynajmniej nie zmniejszał się, nawet jeśli prawdą jest, iż ludzie tamtych czasów nie byli ani lepszymi, ani gorszymi chrześcijanami niż chrześcijanie dzisiejsi. Oświecenie rozpoczęło natomiast proces, który przyniósł ze sobą odrzucenie chrześcijańskiego Objawienia jako fundamentu ludzkiej wspólnoty. Coraz popularniejsze stawało się takie myślenie, które coraz wyraźniej stawiało w swym centrum człowieka, a nie Boga. Ostatnie stulecie zrodziło nacjonalizm, który – przynajmniej częściowo – wyrodził się w namiastkę religii, a do którego dołączyły się w naszym stuleciu niszczące materialistyczne i rasistowskie ideologie.

Chociaż jest to jedynie pobieżne spojrzenie na skomplikowany historyczny proces, przypomina nam ono jednak, że rozejście się chrześcijaństwa i społeczeństwa nie rozpoczęło się dopiero w naszych czasach. My, dzisiejsi chrześcijanie, musimy pamiętać o tym, że proces ten był możliwy przede wszystkim dlatego, że świadectwo chrześcijan nie było wystarczająco wiarygodne. Czyż nie bez racji wyrzuca się nam, chrześcijanom przeszłości i teraźniejszości, tak liczne uchybienia?

Dopiero jednak w naszym stuleciu doszło do wykluczenia Boga z życia publicznego: człowiek stał się miarą wszechrzeczy. Ponieważ jednak nie istnieje jak wiadomo tylko jeden jedyny człowiek, wraz z zanikaniem tradycyjnych wartości każdy staje się sam dla siebie miarą. W ten sposób jesteśmy świadkami rosnącego rozbicia społeczeństwa, a co za tym idzie rozbicia naszych organizacji państwowych. Konsekwencjami tego antropo- a ostatecznie egocentrycznego obrazu świata są z jednej strony relatywizm, a z drugiej totalitaryzm. Towarzyszy temu wiara w doskonałą, stworzoną wysiłkiem samego tylko człowieka, ziemię. Dzieckiem tego prometejskiego sposobu myślenia jest – uznane dziś zresztą za bankruta – skrajnie pojęte państwo opiekuńcze o materialistycznym rodowodzie.

TERAŹNIEJSZOŚĆ

W jakim stanie – z chrześcijańskiego punktu widzenia – znajduje się Europa dziś? Proces dechrystianizacji społeczeństwa jest bez wątpienia coraz mocniejszy, znaczna jego część jest już pogańska. W życiu kościołów wyraża się to rosnącą liczbą wystąpień i postępującym zanikiem praktyk religijnych. Samo wspomnienie o Bogu w przemówieniach państwowych dostojników uważane jest coraz częściej za naruszenie zasady rozdziału Kościoła i państwa.

Jeśli za zwierciadło naszej kultury uznać telewizję, to przyznać trzeba, że mamy dziś do czynienia raczej z pogańskim niż chrześcijańskim przesłaniem.

Wyparciu chrześcijaństwa z życia publicznego towarzyszy postępujący kryzys wartości. Moralność pozbawiona oparcia w wierze ulega stopniowej degeneracji. Zapomina się przy tym często, że nasze demokracje – by zachować zdolność funkcjonowania i nie wyrodzić się w tyranię większości – potrzebują powszechnie uznanego, spójnego systemu wartości.

Kryzys wartości znajduje swój najbardziej dramatyczny wyraz w dopuszczanym przez państwo – a często również przez państwo finansowanym – zabijaniu nie narodzonych dzieci. W jednym z przemówień Matki Teresy słyszałem kiedyś stwierdzenie, że najgorszym atakiem na pokój w świecie jest zabijanie – każdego roku – milionów nie narodzonych dzieci. Jako członek Rady Europy miałem przed kilkoma laty okazję uczestnictwa w – ze wszechmiar godnej szacunku – walce o wprowadzenie zakazu kary śmierci w całej Europie. Chodziło wówczas o niewielu uznanych za winnych popełniania morderstw i skazanych na śmierć ludzi, przy czym wiadomo było, że kary śmierci i tak nie wykonuje się już w większości europejskich krajów. Nie mogłem nie stawiać sobie wtedy pytania, jak ma się to wielkie zaangażowanie na rzecz zniesienia kary śmierci do równoczesnego tolerowania, a nawet – przynajmniej częściowo – pośredniego sprzyjania zabijaniu setek tysięcy nie narodzonych dzieci.

Tak zwana liberalizacja prawa o aborcji pociągnęła za sobą w naturalny sposób przesunięcie granicy między życiem i śmiercią w ludzkim myśleniu. Nie można się zatem dziwić, że dyskusja o dopuszczalności eutanazji przyjmuje z każdym rokiem coraz większe rozmiary. Wyraźnym znakiem tego duchowego zamętu jest fakt, że pierwszy projekt prawa o dopuszczalności eutanazji przedstawiony przed kilkoma laty w Holandii nie różnił się zbytnio od prawodawstwa nazistowskiego w tej kwestii.

Osłabienie rodziny – podstawowej komórki ludzkiego społeczeństwa – jest kolejnym znakiem odrzucenia chrześcijańskich wartości. Badania naukowe pokazują jasno, że ofiarami tego procesu są przede wszystkim dzieci. W całej zachodniej Europie zauważamy, jakie trudności ma dzisiaj duża część młodzieży z odnalezieniem sensu swego życia. Nic dziwnego, że wszelkiego rodzaju nałogi, przede wszystkim narkomania, są szeroko rozpowszechnionym zjawiskiem. Również inne choroby społeczne, jak przestępczość i korupcja, stają się coraz powszechniejsze i zdecydowanie zaprzeczają tezie o samoregulowaniu się demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa. Również takie społeczeństwo potrzebuje moralności, która nie jest prostym produktem jego sprawnej organizacji, lecz potrzebuje wiary, a ostatecznie Kościoła jako jej strażnika.

Jeszcze kilka słów na temat korupcji. Otóż właściciel największej sieci domów handlowych w Europie, który od czterdziestu lat odwiedza wszystkie kraje świata, powiedział mi niedawno: „Największą przeszkodą rozwoju gospodarczego jest korupcja". Pierwszym warunkiem dobrze funkcjonującego syste-

mu gospodarczego są podstawy etyczne, które tworzą klimat wzajemnego zaufania.

W podsumowaniu można zatem stwierdzić: demoralizacja Europy – wynikająca z jej dechrystianizacji – postępuje. Uwarunkowania tego procesu na zachodzie i wschodzie Europy są co prawda różne (z jednej strony mamy do czynienia z pozostałościami komunizmu, z drugiej praktycznym materializmem, którego skutkiem jest szeroko zakrojona „narkotyzacja" naszych społeczeństw), obu jej częściom potrzebna jest jednak podobna odnowa serc i idąca za nią odnowa umysłów.

Rozpocząłem od ciemnych stron dzisiejszego obrazu Europy, co wszakże nie znaczy, że obraz ów widzę jedynie w ciemnych barwach: chociaż duchowa odnowa Europy nie jest jeszcze czymś konkretnym, to jednak w wielu sprawach stoimy w punkcie zwrotnym, który – jak mi się wydaje – z chrześcijańskiego punktu widzenia ma przede wszystkim pozytywne aspekty. Najpierw, po raz pierwszy od wielu pokoleń nie istnieje głęboki geopolityczny podział Europy. Chrześcijanie otrzymali taką swobodę działania, jakiej od dawna nie mieli na naszym Kontynencie. Ich zadanie polega teraz na wykorzystaniu tej sytuacji. Wydaje się zresztą, że kościoły na Wschodzie i Zachodzie lepiej rozumieją tę szansę niż państwa, szczególnie bogate państwa zachodnie, którym brakuje hojności, leżącej zresztą w ich własnym interesie (przypomnijmy tu zwłaszcza ograniczenia handlowe).

Po drugie, koniec porządku jałtańskiego, a nawet wersalskiego, dał narodom możliwość poszukiwania twórczych form współpracy. Spowodowany 40-letnim panowaniem komunizmu kulturowy zastój stworzył jednak warunki do powstania zgubnych nacjonalizmów. Właśnie Kościół może w decydujący sposób przyczynić się do ich przezwyciężenia.

Po trzecie, duchowy i moralny nieład skłania coraz bardziej właśnie młodych ludzi do przekonania, że ostatnie stulecia – a przede wszystkim nasze wiek, który przyniósł Europie największe cierpienia jakich kiedykolwiek doświadczyła – wkroczyły na fałszywe drogi, które dziś wymagają naprawy. Europa jest w ten sposób otwarta dla tego, kto może jej ofiarować najwięcej – jest otwarta na Chrystusa, jeśli tylko my, Jego uczniowie, będziemy w słowie i czynie świadkami Jego Boskiego Serca. Polska, jak chyba żaden inny kraj w naszym wieku, wydała właśnie takich świadków. A jak to wiemy z lektury Dziejów Apostolskich, nic tak bardzo nie przekonuje, jak świadectwo.

Otuchy dodaje nam również fakt, że żyjemy dziś w czasie nowej religijności. Sprawdzają się słowa A. Malraux o religijności następnego stulecia. Obecne w młodzieży pragnienie znalezienia sensu życia stanowi źródło nowej energii. Chrystus staje się znowu atrakcyjny, nawet jeśli najpewniejsza droga do Niego – Kościół – nie jest jeszcze równie atrakcyjna. Ale i w Kościele widzimy znaki nowego życia, do czego tak bardzo przyczynił się obecny Pontyfikat. Chciałbym tu zwłaszcza wspomnieć o współczesnych ruchach skupiających świeckich, które w procesie ewangelizacji odgrywają dziś rolę podobną do tej,

jaką w średniowieczu odegrali irlandzcy mnisi i które stanowią również środowisko, w którym rodzą się nowe powołania kapłańskie.

Można by wymienić jeszcze wiele innych znaków nadziei na przyszłość. Jest nim choćby silne pragnienie jedności chrześcijan, które pozwala nam odkryć, jak wiele łączy nas z chrześcijanami innych wyznań i jak wiele – ponad dzielącymi nas liniami – we wspólnej modlitwie możemy zrobić dla zachowania naszej chrześcijańskiej identyczności.

Istnieje z pewnością wiele powodów do przepowiadania zmierzchu Europy – obok wewnętrznych problemów naszych państw i społeczeństw mnożą się wyzwania z zewnątrz: pomyślmy o rozprzestrzenianiu broni masowej zagłady, o wybuchowej sytuacji w południowym obszarze Morza Śródziemnego i o związanym z tą sytuacją napływem imigrantów do Europy, o pojawiającej się na nowo groźbie terroryzmu. Również konflikty na tle gospodarczym będą stanowiły dla Europy coraz większy problem.

Wielu z tych wewnętrznych i zewnętrznych wyzwań nie będą w stanie sprostać pojedyncze państwa. Konieczność współpracy jest szczególnie oczywista w takich dziedzinach jak wewnętrzne i zewnętrzne bezpieczeństwo, gospodarka, ochrona środowiska i badania naukowe. Dlatego w rozpoczętym po drugiej wojnie światowej procesie jednoczenia się Europy dostrzegam więcej pozytywnych niż negatywnych aspektów. Krytykowana dziś często Wspólnota Europejska, która stała się miejscem krystalizacji integracyjnej dynamiki, jest wciąż – zakładając wszelkie możliwe ulepszenia – oparciem dla jednoczącej się Europy. Pozostanie nim jednak jedynie wówczas, jeśli – po pierwsze – zdecyduje się na geograficzne otwarcie, nawet jeśli wymagać to będzie materialnych ofiar; w przeciwnym razie stanie się raczej przeszkodą i powodem powstawania nowych granic. Po drugie, Wspólnota pozostanie znakiem nadziei jedynie wówczas, jeśli nie utożsami się z reprezentowaniem tylko materialnych interesów. Jako punkt wyjścia w procesie jednoczenia należy przyjąć Europę wraz całą jej różnorodnością i zarazem z wartościami, które są jej wspólne. We wszelkich dziedzinach, wspólne instytucje i przedsięwzięcia są trwałe tylko o tyle, o ile ich uczestnicy mogą się z nimi utożsamiać. Z tego właśnie powodu kulturalne dziedzictwo Europy, a w szczególności ożywiające ją chrześcijańskie źródła, powinny stać się punktem wyjścia dla kształtowania europejskiej identyczności.

PRZYSZŁOŚĆ

Chodzi zatem o to, aby wykorzystać szanse, które dzisiaj otwierają się dla naszego wspólnego jutra. Przede wszystkim my, na Zachodzie, musimy przezwyciężyć wspomnianą wyżej fazę otępienia. Kiedy żydowski psychiatra i uczony Victor Frankl otrzymywał w Międzynarodowej Akademii Filozoficznej

w Liechtensteinie swój sześćdziesiąty – jak mi się wydaje – doktorat honoris causa pytaliśmy go o źródła jego niezwykłej energii twórczej. Odpowiedział wówczas, że cudowne ocalenie z wieloletnich prześladowań oraz pobytu w obozie koncentracyjnym, gdzie stracił całą swoją rodzinę, uświadomiło mu, że Bóg chce go mieć całego na ziemi. Dlatego właśnie usiłował odtąd każdą minutę swego życia poświęcić służbie Bogu. Był więc otwarty na Bożą łaskę; o podobną otwartość powinniśmy się modlić.

Dziś w Europie stoją przed nami wielkie wyzwania. Ponieważ moralne uchybienia przeszłości stały się przyczyną dzisiejszych okropności – obecnie szczególnie na Bałkanach -powinniśmy zrobić wszystko, aby odwrócić bieg historii. Dla chrześcijanina nie istnieje zmierzch, lecz zadanie. W jednym z wywiadów zapytano kiedyś Matkę Teresę o to, jaki sens ma jej dość skromna ilościowo działalność w stosunku do ogromu cierpień na całym świecie. Odpowiedziała: „Nawet jeśli jest to tylko kropla w morzu, to jednak brakowałoby jej". Taka chrześcijańska postawa składa nasze wysiłki w ręce Boga i przypomina nam o powiedzeniu: „Każda dusza jest diecezją". Jezus powierzył swój Kościół niewielkiej grupce prostych ludzi. W czasie prześladowania posyłając anioła wyprowadził ich z więzienia. Pamięć o tym nie pozostawia miejsca na myślenie katastroficzne.

Oczywiście jest dzisiaj wielu proroków zmierzchu, będzie ich tym więcej, im bardziej zbliżać się będziemy do przełomu wieków. Proroctwa te mają też swoją dobrą stronę: budzą ludzi z letargu i pozwalają dostrzec przemijalność naszego ziemskiego istnienia. Im bardziej wstrząsać będzie Europą zwątpienie w przyszłość, tym mocniej powinno rozbrzmiewać chrześcijańskie orędzie nadziei. Nawet w ciemnościach największego zwątpienia może być ono zbawiennym światłem, jeśli choćby odrobinę uchyli mu się drzwi serca. Proszę mi pozwolić na zacytowanie świadectwa, które w czasie modlitewnego spotkania z amerykańskim prezydentem złożył inwalida wojenny z Wietnamu: „Prosiłem Boga o siłę, by móc czegoś dokonać, a otrzymałem słabość, abym nauczył się być posłusznym.

Prosiłem o moc, by cieszyć się uznaniem ludzi, a otrzymałem niemoc, abym nauczył się, że potrzebuję Boga. Prosiłem o wszystko, aby się życiem nacieszyć, a otrzymałem życie, aby się wszystkim cieszyć".

Iść tą drogą duchową życzę sobie i życzę nowej Europie, życzę sobie i Europie, aby nią kroczyć na ostatnich etapach kończącego się milenium. Z przeświadczenia naszego ukrycia w Bogu będziemy czerpać niezbędną siłę dla naszych europejskich zadań.

Czym są jednakże konkretnie nasze zadania, jeśli myślimy o europejskiej przyszłości? Wspomniałem co dopiero o konkretnych problemach oczekujących na rozwiązanie. Można by do nich dodać wiele innych, nie na samym końcu sprawę pomocy dla tych spoza Europy, którym wiedzie się coraz gorzej. We wszystkim tym musi jednak stać na początku sprawa głoszenia Dobrej Nowiny,

nowej ewangelizacji naszego starego kontynentu. Właśnie ostatnie czterdzieści lat pokazało nam, że najdoskonalsze konstrukcje polityczne i gospodarcze zbudowane są na piasku, jeśli nie odpowiadają ludzkiej naturze. Musi tedy ludzka osoba w jej pełnym wymiarze być uwzględniona, a wymiar ten jest w pierwszym rzędzie duchowy. Dla podjęcia tego pierwszego i podstawowego zadania ewangelizacji nie musimy być świętymi, przeciwnie, to właśnie spełnianie tego zadania jest drogą naszego własnego uświęcenia. Walka o prawdę i miłość oznaczająca wedle zamysłu papieża Jana Pawła II nową ewangelizację Europy jest zarazem walką o jedność w respektowaniu różnorodności i daje moc pozytywnego promieniowania na zewnątrz.

Na zakończenie proszę mi pozwolić przytoczyć fragment mowy Papieża wygłoszonej 11 października 1988 roku w Parlamencie Europejskim w Strasburgu.

„Europa jutra – otwarta ku wschodniej części kontynentu, wielkoduszna wobec krajów drugiej półkuli – winna, jak mi się zdaje, na nowo objąć rolę przewodniczki cywilizacji światowej:

– najpierw należy pojednać człowieka ze stworzeniem, dbając o zachowanie integralności natury, jej fauny i flory, powietrza i rzek, jej subtelnej równowagi, ograniczonych surowców oraz piękna głoszącego chwałę Stwórcy;

– następnie trzeba pojednać człowieka z jego bliźnim tak, aby Europejczyk akceptował innych mieszkańców tego kontynentu, reprezentujących różne kultury i prądy myślowe, był gościnny wobec przybysza i uchodźcy, otwarty na duchowe bogactwa ludów innych części świata;

– na koniec, należy pojednać człowieka z nim samym: tak, trzeba na nowo stworzyć integralną i całościową wizję człowieka i świata, która przeciwstawi się kulturze zwątpienia i dehumanizacji; wizję, w której nauka, technika i sztuka nie wykluczają, ale prowadzą do wiary w Boga."

Jeżeli chcemy uczynić Europę na powrót ową latarnią, to staje przed nami piękne i wielkie zadanie. Polska i jej naród od czasu króla Sobieskiego, w szczególności jednak w obecnym stuleciu, szła ciągle niestrudzenie drogą mężnie wyznawanej prawdy, często za cenę wielkich ofiar. Przede wszystkich dziś jako most pomiędzy Wschodem i Zachodem Polska ma życiowe zadanie. Jej narodowe sanktuarium ucieleśnia Ikona, obrazująca jej niepowtarzalną pozycję w Europie. Dlatego chciałbym prosić Matkę Boga i Królowę Polski, aby była Pośredniczką naszej europejskiej nadziei.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

Herbert SCHAMBECK

EUROPEJSKA ODPOWIEDZIALNOŚĆ Z PERSPEKTYWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ[1]

Musimy zapobiec, by w miejsce podziału na wolne i zniewolone państwa europejskie nie pojawił się podział na państwa bogate i biedne. Musimy więc urzeczywistnić nową formę europejskiej solidarności. [...] Należałoby zacząć od bezpośrednich relacji pomiędzy ludźmi, od ich wzajemnego dla siebie szacunku, niezależnie od postawy religijnej, światopoglądowej, ideologii i przekonań politycznych, a także przynależności rasowej.

Mówienie o Europie sprawia, iż zgodnie z europejskim przeznaczeniem historia staje się teraźniejszością, teraźniejszość zaś uwarunkowaniem dla drogi w przyszłość, co obecnie, na osiem lat przed rokiem 2000, stanowi dla nas szczególny impuls myślowy.

Nawiązanie do odpowiedzialności europejskiej staje się szczególnym zadaniem właśnie w czasach współczesnych. W ostatnich latach, w szczególności od 1989 r., doszło zwłaszcza w Europie środkowej i wschodniej do wielkich zmian, a nawet przewrotów, które położyły kres podziałowi Europy, a tym samym w pewnym sensie także i świata. To, co przed kilkoma laty było jedynie niewyobrażalnym marzeniem, nastąpiło szybciej niż się tego spodziewano. Marksizm w formie tzw. realnego socjalizmu musiał ustąpić z areny historycznej. W miejsce zaistniałego po II wojnie światowej podziału na strefę państw komunistycznych, zwanych pleonastycznie demokracjami ludowymi oraz na część Europy składającą się z tzw. wolnych demokracji pojawił się nowy pluralizm europejski, w ramach którego w państwach o strukturze unitarystycznej, federalnej lub regionalnej działa duża ilość rozmaitych partii, wspólnot interesów, kościołów i wspólnot religijnych.

Po upadku stworzonego przez marksizm zunifikowanego systemu przymusu, pojawia się, szczególnie w Europie środkowej i wschodniej, pluralizm światopoglądowy, ideologiczny i polityczny. Na owych siłach o charakterze intelektualnym lub społecznym, wyrażających się w formie idealistycznej lub materialis-

---

[1] Tekst niniejszy przedstawiony został jako odczyt podczas wizyty Autora na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim we wrześniu 1992 r. Red.

tycznej, spoczywa wielka odpowiedzialność. Po upadku bowiem komunistycznego systemu nakazowo-rozdzielczego szerokie masy społeczne w tych krajach oczekują od nowych sił politycznych, iż wytyczą one nowe drogi i wskażą na nowe odpowiedzi, odnoszące się w jednakowej mierze do polityki państwowej, społecznej, kulturalnej, socjalnej a także ekonomicznej.

Odpowiedzialność spoczywająca na tych państwach realizuje się nie tylko w samej Europie i nie jedynie dla niej samej. Europa ma w równej mierze wpływ na całą wspólnotę narodów świata; zmuszona wprawdzie do rezygnacji z części odpowiedzialności za dzieje świata, w ważnych kwestiach spełnia w dalszym ciągu rolę wzorcową dla pozostałych jego regionów. Porządek europejski ma również i z tej przyczyny wpływ na porządek świata: że Europa wnosi istotny wkład do równowagi sił w stosunkach międzynarodowych.

W naszym ujęciu w ramach tej odpowiedzialności Europa nie będzie czemuś przeciwstawiana, jak to często miało miejsce w historii (choćby na przykładzie przeciwstawienia wolnej Europie marksizmu). Nastąpi natomiast pozytywne zrozumienie europejskich korzeni, do których winniśmy odnieść się w obecnej dobie.

Są to korzenie bardzo różnorodne. Sięgają jak wiadomo starożytnej Grecji. Samo słowo Europa ma przecież grecki rodowód. To, co później zostało nazwane Europą, w wyobrażeniach Greków było splotem aspektu religijnego z aspektami polityczno-państwowymi. W tym miejscu warto wspomnieć Dike, Temidę, Eunomię, oraz rozwój późniejszej nauki o państwie, w szczególności także rozwój demokracji.

Już szkoła stoicka usiłowała przezwyciężyć ciasnotę greckiego polis z jego nauką o logosie, jednakże bezsprzeczną zasługą chrześcijaństwa jest to, iż wskazując na stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże (imago Dei) umiało w sposób metafizyczny uzasadnić wobec całej ludzkości godność ludzką (dignitas humana). Tym samym położono uniwersalne fundamenty pod późniejszą naukę oraz system podstawowych praw. To, co Rewolucja Francuska 1789 r. postulowała jako wolność, równość i braterstwo nie było więc niczym innym, jak sekularyzacją dawnego chrześcijańskiego dziedzictwa myślowego.

Owe podstawowe prawa zakładają z chrześcijańskiego punktu widzenia, jak słusznie podkreśla to wciąż papież Jan Paweł II, respektowanie życia, poczynając od ochrony życia nie narodzonego, oraz zakładają godne współistnienie osób w ramach państwa, w oparciu o podstawowe zasady egzystencjalne odnoszące się do sfery politycznej w aspekcie demokratycznym, wolnościowym, społecznym, a także w aspekcie ochrony środowiska naturalnego.

Współczesne europejskie państwo będzie mogło spełniać te zadania w ramach swoich różnorakich funkcji jedynie wtedy, gdy będzie ono państwem praworządnym, tzn. gdy spełnianie swoich zadań oprze na powiązaniu działania z przepisami prawa. Już Platon wskazał na znaczenie prawa (nomos) dając tym samym początek idei państwa praworządnego, któremu chrześcijaństwo nadało

w Europie szczególny wymiar. Również i w tym kontekście aktualne wydaje się być stwierdzenie kardynała Josepha Ratzingera: „Chrześcijaństwo jest więc przekazaną przez Jezusa Chrystusa syntezą pomiędzy wiarą Izraela oraz sferą duchową Greków... na tej syntezie opiera się Europa"[2].

W Dziejach Apostolskich (16, 9) czytamy przecież o tym, jak św. Paweł podczas widzenia, które stało się jego udziałem w trakcie podróży misyjnej do wybrzeży Azji Mniejszej, usłyszał słowa odnoszące się do greckiej prowincji Macedonii: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!" Jak wiadomo, Paweł przerwał wówczas swoją podróż misyjną po Azji Mniejszej, by po raz pierwszy przybyć na kontynent europejski.

W rezultacie nastawienie św. Pawła, sprowadzające się do przekonania o byciu przez niego obywatelem rzymskim (Civis Romanus), współkreowało w pewnym sensie pojęcie europejskości. Pojęcie to miało szeroki wymiar, wyrażając imperialny uniwersalizm, wykraczający później poza granice Imperium Rzymskiego, a także granice średniowiecznego Imperium sacrum, obejmując w konsekwencji całą sferę świata łacińskiego wraz z narodami romańskimi, germańskimi, anglosaskimi oraz słowiańskimi, a tym samym z narodem polskim. Ewangelię głoszono w równej mierze z Rzymu co z Konstantynopola, niosąc tym samym ducha chrześcijaństwa na terytorium Europy. W tym miejscu warto równie mocno podkreślić działanie św. Benedykta i jego uczniów, jak i apostolstwo św. Cyryla i Metodego – dwóch misjonarzy z Bizancjum, którzy narodom słowiańskim przynieśli Ewangelię. Zaliczają się oni do świętych współkreujących Europę, albowiem wytyczyli jej drogę.

Europejska idea chrześcijaństwa ukazuje również swój pluralizm. Wielość narodów, a tym samym i państw w Europie wraz z ich nacjami i mniejszościami, systemami politycznymi i kulturami, oznacza współistnienie, dotąd istnienie obok siebie, lecz niestety także istnienie przeciwko sobie.

Na owych różnorodnych drogach europejskich, których istnienie zachowało się w przedstawionej powyżej formie po dzień dzisiejszy, uwypuklają się, rozpoznawalne szczególnie ostatnio, tendencje rozwojowe oraz fakty. Jedną z tych tendencji jest rozdzielanie Kościoła i państwa w ramach ich samodzielności, a także współdecydowanie w sprawach wiary i nauki. Zarysowuje się coraz większe uznanie dla racjonalizmu, opartego na racjonalizmie Kartezjusza aż po racjonalistyczny optymizm. W perspektywie historycznej doprowadziło to do kodyfikacji prawa prywatnego, a następnie również prawa publicznego. W ten sposób doszło do powstania państwa współczesnego, opartego na systemie konstytucyjnym, wyrażającego się w formie monarchii konstytucyjnej w wieku XIX, w wieku XX zaś – w formie demokratycznego państwa prawa w postaci republiki.

---

[2] Kard. J. Ratzinger, *Europa – Verpflichtung als Erbe für die Christen, in Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, s. 205.

Doceniając zasługi nauk świeckich, w szczególności socjologii oraz prawa, nie wolno zapominać, że i te nauki mają swoje ograniczenia, pojawiające się wtedy, gdy uznane one zostaną za cel sam w sobie. Powstający wówczas pozytywizm unika wszelkiego wartościowania. W naukach prawniczych doprowadziło to do powstania pozytywizmu prawnego, który przekształcił się w naukę prawniczą, nie uwzględniającą treści postulowanych praw. W rezultacie tego rozwoju powstało państwo prawa służące jedynie samemu prawu. Prawo to wykorzystywane było do rozmaitych celów, w tym, niestety, także i przez reżimy totalitarne oraz autorytarne, takie jak faszyzm, narodowy socjalizm oraz komunizm. Dochodziło przy tym do odwracania treści niektórych pojęć. I tak np. narodowy socjalizm określał podstawowe prawa człowieka mianem rewolty egoizmu przeciwko ludowej wspólnocie, tłumiąc je kosztem wolności i godności człowieka. Komunizm zaś wykorzystywał świat pojęć Karola Marksa, traktując wolność nie jako możliwość podejmowania decyzji w sytuacjach alternatywnych, lecz jako uznanie tego, co konieczne z ekonomicznego punktu widzenia. Takie pojmowanie wolności zakładało legalizację arbitralnego przymusu w odniesieniu do życia politycznego, społecznego, kulturalnego oraz gospodarczego.

Rozwój polityczny w ostatnich latach, głównie po 1989 r. pokazał, iż stałe uciskanie narodu kosztem jego wolności i godności jest na dłuższą metę nie do utrzymania; ludzie nie pozwolą sobie odebrać na zawsze ich naturalnych praw, z którymi się rodzą. Również sami robotnicy zrozumieli, iż ideologia marksistowska zamiast służyć ludziom pracy, skierowana była przeciwko nim. Marksizm głosił uwolnienie ludzi od zależności od innych, w rzeczywistości jednak spowodował ich uwolnienie od wolności samej w sobie. Rezultatem była jednostka widziana jedynie jako część kolektywu, będąca w państwie jedynie odbiorcą rozkazów, traktowana już nie podmiotowo, a przedmiotowo.

Kardynał Agostino Casaroli, służący pięciu papieżom jako coraz bliższy ich doradca oraz znawca polityki wschodniej, określił ten rozwój w sposób bardzo trafny podczas wykładu wygłoszonego 2 czerwca 1990 r. z okazji przyznania mu tytułu doktora honoris causa na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Stwierdził wówczas: „Podczas gdy system coraz bardziej zżerał sam siebie od środka, utrzymywał jednak na zewnątrz swoją potężną fasadę oraz biurokratyczny aparat, którego właściwa siła opierała się przez dziesięciolecia na wojsku i policji"[3]. Ta siła odebrała wielu ludziom wolność, a niektórym nawet życie. W tym miejscu trzeba w sposób szczególny wspomnieć księdza Popiełuszkę. Jego męczeńska śmierć była szczególnie tragicznym faktem, miała bowiem miejsce w chwili, gdy zbliżały się czasy wiel-

[3] Kard. A. C a s a r o l i, *Warum der „reale Sozialismus" gescheitert ist?*, „L'Osservatore Romano" (wyd. niem.) 27 VII 1990, s. 11.

kich zmian, które w Europie środkowej i wschodniej dokonały się (wyłączając Rumunię) w sposób raczej pokojowy.

W tym czasie spełniło się życzenie, które Agostino Casaroli wpisał w kwietniu 1967 r. do księgi pamiątkowej Uniwersytetu Jagiellońskiego zwiedzając go z ówczesnym arcybiskupem Karolem Wojtyłą: „Vincat rationis vis sine ratione vim" (Niech siła rozumu zwycięży nierozumną przemoc). Spełniło się więc życzenie Casarolego, będące życzeniem wielu ludzi.

Papież Jan Paweł II poświęcił tym zmianom w swojej encyklice społecznej *Centesimus annus* osobny rozdział oraz wskazał w sposób wyraźny na to, jak bardzo zmiany te stanowią dla nas dodatkowe zabowiązanie. Koniec tzw. realnego socjalizmu spowodował powstanie pustki ideologicznej, obok której chrześcijanin, a w szczególności katolik nie może przejść obojętnie. Pustka ta stanowi wyzwanie naszych czasów.

W kontekście tym należy wskazać na katolicką naukę społeczną, opierającą się na rozwiniętych – zgodnie z duchem czasu oraz miejscem – uznanych zasadach wolności i godności człowieka, na dobru ogółu, na partnerskim współdziałaniu pracowników fizycznych i umysłowych, na porządku opartym na wspólnocie wysiłków pracodawców i pracobiorców, na dążeniu do solidarności narodów, dążeniu do pomocy krajom Trzeciego Świata oraz dążeniu do bonum commune humanitatis.

W samym państwie zasady te zakładają istnienie wzajemnego pojednania między ludźmi, nie zaś ich wzajemnego zwalczania się; zakładają one wzajemne zrozumienie. To z kolei staje się niemożliwe bez tolerancji, która nie jest obojętnością oraz bez pryncypiów, które nie są jedynie imitacją prawdziwych racji. Im więcej prawdy realizuje się w państwie oraz społeczeństwie, w tym większym stopniu odzwierciedla się ich pluralizm, który możliwy jest jedynie wówczas, gdy jednostka, a wraz z nią państwo i społeczeństwo, gotowe są do ogólnego i możliwie jednogłośnego uznania zasad życia publicznego i prywatnego oraz do ich realizacji tak w ustawodawstwie jak i w życiu prywatnym.

Aspektem szczególnie ważnym w odniesieniu do nowych demokracji w Europie środkowej i wschodniej wydaje się być stopień, w jakim w danym państwie urzeczywistnia się zasada reprezentowania narodu w prawie wyborczym. Istotny jest sposób funkcjonowania parlamentu, odpowiedzialność i kontrola rządu, podstawowe prawa, pozycja partii i organizacji reprezentujących poszczególne warstwy społeczne, również relacje pomiędzy Kościołem a państwem. Każdej politycznej zasadzie zagraża możliwość realizacji jej w sposób całkiem opaczny, np. prawo do strajków może być wykorzystane do celów politycznych, opozycja zaś może spełniać w państwie rolę hamującą.

Już Platon i Arystoteles, jak wiadomo, odróżniali dobry i zły rodzaj demokracji, w zależności od tego, czy chodziło o demokrację wierną prawu, czy też o demokrację służącą dobru ogółu. Wiemy dziś ponadto, iż demokracja jest zła, gdy przybiera formy sprawowania władzy przez motłoch bądź też, gdy

rozwija się do postaci jakobinizmu. Istotą demokracji jest wprawdzie respektowanie opinii większości, jednakże większość winna równocześnie wiedzieć o tym, co należne jest mniejszości. Pluralizmu szukać więc należy w pluralistycznej demokracji jako środku prowadzącym do zrównania interesów poszczególnych grup społecznych. Jeżeli więc demokracja ma być państwem prawa i porządku konstytucyjnego, to większość oraz mniejszość muszą stosować się w niej do zasad określonych w konstytucji.

Powoływanie się na znaczenie konstytucji w kontekście odpowiedzialności politycznej przychodzi mi tu, w Polsce, szczególnie łatwo. Należy słusznie zauważyć, iż Wasza Konstytucja z 3 maja 1791 r. była pierwszą na kontynencie europejskim, wyprzedziła ją tylko konstytucja Stanów Zjednoczonych. W Konstytucji tej czytamy: „Uznając, iż los nas wszystkich od ugruntowania i wydoskonalenia konstytucji narodowej jedynie zawisł, długim doświadczeniem poznawszy zadawnione rządu naszego wady, a chcąc korzystać z pory, w jakiej się Europa znajduje, i z tej dogorywającej chwili, która nas samych sobie wróciła, wolni od hańbiących obcej przemocy nakazów, ceniąc drożej nad życie, nad szczęśliwość osobistą, egzystencje polityczną, niepodległość zewnętrzną i wolność wewnętrzną narodu, którego los w ręce nasze jest powierzony, chcąc oraz na błogosławieństwo, na wdzięczność współczesnych i przyszłych pokoleń zasłużyć, mimo przeszkód, które w nas namiętności sprawować mogą, dla dobra powszechnego, dla ugruntowania wolności, dla ocalenia ojczyzny naszej i jej granic z największą stałością ducha, niniejszą Konstytucję uchwalamy i tę całkowicie za świętą, za niewzruszoną deklarujemy, dopókiby naród w czasie, prawem przepisanym, wyraźną wolą swoją nie uznał potrzeby odmienienia w niej jakiego artykułu".

Jak wiadomo powyższy fragment zacytował w swoim przemówieniu skierowanym do polskich dostojników państwowych, z prezydentem państwa na czele, papież Jan Paweł II w czasie wizyty na Zamku Królewskim 8 czerwca 1991[4]. Mówiąc o europejskiej odpowiedzialności w perspektywie chrześcijańskiej, należy myśleć przede wszystkim o naszym Ojcu świętym, którego apostolstwo w Europie oraz z Europą spowodowało zmianę porządku świata. Papież umiejscowił Kościół we współczesnym świecie zgodnie z tym, czego Sobór Watykański II wymaga w swojej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. W trakcie swoich podróży Papież wychodzi naprzeciw ludziom na wszystkich kontynentach, gotowy do dialogu, a w przypadkach koniecznych także do dyskusji. Żadna droga nie jest mu zbyt daleka, żadna sytuacja zbyt niebezpieczna, żaden temat zbyt odległy, by nie odnieść się do niego w swoich wypowiedziach. Papież pokazuje nam, jak w sposób chrześcijański nieść odpowiedzialność w Europie i za Europę! Apeluje on do nas o uwolnienie się od

[4] Jan Paweł II, *Sobie samym przywróceni*, „L'Osservatore Romano" 12(1991), nr 6, s. 18.

egoizmu, materializmu i utopizmu, apeluje o danie przykładu nowej formy braterstwa w Europie, wyrażającego się w chrześcijańskim realizmie opartym na wzajemnym zrozumieniu. Już Robert Schuman, niezapomniany prekursor integrującej się Europy, zawarł ową tezę w formie następującego wezwania: „Służyć ludzkości, wyswobodzonej wreszcie od nienawiści i strachu, żądającej po zbyt długim rozdarciu ponownie chrześcijańskiego braterstwa"[5].

Owo na nowo pojmowane i przeżywane braterstwo nie może rozwinąć się w wielokrotnie już wspominanym europejskim domu zanim nie zostaną spełnione pewne warunki. Gdy minister spraw zagranicznych RP Krzysztof Skubiszewski, którego gratuluję Polsce z całego serca, przybył do naszego parlamentu do Wiednia po raz pierwszy w funkcji ministra, zapytano go, jak widzi ów europejski dom. Odpowiedział wówczas stwierdzeniem, iż mówienie o europejskim domu nie jest sprawą najważniejszą; należałoby raczej spytać się, kto, gdzie i jak żyje w owym europejskim domu, i dodał, że wielu ludziom żyje się w nim źle.

Spytajmy się więc, jak ów stan rzeczy można by zmienić. Wydaje mi się, że należałoby zacząć od bezpośrednich relacji pomiędzy ludźmi, od ich wzajemnego dla siebie szacunku, niezależnie od postawy religijnej, światopoglądowej, ideologii i przekonań politycznych, a także przynależności rasowej danej jednostki. Czyż nie jest rzeczą bardzo smutną, iż wraz z upadkiem władzy komunistycznej silniejsze stają się znów antagonizmy pomiędzy różnymi narodowościami i mniejszościami narodowymi? Dnia 25 września 1992 r. austriacki minister spraw zagranicznych dr Alois Mock mówił podczas swojego przemówienia na Uniwersytecie Princeton w sposób bardzo obrazowy o drodze Europy „od Sarajewa do Sarajewa". Mam nadzieję, że obecna sytuacja w dawnej Jugosławii zmieni się i że w przyszłości podobne konflikty nie będą miały miejsca. Żywię nadzieję, że dojdzie do sytuacji przeciwnej: że z nowego współistnienia powstaną nowe rodzaje politycznej odpowiedzialności, prowadzącej do międzynarodowej koordynacji oraz do nowej współpracy.

W nowych europejskich demokracjach nikogo z pewnością nie interesuje, kto z kim się kłóci i dlaczego, lecz o wiele bardziej interesuje wszystkich, kto chce komu pomóc i w jaki sposób oraz w jakich dziedzinach należy to czynić: w zakresie zapewnienia odpowiedniego wykształcenia, miejsc pracy, mieszkań, płac, w zakresie służby zdrowia oraz ubezpieczeń emerytalnych. W tym aspekcie nabiera wagi potrzeba zaistnienia państwa praworządnego tak w sferze gospodarki rynkowej, jak również w sferze socjalnej. Wymaga to uznania także godności pracy, tzn. upatrywania w pracy nie tylko ciężaru, lecz również istotnej możliwości dla rozwoju własnej osobowości. Właśnie na ten aspekt pracy zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w swojej ostatniej encyklice społecznej *Centesimus annus*, wskazują przy tym stale – obok zadań, jakie stoją

---

[5] Por. R. Schumann, *Per l'Europa*, Roma 1965.

przed gospodarką rynkową – na fakt, iż wprowadzając wolny rynek nie wolno zapominać o solidarności i odpowiedzialności społecznej.

Wymaga to w pierwszym rzędzie od każdej jednostki gotowości do konkretnego działania, a nie tylko wysuwania roszczeń w stosunku do innych. Odbudowa, która realizowana była po zakończeniu II wojny światowej w zachodnich demokracjach, możliwa była nie dzięki samym strajkom, lecz dzięki wspólnej pracy wszystkich obywateli. Tam, gdzie owa wspólna praca nie wystarcza, konieczna jest międzynarodowa solidarność w zakresie pomocy świadczonej przez kraje bogate na rzecz krajów biednych. Samo mówienie państwom znajdującym się na etapie rozwoju o wartości wolności w miejsce pomocy w zakresie właściwego wykorzystania tej wolności w sferze kulturalnej, społecznej i gospodarczej, nie jest aktem chrześcijańskiej solidarności. Na wolności można bowiem również umrzeć z głodu i pragnienia!

My chrześcijanie będziemy musieli wskazać w poszczególnych krajach drogę do owej odpowiedzialności w zakresie świadczenia solidarnej i wymiernej pomocy. Tym samym musimy zapobiec temu, by w miejsce podziału na wolne i zniewolone państwa europejskie nie pojawił się podział na państwa bogate i biedne. Musimy więc urzeczywistnić nową formę europejskiej solidarności.

Mimo całej wagi europejskiej integracji w ramach Wspólnot Europejskich nie wolno nam postrzegać tej integracji jako celu samego w sobie, opartego jedynie na przesłankach gospodarczo-politycznych. Chodzi przede wszystkim, z jednej strony, o to, by Wspólnota Europejska stała się polityczną unią (w tym zakresie Układy z Maastricht wniosą wiele istotnych elementów dla zachowania federalizmu i regionalizmu w Europie), z drugiej strony zaś istotne jest również i to, by Europa stała się dzięki Wspólnocie Europejskiej oraz w jej ramach solidarną wspólnotą wolnych demokracji, które czują się zobowiązane wobec wolności i godności człowieka.

Tym samym państwa europejskie mają szansę stać się również wspólnotą, której celem jest zachowanie wartości, mimo bolesnych doświadczeń politycznych antagonizmów. Europa powinna stać się ojczyzną wszystkich Europejczyków, nikt nie może być z niej wykluczony ze względu na wyznawaną religię, światopogląd, ideologię, ze względu na przynależność etniczną lub też z jakichkolwiek innych względów. Zakłada to wzajemne zrozumienie, a więc nie ignorancję, lecz tolerancję i akceptację, akceptację ludzi oraz wszystkich ich zadań, intencji i potrzeb.

Jeszcze przed przełomem, w 1984 r., biskupi wskazywali w ramach Wspólnoty Europejskiej na „brak zaufania do przyszłości", na „duże bezrobocie, brak perspektyw dla młodzieży, trudności życia codziennego dla wielu bliźnich, na nowe formy nędzy, na konieczność życia wielu imigrantów na marginesie społeczeństwa, na eskalację przemocy i terroryzmu"[6]. Słusznie

[6] „L'Osservatore Romano" (wyd. niem.) 1 VI 1994, s.12.

kładli nacisk na konieczność dzielenia chleba i pracy, wyjaśniając już wtedy, iż „Budowa takiej Europy jest zadaniem, którego urzeczywistnianie odbywać się winno wspólnymi siłami. Nie może być to dzieło jedynie niewielkiej grupy [...]. Każdy może i powinien wnieść swoją cegiełkę do owej wspólnej budowy. Istnieje tysiące możliwości realizacji tego celu. Są nimi: pokonywanie uprzedzeń i bólów przeszłości, zapoznawanie się z obcymi językami i kulturami, uczestniczenie w działalności międzynarodowych organizacji oraz udział w międzynarodowych spotkaniach. Wyrzeczenie oraz zaufanie są warunkiem dla osiągnięcia takiego stanu rzeczy. Budowanie wspólnej Europy wymaga stałego i nadzwyczajnego wysiłku. Każdego dnia budujemy lub burzymy Europę. Dla przyszłości, do której wszyscy tęsknimy, mają znaczenie nawet najbardziej skromne wysiłki, a do nich zdolni jesteśmy wszyscy"[7].

Tłum. *Stanisław Cieśla*

---

[7] Tamże.

Ks. Alfred WIERZBICKI

SOKRATES: NARODZINY EUROPY

Prawda i wolność – obydwa europejskie ideały, zostają przez Sokratesa rozpoznane w ich wzajemnym związku, na mocy którego wolność spełnia się w uznaniu prawdy.

Nie wystarczy powołać się tylko na mapę geograficzną, żeby powiedzieć, czym jest Europa. Bardziej zasadne wydaje się spojrzenie na dzieje tych, którzy siebie uważają za Europejczyków. Ale i tutaj można posłużyć się różnymi kluczami interpretacyjnymi tak, iż zgoda co do tego, czym jest Europa może się okazać trudna. Trzeba wszakże patrzeć na nią jako na proces stawania się pewnej świadomości, jako na proces natury duchowej artykułujący się w kulturze. Proces ten to sam bieg dziejów, ale jego treść nie pokrywa się z jego nurtem. Postęp jest tu względny, faktyczne są regresy. Prawda dziejów Europy a tym samym ich sens nie daje się rozpoznać w samej historycznej immanencji.

„Europa" jest pojęciem filozoficznym związanym z określonym samorozumieniem człowieka. Jest ona pojęciem antropologicznym nie tylko w sensie antropologii kulturowej, pojęciem jakoś paralelnym do pojęcia „Azji" czy „Afryki", ale pojęciem antropologii par excellence – sama bowiem jako fakt i proces kulturowy podejmuje pytanie o człowieka jako człowieka. „Europa" jest pojęciem filozoficznym związanym z podmiotową koncepcją człowieka, człowieka jako podmiotu swego bytu i działania.

Ta koncepcja człowieka w różnych swoich odmianach przenika cały długi już proces kształtowania się Europy w trzech fazach: starożytnej, chrześcijańskiej i oświeceniowej. Nie jest to jedynie historia spokojnego przechodzenia epoki w epokę, jakby zmiana paradygmatu dokonywała się bez doniosłego powodu, lecz raczej historia pełna sporów i napięć. Do istoty Europy, zgodnie z jej greckimi początkami, należy pytanie o arché, o zasadę z jakiej wynika jej wewnętrzna konstytucja. Zwłaszcza w momentach kryzysu i zagubienia tożsamości pytanie o arché staje się naglące i nieodzowne dla wszelkiego myślenia. E t o s upomina się tutaj o l o g o s. Europa jest pojęciem filozoficznym, ponieważ w jej duchowym łonie poczęła się filozofia jako myśl zorientowana ku prawdziwościowemu poznaniu samych podstaw rzeczywistości, czyli jej zasad. Pytając dzisiaj o człowieka, o ten szczególny sposób bycia człowiekiem, jaki stworzyła i objawiła Europa, czy można byłoby stawiać to

pytanie nie formułując go jako pytania filozoficznego, a więc wolnego pytania o prawdę? Wolność bowiem i towarzysząca jej odwaga zarówno w stawianiu pytań, jak i w przyjmowaniu racjonalnej odpowiedzi zdają się przynależeć istotnie do etosu europejskiego[1].

Arché – to początek i zasada. Co więcej, w przypadku Europy jej arché daje się zidentyfikować z osobą. Jest nią osoba Sokratesa, pierwszego filozofa skupiającego swoją uwagę wyłącznie na człowieku. Mamy u niego do czynienia z wyraźnym zwrotem antropologiczno-etycznym polegającym na dostrzeżeniu oczywistości, że człowiek poznaje siebie i sam wiąże się poznawczo prawdą w swoim działaniu. Jest on jednym i tym samym podmiotem swojego poznania i działania. Czy nie trzeba odczytywać Sokratesowego imperatywu: p o z n a j s a m e g o s i e b i e jako arché, zasady antropologii i etyki, i czy nie trzeba jednocześnie widzieć w owym primum anthropologicum i primum ethicum aktu fundacyjnego Europy? Sokratesa odkrycie człowieka jako wolnego i racjonalnego podmiotu wezwanego do poznania i do adekwatnego w stosunku do poznania działania wiąże się z odkryciem przez niego istoty człowieka. Dla Sokratesa istota człowieka utożsamia się z jego duszą, a więc ze świadomością myślącą i działającą, która jest naszym rozumem i wolą. G. Reale stwierdza: „dla Sokratesa dusza to świadome ja, osobowość intelektualna i moralna"[2]. Trudno dziś w pełni zdać sobie sprawę z rewelacyjności Sokratesowego odkrycia. Oznacza ono przede wszystkim odkrycie czegoś absolutnego w człowieku, wskazanie na niegasnące ognisko jego bytu i złożenie odpowiedzialności za siebie we własne ręce człowieka.

Z tego odkrycia rodzi się Europa jako samoświadomość człowieka w refleksji nad własnym doświadczeniem (poznaj samego siebie!). Europa, która staje się sobą poprzez odkrycie człowieka człowiekowi, musi nieustannie wracać do tego doświadczenia, które pozwoliło Sokratesowi dostrzec istotę człowieka czytelną w przejawach jego myśli i działania. Faktycznie to Sokratejskie odkrycie zostało w ciągu wieków, z jednej strony, wzbogacone wieloma wglądami i poświadczone wymownymi postawami, z drugiej strony, wielokrotnie odrzucane i wprost skazywane na śmierć, jak sam Sokrates. Ten dramat, dramat Europy, stał się treścią wiersza Cypriana Norwida.

Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
Że ci ze złota statuę lud niesie
otruwszy pierwej?...

---

[1] Por. F. R i c c i, *Cronache d'Europa perdute e ritrovate*, Forlì 1990, s. 21.

[2] G. R e a l e, *Storia della filosofia antica*, Milano 1984, s. 302 (tłum. własne – A. W.).

Poeta przywołuje kolejno Dantego, Kolumba, Comoensa i Kościuszkę – wielkich odrzuconych za życia i pośmiertnie uznanych. Zwraca się wreszcie do Mickiewicza:

Każdego z takich jak ty świat nie może
Od razu przyjąć na spokojne łoże,
I nie przyjmował nigdy, jak wiek wiekiem,
bo glina w glinę wtapia się bez przerwy,
Gdy sprzeczne ciała zbija się aż ćwiekiem
Później... lub pierwej...[3]

Norwid zauważa, że wielkość tkwi w duchu, a sprzeczność wewnętrzna byłaby śmiercią ducha, dlatego człowiek pozostając w zgodzie z samym sobą, musi zaprzeczać nieprawdzie i doznawać negacji ze strony tego wszystkiego, co w kulturze pochodzi z nieprawdy. Norwid podobnie jak Sokrates, lecz inaczej niż Goethe i Hegel (der Geist immer verneigt) wewnętrzną siłę ducha widzi w transcendentnej prawdzie. Ona jest nosicielką twórczości i wyzwolenia.

Pójdźmy jeszcze krok dalej odnotowując fakt, że Europa za sprawą Sokratesa narodziła się z kontemplacji filozoficznej. Odkrywając ludzką duchowość Sokrates odkrył jednocześnie nową potencjalność ludzkiego poznania, a mianowicie zdolność do kontemplacji intelektualnej poprzez intelektualny wgląd w istotę rzeczy. Przejście od materialistycznego, czysto zmysłowego, poznawania rzeczy do poznania intelektualnego nazywa Sokrates swoją drugą podróżą[4]. Doprowadziła ona później Platona do przyjęcia dualizmu ciała i duszy i do ontologizacji poznawanych idei. Są to konsekwencje dalszych „podróży", przede wszystkim podróży z dziedziny epistemologii w dziedzinę metafizyki.

Sokrates jako postać historyczna, a nie tylko postać z dialogów Platona, przedstawia się jako myśliciel mniej zajmujący się spekulacją. Jest on raczej eksploatorem wydobywającym intelektualne treści z doświadczenia, zmierzającym do zdefiniowania poznawanych stanów rzeczy. Wobec duszy i jej aktów stosuje metodę empiryczną. Zachowuje się jak lekarz, który ma zbadać nie ciało, lecz duszę. Związek filozoficznej metody Sokratesa z medycyną podkreśla przekonywająco W. Jaeger. Pisze on: „Dla oceny stanowiska Sokratesa w dziejach filozofii starożytnej, jak również dla zrozumienia antropocentrycznego zwrotu, jaki on jej nadał, jest rzeczą pierwszorzędnej doniosłości nie tracić nigdy z oka jego stosunku do tej wielkiej potęgi kulturalnej owych czasów, jaką była medycyna. Uderzająco często zdarza mu się powoływać na jej przykład. Nie są to sprawy przypadkowe, lecz związane z organizacją jego myślenia, co więcej z tym, co sam mniemał o sobie i o swoim powołaniu. On był

[3] C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, s. 235-236.
[4] Zob. *Fedon*, 99DE-100AB.

naprawdę lekarzem"[5]. Odkrywszy duszę, Sokrates badał ją tak, jak każdy realny obiekt narzucający się umysłowi w swojej własnej przedmiotowości i racjonalności. Co więcej, dzięki odkryciu duszy o naturze umysłowej, nastąpiło epistemologiczne uprawomocnienie poznania intelektualnego, a w tym również ugruntowanie realizmu filozofii jako dziedziny intelektualnej kontemplacji.

F i l o z o f i a, zgodnie z jej etymologią, jest dla Sokratesa miłością mądrości. Nazywa ją także s ł u ż b ą b o ż ą. Oto autoportret Sokratesa filozofa. „I to mi tyle czasu zabiera, że ani nie miałem kiedy w życiu obywatelskim zrobić czegoś, o czym by warto było mówić, ani koło własnych interesów chodzić; ostatnią biedę klepię przez tę służbę bożą"[6]. Dla Sokratesa poszukiwanie mądrości nie ma wyłącznie indywidualnego sensu. Skoro jest ona służbą bożą, bożym posłannictwem, to mądrość jest dobrem wspólnym wszystkich, którzy w niej uczestniczą. Jest ona w oczach Sokratesa darem Boga dla ludzi.

Sokrates nie uważa siebie za nauczyciela mądrości. Jest świadomy różnicy, jaka zachodzi pomiędzy jego służbą bożą na rzecz mądrości a działalnością sofistów. Podczas gdy ci ostatni używają rozumu jedynie w jego funkcji negatywnej i krytycznej, relatywizującej wszelkie twierdzenia, Sokrates przypisuje rozumowi również funkcję poznawczą polegającą na zdolności ujmowania prawdy. Jeśli podobnie jak sofiści odrzuca zastane przekonania, to właśnie po to, by oczyścić umysł na przyjęcie prawdy. W porównaniu z sofistami, jak zauważył J. Maritain, Sokrates jawi się jako konserwatysta szukający ugruntowania tradycji w rozumie otwartym na wartości[7]. Publiczny charakter poszukiwania mądrości, jej oczywisty sens polityczny i wreszcie kontekst religijny (służba boża!) zbliżają Sokratesa do biblijnej tradycji proroków Starego Testamentu i świadków Nowego Testamentu. Profetyzm jako służba prawdzie jest zjawiskiem głęboko zakorzenionym w świecie Biblii, ale nie ogranicza się do niego[8]. Zagadka Sokratesa – ojca humanistycznej filozofii europejskiej, protagonisty logiki i etyki – zdaje się ukazywać, że Ateny i Jerozolima nie leżą na antypodach. Ich przeznaczeniem jest uniwersalizm, a ten uzasadnia się tylko przez odwołanie do prawdy.

Sokratesa filozofia jako służba boża to troska o duszę[9]. Samo to pojęcie wskazuje na pewną paralelę z medycyną, lecz jako takie stanowi nowość etyki Sokratesa i – jak powie J. Patočka – zawiera testament Europy, sam rdzeń,

---

[5] W. J a e g e r, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 2, s. 82.

[6] *Obrona Sokratesa*, 23BC (cyt. wg: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, s. 99 n.).

[7] Por. J. M a r i t a i n, *La philosophie morale*, Paris 1960, s. 18-19.

[8] Zob. M. F i l i p i a k, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 41-46.

[9] Zob. *Obrona Sokratesa*, 29DE; *Gorgiasz*, 504D nn.

wokół którego ona konstytuuje się, rozwija i odradza z katastrof[10]. Odkrywszy duszę jako istotę bytu ludzkiego, Sokrates widzi, że cel ludzkiego życia polega na dążeniu do f r o n e s i s, to jest do poznania tego, co dobre. Dusza uporządkowana poprzez poznanie prawdy jest dobra. W pasjonującej dyskusji z Kaliklesem Sokrates konkluduje: „A to mówię, że jeśli rozumnie panująca nad sobą jest dobra, to znajdująca się w stanie przeciwnym rozumnemu panowaniu nad sobą jest zła. A to jest dusza nierozumna i rozpasana? No tak. A kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi, boby nie był rozumny, gdyby postępował, jak nie należy? Oczywiście, to musi tak być. A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie, musi być sprawiedliwy i zbożny? Jest tak"[11]. Swoją nauką o duszy Sokrates odwraca dotychczasowy układ wartości. Na jego szczycie znajduje się cnota, a więc dobro moralne, które nie da się sprowadzić do żadnych dóbr pozaduchowych. Jest ono dobrem samej duszy, jeśli ta staje się dobra.

Sokrates utożsamił cnotę z poznaniem. Ściągnęło to na niego zarzut intelektualizmu etycznego, wedle którego pierwszeństwo w powstawaniu wartości moralnej, w czynieniu człowieka dobrym poprzez cnotę moralną, przysługuje intelektowi, a nie woli. Faktycznie Sokrates dąży do wyzwolenia człowieka z niewiedzy. Wiedza wszakże zaczyna się od uświadomienia niewiedzy. Sokrates nie jest oświecicielem, oferuje swoją pomoc jak akuszer przy porodzie wiedzy. Wiedza, o ile jest autentyczna, jest aktem samego podmiotu. Dostrzegając to najwyższej rangi zaangażowanie podmiotu w nabywaniu wiedzy, nie mógł Sokrates nie przypisać mu charakteru moralnego. Jest on właściwie pierwszym filozofem, który tak głęboko penetruje obszary ludzkiego wnętrza. Pomimo to nie potrafi jeszcze dostrzegać jego złożonej struktury i różnorodnych władz w postaci intelektu i woli[12]. Niektóre sformułowania Sokratesa, zwłaszcza twierdzenie o wiedzy jako cnocie, brzmią jak tezy intelektualistyczne w etyce. Cały jednak wydźwięk jego etyki broni się przed zarzutem intelektualizmu.

Sokratesowi nie jest obce pojęcie wolności. Wolność rozumie jako czynienie tego, co dobre. Konieczność (ananke) i wolność (eleutheria) są współmierne, ponieważ miarą wolności jest rozum (logos)[13]. Sprzeczność działania z rozumem poznającym prawdę burzy porządek duszy i w rezultacie prowadzi do jej znieprawienia. Oto dlaczego Sokrates utożsamia cnotę z wiedzą. Ten, kto poznał prawdę, nie może jej nie wybrać, nie sprzeniewierzając się samemu

---

[10] J. P a t o č k a, *Platon et l'Europe*, Paris 1983, s. 99.

[11] *Gorgiasz*, 507AB (cyt. wg: Platona *Gorgiasz*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, s. 130).

[12] Por. G. R e a l e, *Storia*, dz. cyt., s. 320.

[13] Por. E. C o r e t h, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck 1985, s. 16-19.

sobie. Spełnienie wolności Sokrates widzi w samopanowaniu. Pojawia się u niego pojęcie samorządności (autarchia), którego sensu nie rozumie np. Kalikles, zwolennik prymatu siły nad prawdą. W odpowiedzi na pytanie Kaliklesa – co znaczy rządzić sobą, słyszymy: „mieć zdrowy rozsądek i umiarkowanie w sobie, panować nad rozkoszami i żądzami, które są w człowieku"[14]. Sokrates nie umie jeszcze zinterpretować ludzkiego doświadczenia jako osoby (ta kategoria pojawi się znacznie później), dopiero w myśli chrześcijańskiej, mimo to – dysponując ubogim arsenałem metafizycznym – już wyraźnie dostrzega ludzką samoistność wyrażającą się w zdolności do bycia wolnym w samodeterminowaniu. Wolność rozumie jako samowiązanie się podmiotu z poznaną prawdą i jako czynienie dobra, dzięki któremu sam człowiek jako istota duchowa staje się wolny w prawdzie, ściślej mówiąc – samozależny w prawdzie. Prawda i wolność – obydwa europejskie ideały – zostają przez Sokratesa rozpoznane w ich wzajemnym związku, na mocy którego wolność spełnia się w uznaniu prawdy. Sokrates, podobnie jak potem Jezus, przypisuje prawdzie moc wyzwolenia. Z tego tak ścisłego związania wolności i prawdy w myśli Sokratesa rodzi się europejski etos, który jest etosem wartości.

Sokrates jest świadomy swojej roli odkrywcy etosu prawdziwe godnego ludzi wolnych. Do Ateńczyków, sprawujących nad nim sąd, powie: „Mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne"[15].

Etyka Sokratesa jest daleka od indywidualizmu. Sokrates poznaje człowieka we wspólnocie, sam czuje się Ateńczykiem i nie potrafi nawet wyobrazić sobie życia poza Atenami. Jako Ateńczyk widzi całą szpetotę moralnych pęknięć wspólnoty. Jak lekarz umie postawić diagnozę. Państwo jest chore, ponieważ chore są dusze. Proponuje również terapię, co więcej – zaczyna ją stosować oddając się służbie bożej na rzecz mądrości. Jego etyka staje się teorią polityczną i samą polityką. Pierwszy wypowiada pogląd, że państwo można odnowić poprzez moralne podniesienie duszy ludzkiej[16].

Sokrates nie garnął się do piastowania urzędów publicznych. Sprawował je wyjątkowo i jedynie urzędy niższej rangi. Jego rola znacznie przerosła jednak znaczenie jakiegokolwiek urzędu. Stał się prawdziwym reformatorem polityki wprowadzając do niej instancję duchową o charakterze racjonalnym i mądrościowym. Dzięki racjonalności wiązał politykę z rozumem poznającym wartości,

---

[14] *Gorgiasz*, 491D (cyt. wg: Platona *Gorgiasz*, s. 100).

[15] *Obrona Sokratesa*, 30B (cyt. wg: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, s. 111 n.).

[16] Por. W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., t. 2, s. 119.

natomiast dzięki ideałowi mądrości uwalniał politykę od gry sił i od prawa silniejszego, każąc jej pełnić rolę służebną wobec wyższego duchowego sensu ludzkiej egzystencji. Nowości poglądu Sokratesa nie sposób przecenić. Jest on zwiastunem i to w pełni dojrzałym europejskiej tradycji prymatu prawdy nad siłą i suwerenności ducha w stosunku do relacji społecznych i politycznych.

Publiczna działalność Sokratesa zakończyła się jego osobistą katastrofą. W pełni odsłoniła się dramatyczność ducha i prawdy. Wstrząśnięty pozostanie tym na zawsze Platon. Sam absolutysta i bardziej skłonny do dogmatyzmu od Sokratesa dostrzeże obecność ironii, sprawiającej że to, co absolutne, zawisłe jest od przypadkowego. Może w tym doświadczeniu należy szukać źródeł jego dualizmu. Platon był świadkiem skazania mądrego, sprawiedliwego i pobożnego człowieka na śmierć. Nie mógł nie dostrzegać w tym sprzeczności urągającej rozumowi i sercu. To była ironia, ale właśnie ona dała Platonowi najwspanialsze widowisko jego życia. W tej ironii – jak mądrze napisał R. Guardini – „objawia się szczególne doświadczenie bytu. Byt jest potężny, wspaniały, płodny, tajemniczy, i jeszcze czymś innym – jest przecież także sprzeczny, a w tym szczególny"[17]. Śmierć Sokratesa, ponieważ jest świadectwem, wnosi coś istotnego i szczególnego w poznanie człowieka i jego ducha. jest dopełnieniem mądrości Sokratesa.

Sokrates zadający pytania na ulicach miasta, biesiadnik na ucztach oraz Sokrates przed sądem i w więzieniu, jest tym samym człowiekiem, w pełni zgodnym z sobą, posłusznym głosowi prawdy. Pozostaje zawsze świadkiem suwerenności sumienia. Staje przed nami jako dobry człowiek, który wprawdzie pokonany, dzięki swojej prawości nie przestaje oddziaływać[18]. Przyjęcie śmierci przez Sokratesa jest właśnie owym aktem fundacyjnym Europy, bez którego zabrakłoby jej własnej formy i własnej treści, własnej bytowej konstytucji w arché sumienia. Sokrates jest posłuszny sądowi sumienia, że lepiej doznać krzywdy niż ją czynić. Niemoralność, przed którą przestrzega głos sumienia prawego człowieka, byłaby degradacją samego człowieka. Sokrates umiera, ponieważ nie może zgodzić się na degradację ani własnego, ani czyjegokolwiek człowieczeństwa. W dramacie europejskiej historii jest to pierwszy, lecz nie jedyny akt starcia się racji sumienia z racją siły. Sokrates staje jako świadek wartości, w obronie których lepiej jest umrzeć niż wybrać świadomie kłamstwo.

Powołując się na wewnętrzny głos dajmoniona[19], Sokrates ujawnia naturę sumienia. Nie jest ono wyrocznią udzielającą jakichś enigmatycznych rad, lecz duchowym organem odczytywania prawdy, moralną inteligencją człowieka.

---

[17] R. G u a r d i n i, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Padeborn 1987, s. 27 (tłum. własne – A.W.).

[18] Zob. T. S t y c z e ń, *Sumienie a Europa*, „Ethos" 4(1991) nr 3-4, s. 156-160.

[19] *Obrona Sokratesa*, 31D.

Zlekceważenie tego głosu jest zlekceważeniem siebie. O tym wie dobrze Sokrates. Zdaje się wiedzieć jeszcze więcej, jakkolwiek pozostaje oszczędny w udzielaniu tej wiedzy. Sumienie jest czymś boskim w człowieku. Sokratesowi byłoby bardzo trudno wytłumaczyć się z tej intuicji. Wie bardzo mało o Bogu. Rozpoznaje jednak sumienie jako ślad pozostawiony przez Boga w najgłębszej istocie człowieka. Sumienie bowiem rości pretensję do poznania prawdziwościowego i pewnego, a takie poznanie musi być bezwzględne.

Rzetelne rozpoznanie tego, czym jest sumienie, musi pociągać za sobą pytanie o źródło sumienia. Dzieje kultury europejskiej, owo spotkanie dziedzictwa starożytności z chrześcijaństwem dokona się na linii tego pytania, które niewątpliwie rodzi się z myśli i z czynu Sokratesa. Pytanie o człowieka doprowadza bowiem do pytania o Boga. Na swój sposób piękne jest ostatnie zdanie *Obrony Sokratesa*: „Ale oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko Bóg"[20]. Sokrates wypowiadający to zdanie wydaje się bardziej prawdziwy od Sokratesa przedstawionego w Platońskim *Fedonie*, nazbyt rezonującego w obliczu śmierci. Słyszymy w tym zdaniu oczekiwanie na objawienie. Rozum penetrujący tak głęboko tajemnice ludzkiej duszy i znajdujący w niej samej dość światła, by nie ulec kłamstwu, nie zamyka się na światło, które może pochodzić ze źródła pozaludzkiego. Ten dramat tak jak dramat Europy, jak dramat każdego ludzkiego życia, otwiera się na perspektywę dramatu Boga, który stał się człowiekiem.

---

[20] *Obrona Sokratesa*, 42 (cyt. wg: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, s. 132).

Paweł DZIANISZ

JESZCZE TYLKO NADZIEJA?
Szmaragdowej Wyspy pejzaż wewnętrzny

Ulster, największy powód zgorszenia we współczesnej, jednoczącej się Europie, a przede wszystkim w chrześcijańskim świecie – płonie nadal. Na gorącym pograniczu interesów i idei irlandzkich i angielskich trzeba by zlikwidować przegrodę uprzedzeń, kompleksów wynikających z doznanych w przeszłości i wciąż doznawanych przez podzieloną ludność krzywd, przegrodę zapiekłej pamiętliwości.

Pierwsza zaraz karta pięknego przewodnika po skarbach cywilizacji *Cuda świata* przynosi zdumiewający obraz Newgrange, odkrytego w 1699 roku podczas poszukiwań kamienia budowlanego. Starsze od Myken i Stonehenge, wysławiane w irlandzkiej literaturze Newgrange jest megalitycznym grobowcem korytarzowym z ok. 3200 roku przed Chr., świadczącym dobitnie swoją osobliwością (podczas zimowego przesilenia słońce rzuca światło do ciemnego serca tajemniczego grobowca) o pradawnym zasiedleniu Irlandii przez społeczeństwo o zaawansowanej wiedzy technicznej.

Z pierwszych stron grudniowych gazet w 1992 roku wyraźnie wychylały się wyniki irlandzkich wyborów mówiące o pewnych stratach rządzącej dotąd partii Fianna Fail (Żołnierze Losu) i opozycyjnej Fine Gael (Gaelskie Plemię), i pewnym przyroście mandatowym Labour Party (Partia Pracy). Przewidywano rząd koalicyjny. Wyborom towarzyszyło referendum aborcyjne. Wypowiedziano się przeciw aborcji i przeciw poprawce konstytucyjnej dopuszczającej przerwanie ciąży zagrażającej życiu matki, ale za prawem do „podróży aborcyjnej" i prawem do informacji o możliwościach aborcji.

Ze szpalt gazet nie znikają informacje o terrorystycznych zamachach na terenie Belfastu i Londynu, Ulsteru i Anglii. Statystyka z poprzednich lat (od 1969 do 1985 roku) mówi, że w związku z konfliktem w Irlandii Północnej miało miejsce 43 tys. zamachów bombowych, zginęło ponad 24 tys. osób, rany odniosło 25 tys. osób. Straty wynikłe z aktów przemocy osiągnęły w tym czasie ponad 9 miliardów funtów. Statystyka nie została oczywiście zamknięta, rośnie z roku na rok, poszukiwania politycznego rozwiązania „kwestii irlandzkiej" nie przynoszą widocznych rezultatów. Między pojęciami Newgrange a Londonderry pomieściła się mistyczna potęga geniuszu miejsca i geniuszu

człowieka wrośniętego w pejzaż wewnętrzny Szmaragdowej Wyspy niepokonaną cnotą trwania.

Pisząc prawie dokładnie przed rokiem artykuł dla „Gwiazdy Morza" na temat problemów irlandzkich, zawarłem w konkluzji nadzieję, że może stanie się tak, jak odważył się przypuszczać minister do spraw Irlandii Północnej Peter Brooke. Mimo załamania się po 14-miesięcznych przygotowaniach w kwietniu 1991 roku nawiązanego dialogu z udziałem katolickiej Socjaldemokratycznej Partii Irlandii Północnej, Partii Przymierza (międzywspólnotowej) i dwóch partii unionistów protestanckich (Official Ulster Unionist Party, Democratic Unionist Party) – z wykluczeniem Sinn Fein (My Sami), która nie odżegnała się w całości od poparcia terrorystycznych akcji Irlandzkiej Armii Republikańskiej – oczekiwał Brooke wznowienia rozmów i postępu w porozumieniu. Sam skłonny byłem wierzyć, że dialog polityczny zostanie wsparty dialogiem ekumenicznym i chrześcijański kraj w centrum kultury europejskiej przestanie być zgorszeniem dla świata.

Cóż jednak stało się przez ten rok? Przede wszystkim trzeba by przypomnieć gorący spór o stosunek do aborcji. John O'Brien z Irish Family Planning Association stwierdził, że aborcja stała się „ostrym problemem". „Not the Church, not the State, Women must decide their fate" – wołały transparenty na wiecach i w pochodach kobiet zarówno w Londynie, jak i Dublinie. Walka o prawa kobiet stała się nowym elementem irlandzkiego życia politycznego, szczególnie od chwili, kiedy prezydentem w 1990 roku, jako pierwsza kobieta na tym urzędzie, została prawniczka Mary Robinson. Zwracając uwagę na działalność studenckiej przywódczyni Maxine Brady (23 lata) i z drugiej strony szarytki Stanislaus Kennedy (51 lat) zwanej „Sister Stan", dziennikarka Nel Mc Cafferty stwierdziła, że „feminizm stał się częścią filozofii tego kraju".

25 września 1992 roku Ojciec święty spotkał się w Castel Gandolfo z grupą dwudziestu ośmiu biskupów irlandzkich, którzy przybyli z wizytą ad limina. W związku z obroną życia ludzkiego Papież podkreślił, że argumenty przeciw aborcji opierają się nie tylko na wierze, ale i na prawie naturalnym. Dokonując w dwa dni później na placu Świętego Piotra w Rzymie beatyfikacji 17 męczenników irlandzkich z XVI i XVII wieku Jan Paweł II powiedział m.in.: „Zamieszanie religijne i polityczne, wśród którego żyli ci świadkowie, odznaczało się wielką nietolerancją po każdej ze stron. Ich zwycięstwo polega właśnie na tym, że szli na śmierć bez nienawiści w sercach. Żyli i umierali dla miłości [...]".

Tymczasem w świecie politycznym współczesności zmian się nie notuje. Nadal w Dublinie, w Belfaście, w Londynie wybuchają bomby (właśnie w dniu, w którym to piszę, na północ od Belfastu we wsi Glengormley eksplodowało 90 kilogramów ładunku, raniąc 13 osób i uszkadzając 150 domów), nadal mieszkania katolickie otwarte są dla uciekających zamachowców, nadal obie społeczności – katolicka i protestancka – chowają się w dzielnicowych gettach. Tragiczny bieg historii, która przed wiekami podzieliła ludność wyspy

na dwa zwalczające się obozy i w konsekwencji dokonywała dalszych podziałów, nawet bratobójczych, nie znalazł dotąd końca. Jak się to stało, że kraj leżący w środku cywilizowanego świata przestał się mieścić w stereotypowych wyobrażeniach o zachodzie Europy, uładzonej licznymi kompromisami, poszukującej jedności w strukturach politycznych i ekonomicznych? Aby próbować to zrozumieć, trzeba sięgnąć do historii.

Wyspa Irlandia, o powierzchni nieco mniejszej od współczesnej Austrii (84.419 km^2), trzykrotnie ustępująca powierzchni Wielkiej Brytanii, przed II wojną światową osiągnęła ok. 4,5 mln mieszkańców, tzn. gęstość jej zaludnienia wynosiła 50 mieszkańców na kilometr kwadratowy. Na tym mniej więcej poziomie utrzymuje się i dziś, pamiętać jednak należy o irlandzkiej diasporze. Na emigracji, przy większym lub mniejszym (raczej jednak mniejszym) stopniu asymilacji do ludności rodzimej, w największych skupiskach (Stany Zjednoczone, Kanada, Australia) żyje ok. 10 mln Irlandczyków.

Na Republikę Irlandii (Eire) przypada powierzchnia 70.283 km^2, na część wchodzącą w skład Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej – 14.136 km^2.

Naturalne położenie sprawia, że Irlandia jest cząstką świata brytyjskiego i geograficznie wciągnięta jest w brytyjską strefę życiową. Przez wieki więc Wielka Brytania usiłowała zawładnąć nią politycznie i ekonomicznie. Rozmawiałem kiedyś ze swoim angielskim przyjacielem na temat narodowych aspiracji Szkotów, Walijczyków, Irlandczyków. „Nie ma w polityce Anglii żadnego elementu hegemonistycznego – odpowiedział na moje pytanie; to po prostu sprawa rodzinnego majoratu". Oczywiste uproszczenie. Dziś, po latach, jeszcze wyraźniej to widać. Nie ma „jedności wysp brytyjskich". Sama Irlandia, chociaż i ona w dużym stopniu utraciła własny język i kulturę, pozostaje w jaskrawy sposób wierna swojej historii i tradycji. Jeśli była związana z Anglią politycznie, to nigdy nie nacjonalnie. To, co udało się Brytyjczykom z Walią i Szkocją – językowe i kulturalne oswojenie, zanglizowanie – nie udało się z Irlandią.

Staroceltycka Ererin, iryjska Erin, później Eire, grecka Ierne, łacińska Hibernia, nie została przez zaaferowanych Brytanią Rzymian zajęta. Autor wstępu do świeżo wydanej *Żeglugi Świętego Brendana Opata* Jerzy Strzelczyk stwierdza, że we wczesnym średniowieczu Irlandia leżała „in extremitate mundi" – na końcu świata, jak mawiali biskupi iberyjscy dla określenia Cabo Finisterre (Przylądek Koniec Świata). Jak ulał pasowało to do wyspy.

Celtowie, władający przez kilka ostatnich wieków starej ery na rozległych obszarach Europy, przy dziwnie uporczywym – mimo nierzadko godnych podziwu osiągnięć materialnych i duchowych – trwaniu w kręgu niewydolnych i nieskutecznych struktur politycznych, zaczęli cofać się przed rosnącymi potęgami – rzymską od południa i germańską od północy. W ten to „koniec świata", za którym już tylko otchłań nieskończonego oceanu, zaczęły uderzać fale

najazdów. Czego nie spróbowali Rzymianie, próbowały mniej cywilizowane ludy. Kraj uczonych i poetów, który stworzył głęboko w epoce pogańskiej zakorzenioną warstwę intelektualną filidów, prawdziwych strażników plemiennej a potem narodowej tradycji, pozwolił jej utrzymać wpływy w rywalizacji z wcześniejszym druidycznym kapłaństwem celtyckim i – później – w rywalizacji z rodzącym się na wyspie bardzo wcześnie chrystianizmem.

Na peryferiach chrześcijańskiego świata zaczęła się tworzyć ewangelizacyjna potęga średniowiecza. Stała się Irlandia Ziemią Świętych i Ziemią Bohaterów. Tak właśnie. Grecka Święta Wyspa zaczęła się przeobrażać w Wyspę Świętych. Filidzi, dziedzicząc skarby tradycji po bardach, wędrownych śpiewakach i wieszczach, przenieśli ducha narodu przez wieki przemian poprzedzających chrystianizację wyspy. Rozpoczyna ją misja Palladisa w 431 roku po Chr., wnosząca łacińskie pismo do kraju, który dotąd znał tylko ryty ogamiczne. Tradycja mówi, że zasługę nawrócenia gaelickich szczepów przypisać trzeba św. Patrykowi. Nie jest całkiem pewne, czy święty ten w ogóle istniał, czy może było nawet dwóch świętych tego samego imienia. Pozostał jednak w świadomości narodowej fundatorem i pierwszym biskupem Armagh, pierwszym bohaterem narodowym i największym apostołem Irlandii, jej prawdziwym patronem. Rok 431 zwiastuje więc narodziny historycznej Irlandii. Magiczny świat cudów i wiedzy tajemnej przesiąkał chrystianizmem w zaciszach licznych klasztorów, stapiał się z nową jakością kulturową – bez wstrząsów i zmagań nowego ze starym. Nie mając krwawego, „czerwonego" męczeństwa, szukał „białego" – codziennej ascezy, ustawicznego trudu. Stąd m.in. duża ilość klasztorów, wybitni mnisi i późniejsi święci – Kolumban, Finnian, Congel. Stąd bezwzględna przewaga monastycznych form w organizacji kościelnej.

Wyspa Świętych (Insula Sanctorum) stawała się też, poprzez osiągnięcia licznych skryptoriów, Wyspą Uczonych (Insula Scholarum). Uciekający przed barbarzyńską inwazją uczeni galijscy, italscy, hiszpańscy upatrzyli sobie Irlandię jako miejsce azylu i przeobrazili ją w ostatni bastion antycznej kultury i cywilizacji. Zasadnie mówi się więc chyba o „cudzie irlandzkim", który pozwolił na krańcach ówczesnego świata przetrwać wysokiej kulturze i zapoczątkował w VI wieku, trwający kilka stuleci, proces „spłacania długu" przez Iryjczyków. Wyruszali oni na wszystkie strony kontynentu jako misjonarze, apostołowie, uczeni, poeci, a ojcem tych poczynań był syn dekuriona galijskiego – Rzymianin, jak św. Paweł, porwany przez piratów w wieku 16 lat. Przybył do Irlandii przymuszony do pasania owiec. Uciekł z niej, ale „został wezwany do powrotu; wracaj i wędruj wśród nas znowu – wezwali go współcześni". Zatrzymajmy się przez chwilę przy jego portrecie.

Święty Patryk – irlandzki olbrzym duchowy, patron wszelkiej irlandzkiej świętości i nieświętości, ulubiony święty z mglistej przeszłości, przyrównywany do św. Pawła, bohater wielu legend, m.in. o czyśćcu w Lough Derg, ku któremu i dziś co roku zmierzają pielgrzymki. Ze wzgórza Tara w hrabstwie Me-

ath, miejsca kultu i irlandzkich tingów, spogląda na swą irlandzką przybraną ojczyznę z wysokiego cokołu. Opodal Ballymena na górze Shannish ogląda się miejsce, gdzie zniewolony Patryk pasał owce niejakiego Rathlina. W pobliżu stolicy hrabstwa Down Downpatrick leży Saul, gdzie w 432 roku miał Patryk wylądować po powrocie z ucieczki i nawrócić pierwszego z wodzów – Dichu. Może też pochowany został pod głazem z surowym krzyżem i wyrytym jednym tylko imieniem Patric?

Święty Patryk – Padraig po gaelicku. Katedra pod jego wezwaniem, niepozorna z zewnątrz, dopiero we wnętrzu, oddzielona od gwaru dublińskiej milionowej metropolii, przemawia ciepłym mrokiem nieprzemijalności, jak pieczęć ośmiu wieków własnych i irlandzkich dziejów. Wspaniały i – zdaje się – niezniszczalny filar nieugiętej tożsamości katolickiego narodu. Ale czy nie zacznie się kruszyć pod ślepymi ciosami, jakie zapowiadać się zdaje trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa? Patryku – wołali ludzie jego wieku – wracaj i wędruj wśród nas znowu!

Rozkwit kultury przyniósł Irlandii wysoki poziom nauki i sztuki. Księgi z Kells (VII w.) czy srebrny kielich z Ardagh są tego świadectwem. Wikingowie w swych krwawych najazdach powstrzymali tę epokę. Założyli jednak warowny Dublin u ujścia rzeki Liffey, porty w Wexford, Cork, Limerick. Pokonani na polach Clontorf w Wielki Piątek 1014 roku pozostawili jako ślad swej bytności trzydziestometrowe wieże kamienne, irlandzką dziś osobliwość. Korzystając z faktu, że iryjski władca plemienny szukał u niego pomocy, król angielski Henryk II wtargnął w 1171 roku do Irlandii z takim skutkiem, że w 1175 roku w Windsorze ogłoszono go Lordem Irlandii. To właśnie zbrojne lądowanie 17 października 1171 roku w Waterford zapoczątkowało trwający już ponad 800 lat „Ireland question" – problem irlandzki.

Zwycięski Henryk II rozdał swoim zwolennikom ziemie będące własnością klanów irlandzkich. Rozpoczęła się historia bolesna. Wyspa, z której chrystianizacja promieniowała na znaczne obszary kontynentu, ujrzała się zagrożona we własnej kulturze, w zmiennej zresztą i kapryśnej rzeczywistości. Działo się i tak, że Brytyjczycy wchodzili w związki z tuziemcami, przejmowali ich język i obyczaj, i – zamiast dla Brytyjczyków – działali przeciw nim, a ku pożytkowi przybranej ojczyzny. Ta „zdrada brytyjskich baronów" wywołała ostre reakcje. Statut z Kilkenny (1366 r.) był próbą zahamowania asymilacji przybyszów. Zakazywał „związków przez małżeństwo, kumostwo, piastuństwo dzieci, konkubinat czy miłość". Złamanie zakazów groziło śmiercią przez poćwiartowanie; podobnie zresztą, jak sprzedaż konia czy broni Irlandczykowi.

Statut, który nie spełnił pokładanych w nim nadziei, pozostał przecież świadectwem surowości, więcej – okrucieństwa, z jakim najeźdźcy brytyjscy próbowali oswoić i przyswoić sobie wyspę. Pewnie sięgano do tego środka w zagrożeniu, przywódcy celtyccy zaczęli bowiem odzyskiwać zagrabione tereny i parlament kolonialny czuł się zmuszony opasać obronną palisadą tereny wo-

kół Dublina i dolnego biegu rzeki Boyne. Ziemie, nad którymi powiewała flaga angielskiego władcy nazwano The Pale (Palisada).

W 1541 roku Henryk Tudor został przez tenże parlament ogłoszony królem Irlandii. Zasada „dziel i rządź", której stosowaniem Brytyjczycy skutecznie poważnili znaczniejsze klany irlandzkie (już poprzez *Poynings Acts* z 1494 roku) uzależniła dubliński parlament od korony angielskiej.

Gwałtowne protesty były kolejno dławione, butownicy tracili ziemię, która szła w dzierżawę napływowych Anglików lub Szkotów, z czasem – tylko protestantów. Kolonizacja angielska polegała zdecydowanie na wypieraniu katolicyzmu. Henryk VIII pozbawił Kościół dóbr ziemskich, sekularyzował klasztory, co było najcięższym ciosem Anglików wymierzonym w kulturę iryjską. Elżbiecie I udało się w latach 1596-1603 złamać siłę rodów ulsterskich. Rozpoczęło się zasiedlanie północnej Irlandii urzędnikami, oficerami, anglikańskimi duchownymi. Jakub I sięgnął także po osadników szkockich. I to był największy (a może jedyny?) sukces kolonizatorów: w tej części Irlandii powstał bastion brytyjski, który po dziś jest wojującą placówką brytyjskiej monarchii w Irlandii.

W 1641 roku, kiedy Karol I uwikłał się w kłopoty z Długim Parlamentem, zawiązała się domagająca się politycznego i społecznego równouprawnienia katolików Konfederacja Katolicka. Opanowała siłą kraj. Dla uśmierzenia buntu wysłano Olivera Cromwella, który wylądował w Dublinie w 1649 roku. Pułki angielskie bezlitośnie łamały wszelki opór, na Irlandczyków polowano jak na dzikie zwierzęta; 50 tysięcy zostało pozbawionych ziemi i przepędzonych do najmniej urodzajnych hrabstw. Hasło Cromwella „Do Connaught lub do piekła" zapadło głęboko w pamięć Iryjczyków, pozostawiając nigdy nie zabliźniającą się ranę w ich świadomości. Nie wahano się nazywać Cromwella diabłem. Autor wydanej w 1877 roku książki *Irlandia i Polska* Ignacy Domagalski napisał: „W tymże 1653 roku Kromwell wszystkim Katolikom Irlandzkim rozkazał zamieszkać jedną tylko prowincyą Connaught". Nie pierwszy to i jedyny przejaw polskiego zainteresowania Irlandią i sympatii dla dalekiego katolickiego kraju.

Powrót na tron Stuartów w 1660 roku nie przyniósł irlandzkim katolikom poprawy losu. Epizodem było też powstanie wspierające katolika Jakuba II, przepędzonego przez protestantów z angielskiego tronu. Wylądowawszy w 1690 roku w Ulsterze, Wilhelm Orański zadał wojskom Jakuba II 12 lipca klęskę nad rzeką Boyne. W 1691 roku traktat w Limerick położył kres walkom. Dziesięć tysięcy wyborowego wojska irlandzkiego przeszło na żołd Ludwika XIV we Francji. Iryjscy katolicy utracili prawo uczestnictwa w życiu publicznym i państwowym. Restrykcje gospodarcze zmusiły ich do zmiany gospodarki hodowlanej, a przemysł wełniany upadał wskutek zakazu handlu ze strefą pozabrytyjską. „Od cieląt do owiec", „od wełny do lnu". Ustawiona

przez najeźdźcę bariera zagrodziła Iryjczykom także dostęp do wyższego wykształcenia.

Uwikłana w konflikt amerykański monarchia skłonna była do pewnych ustępstw. Szkoci ulsterscy w 1782 roku spowodowali zawieszenie *Poynings Acts*, oddające samodzielność parlamentu w Dublinie – już i tak w sprawach irlandzkich probrytyjskiego. Zjednoczeni w United Irishmen Irlandczycy wzniecili w 1791 roku powstanie, znowu krwawo stłumione. Ulsterscy chłopi protestanccy, „Chłopcy Świtu", palili chaty i niszczyli dobytek katolików. Zwycięzcy po bitwie pod Diamond zawiązali Zakon Orański, nawiązujący do postaci Wilhelma Orańskiego. Stał się on najbardziej złowrogą po dziś organizacją, stawiającą sobie za cel utrzymanie hegemonii protestanckiej, a przede wszystkim wyparcie katolików z Ulsteru.

Przegrane powstanie obudziło przecież ducha irlandzkiego raz jeszcze. Wciąż na nowo miał on w oporze i walce zmierzać ku uwłasnowolnieniu we własnym kraju.

W 1801 roku Akt Unii wcielił Irlandię do Zjednoczonego Królestwa; likwidując parlament irlandzki przyjmował Irlandczyków do parlamentu brytyjskiego, przy czym katolicy nie mieli biernego prawa wyborczego. Państwowa, formalna jedność nie przyniosła uspokojenia. Powstanie Emmeta z 1803 roku zakończyło się śmiercią przywódcy na szubienicy. Nędza wsi irlandzkiej zapoczątkowała emigrację, która miała w przyszłości stać się bolesną koniecznością. Klęska kartoflana z 1846 roku i idący z nią w parze „wielki głód" pociągnęły za sobą 2 miliony ofiar. Zaraza powtórzyła się dwa lata później – z podobnie tragicznym skutkiem. Bezwzględnie wciąż rugowani z ziemi, w samoobronie Ligi Ziemskiej (która upokorzyła znienawidzonego dzierżawcę angielskiego w hrabstwie Mayo, kapitana Boycotta – stąd pojęcie bojkotu) uzyskali w 1881 roku Akt Ziemski, poprawiający warunki dzierżawienia ziemi przez Irlandczyków. Protestancka Irlandzka Liga Narodowa, której przywódcą był Parnell, oprócz autonomii wewnętrznej (home rule) postulowała reformy rolne i industrializację zapuszczonego Południa. W 1893 roku powołano Ligę Celtycką ku odrodzeniu języka i kultury rodzimej. W 1905 roku powstała partia Griffitha – Sinn Fein (My Sami) z programem niepodległości i ustrojowego republikanizmu. Sytuacja w 1914 roku zdawała się sprzyjać powołaniu irlandzkiego rządu, jednakże protestanci z obawy przed osłabieniem swej pozycji wobec „papistów" umocnili front dopuszczając do Zakonu Orańskiego prezbiterianów. Ulster Volunteers (1912) ze swoim hasłem „Nigdy!" opowiedzieli się za oderwaniem Ulsteru od reszty Irlandii i gotowi byli przeciwstawić się z bronią w ręku porządkowym oddziałom brytyjskim, aby utrzymać brytyjskie – o paradoksie! – panowanie w „protestanckiej prowincji Ulsteru". Mieszkało tam w 1912 roku 680 tys. katolików i 900 tys. protestantów. Oddziały protestanckich Ochotników Ulsterskich pod hasłem „Ulster will fight – Ulster will be right" zbroiły się intensywnie. W Dublinie – w odpowiedzi – Sinn Fein

utworzyła organizację paramilitarną Irish Volunteers, a irlandzcy socjaliści Armię Obywatelską (Citizen Army).

W 1914 roku Izba Gmin uchwaliła autonomię Irlandii z wyjątkiem Ulsteru. W kwietniu 1916 roku Sinn Fein z częścią ochotników podniosła się przeciw okupantom proklamując republikę. Oddziały powstańcze obsadziły ważniejsze punkty Dublina. Powstanie nie znalazło jednak szerszego wsparcia, a nawet spotkało się z wrogością dużego odłamu społeczeństwa. Brytyjczycy znowu krwawo rozprawili się z przywódcami insurekcji; rozstrzelano Jamesa Connolly'ego. Ten więc zryw narodowy upadł. Wzeszło jednak wówczas ziarno zasiane przez Sinn Fein, wzeszła gwiazda nowego przywódcy – Eamona de Valery, który spowodował w 1919 roku wznowienie walki, powołanie parlamentu narodowego i ogłoszenie niepodległej republiki. W 1920 roku rząd irlandzki zdecydował się – po fiasku prób wersalskich – wywalczyć niepodległość zbrojnie skuteczniejszą od regularnej wojny taktyką partyzancką. Pięćdziesięciotysięczna brytyjska armia okupacyjna znalazła wsparcie w siłach policyjnych i oranżystowskich bojówkach, a także w osławionych jednostkach specjalnych Black and Tan (Czarno-brązowi – od koloru mundurów). Bohaterem Irlandzkiej Armii Republikańskiej (IRA) stał się Michael Collins, nieuchwytny „Big Fellow"[1].

Ostatecznie, po długich przetargach doszło do porozumienia nazwanego „Traktatem". Irlandię południową nazwano Wolnym Państwem Irlandzkim (Saorstàt), nadając mu status dominialny i członkostwo w Brytyjskiej Wspólnocie Narodów. Wielka Brytania zatrzymała kilka baz morskich i ustanawiała reprezentanta władzy królewskiej, którym miał być gubernator mianowany przez rząd brytyjski.

„Traktatowi" sprzeciwił się de Valera. Nastąpił ostry podział opinii. Ratyfikowanie „Traktatu" spowodowało ostateczny rozłam i w końcu doprowadziło do niszczycielskiej i okrutnej wojny domowej, w której zginęło wielu zasłużonych przywódców irlandzkiego ruchu narodowego. Okres bratobójczej walki nazwano „Devil era".

---

[1] Irlandzka Armia Republikańska (IRA) powstała w 1919 roku jako zbrojne ramię Sinn Fein celem wymuszenia na Brytyjczykach niepodległej Republiki Irlandzkiej. Przeprowadziła w latach 1919-1922 wiele zamachów i akcji zbrojnych. Z chwilą przyznania Irlandii niezależności i statusu dominialnego, i spowodowanego tym rozłamu wśród nacjonalistów irlandzkich, IRA stanęła po stronie skrzydła radykalnego w wojnie domowej 1922-23. Zdelegalizowana w 1931 roku i ponownie oficjalnie działająca od 1932 roku, przyczyniła się do zwycięstwa wyborczego de Valery, a także do rozbicia faszystowskiego ugrupowania Błękitnych Koszul. W 1939 roku ponownie zdelegalizowana. Na początku lat siedemdziesiątych nastąpił w IRA rozłam. Tymczasowa IRA (Provisional) opowiedziała się za zintensyfikowaniem walki zbrojnej, oficjalna, identyfikująca się z Sinn Fein, pozostała przy walce politycznej, wykazując tendencje marksizujące. Zauważyć wypada, że i Sinn Fein doznała podziału (w 1986 r. z macierzystej partii wyłoniła się Republican Sinn Fein). Cała ta skomplikowana sytuacja zaważyła zapewne na pominięciu Sinn Fein w rozmowach irlandzko-brytyjskich.

Formalne oddzielenie 6 hrabstw ulsterskich od 26 republikańskich wytyczyło granicę, którą usankcjonowano w grudniu 1925 roku. Granica ta nie odpowiada ani kryteriom gospodarczym, ani geograficznym, ani językowym, ani narodowym. Jest jaskrawym wyrazem politycznej woli Wielkiej Brytanii, ale także rysą na jedności irlandzkiej przestrzeni. Tylko dzięki wsparciu Wielkiej Brytanii udało się dotąd mniejszości w północno-wschodniej części Irlandii przeciwstawić naturze geografii i historii. Na nic zdają się wysiłki polityków pragnących zintegrować tę wyspiarską całość. W publikacjach angażujących się choćby pośrednio w odwieczny spór wprowadza się pojęcie Ulsterczyków (Ulstermen), jakoby suwerennej i odrębnej nacji: „independence still marks the Ulsterman, and marks him off from the other people of Ireland".

W 1922 roku zmarł Arthur Griffith, zwolennik „Traktatu", dziesięć dni po jego śmierci w pułapce zastrzelono drugiego przywódcę narodowego – Collinsa. W ich miejsce stawali jednak inni i wciąż inni, choćby nawet mniej charyzmatyczni, ale przecież zdolni do kontynuowania walki o pełną niepodległość Irlandii przywódcy. W 1933 roku odmówiono wierności królowi Anglii i usunięto generalnego gubernatora. W 1935 roku zwolniono obywateli irlandzkich od podległości Brytyjczykom. W 1937 roku nowa konstytucja proklamowała pełną niepodległość. W II wojnie światowej – chociaż wśród dowódców armii brytyjskiej znaleźli się Irlandczycy tak wybitni, jak Cunningham, Alexander, Allanbrooke, Montgomery – Eire pozostała neutralna, jako jedyne państwo w imperium brytyjskim. Konstytucja uznała za pierwszy język urzędowy język gaelicki, ustanawiała flagę państwową zielono-biało-pomarańczową, za państwowy znak herbowy uznała druidyjską harfę. W Irlandii Północnej pozostało 6 hrabstw Ulsteru: Antrim, Armagh, Down, Fermanagh, Londonderry, Tyrene, senat z 24 senatorami, sejm z 52 członkami, gubernator brytyjski na czele rządu, brytyjskie garnizony. Był czas, kiedy w Irlandii przypadało 7 tys. policjantów na 3 mln mieszkańców, w Ulsterze 14,5 tys. policjantów na 1,3 mln mieszkańców. Proporcje te chyba pozostały do dziś.

Pełną więc suwerenność uzyskała Irlandia 29 października 1937 roku. Nie brała udziału w II wojnie światowej, nie udostępniła nawet swych portów okrętom brytyjskim. A przecież już dawno przestała stanowić peryferium zachodniego świata, ziemię leżącą „in extremitate mundi". Wkrótce miała się stać ważnym zwornikiem między wschodnią a zachodnią hemisferą, wielkim europejskim lotniskowcem zakotwiczonym na przedprożu kontynentu.

Pełną suwerenność konstytucyjną uzyskała Irlandia dopiero w 1944 roku, kiedy wystąpiła ze Wspólnoty Brytyjskiej. Ulster, będący w organizmie Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej – z brakiem kompetencji w sprawach zagranicznych, obronnych, skarbowych i telekomunikacyjnych – zachował prawie formalną autonomię. I tak trwają dwa państwa jednej wyspy, przenosząc z dnia na dzień brzemię uprzedzeń i konfliktogenne kompleksy. Sąsiedzi? – Jednak nie. Wywodzą się z jednego pnia, mieszkają w jednym kraju, dzieląca ich granica jest absolutnie sztuczna. A przecież zasadni-

czy i przybierający często charakter gwałtownych i krwawych walk spór toczy się bez przerwy, a zacietrzewienie obu stron zaciera istotę i sensowność sporu. Od czasu wprowadzenia do Ulsteru wojsk brytyjskich (14 sierpnia 1969 roku) sytuacja skomplikowała się jeszcze bardziej.

Irlandia, Szmaragdowa Wyspa łagodnych wzgórz-drumlinów, torfowisk i stert torfu przed wiejskimi chatami (jakże często już opuszczonymi), kraj jezior i – co najlepiej spamiętał Heinrich Böll w swym *Dzienniku Irlandzkim* – wszechobecnej agrafki, deszczu, biedoty, silnego piwa Guiness i księży. Ta Irlandia często porównywana bywała z Polską. Nie odmówił sobie takich porównań wspomniany wcześniej Domagalski, ale także Böll, Jan Olsson z Margarettą Sjögren (*Niż nad Irlandią*), a także publicyści notujący takie na przykład powiedzonka irlandzkie, że podobieństwo Irlandczyków do Polaków wynika z zamiłowania do... popijania.

„Irlandia byłaby rajem – zauważają Olsson i Sjögren – gdyby nie było tam katolików i protestantów". Katolików irlandzkich jest w świecie katolickim 8%, ale mnichów – 20 %. Statystyka jest ciekawa, czasem bawi, ale za bardzo wierzyć jej nie można. Mówi na przykład: diaspora irlandzka jest tak silna, że powrót emigrantów z miejsca mógłby zmieść owych Scotch-Irish, protestancką ludność Ulsteru. Był przecież czas, a i teraz tradycji tej często się nie przerywa, że w wielodzietnych rodzinach wypychano na emigrację „dwóch z czterech", czy „trzech z ośmiu". Kiedy przyrost naturalny wynosił rocznie 28 tysięcy ludzi, na emigrację udawało się 25 tysięcy. Irlandia staje się krajem z malejącą liczbą ludności.

Ulster – największy powód zgorszenia we współczesnej, jednoczącej się Europie, a przede wszystkim w chrześcijańskim świecie – płonie nadal. Na gorącym pograniczu interesów i idei irlandzkich i angielskich trzeba by zlikwidować przegrodę uprzedzeń, kompleksów wynikających z doznanych w przeszłości i wciąż doznawanych przez podzieloną ludność krzywd, przegrodę pamiętliwości. Wojska brytyjskie wkroczyły do Irlandii Północnej, aby chronić ludność katolicką przed rozfanatyzowanymi bojówkami protestanckimi, którym przeciwstawia się powstała z radykalnego skrzydła Sinn Fein osławiona Irlandzka Armia Republikańska, podziemna i terrorystyczna. Armia brytyjska nie przyniosła jednak pokoju, wojnie nie ma końca.

Nawiązywane wciąż na nowo rozmowy między stronami sporu przebiegają bez rezultatu, ślimaczą się, mimo jakby już wyczuwalnego obustronnie zmęczenia, mimo zachodzących w sposób nieunikniony przemian w społecznej mentalności. Trudno sobie wyobrazić zjednoczoną Europę przy trwaniu konfliktu narodowościowego w Irlandii. Trudno sobie wyobrazić proklamowaną przez Papieża nową ewangelizację przy braku postępu w działaniach ekumenicznych. Być może integrację chrześcijańskiego świata w Irlandii przyspieszy pęknięcie w anglikanizmie, wywołane bezprecedensową decyzją Walnego Synodu Kościoła Anglikańskiego w Londynie, który wypowiedział się za dopuszczeniem kobiet do święceń kapłańskich. Być może nie bez echa przejdzie utrwalenie

wierności etyce katolickiej przejawione w wynikach narodowego referendum w sprawie aborcji.

Na horyzoncie – jak sygnalizowaliśmy na początku artykułu – pojawia się jednak nowa siła, na razie społeczna, lecz wkrótce zapewne i polityczna: feminizm. Zaangażowany spektakularnie w główną aktualnie sprawę – prawo do aborcji – może wkrótce zgłosić inne społecznie drażliwe kwestie. Prezydent Republiki Mary Robinson, sięgająca po polityczną popularność, zdaje się nie stronić od kobiecego lobby. Stwierdziła jednoznacznie: „The hand, that rocks the cradle, can rock the system" – Ręka, która huśta kołyskę, może rozkołysać i system.

„Kobiety znalazły odwagę, jakiej dotąd nigdy nie miały". Jeśli kobieta irlandzka wyjdzie z tradycyjnej roli strażniczki domowego ogniska, może zmienić cały pejzaż społeczny na wyspie. Może się jej nawet udać skok przez mur tej tragicznej i śmiesznej granicy, jaka dzieli i łączy mieszkaniowe getta katolickie i protestanckie w miastach irlandzkich, jak dzieli i łączy Irlandię Północną i Republikę Irlandii.

Na razie jednak w Ulsterze katolicy wciąż mają Derry, a protestanci Londonderry. Wciąż w Belfaście – ale i w Londynie – wybuchają bomby IRA. Wciąż angielscy jurgieltnicy tropią bojowników iryjskiej jedności – jak w mrocznej rzeczywistości pamiętnego filmu Carola Reeda *Niepotrzebni mogą odejść*. Czas pisze nowy wstrząsający moralitet, jak największy pisarz tej tak bogatej w literackie talenty wyspy – od Swifta, Wilde'a, Yeatsa, Shawa po wspaniały legion dramaturgów i prozaików z Joycem, O'Neilem, Syngem, O'Caseyem. To Sean O'Casey właśnie napisał, że Irlandia wierzy, iż wszelka władza pochodzi od Boga i chyli głowę w nabożnej czci, a w chwilę później podnosi rękę, by zadać cios władzy, którą uzna za niesłuszną i niesprawiedliwą.

Zakamuflowane teatralnie stulecia zapiekłej nienawiści i gwałty bardzo świeżej daty, sekciarstwo i bigoteria – jak nazywa Camille Bourniquel (*Irlande*) – utkały taką sieć wokół codziennych wydarzeń, że teraz rzeczywistość zdaje się stawać ponad rozumem człowieka, staje się ironicznie suwerenna. Sean O'Casey powiedział także, że ten „nieodpowiedzialny naród, ponoć niezdolny do skoncentrowania się na niczym choćby na przeciąg jednego dnia – potrafił z upartą wytrwałością przez tysiąc lat walczyć przeciw angielskiemu panowaniu".

Irlandczycy mawiają: „It could be worse" – mogło być gorzej. Można się spierać, czy to jest kapitulacja przed nieuniknionym losem, czy też głos nadziei. Lecz czyżby już tylko nadzieja oświetlać miała czas niepewnie zawisły nad Zieloną Wyspą? W Limerick, „najpobożniejszym mieście świata", powiedziano:„Kiedy Pan Bóg stworzył czas, stworzył go dosyć dla wszystkich". I także te słowa podyktować mogła tylko nadzieja.

POTRZEBA NIEZŁOMNEGO OPORU I POLITYCZNEGO ROZUMU
(List do kwartalnika „Ethos")

W 1992 r. „Ethos" zwrócił się listownie do Edwarda hr. Raczyńskiego, zamieszkującego w Londynie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej (1979--1986) i niezłomnego rzecznika spraw Polski w trudnych latach jej osamotnienia zarówno w czasie okupacji hitlerowskiej, jak i opresji będącej konsekwencją Jałty. Przedmiotem listu były trzy pytania, jakie – powodowani troską o stan III Rzeczypospolitej – skierowaliśmy do Prezydenta Raczyńskiego, jednego z najwybitniejszych mężów stanu zrodzonych na „tej ziemi" i nestora „sprawy polskiej". Przyszliśmy do Prezydenta z prośbą o opinię i radę. Pytaliśmy:

1) O najistotniejsze warunki przejścia Polski od fazy początkowej niepodległości i demokracji do dojrzałego stanu tych wartości ustrojowych. Innymi słowy pytaliśmy: Jak Polska powinna przejść od przedwiośnia zapoczątkowanego 1989 rokiem do wiosny Rzeczy Pospolitej?

2) Jakie wartości „polskiego przełomu" mogą być autentycznym wkładem w międzynarodową (zwłaszcza europejską) kulturę społeczną i polityczną?

3) Co – w zakresie wartości i sensu społeczno-politycznego – łączy II (tę zapoczątkowaną w 1918 roku) i obecną III Rzeczpospolitą?

Odpowiedź – krótka, lapidarna, lecz jakże zdecydowana i jednoznaczna – zaskoczyła nas zgodnością współbrzmienia z ideową postawą wyrażaną przez nas od pierwszego numeru „Ethosu". W szczególności dotyczy to ujmowania naszych dzisiejszych polskich wysiłków i dramatów w horyzoncie i analogii („znajomość historii") do decydujących punktów minionych naszych dziejów najnowszych. Edward Raczyński łączy t r u d b u d o w a n i a d e m o k r a c j i po 1989 roku z trudem budowania rzeczywistości polskiej po 1918 roku oraz z trudem i determinacją jej obrony w roku 1939. Dziś – pisze w liście poniżej zamieszczonym – „wysiłek narodu musi być równie bezwzględny i solidarny".

W tym ciągu historycznym, ujmowanym przez sędziwego Prezydenta RP w znaczącą całość, mieszczą się najważniejsze „nie" i najważniejsze „tak" p o l s k i e g o e t h o s u. „Nie" ministra Becka dla zakusów niemieckich na naszą suwerenność, potem zaś „nie" całego narodu dla hitlerowskiego agresora i okupanta. „Nie" dla porządku jałtańskiego i panującego

z jego nadania ustroju komunistycznego. „Nie" dla ateizujących i demoralizujących drogą konformizmu i kłamstwa działań tego ustroju.

Jednocześnie owe „najważniejsze «nie»" stanowiły bądź wywoływały afirmację wartości, którym wierność definiuje w sensie dziejowym naród polski. A więc „tak" dla kultury zakorzenionej w chrześcijaństwie i opartej na pouczającej i zawsze obronnej sile Kościoła. „Tak" dla „Solidarności", która przez dziesięć lat uosabiała szlachetny w swojej prawdzie i wolności od przemocy zryw społeczny w imię tych wartości – niezbywalnych dla narodu polskiego.

Owo „tak – tak, nie – nie" stawiające, jak by chciał Poeta, akcenty w biegu polskich dziejów, to wyrazy postaw nierelatywnych, postaw jednostkowych i zbiorowych ufających p r a w d z i e. Prawdzie o człowieku, narodzie, jego wartościach i misji. To bowiem, co najcenniejsze w tym łańcuchu polskich cezur dziejowych, wymyka się historiozofii przemocy i stanowi opór wobec sił polegających na atrakcji koniunktur historycznych. Czy nie na tym polega „honor narodowy", na którego nieprzemijającą wartość wskazuje nam wielki polski prezydent?

Dzisiaj sytuacja nie jest inna niż ta, zapowiadająca wrzesień 1939. Przemoc zbrojną zastąpiła przemoc gospodarcza i techniczna wprzągnięta w służbę ideologicznie pojętej względności. Choć czasy są różne, cele pozostają te same. Chodzi o to, abyśmy zapomnieli o „znajomości historii" i aby „honor narodowy" wykreślony został z kodeksu ethosu polskiego.

Czy znajdzie się ktoś, kto wygłosi dziś apel na miarę apelu Józefa Becka z 5 maja 1939 roku? A jeśli ktoś będzie zdolny to uczynić, to jaki procent społeczeństwa podejmie jego wezwanie? Dziś, gdy pośród cech narodowych szczególnego znaczenia nabiera rola „naszych sporów i niezdecydowania"?... Wtedy, w 1939 roku – pisze Raczyński – „Polska zrozumiała apel w sposób właściwy".

Czytamy dziś, kiedy ziemia polska przyjęła z powrotem do siebie swego Syna, list Prezydenta Raczyńskiego jak fragmenty jego testamentu ideowego kierowanego do Polaków. W liście nie ma miejsca na wahanie się nadziei i przekonania o zdolności Polski do wybicia się na pełną niepodległość i suwerenność. Czytajmy z niego wezwanie do „niezłomnego oporu narodu i politycznego rozumu" mężów stanu oraz mądrą pewność w zwycięstwo racji nad siłą.

W.Ch.

TELEPHONE
071-589 0660

E. RACZYNSKI,
8 LENNOX GARDENS,
LONDON, SW1X 0DG.

dn. 5 czerwca 1992 r.

Wielebny Księże Profesorze :

W liście Ksiądz Profesor swoim do mnie porusza pamiętne przemówienie ministra spraw zagranicznych Józefa Becka z dnia 5 maja 1939 r.

Przenosi mnie to do okresu z przed lat przeszło pięćdziesięciu . Wystąpienie ministra było stanowczą odmową poddania Polski wszechwładnej władzy zbrojeckiego hitleryzmu. Stanowisko naszego rządu było słuszne i jak się okazało jedyne w owym momencie właściwe.

Słuchałem tego przemówienia w parku publicznym miasta Manchester , które odwiedziłem na zaproszenie tamtejszych władz miejskich. Postawiono przy mnie aparat radiowy,który przyniósł mi słowa nacechowane energią i głębokim przekonaniem. Były one zarazem dowodem, że groźba napaści niemieckiej jest nieodwracalna .

Tak też przyjęło społeczeństwo nasze wystąpienie ministra ,który wzywał naród polski do zjednoczonego oporu w chwili ówczesnej i w podobnym położeniu w latach następnych.

W tym akcie historycznym dostrzegam dzisiaj i wyczuwałem już wtedy jedną niścisłość natury słownej, a mianowicie nakaz stawienia oporu jak gdyby przedewszystkiem dla polskiego honoru. Chodziło przecież nie o wezwanie do rycerskiego turnieju, ale do obrony polskiej niepodległości, polskiej wolności indywidualnej, do zabezpieczenia polskiej kultury i przyszłości polskiego narodu. W takiej chwili oczekuje się od napadniętego niezłomnego oporu, a od przywódców politycznego rozumu. Polska, jak powiedziałem, zrozumiała apel w sposób właściwy.

Obecnie przebywa Polska dalszą próbę tak krwawą, ale ciężką i długotrwałą. Kraj nasz znalazł się po bankructwie systemu komunistycznego w położeniu materialnie lepszym niż Polska w r. 1918,kiedy walczyć musiała ze wszystkimi sąsiadami z wyjątkiem małego odcinka granicy z Węgrami,kiedy narażona była na agresję dwóch wielkich mocarstw , a w swych granicach miała 1/3 obcego elementu. Mieliśmy wtedy jawnych lub skrytych wrogów i dosyć chłodnych przyjaciół. A zaciężyła nad Polską mordercza ręka dwóch zwalczających się systemów politycznych ,które zadały okrutne straty naszej inteleigencji.

Odpowiedź na pytanie Wielebnego Pana Profesora będzie zależała niemal wyłącznie od nas samych. Wysiłek naszego narodu musi wreszcie być równie bezwzględny i solidarny, aby nadeszła wiosna i zarówno Wielebny Ksiądz Profesor jak ja tego oczekujemy i te wiarę zachowujemy w naszych sercach.

Zastanawia się Ksiądz Profesor nad tym czy naród polski może "ubogacić" międzynarodową społeczność zaletą sobie właściwą. Bohaterski opór w obronie wolności i przodująca rola, spełniona przez Polskę w jej odzyskaniu, dała narodom uciemiężonym zachętę i pomoc. Polskie męstwo znalazło uznanie w krajach zachodnich, jednając poważanie dla naszego kraju i jego męstwa w służbie idei, ale tej pozytywnej reakcji przecenia nie należy. To pierwszy krok dopiero bardzo ostrożny na drodze krajów bogatych, politycznie doświadczonych i kompetentnie administrowanych, krajów przeświadczonych o swojej wyższości. Co gorsza obecny trudny okres, który przechodzi Polska nasze spory i niezdecydowanie zacierają w oczach świata jej obraz i jej wartość. Oby na okres jaknajkrótszy.

Wreszcie pytanie ostatnie jaki znak łączy okres drugiej i trzeciej Rzeczypospolitej. Odpowiedź na to pytanie jest doprawdy łatwa zarazem godna szerszego omówienia - to znajomość historii i honor narodowy.

Łączę wyrazy poważania i oddania,

E Raczynski AR

Edward Raczynski

Wielebny Ksiądz Profesor Styczeń
Katolicki Uniwersytet w Lublinie
Aleje Racławickie 14
Lublin

dn. 5 czerwca 1992 r.

Wielebny Księże Profesorze!

W liście Ksiądz Profesor swoim do mnie porusza pamiętne przemówienie ministra spraw zagranicznych Józefa Becka z dnia 5 maja 1939 r.

Przenosi mnie to do okresu z przed lat przeszło pięćdziesięciu. Wystąpienie ministra było stanowczą odmową poddania Polski wszechwładnej władzy zbójeckiego hitleryzmu. Stanowisko naszego rządu było słuszne i jak się okazało jedyne w owym momencie właściwe.

Słuchałem tego przemówienia w parku publicznym miasta Manchester, które odwiedziłem na zaproszenie tamtejszych władz miejskich. Postawiono przy mnie aparat radiowy, który przyniósł mi słowa nacechowane energią i głębokim przekonaniem. Były one zarazem dowodem, że groźba napaści niemieckiej jest nieodwracalna.

Tak też przyjęło społeczeństwo nasze wystąpienie ministra, który wzywał naród polski do zjednoczonego oporu w chwili ówczesnej i w podobnym położeniu w latach następnych.

W tym akcie historycznym dostrzegam dzisiaj i wyczuwałem już wtedy jedną nieścisłość natury słownej, a mianowicie nakaz stawienia oporu jak gdyby przede wszystkiem dla polskiego honoru. Chodziło przecież nie o wezwanie do rycerskiego turnieju, ale do obrony polskiej niepodległości, polskiej wolności indywidualnej, do zabezpieczenia polskiej kultury i przyszłości polskiego narodu. W takiej chwili oczekuje się od napadniętego niezłomnego oporu, a od przywódców politycznego rozumu. Polska, jak powiedziałem, zrozumiała apel w sposób właściwy.

Obecnie przebywa Polska dalszą próbę nie tak krwawą, ale ciężką i długotrwałą. Kraj nasz znalazł się po „bankructwie" systemu komunistycznego w położeniu materialnie lepszym niż Polska w roku 1918, kiedy walczyć musiała ze wszystkimi sąsiadami z wyjątkiem małego odcinka granicy z Węgrami, kiedy narażona była na agresję dwóch wielkich mocarstw, a w swych granicach miała 1/3 obcego elementu. Mieliśmy wtedy jawnych lub skrytych wrogów i dosyć chłodnych przyjaciół. A zaciążyła nad Polską mordercza ręka dwóch zwalczających się systemów politycznych, które zadały okrutne straty naszej inteligencji.

Odpowiedź na pytanie Wielebnego Księdza Profesora będzie zależała niemal wyłącznie od nas samych. Wysiłek naszego narodu musi być równie bezwzględny i solidarny, aby nadeszła wiosna i zarówno Wielebny Ksiądz Profesor jak ja tego oczekujemy i tę wiarę zachowujemy w naszych sercach.

Zastanawia się Ksiądz Profesor nad tym czy naród polski może „ubogacić" międzynarodową społeczność zaletą sobie właściwą. Bohaterski opór w obronie wolności i przodująca rola, spełniona przez Polskę w jej odzyskaniu, dała narodom uciemiężonym zachętę i pomoc. Polskie męstwo znalazło uznanie w krajach zachodnich, jednając poważanie dla naszego Kraju i jego męstwa w służbie idei, ale tej pozytywnej reakcji przeceniać nie należy. To pierwszy krok dopiero bardzo ostrożny na drodze krajów bogatych, politycznie doświadczonych i kompetentnie administrowanych, krajów przeświadczonych o swojej wyższości. Co gorsza obecny trudny okres, który przechodzi Polska, nasze spory i niezdecydowanie zacierają w oczach świata jej obraz i jej wartość. Oby na okres jak najkrótszy.

Wreszcie pytanie ostatnie, jaki znak łączy okres drugiej i trzeciej Rzeczypospolitej. Odpowiedź na to pytanie jest doprawdy łatwa a zarazem godna szerszego omówienia – to znajomość historii i honor narodowy.

Łączę wyrazy poważania i oddania,

Edward Raczyński

Wielebny Ksiądz Profesor Styczeń
Katolicki Uniwersytet w Lublinie
Aleje Racławickie 14
Lublin

Abp Kazimierz MAJDAŃSKI

ZNAKI NASZYCH ZMAGAŃ[1]

Chyba z przesadnym zachwytem patrzymy na tę Europę, która wymiera. Zachowajmy własną mądrość i własną godność. A także i przezorność.

Panie Prezydencie!
Eminencjo, Księże Prymasie! Ekscelencjo, Księże Arcybiskupie Nuncjuszu!
Powstańcy Warszawscy!
Pani Premier wraz z Przedstawicielami Rządu i wszystkich Władz!
Przedstawiciele Duchowieństwa, z Księdzem Biskupem-Generałem, Gospodarzem miejsca, z Księdzem Biskupem i z Księżmi Kapelanami!
Generalicjo, Oficerowie wszystkich stopni i Żołnierze Rzeczypospolitej!
Przedstawiciele stronnictw politycznych!
Mieszkańcy Warszawy!
Polacy!

1. ROCZNICOWE SPOTKANIE

Spotkanie w 49. rocznicę wybuchu Powstania Warszawskiego gromadzi nas w imię Boga i dla Jego chwały, a zarazem – „ku chwale Ojczyzny". Spotkanie dało nam okazję do wysłuchania tego fragmentu Apokalipsy, który mówi o jakiejś niezwykłej Walce i o niezwykłych jej Znakach, a zarazem – o ostatecznym źródle zwycięskich zmagań.

Nie jest to legenda.

„Błogosławiony, który odczytuje i [ci], którzy słuchają słów Proroctwa, a strzegą tego, co w nim napisane, bo chwila jest bliska" (Ap 1, 3). – Tak każe nam Jan Apostoł, szczególny Powiernik Jezusa Chrystusa, przyjmować słowa Objawienia, które otrzymał dla nas. Chodzi więc o jakieś niezwykłe Zmagania, zarazem zaś chodzi o Znaki tych Zmagań.

---

[1] Homilia wygłoszona w Warszawie w 49. rocznicę wybuchu Powstania Warszawskiego, w Katedrze Polowej w Warszawie, w dniu 1 VIII 1993 r. Teksty Liturgii Słowa: Ap 11, 19; 12, 1. 3-6. 10 oraz J 19, 25-27.

Z m a g a n i a mają charakter kosmiczny. „Gwiezdne wojny" nie są, jak widać, pomysłem naszego czasu. Apokaliptyczne Zmagania odbywają się między przestrzenią ciał niebieskich a Ziemią: jest i Słońce, i Księżyc, i są gwiazdy, ale jest też i Ziemia – cała Ziemia i jakaś pustynia ocalenia.

Także Z n a k i zmagań mają wymiary kosmiczne. „Znakiem wielkim na niebie" jest najpierw „Niewiasta obleczona w słońce". Ale jest też inny znak: „wielki Smok ognisty". Staje się ten znak groźny dla całej Ziemi, a nawet dla samej Niewiasty, gdy zostaje Ona rozeznana jako Matka. Matka Zbawiciela!

Poprzez zaś Zmagania i Znaki – zjawia się B o ż a m o c. – Ratuje i rozstrzyga.

Ratuje zagrożone Dziecko: „zostaje ono porwane do Boga i do Jego tronu". Ratuje Niewiastę-Matkę, która znajduje pustynne schronienie „przygotowane przez Boga".

Zarazem zaś Boża moc, która ratuje, jest mocą rozstrzygającą. Taki właśnie jest Epilog niesłychanych zmagań: „[...] nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca" (Ap 12, 10).

„Błogosławieni, którzy słuchają słów tego Proroctwa" (Ap 1, 3).

Słuchamy, choć zadanie przerasta możliwości mędrca uzbrojonego tylko w „szkiełko i oko". Prowadzi nas światło wiary. W niej więc odczytujemy prawdę, której nas uczy Liturgia Kościoła. Jest tak, że gdy patrzymy na „Znak wielki na niebie", wołamy jednocześnie: „Tyś wielką chlubą naszego Narodu!"

To nasza Królowa i Matka.

Znak, który ostatecznie ocala zawsze. Także wśród największych zagrożeń – Jasnogórska z czasów „Potopu", i Warszawska w 1920 roku i w czasie Powstania.

2. POWSTANIE

Niszczyciel jest potężny, skoro stać go na to, by „zmieść trzecią część gwiazd z nieba i zrzucić je na ziemię". Niszczyciel chce też zdławić życie człowieka: Potomstwo Niewiasty. To go charakteryzuje.

W czasie niezwykle srogiej wojny, która była światowa, jedna tylko stolica została spalona i zamieniona w gruzy: Warszawa.

Żadna ze stolic nie zdobyła takiej, jak ta Stolica, nobilitacji. Historia II wojny światowej zapisała to na zawsze.

Co więc ze spaloną ziemią? Co z życiem na niej?

Wojna trwała już długo. Warszawa przeżywała wszystkie jej niezwykłe dramaty: głód, strach, aresztowania, łapanki, egzekucje, tortury Pawiaka

i Alei Szucha. Stolica gromadziła komunikaty o klęskach aliantów, a zarazem o zbrodniach dokonywanych na Polakach na Wschodzie i na Zachodzie.

A rok przed Powstaniem – niesłychany dramat Warszawskiego Getta. Pięćdziesięciolecie niedawno.

I jak grom z jasnego nieba wiadomość o śmierci Wodza Naczelnego w Gibraltarze. Pięćdziesięciolecie niedawno.

Wśród takich, jakby apokaliptycznych, wydarzeń – Powstanie. To znaczy – grono doświadczonych i całe gromady młodych, a nawet bardzo młodych – przeciw potędze „Ognistego Smoka", nieomal z gołymi rękami. I „przemarsz przez piekło" drogami miejskich kanałów.

Straszliwe zmagania – nie legenda.

I nie legenda to, że dziś Stolica żyje. Że jest nadwiślańską, tętniącą życiem, Stolicą Narodu, który się dźwiga ku życiu i który – czasu straszliwych zmagań – był godny swojej Stolicy, a Stolica – godna Narodu.

3. ZMAGANIA NARODU

Bo „wielki Smok ognisty" uczynił Stolicy tak, jak uczynił całemu Narodowi – i w naszych granicach i daleko poza nimi.

Wiadomość więc o wybuchu i o klęsce Powstania szukała Polaków po całym Kraju, którego życie dławiła nienawiść, i po wszystkich zakamarkach świata: tam, gdzie nasi bohaterscy żołnierze i tam, gdzie tułacze; tam, gdzie łagry i tam, gdzie lagry.

Tak się stało, że służy dziś przy rocznicowym Ołtarzu świadek tego bólu, jaki po klęsce Powstania zapanował w pierwszym hitlerowskim obozie koncentracyjnym, Dachau. Wiadomo pewnie wszystkim, że zginął w tym obozie co trzeci więziony tam Polak i co drugi z więzionych tam księży polskich, także kapelanów wojskowych. (Bo taki to był obóz: obóz inteligencji polskiej i prawie wszystkich uwięzionych księży polskich). I oto wśród męki lagru – jakby skondensowany skurcz bólu: wiadomość o tym, co się stało z Powstaniem.

Ale tak tych wieści słuchał przecież cały, rozproszony po wszystkich zakątkach świata, Naród.

Mówił na Żołnierskim cmentarzu pod Monte Cassino Kardynał Karol Wojtyła: „Oto z ziemi polskiej, z ziemi udręczonej wyruszyli żołnierze [...] A drugi, prawie równolegle z nim, wyruszył z naszej udręczonej ziemi polskiej pochód więźniów [...] Świadectwo naszej Ojczyzny w Polsce, nad Wisłą, nad Bugiem, nad Odrą; naszej Ojczyzny w Polsce: pod Tatrami i nad Bałtykiem. Ale także naszej Ojczyzny – wszędzie, gdzie jest P o l o n i a, wszędzie, gdzie biją polskie serca, lub też, gdzie leżą polskie kości [...] wspólnota, której my nadajemy imię: Ojczyzna" (27 V 1970).

Ze Stolicą – cały Naród. Najpierw w gigantycznych zmaganiach o wolność, a potem – w dźwiganiu się ku wolności – znowuż wśród zmagań tragicznych. Nie zdołamy wszystkiego opowiedzieć. I nawet nie wszystko dotąd wiemy. Oto bardzo niedawna relacja o jednym z etapów tej męki: o obozie w podwarszawskim Rembertowie. – „To o nim Rada Jedności Narodowej i Delegat Rządu w odezwie «Do narodu polskiego» z 17 V 1945 r. wołali: «Słowo Rembertów budzi nie mniejszą grozę niż Oświęcim»"[2].

Oświęcim na naszej znieważonej ziemi – w czasie wojny. Rembertów, blisko Stolicy – już po wojnie. Ileż takich obozów i więzień, i ile egzekucji?! – Ginęli najlepsi, bo Najlepsi!

Spalona ziemia. Znienawidzony człowiek. W jakim to „znaku"? W jakim to znaku wszystkie zbrodnie wojenne? Kto je człowiekowi wciąż podpowiada? – Teraz na pobliskich Bałkanach i wszędzie?

A przecież żyjemy. Żyjemy w odbudowanej Stolicy i w wolnym kraju. Mimo wszystkich naszych słabości. – W jakim to „Znaku"?

4. „JAKI ZNAK TWÓJ?"

Pytanie o znak jest rozstrzygające.

„Jaki znak twój" – pytano dawniej małego Polaka, a on odpowiadał: „Orzeł Biały".

Epilog opowiedzianych przez Apokalipsę zmagań jest nieoczekiwany: Potworna moc Niszczyciela – złamana, Matka życia – ocalona. I „donośny głos ogłasza: «Teraz nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca»" (Ap 12, 10). Tak Niebo i Ziemia stają się wspólnotą wydarzeń, które się dokonują na ziemi. Znane więc polskie przysłowie mówi mądrze: „Pan Bóg nierychliwy, ale sprawiedliwy".

„Potem wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu" (Ap 12, 1). Nasz znak – Orzeł Biały był zawsze zapatrzony w ten Znak. Był świadkiem tego świętego Przymierza, które nikomu nie zagrażało i które umiało nieść Dobrą Nowinę Ewangelii innym – zwłaszcza, poprzez ofiarę serca bł. Jadwigi Wawelskiej. Był świadkiem Orzeł Piastów i Jagiellonów, i Orły – świadkowie aż do naszych dni. Państwo było wielkie, przygarniało sąsiadów – nie przemocą, lecz kulturą. Było spokojne, słynęło z tolerancji, a także z wielkości i bogactwa.

---

[2] A. Chmielarz, *Obóz specjalny NKWD nr 10 – Rembertów*, „Polska Zbrojna" nr 27(143), s. 2.

Nie byliśmy pozbawieni wad i win. Płaciliśmy za nie, niekiedy tak drogo, jak za owe nieszczęsne „Liberum veto". — Nieokiełzana wolność! Ale się dźwigaliśmy, jak 202 lata temu, gdy tu, w Stolicy, uchwalono 3 maja „Ustawę Rządową — w imię Boga w Trójcy Świętej Jedynego".

Matka Zbawiciela i nasza! Od swojej kołyski usłyszał ochrzczony przez pierwszego władcę Naród słowa Chrystusa z Krzyża: „Oto Matka twoja" (J 19, 27). Po wiekach wołał nasz Monarcha: „Wielka Boga Człowieka Matko [...], ja, Jan Kazimierz, za zmiłowaniem Syna Twojego, Króla Królów i Pana mojego i Twoim miłosierdziem Król, [...] Ciebie dziś za Patronkę moją i Królowę Państw moich obieram". Tak wołał nasz Monarcha w czasie niezwykłych klęsk. Ale tak wołał po wiekach wiary i miłości, którymi były natchnione najdawniejsze nasze tradycje, rozśpiewane Bogurodzicą *(śpiewaną dziś przez Was, Żołnierze!), znaczone hołdami królów i hetmanów na Jasnej Górze, i tym błaganiem Warszawy, które tutaj, w sierpniu roku 1920, chroniło Stolicę i Europę przed straszliwą nawałnicą.*

Miasto bezlitośnie niszczone było miastem rozmodlonym. — Po bramach i po piwnicach warszawskich kamienic pamiątek tej modlitwy mnóstwo.

Mógł upaść duch. Nie upadł! Troszczyła się o to Matka dana przez Odkupiciela z Krzyża. Stamtąd Naród „wziął ją do siebie" (J 19, 27).

„Jaki znak twój?"

Nienawiść i pycha, niesiona tej stolicy, tak jak całemu światu, w imię pogańskiej swastyki, roztrzaskała Krzyż, nawet ten najbardziej w Warszawie znany na Krakowskim Przedmieściu. Ale stanął Krzyż i na Krakowskim Przedmieściu, i na wszystkich, dźwigniętych z ruin, wraz z domostwami Stolicy, kościołach.

„I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: «Teraz nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca»" (Ap 12, 10). To jakby odpowiedź na wołanie sprzed wieków: „[...] moje Królestwo polskie [...] wojsko obu narodów i wszystkie moje ludy Twojej osobliwej opiece i obronie polecam, Twej pomocy i zlitowania w tym klęsk pełnym i opłakanym Królestwa mego stanie [...] pokornie przyzywam".

To jakby odpowiedź na wołanie strasznego końca połowy XX wieku. Odpowiedź na wołanie dochodzące z każdego zakątka świata, bo wszędzie takim zgodnym rytmem biły polskie serca.

Znak Orła — zapatrzony w doświadczenie i mądrość całej naszej historii. Niech będzie zapatrzony. I niech pyta: gdzie jest swastyka? I gdzie są te bezbożne moce, które zawierały ze swastyką pakty, wyrzucając Krzyż? — Ogarnęły nas, dokonały zniszczeń straszliwych, ale musiały same lec w gruzy. Smok ma moc palić i niszczyć, a przecież — poprzez wszystkie kosmiczne klęski — słychać doniosły głos: „Teraz nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca" (Ap 12, 10).

„Jaki znak twój", nasz Narodzie — poprzez całą twoją historię?

Jaki od pierwszych bitew – Mieszka i Bolesława pod Cedynią, aż do obrony Warszawy w roku 1920 i w roku 1944? Jaki poprzez wszystkie zwycięstwa, które broniły Europę, i jaki poprzez wszystkie klęski, które zadawali nam nasi najbliżsi europejscy sąsiedzi.

I z jakiej historii i z jakiego Znaku wyrósł Wasz duch: Dowódcy, Żołnierze i Łączniczki Powstania? Jaki Wasz znak bohaterskie bataliony i oddziały: „Parasola", „Zośki", Szarych Szeregów, całego AK i Was wszystkich? Jak Wasz znak, tancerze Ostatniego Mazura z Ziela na kraterze, *za kilka dni idący w ogień Powstania jakby to był bal?*[3] *Jaki Wasz Znak, wy, rzucający na stos Powstania Wasze wszystkie młode marzenia i Wasze wszystkie niezwykłe talenty, jak ten młody geniusz Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, nazywanego „Nowym Słowackim"? Jaki Wasz znak wszystkie Dziewczęta, i wszyscy Chłopcy, idący w niesłychaną przygodę Powstania, która nie dawała nic, a żądała wszystkiego? Wiedzieliście: Ojczyzna woła! Trzeba iść, jak „Kamienie przez Boga rzucane na szaniec", w przymierzu z całym umęczonym Narodem. Więc Powstanie to pewnie, mówiąc słowami znakomitego autora: „Opowieść o wspaniałych ideałach Braterstwa i Służby, o ludziach, którzy potrafią pięknie umierać i pięknie żyć"*[4].

5. PO CZTERDZIESTU DZIEWIĘCIU LATACH

Minęło czterdzieści dziewięć lat od tamtej niesłychanej Przygody.

Jak jej spojrzymy w oczy?

Oni, młodzi, w czasie najtrudniejszym, „gdy przychodzić zaczęły pierwsze wiadomości o masowych zgonach w Oświęcimiu – po obszernym rozważeniu sprawy jednomyślnie zajęli stanowisko, iż w polskiej walce przeciwko bestii pruskiej, należy bezwzględnie unikać metod hitlerowskich, a zachować rycerskie, polskie obyczaje"[5].

Chcieli, by ich prowadziły, jak przez wieki, „rycerskie, polskie obyczaje". Imponowały im wartości ducha.

Co nam dziś, w wigilię złotego Jubileuszu Powstania powie o „rycerskich, polskich obyczajach" głośno propagowana subkultura, która wmawia ludziom młodym, że nawet zagrożenia straszliwych zakażeń warto wykorzystać na rzecz praktykowania wszelkich luzów moralnych: otwartych szeroko drzwi dla rozwiązłości! – Jest i okazja dobra, by zatruć ducha. „[...] lecz Narodu duch zatruty to dopiero bólów ból".

---

[3] Por. M. Wańkowicz, *Ziele na kraterze*, Warszawa 1982, s. 308 nn.

[4] A. Kamiński, *Kamienie na szaniec*, Warszawa 1956, s. 43.

[5] Tamże.

To tylko jeden z przykładów niszczącej demagogii, która tworzy idoli z narkomanów i z ich nieludzkiego wrzasku, wśród nieludzkich konwulsji.

Jakby macki cywilizacji śmierci.

A zarazem cywilizacji zapatrzonej w ideał dobrobytu za wszelką cenę: łatwego dobrobytu, bardzo odległego od „rycerskich i polskich obyczajów".

A także odległego od polskiej kultury: „Jestem synem Narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć — o on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród — nie biorąc za podstawę jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko własną kulturę, która się okazała w tym przypadku potęgą większą od tamtych potęg"[6]*. Znane słowa. Wypowiedział je Papież z Polski przed Areopagiem UNESCO (2 VI 1980 r.). Nam pozostaje zapytać: czy wolno powyrywać same korzenie kultury, budowanej przez tysiąc lat? Czy wolno mówić: „Tradycja — to zacofanie. Porzućmy ją!"?*

I jest sprawa dla Ojczyzny najzupełniej podstawowa i są zmagania podstawowe: „Smok stanął przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby, skoro porodzi, pożreć jej Dziecię" (Ap 12, 4).

Raport demograficzny za rok 1992 jest smutny, a nawet żałobny. (I chyba nikt nie powie, że to problem zastępczy!) Powiedziano nam w nim wreszcie prawdę. Prawda zaś jest taka, że wymieramy: „Od 1984 roku trwa proces spadku urodzeń, a w 1992 roku osiągnął najniższy poziom po drugiej wojnie światowej"[7]*. „Najniższy poziom urodzeń" i najwyższy poziom spożycia alkoholu, w Kraju podobno bardzo zubożałym. Jakże o tym nie powiedzieć na progu sierpnia! Już dość dawno ostrzegały nas „Zeszyty Oświęcimskie", że to był dla nas program przygotowany pod znakiem swastyki. Bądźmy mądrzy. Chyba z przesadnym zachwytem patrzymy na tę Europę, która wymiera. Zachowajmy własną mądrość i własną godność. A także i przezorność: Jakoś nie obdarowano nas żadnym planem Marshalla, choć na to zasługiwaliśmy pewnie bardziej niż inni. Ale za to słyszymy dość bezlitosne: Oddajcie długi wraz z lichwiarskimi procentami! Ocaliliście nas i żyjecie. — Płaćcie!*

Historia Powstania jest pełna chwały dlatego, że Powstańcy byli wspaniali i dlatego, że b y l i. Na naszym Wschodzie — teraz nowe państwa, jedno z nich atomowe. Spostrzegli, że s ą, więc — że nie ma przeszkód, by b y l i: by byli samodzielni i suwerenni, jak tego pragnęli od wieków. To

---

[6] J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie Ojca świętego w siedzibie UNESCO, 2 VI 1980), w: *Nauczanie Papieskie*, Poznań-Warszawa 1985, III, 1, s. 732.

[7] Rządowa Komisja Ludnościowa, *Sytuacja demograficzna Polski, Raport 1992.*

tak, jak z nami, po bardzo długiej niewoli: „Polska powstała, by żyć!" Powiedziano słusznie: „Kołyski – to potęga".

Wie to także Niszczyciel, który „stanął przed mającą urodzić Niewiastą"!

Czy my o tym wiemy?

W przyszłym roku, w roku złotego Jubileuszu Powstania – w całym świecie i w całym Kościele – Rok Rodziny. Co z naszą polską rodziną o chlubnych tradycjach? Czy jest przedmiotem najwyższej troski i programów odrodzenia, natchnionych tą elementarną prawdą, że nasza „przyszłość idzie przez rodzinę" (papież Jan Paweł II).

6. DOKĄD PÓJDZIEMY?

Walka trwa. I tak już zawsze będzie. Pod jakim znakiem?

Dobra i mądra Matka Narodu radzi nieustannie: „Uczyńcie wszystko, co wam powie Jezus" (por. J 2, 5). To są Jej słowa z Godów weselnych, których radość jest Jej dla nas pragnieniem. Przecież nie stworzył nas Pan Bóg do wiecznych lamentów. Stworzył nas do radości – rzetelnej – więc trudnej.

Nasze „rycerskie i polskie obyczaje" – wobec Jej Syna i wobec Niej. „Rycerskie i polskie obyczaje", jak nas tego uczył, ucząc służby wobec Narodu, Kapelan Powstania, a potem – Prymas Tysiąclecia.

„Uczyńcie wszystko, co wam Jezus powie".

A On upomina: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie" (Mt 5, 37).

I mówi w Znaku Krzyża, to znaczy – swojej największej ofiary za mnie: „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed Moim Ojcem" (Mt 10, 32--33).

Doniosłe sprawy. Najdonioślejsze!

Stało się tak, że po doznaniu niezwykłych dobrodziejstw pytał Naród wybrany: „Czy też Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy nie?" (Wj 17, 7). I był taki czas, że musiał wołać Prorok Boży do całego ludu: „Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony? Jeżeli Jahwe jest [prawdziwym] Bogiem, to Jemu służcie, a jeśli Baal, to służcie jemu" (1 Krl 18, 21). A potem mówił Jezus (jakże On dokładnie wie, „co w człowieku się kryje" – por. J 2, 25): „Lecz pośród was są tacy, którzy nie wierzą" (J 6, 64). I było wtedy tak, że „wielu uczniów Jego się wycofało". Jezus nie zmuszał. Jezus nigdy nie uczył nietolerancji. Ale z najgłębszym smutkiem zapytał pozostałych: „Czyż i wy chcecie odejść?" Odpowiedział Mu Szymon Piotr: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego" (J 6, 67-68).

My też to wiemy – mądrzy doświadczeniem tysiąca lat historii i takich zmagań, jak II wojna światowa.

Mógł upaść duch. – Nie upadł.

Mogła być zagłada. – Jest życie.

Mógł być paraliż wahań. – Nie było.

A czy teraz nie ma pokusy wahań i bezdroży? – Jest. Niekiedy pokusa bardzo niebezpieczna, bo bardzo przemyślna. Po tysiącu lat – teraz wahania.

Sprawa jest doniosła. Najdonioślejsza!

Sięgamy więc po prorockie słowo Skargi („[...] przepowiadał przyszłość Polski" – powiedział o nim Adam Mickiewicz w Collège de France): „Ten stary dąb [Królestwo Polskie] tak urósł, a wiatr go żaden nie obalił. Bo korzeń jego jest Chrystus [...] Ruszcież jedno tych fundamentów religii starej i kapłaństwa, ujrzycie wielkie zarysowanie murów Królestwa i ojczyzny naszej"[8].

„Panie, do kogóż pójdziemy?" – Ty jesteś „Drogą i Prawdą i Życiem" (J 14, 6).

Pójdziemy Drogą, by poznać Prawdę i ocalić Życie.

Matko, strzeż!

Jesteś – z łaski Boga i z naszego wyboru – naszym znakiem ocalenia. Bądź!

„Wielką chlubą naszego Narodu" – na zawsze – bądź. Amen.

---

[8] P. S k a r g a, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1985, s. 46.

PONTYFIKAT ZATROSKANY O CZŁOWIEKA

Kard. Joseph RATZINGER

JAN PAWEŁ II I SOBÓR[1]

Wszędzie otworzyć na oścież drzwi Chrystusowi, przezwyciężyć strach, który mógłby żądać od nas zbyt wiele, który mógłby wykraść coś naszemu życiu – to otwarcie i to wyzwolenie ze strachu tworzą program, który może wystarczyć do opisania całego pontyfikatu obecnego Papieża i jest właściwie programem Soboru Watykańskiego II.

Gdy papież Jan XXIII zapowiedział zwołanie nowego soboru powszechnego, chrześcijaństwo jakby wzięło głęboki oddech. Zrodziło się powszechne oczekiwanie, że wiara będzie teraz mogła szerzej i swobodniej się rozwijać, że zapanuje nowa harmonia między wierzącymi i nowe porozumienie między Kościołem i światem. Nie sposób zapomnieć słów, którymi wyraził ten nastrój sędziwy i naznaczony już chorobą papież, gdy 11 października 1962 r. wygłaszał swą wielką mowę inauguracyjną w obecności niezliczonej, jak się zdawało, rzeszy biskupów ze wszystkich stron świata: „Jest to dopiero świt, ale promienie rodzącego się słońca dotykają już naszych dusz swoją słodyczą!"

Jak narodziła się ta nadzieja? Czegośmy się spodziewali? By to zrozumieć, trzeba się cofnąć w przeszłość. Aż do okresu baroku i rokoka wiara i kultura, Kościół i świat były w Europie i w sferze jej wpływów kulturowych ściśle ze sobą powiązane. Mimo wszelkich sprzeczności między władzą świecką i kościelną nie istniały dwa różne światy, w których żył chrześcijanin, lecz tylko jeden: cała egzystencja była kształtowana przez wiarę, a wiara przepełniona życiem ludzi.

Wielkie przemiany doby Oświecenia zniszczyły tę syntezę. Państwo, społeczeństwo i kultura oparły się od tej chwili tylko na podstawach racjonalnych, wyprowadzając swoje uzasadnienie już nie z wiary, ale z zasad oświeconego rozumu. W ten sposób Kościół został niejako zepchnięty na drugi plan. Wiara przestała należeć do głównego nurtu życia społecznego i kulturalnego i stała się swego rodzaju kulturą „osobną", odrębną sferą życia, znajdującą się poza ogólnym procesem rozwoju duchowego.

Kościół, by przetrwać, musiał dostosować swą strukturę egzystencjalną do walki z potęgami świeckimi, kulturą i nauką laicką. Nie był już wiodącą siłą

---

[1] Przedruk za „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 13(1992) nr 12, s. 53-55.

epoki, ale jej przeciwieństwem. Kościoły neogotyckie, cecylianizm w muzyce sakralnej, filozofia i teologia neoscholastyczna odzwierciedlały odrębność tej kultury, w której Kościół bronił życiowej przestrzeni wiary przed uniwersalistycznymi roszczeniami czystego rozumu. Ten zwrot ku wnętrzu, ta konsolidacja wiernych w obronie przed ujednolicającą mocą ducha świeckiego doprowadziła do rozmaitych ograniczeń, ale jednocześnie okazała się bardzo owocna. Ujawnienie „inności chrześcijaństwa" i jego niepowtarzalnej tożsamości nadało mu nowy rozmach. Wiek XIX to nie tylko czas zamknięcia się wiary we „własnym świecie", lecz także epoka nowego rozkwitu chrześcijaństwa. To przecież właśnie wtedy powstały niższe i wyższe seminaria diecezjalne; wzrosła liczba powołań duchownych i ich jakość. Jednocześnie ujawniła się w sposób bardzo wyrazisty społeczna rola wiary: wiek XIX zaowocował, jak żaden w przeszłości, przede wszystkim nowymi zakonami żeńskimi, stawiającymi sobie cele społeczne. Wszędzie powstawały instytuty zakonne zajmujące się szkolnictwem, opieką na chorymi, dziećmi, ubogimi i starcami, i przyciągały młodych ludzi, którzy w ten sposób oddawali się całkowicie służbie Bogu i bliźnim. Dzięki temu „getto" stopniowo otwierało się od wewnątrz, jego granice poszerzały się, bo dzieła te same promieniowały poza obręb Kościoła. Kultura katolicka przestała być kulturą osobną i sama włączyła się ponownie w główny nurt ogólnego rozwoju kulturalnego. Postaci takie jak P. Claudel, A. Bernanos, F. Mauriac, R. Schneider, G. von Le Fort i wiele innych, dowiodły, że zniknęły podziały w sferze kultury oraz że to, co wyrosło z wiary, może znów stać się kulturą dla wszystkich. Co więcej, upadek liberalizmu w dramacie I wojny światowej oraz katastrofalny koniec narodowego socjalizmu i faszyzmu w wyniku II wojny światowej należy rozumieć także jako kres systemów antykościelnych, który podważył pewność zeświecczonego świata i autonomię rozumu, tak iż „burzenie bastionów" – również od strony „świata" – stało się zjawiskiem powszechnym, zwłaszcza po roku 1945.

W tym kontekście można zrozumieć eksplozję nadziei, jaką wywołało ogłoszenie Soboru. Spodziewano się, że zostanie ostatecznie przezwyciężona wszelka miernota, małość i strach, powstałe w epoce „getta", i że wiara uzyska nowy rozmach i wolność, która pozwoli jej włączyć się na nowo w główny nurt kultury i nawiązać z nią poważny dialog. Wydawało się możliwe i zgodne z duchem epoki przezwyciężenie podziału między Kościołem i światem, zburzenie murów granicznych, budowanie Kościoła pośrodku świata i przeżywanie świata wewnątrz Kościoła.

To fascynujące, że droga życiowa Karola Wojtyły prowadzi wprost do godziny Soboru. Studiował teologię w fabryce, siedząc przy maszynie przedzierał się przez stronice teodycei: oto obraz Kościoła oderwanego, ale obecnego w świecie, pośród udręki kraju dotkniętego wojną. Oczywiście, książki, które czytał, były dziełami neoscholastycznymi. Nie czytał ich jednak, by przygotować się do egzaminu, ale pociągany ciekawością człowieka, który chce zrozu-

mieć rzeczywistość, prawdę człowieka, świata i Boga w epoce mrocznej i pełnej cierpienia, nie dopuszczającej łatwych odpowiedzi. Studentowi Wojtyle, który czytał i stawiał pytania, książki wydawały się niezrozumiałe i ograniczone, ale wytrwałość w poszukiwaniach nauczyła go odnajdywać w zastygłych neoscholastycznych formułach pierwotną siłę prawdy, która została w nich zakryta, ale nie zagubiona. Kilka lat później, jako młody kapłan, habilitował się na podstawie rozprawy o etyce Maxa Schelera. Scheler, niemiecki Żyd, na początku lat dwudziestych zetknął się na pewien czas z katolicyzmem, a następnie odszedł od niego. Jego myśl dała katolicyzmowi świeży impuls, a z drugiej strony wzbogaciła się doświadczeniem wypływającym z wiary katolickiej. W dziele Schelera odzwierciedla się więc coś z atmosfery wczesnych lat dwudziestych: z dwóch stron zaczęto przebijać otwór w murze, ale wahania i sprzeciwy opóźniały wejście na wspólną drogę. Dzięki dziełu Schelera Karol Wojtyła wszedł w tę dialektykę, która nie tylko go fascynowała, ale stała się dynamiką jego życia. Jego myśli były przeniknięte fascynacją człowiekiem, ale jego antropocentryzm był formowany przez chrystocentryzm, to znaczy przez świadomość, że tylko Ten, który stanowi miarę bytu ludzkiego, jest godny, by być rzeczywiście nazywany „obrazem Bożym" (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Tej wiedzy nie czerpał z książek, ale ze zmagania się ze wszystkim, co ludzkie, oraz ze współżycia i współcierpienia z własną epoką.

Współpraca w opracowaniu soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* była więc dla Karola Wojtyły, który w międzyczasie został arcybiskupem Krakowa, kluczowym wydarzeniem w jego dotychczasowym życiu. Wszystkim, co do tego czasu przemyślał, doświadczył i poznał, mógł teraz – przez wymianę z biskupami i teologami całego świata – służyć wierze całego Kościoła i pomóc mu w jego dążeniu ku przyszłości. Nie kierował się zatem tylko poczuciem obowiązku, podyktowanym przez sprawowaną funkcję, ale głębokim wewnętrznym przekonaniem, gdy jako Jan Paweł II mówił o danej mu nadzwyczajnej łasce aktywnego udziału w pracach Soboru Watykańskiego II i stwierdzał, że Sobór był zawsze „stałym punktem odniesienia wszystkich [moich] poczynań pasterskich, w których z pełną świadomością starałem się konkretnie i wiernie stosować jego wskazania" (zapowiedź Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów, „L'Osservatore Romano" 6(1985) nr 1, wyd. polskie, s. 32).

Od pierwszego przemówienia pontyfikatu stanowi to przewodnią linię wszystkich słów i działań Papieża. Jego własna droga, jako myśliciela i jako kapłana, prowadziła go wewnętrznie do Soboru Watykańskiego II; jego zadaniem, jako biskupa i Papieża, było i jest podążanie drogami Soboru i prowadzenie po nich Kościoła. Podejmuje to zadanie, ponieważ jest wewnętrznie przekonany, że nauki i decyzje Soboru są czymś więcej niż prostymi ideami ludzkimi: są wskazaniami ukształtowanymi dzięki światłu Ducha Świętego oraz odpowiadającymi Bożemu zamysłowi wobec współczesnego Kościoła.

Wszystko to można by zilustrować wieloma faktami, ale nie ma tu na nie miejsca. Postawmy teraz tylko fundamentalne pytanie, które się tu nasuwa: co wynikło z tego zburzenia bastionów, z nowego, odważnego i spontanicznego spotkania Kościoła i świata? Co pozostało z wielkich nadziei, które 11 października 1962 roku pojawiły się na horyzoncie niczym jutrzenka nowego dnia? Chciałbym najpierw spróbować odpowiedzieć na to pytanie za pomocą obrazu. Opowiada się, że zadano Janowi XXIII pytanie o cel Soboru, papież podszedł do okna i otworzył je. Właśnie otwarcie okna Kościoła na świat miało być, według tej anegdoty, celem Soboru. Słynna mowa inauguracyjna, którą 22 października 1978 roku Jan Paweł II rozpoczął swoją posługę pasterską jako Następca Piotra, osiągnęła punkt kulminacyjny w wołaniu, które z placu Świętego Piotra rozbrzmiało na cały świat: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie pola kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie «co jest wewnątrz człowieka» Tylko On to wie!" Wszędzie otworzyć na oścież drzwi Chrystusowi, przezwyciężyć strach, który mógłby żądać od nas zbyt wiele, który mógłby wykraść coś naszemu życiu – to otwarcie i to wyzwolenie ze strachu tworzą program, który może wystarczyć do opisania całego pontyfikatu obecnego Papieża i jest właściwie programem Soboru Watykańskiego II. Papież podróżuje niestrudzenie, nie boi się zmęczenia, podejmuje wszelkie wysiłki, by otworzyć na oścież drzwi Chrystusowi i burzyć mury, którymi otacza się człowiek. Spotyka się z możnymi i słabymi, z bogatymi i ubogimi, odwiedza najdalsze zakątki ziemi i wielkie metropolie, zawsze po to, by nieść światu Chrystusa. Na placach świata tysiące ludzi uczestniczą w Eucharystii, a słowo Boże jest głoszone „na dachach, tak że każdy musi je usłyszeć" (Mt 10, 27). Rzeczywiście – do dnia dzisiejszego otworzyło się na oścież wiele drzwi, które wydawały się zamknięte na zawsze; runęły mury, które wydawały się niezniszczalne.

Wiara wyszła odważnie poza mury obronne i podjęła otwartą konfrontację ze światem. Nie można się dziwić, że powoduje to kontrowersje i nie ułatwia się chrześcijanom życia. Nie należy zapominać, że Papież Jan XXIII w przemówieniu na otwarcie Soboru wypowiedział nie tylko słowo „jutrzenka", ale także następujące zdania: „Jest i pozostanie prawdą to, co starzec Symeon zapowiedział proroczo Maryi, Matce Jezusa: «Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu [...], i na znak, któremu sprzeciwiać się będą» (Łk 2, 34)". Przytoczył też słowa Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; a kto nie zbiera ze Mną, rozprasza" (Łk 11, 23). Można by także zacytować tu inne słowa Jezusa: „Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz" (Mt 10, 34). Są to zapewne słowa tajemnicze i niejasne, ale jeśli je dobrze zrozumieć, nie są wcale sprzeczne z zapowiedzią Jezusa, że zmagania, do których On nas wzywa, prowadzą nas do prawdziwego pokoju (por. J 14,

27). Pragnę tu dodać tekst Orygenesa, który przekazuje doświadczenie wielkich mistrzów duchowych wszystkich wieków: „Gdy dusza ludzka zjednoczy się ze słowem Bożym, nie powinna mieć wątpliwości, że natychmiast spotka się z nieprzyjaciółmi" (*Homilie o Księdze Jozuego*, 11, 2). Chrześcijaństwo, które nie napotyka oporu, traci znaczenie; chrześcijaństwo, które samo nie ma już odwagi stawić oporu, staje się „solą, która utraciła smak", zasługującą tylko na podeptanie (por. Mt 5, 13).

Fakt, że wiara dzisiaj – może bardziej niż w przeszłości – staje się przedmiotem dyskusji i że także w Kościele powstają bolesne podziały, które Pan nam zapowiedział (Mt 10, 35), świadczy wyłącznie o tym, że Papież głosi wiarę odważnie i bezkompromisowo, gdyż wie, że możemy zaufać Chrystusowi także i przede wszystkim wtedy, gdy bycie chrześcijaninem zaczyna być niebezpieczne. „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki" (Mt 10, 16), powiedział do swoich uczniów Pan, który dla nas stał się „barankiem". Kto oczekiwał, że po Soborze Watykańskim II nie będzie już „wilków", ten oczywiście źle rozumie nadzieję chrześcijańską, a wraz z nią intencje Soboru.

Kończąc chciałbym jeszcze raz posłużyć się obrazem, aby wyraźniej ukazać „ducha Soboru Watykańskiego II"; obraz ten dobrze odzwierciedla rzeczywistość i prowadzi do serca obecnego pontyfikatu. Dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru, ogłaszając synod nadzwyczajny Papież wskazał na Maryję, „Matkę Kościoła", jako na wzór stałej otwartości na słowo Boże oraz całkowitej i niezłomnej wierności. Te dwie cechy charakterystyczne tworzą całość i obydwie w sposób niezrównany są obecne w Maryi. Jest Ona zawsze gotowa na przyjęcie Bożego wezwania, które przynosi ciągle nowe przełomy w Jej życiu i wymaga odważnego przyjmowania nowych i nieoczekiwanych sytuacji: od zwiastowania w Nazarecie, przez bolesne poszukiwanie Dwunastoletniego, wykluczenie Jej przez Jezusa z życia publicznego i powierzenie Jej Janowi z wysokości krzyża, aż do godziny Zesłania Ducha Świętego i do narodzenia się Kościoła. Ta otwartość jest także stałą wiernością, która pozostaje ukryta w tajemnicy Chrystusa aż do nocy krzyża, a dzięki temu może także wejść w doświadczenie zmartwychwstania. Otwartość i wierność, synteza maryjna, której pragnął na nowo nauczać Sobór. Sam Papież uczy się tej syntezy od Maryi i uczy jej nas. I z tego powodu, właśnie jako Papież maryjny, jest wiernym wykonawcą Soboru Watykańskiego II.

Hans URS VON BALTHASAR

PONTYFIKAT WYRASTAJĄCY Z MODLITWY[1]

Zwraca się do niezliczonych mas wiernych [...] – a w większości przykładów najbardziej pokorni i naturalni wśród chrześcijan są ci, którzy szukają pomocy i wstawiennictwa Matki Kościoła – ale zbliża się do nich w swojej własnej roli, którą dzieli z Biskupami i Kapłanami: on jest sługą sług Bożych, jak Maryja jest służebnicą Pana.

Głębia duchowa Ojca świętego Jana Pawła II jest pierwotnym źródłem, z którego wytryska opatrznościowa żarliwość, towarzysząca jego nie poddającej się zmęczeniu aktywności i niezmordowanej kreatywności. Z tego powodu nie można adekwatnie ocenić dobrodziejstw wynikających z jego inicjatywy na różnych polach, nie pokazując tej pierwszorzędnej i istotnej podstawy, która wyraża i określa każdą jego działalność.

Intensywność tego bogactwa wewnętrznego jest widoczna także na zewnątrz, chociaż w rzeczywistości tylko w sposób pośredni. Powszechnie jednak wiadomo, że miliony serc zostały nią dotknięte i przemienione. Z kolei prasa, od czasu do czasu, umie pięknie mówić o „wpływach charyzmatycznych" osobowości Ojca świętego, jak gdyby na podstawie tego powiedzenia można było określić coś w pełni zrozumiałego w istocie z psychologicznego punktu widzenia; wyrażenia tego rodzaju wyłącznie mogą tylko przybliżać się do rzeczywistego źródła, z którego wypływa ta moc. Byłoby czymś bardzo ograniczonym mówienie o silnej „świadomości własnej misji", która skłaniała go do częstych podróży: pozostawałoby to dla większości motywem czysto ludzkim. Słusznie robi się aluzję do jego witalności; wystarczy pomyśleć, w jaki sposób Ojciec święty jest ocalany oraz poddawany próbom fizycznym w nieudanych zamachach. Osłabienie wynikające z nieuniknionego upływu lat nie zniechęca go do odwiedzania nowych krajów lub ponawiania wizyt w miejscach już znanych. Pokazuje to wystarczająco, że nie jest to tylko wola podróżowania, nie potrzeba wejścia w nowe tłumy, ale przynaglające zadanie skłaniające go do podjęcia wysiłków, które stając się świadectwem są znoszone z trudem przez samych

---

[1] Niniejszy tekst H. U. von Balthasara stanowi wprowadzenie do książki świadectw i refleksji o papieżu Janie Pawle II z okazji dziesięciolecia Pontyfikatu: *Giovanni Paolo II. 10 anni di pontificato. Testimonianze e Riflessioni raccolte da Sergio Trassati*, Roma 1988, s. 11-17.

jego towarzyszy. On natomiast wydaje się być podtrzymywany niewiarygodną siłą, która pozwala mu przejść także przez chwile największego utrapienia.

Ta misteryjna siła ma proste imię: modlitwa. Niewątpliwie wszyscy papieże naszego wieku byli głęboko zanurzeni w modlitwie. Powinniśmy mieć możliwość zobaczenia ich w niebie i zagłębienia się w misterium ich duszy, by uświadomić sobie, jak każdy z nich w swój własny sposób, w oddzielonym milczeniu własnego pokoiku, zbierał konieczne siły dla wypełnienia swojej poważnej powinności. Obecny Papież uczynił to jednak w taki sposób, by każdy człowiek, mający chociaż trochę dobrej woli, mógł widzieć przez mury tego pokoiku i zrozumieć, że z pokornej i prostej pełni modlitwy wynika siła jego działania. Nikt nie może mieć dostępu do pozostającego tajemnicą dialogu, jaki nawiązuje się między Bogiem a nim, ale kto miał szczęście celebrować razem z Papieżem Mszę świętą, musiał zauważyć promieniującą moc jego modlitwy. Jego niezliczone kazania, homilie, przemówienia są przesiąknięte tą mocą. Potwierdza się to także wtedy, gdy ma do podjęcia problemy ściśle ludzkie, na polu etyki, socjologii, praw człowieka, pokoju czy nauki.

Nie zamierzając nie doceniać wkładu jego wybitnych poprzedników, wkładu zawsze uwzględnianego i podkreślanego przez Ojca świętego, musimy jednak zwrócić uwagę na nowy ton nadawany przez Jana Pawła II jego wielkim dokumentom. Są to oczywiście rozprawy, ale tak bardzo bogate w dotykalne i osobiste ludzkie ciepło, tak mało zdominowane zimnym stylem kurialnym i tak bliskie temu, co zwyczajne w wyborze tematów i pełne odniesień do konkretnego życia, że dostrzega się bijące serce autora i zostaje się wprost dotkniętym wewnętrznie. Odnosi się to do pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, która nie przedstawia jakiegoś abstrakcyjnego nauczania społecznego, ale kieruje się bezpośrednio do współczesnej ludzkości i dotyczy jej na zasadzie uczestnictwa; odnosi się to także do kolejnych dokumentów, wśród których na szczególną uwagę zasługuje encyklika *Dives in misericordia*, gdzie wybór argumentów i tonu wydaje się być dyktowany najbardziej wyjątkową intensywnością najbardziej wewnętrznych chwil modlitwy.

Wszyscy ci, którzy znają dzieła Karola Wojtyły, wiedzą, że przez całe swoje studia i poszukiwania filozoficzno-antropologiczne był szczególnie zainteresowany człowiekiem, człowiekiem, który działa w otaczającym go świecie i w głębi ducha, oraz któremu są poświęcone wszystkie nauki etyczne, społeczne i polityczne. Papież, interesując się nimi, chce dotrzymać kroku ich ewolucji; nauki te interesują go jednak tylko o tyle, o ile zajmują się rzeczywistością człowieka i pomagają mu konstruować czystszy świat. W zamierzeniach i troskach Kościoła jest brany pod uwagę tylko człowiek konkretny, jako rzeczywisty lub potencjalny członek Ciała Chrystusa, a wszystko to, co Kościół głosi dla naszego zbawienia, odnosi się zawsze i wyłącznie do tego człowieka z ciała i krwi. Kościół jest więc rzeczywiście w swojej całości konkretną obecnością Jezusa Chrystusa w świecie i historii; w swoich instytucjach rozwija konkretną

misję, a nie tylko abstrakcyjne „funkcje" i „urzędy" (jak w przypadku państwa).

W Kościele realizuje się „konkretny humanizm", o wiele głębszy od tego hipotetycznego, zaproponowanego przez Marksa, który mówiąc o pracy ludzkiej, posługuje się *Kapitałem* jako bezpośrednim tematem. W przemówieniach tego Papieża nie ma żadnej prostej „teorii o... ", ale każdy element (jak pokazuje jego główne dzieło już w swoim tytule) odnosi się do osoby i czynu. Stając przy orędziu ewangelicznym istota ludzka, jako osoba i jako istota działająca w świecie, znajduje swoje prawdziwe odkupienie w działaniu Boga przez Jezusa Chrystusa i równocześnie w akceptacji ze strony ludzi. Dlatego Papież może bardzo dobrze interpretować rolę człowieka w świetle orędzia ewangelicznego, gdy nawiązuje do tematów sprawiedliwości społecznej, pokoju i praw człowieka. Ten wybór człowieka jako punktu odniesienia nie jest jednostronny, ponieważ orędzie ewangeliczne, misteria, sakramenty są skierowane do człowieka. Żaden argument teologiczny nie może nigdy pominąć swego odniesienia do człowieka. Potwierdza się to precyzyjnie w przemówieniach i pismach Papieża, które będąc ściśle spokrewnione z orędziem ewangelicznym, nie są niczym innym, jak jego współczesną transpozycją.

Do jakich ludzi kieruje się Papież? Przede wszystkim do tych, co do których ma nadzieję, że może na nich liczyć, to znaczy do tych, którzy prawdopodobnie są jego naturalnym audytorium. Na pierwszym miejscu do biskupów, których wkład jest w jego podróżach fundamentalny, którym okazuje zaufanie i z którymi uzgadnia swe zamierzenia, przez co zbliża się do nich. Następnie do kapłanów, od których słusznie tak wiele oczekuje, a za co niesłusznie odpłaca się mu niekiedy nieufnością i dystansem. Do młodych, którzy nie zostali jeszcze ogłuszeni zgubnymi skutkami prasy oraz środków społecznego przekazu, i którzy jeszcze bardzo licznie idą za nim. Do chorych, o których troszczy się w sposób szczególny, do ubogich wszystkich krajów, których praw broni bez wytchnienia. Do robotników, na których zwrócił swoją uwagę już jako biskup i których warunki życia zna z bezpośredniego doświadczenia. W końcu do tych wszystkich, którzy w poszukiwaniu prawdziwego zbawienia wierzą w osobowego Boga: wszyscy oni są braćmi w Chrystusie, który dla nich żył i cierpiał.

Co jednak przeszkadza nam zmierzać razem do zbawienia, do którego nie możemy dojść bez pomocy pochodzącej spoza nas?

Nie rozumiałoby się w pełni duchowości naszego Ojca świętego, jeśli nie wzięłoby się pod uwagę jego nabożeństwa do Matki Bożej. Wie Niebo, że ta pobożność nie jest tylko typowo polska: by sobie to uświadomić, wystarczy odwołać się do całej Tradycji Kościoła katolickiego.

W oryginalnej i najbardziej osobistej encyklice Jana Pawła II o Maryi, *Redemptoris Mater*, intensywność modlitwy jednoczy się z jego antropologią i eklezjologią. Sama Maryja jest przedstawiona jako doskonały wzór niewiasty

oddanej modlitwie: jako Ta, która wyrażając swoją zgodę przyjmuje cud Wcielenia; jako Ta, która wstawiając się w Kanie z uległą prostotą – „Czyńcie wszystko, cokolwiek wam powie" – zostaje wysłuchana; jako Ta, która przez Jana, Jej „syna", stała się Matką Kościoła, włączając się w jego wspólną modlitwę, w której Ona sama (jak w przenikliwy sposób pokazuje Papież) przez całe swoje życie często uczestniczy.

W taki sposób Maryja staje się równocześnie wzorem i sercem modlitwy Kościoła. W *Apokalipsie* przechodzi Ona z figury matki Mesjasza (rozdz. 12) w figurę jego Oblubienicy na końcu czasów (rozdz. 19). Reprezentuje Ona ewolucję roli kobiecej zapoczątkowanej w łonie starego ludu Bożego w czasie Starego Przymierza, definitywnie potwierdzonej potem w Nowym Przymierzu, stając się w ten sposób konkretnym odniesieniem dla lektury Pisma świętego według klucza „feministycznego" i – dlaczego nie? – Ona sama staje się fundamentalnym elementem zetknięcia się z taką lekturą.

Następca Piotra, który jako Biskup Rzymu musi troszczyć się o jedność Kościoła widzialnego, jest ściśle związany z tą maryjną jednością Kościoła, widzianego jako Oblubienica Chrystusa; obydwie zasady eklezjalne – które znajdują adekwatne wyrażenie w samej postaci Chrystusa – są nierozdzielne jedna w stosunku do drugiej, a ich rozdzielenie powoduje nieodwracalną szkodę dla jedności życia Kościoła. Rolą, która przysługuje Maryi, jako matce i archetypowi Kościoła, jest rola pokornej służby; także funkcja papieska, jak każda inna, nie może być realizowana bez bezpośredniego odniesienia do kobiecego i macierzyńskiego charakteru Kościoła.

Papiestwo i mariologia były zawsze szczególną linią wyróżniającą Kościół katolicki, i dlatego nie powinno zaskakiwać, że Kościoły reformowane odrzuciły tę linię. Również w czasach silnie charakteryzujących się pobożnością maryjną te dwa elementy zostały niekiedy zaciemnione, jak na przykład w okresie średniowiecza, chociaż w świecie zachodnim – bardziej niż we wschodnim – Maryja była zawsze uważana za archetyp Kościoła. Także w świetle nowych sformułowań dogmatów maryjnych Maryja jawi się jako postać otoczona najbardziej szczególną łaską. Doszło do tego, że przypisane Jej przywileje stały się przedmiotem i motywem podziwu.

Papież widzi ją jednak w innym świetle, w postawie dość zbliżonej do postawy prostego wierzącego. Uwydatnia wiarę Maryi, która była cechą charakterystyczną całego jej ziemskiego pielgrzymowania: wiara, która wychodzi poza sprzeczności widocznych przejawów i która często (jak wobec dwunastoletniego Jezusa) musi zdawać sobie sprawę z niemożliwości zrozumienia wydarzeń. W ten sposób zwraca się do niezliczonych mas wiernych, które kierują się do miejsc pielgrzymowania maryjnego – a w większości przypadków najbardziej pokorni i naturalni wśród chrześcijan są właśnie ci, którzy szukają pomocy i wstawiennictwa Matki Kościoła – ale zbliża się do nich w swojej własnej roli, którą dzieli z biskupami i kapłanami: on, Papież jest sługą sług

Bożych, jak Maryja jest służebnicą Pana. Te dwa aspekty spotykają się na nowo w jednym Panu Kościoła: „Paś owce moje". Tylko w tej wizji ściśle katolickiej, w której idealną głębię trzeba wniknąć, żądania feministyczne są przyjmowane i wyzwalane z ich jednostronności: przyjmowane, o ile postać Niepokalanej wznosi się ponad postać Piotra, a Kościół jako oblubienica Chrystusa jest w sposób istotny postacią kobiecą we wszystkich swych rozgałęzieniach; wyzwalane z jednostronności od chwili, w której z wysokości Krzyża Jezus Chrystus nadaje swojej Matce symboliczne znaczenie Kościoła, i równocześnie przez Jana czyni z tego Kościoła konkretną strukturę, kierowaną przez Piotra.

Te odniesienia do materialnej struktury Kościoła – dobrze wyraził to Sobór w pojęciu „communio hierarchica" – nie muszą koniecznie prowadzić do stwierdzenia, że w takich rozważaniach znajduje się centralny punkt duchowości naszego Papieża. Faktycznie odnajduje się ją wszędzie tam, gdzie rozwija się objawienie Trójjedynego Boga w Synu, który stał się człowiekiem. Wymownym pokazem tego zainteresowania jest autorytatywna trylogia encyklik poświęconych Synowi, Ojcu i Duchowi Świętemu.

Było rzeczywiście konieczne przywołanie tego podstawowego Misterium naszej wiary w świadomości wierzących, Misterium, które przez wielu jest uważane za bardzo dalekie, za Prawdę niedostępną i niezrozumiałą! Zawiera się w tym pojęcie, które dla każdego powinno stawać się coraz bardziej własnym: że Bóg, jak mówi św. Jan, jest Miłością, i nie mogłoby być inaczej; zważywszy, że jest On Trójcą Osób i w tym Jego Wiecznym Istnieniu Miłości zawiera się Wcielenie za sprawą Ducha Świętego.

Duchowość naszego Ojca Świętego szczególnie kontrastuje ze ślepą rezygnacją wielu dzisiejszych chrześcijan, którzy uważają, że Prawdy Objawienia są już zbyt przestarzałe, by „być jeszcze wiarygodnymi", i zbyt zachwiane w ich znaczeniu, by zachować skuteczność we współczesnym świecie oraz przekształcać go od podstaw. Zdumiewająca energia duchowa naszego Papieża pokazuje niedwuznacznie, że właśnie te centralne prawdy chrześcijańskie i tylko one są w stanie podjąć złożone problemy (które niniejszy tekst chce jedynie zakwalifikować według możliwie precyzyjnego porządku) i one to stanowią jedyną drogę wyjścia z otaczającego nas labiryntu.

Tłum. *ks. Janusz Królikowski*

Rocco BUTTIGLIONE

KILKA UWAG O SPOSOBIE CZYTANIA *OSOBY I CZYNU* Kardynała Karola Wojtyły

Pierwsza część pontyfikatu Karola Wojtyły była poświęcona [...] mocą nieprzeniknionego zamysłu Bożej Opatrzności, pokojowemu przezwyciężeniu tzw. porządku jałtańskiego w świecie i systemów komunistycznych. Może głównym tematem drugiej jego części będzie reforma systemów kapitalistycznych i walka przeciwko alienacji zachodniej?

1. UWAGI WSTĘPNE

Habent sua fata libelli... I książki mają swoje losy[1]. Również książki filozoficzne mają swe własne losy, swe przeznaczenie. Z jednej strony chcą uchwycić prawdę, która jest ponadczasowa, która jest wiecznie ważna, niezmienna i jako taka wymyka się nieustannej zmienności czasu, zmienności historycznych uwarunkowań i kulturowych mód. Z drugiej jednak strony dzieła filozoficzne są zawsze zakorzenione w jakiejś chwili, w jakimś czasowym momencie, w jakiejś historycznej sytuacji, w jakiejś kulturowej i narodowej swoistości, a nawet w osobistym życiorysie autora. Prawdziwe dzieło filozoficzne nie jest nigdy zwykłym jedynie powtórzeniem pewnej abstrakcyjnej pozaczasowej prawdy, ale i nie jest li tylko wyrazem indywidualnego i arbitralnego ujęcia świata. Jest raczej świadectwem na rzecz prawdy, a więc aktem świadczenia temu, co wiecznie ważne, lecz aktem składanym przecież zawsze w jakiejś realnej, konkretnej sytuacji ludzkiej, czyli aktem, który tę prawdę w ową sytuację wciela i czyni ją w niej egzystencjalnie obecną. Właśnie dlatego praca filozofa jest niezwykle prosta i zarazem nad wyraz złożona, tak samo jak filozofia, która jest istotowo jedna – jak jedna jest prawda, i jednocześnie nieskończenie wieloraka – jak wielorakie są umysły ludzi usiłujących wniknąć w prawdę.

Owemu prawu losu nie wymyka się również i ta książka, do której mam zaszczyt pisać niniejsze *Wprowadzenie*. Z jednej strony stanowi ona zaprosze-

---

[1] Tekst *Wprowadzenia* do książki: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1993, s. 9-40 [seria: „Człowiek i moralność", 4] nakładem Towarzystwa Naukowego KUL [„Źródła i monografie", 142].

nie do czysto teoretycznej przygody poprzez jej lekturę, z drugiej zaś strony zakorzenia uniwersalną prawdę we współczesną specyfikę europejską i polską. Odkrywa ją zarazem w tej jej specyfice i poprzez nią. *Wprowadzenie* winno mieć zatem również oprócz części teoretycznej także część historyczną, dziejową. Wszak książkę pisze się ostatecznie po to, by była czytana i aby oddziaływała na sposób myślenia i postępowania tych, którzy ją przeczytają, by kształtowała ich osobiste „dzieje duszy", wpływając na kształt ich wolnych wyborów: czynów i postaw, na kształt ich dzieł. Jeśli więc chcemy dogłębnie zrozumieć studium *Osoba i czyn*, musimy wziąć pod uwagę również historię jego wpływu i praktycznej skuteczności. Musimy się przyjrzeć „losom dzieła".

Habent sua fata libelli...

Wkraczamy na teren szczególnie delikatny.

Osoba i czyn — to książka ściśle filozoficzna. Nie czyni ona żadnych koncesji na rzecz owego „dewocjonalizmu", do którego nader często są skłonni filozofowie katoliccy. Nie należy wszelako także ani na chwilę zapomnieć, o ile się chce ją w całej rozciągłości zrozumieć, że jest ona dziełem wielkiego męża wiary i kardynała Kościoła katolickiego. Wolno zapewne widzieć w zapleczu dzieła intencję eklezjologiczną i jakby „teologię w zarodzi", zwłaszcza gdy się na nie spojrzy poprzez bogatą aktywność kaznodziejską jej Autora, a także poprzez inne jego dzieła, jak *U podstaw odnowy*[2] czy *Znak sprzeciwu*[3].

Nasz problem komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że ten filozof i mąż wiary zostanie niebawem następcą św. Piotra w Rzymie jako pierwszy Słowiański Papież w historii Kościoła. Oczywiście nie byłoby rzeczą właściwą doszukiwanie się mechanicznej kontynuacji pomiędzy dziełem filozofa Karola Wojtyły a nauczaniem Jana Pawła II. Słowa Papieża wchodzą w kontekst nauczania Kościoła, czyli w kontekst jego Magisterium, przede wszystkim w kontekst Magisterium jego bezpośrednich poprzedników. Poza tym nauczanie wymaga, przynajmniej ze strony wiernych, przyzwolenia wiary i jest wyrazem doktryny Kościoła katolickiego. Tymczasem dzieło filozofa, nawet jeśli ten filozof zostanie potem Papieżem, pozostaje otwarte na racjonalną krytykę wierzących i niewierzących, a jego autorytet wypływa wyłącznie z merytorycznej trafności jego intuicji i formalnej poprawności jego argumentacji. A przecież jednak Duch Święty działa w Kościele poprzez tworzywo, którego dostarczają Mu ludzie, i tym właśnie tworzywem zawsze się posługuje. Z tego powodu nie jest chyba bez znaczenia Jego decyzja posłużenia się t y m człowiekiem: filozofem, Polakiem, kardynałem krakowskim trudnego okresu i autorem *Osoby i czynu*. Oto dlaczego lektura tej książki może dostarczyć nam dużej pomocy również dla pełniejszego zrozumienia wielkich

---

[2] Kard. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1974, 1988, wyd. 2.

[3] T e n ż e, *Segno di contraddizione*, Milano 1977; wyd. pol. *Znak sprzeciwu*, Paris 1980.

encyklik tego Papieża, a nawet dla zrozumienia historycznej doniosłości jego pontyfikatu w ogóle.

Wprowadzenie nasze będzie miało więc trzy części:

– w części pierwszej zaoferujemy pewne klucze mogące ułatwić wgląd w samą teoretyczną wizję dzieła;

– w drugiej części zajmiemy się jego historycznym znaczeniem;

– w trzeciej wreszcie zobaczymy, jak znaczenie to rzutuje na teraźniejszość i jak może nam być pomocne na drodze poszukiwania prawdy niezbędnej dla właściwego kształtowania dziejów nadchodzącej epoki, dla kształtowania historii „Polski i świata".

Ale – ktoś mógłby zapytać – czy postępując w ten sposób respektujemy charakter dzieła oraz intencję Autora, czy nie narzucamy im metody i kryteriów, które są i dziełu, i Autorowi obce? Wydaje się nam, iż zasada lektury, sugerująca czytanie odwiecznej prawdy z pozycji zaangażowanego, odpowiedzialnego świadka obecnego czasu, zawiera się w samym już omawianym przez nas dziele. Wszak jednym z jego najważniejszych teoretycznych przyczynków jest właśnie rozróżnienie pomiędzy „w i e d z ą" (poznaniem) a „ś w i a d o m o ś c i ą"[4].

„Wiedza" – zgodnie z klasyczną tradycją – ma naturę raczej receptywną, rejestrującą to, co dane. „Świadomość" natomiast jest władzą uwewnętrzniającą to, co dane (lub stawiającą opór jego uwewnętrznieniu), i konstytuującą przez to wewnętrzny świat ludzki. Poruszamy się wskutek tego nieustannie między światem rzeczywistości zewnętrznej (i prawdy wiecznej) a wewnętrznym światem naszych postaw afektywnych, który właściwie nie tyle poznaje, ile raczej uznaje prawdę poznaną, użyczając jej mocy, emocjonalnego kolorytu oraz intensywności. Wpływając na nasze działanie w zewnętrznym świecie, świat wewnętrzny uzyskuje konsystencję przedmiotową – posiadając ją wszakże w pewnym sensie od samego początku, ponieważ s p o s ó b, w e d l e k t ó r e g o w i d z i m y r z e c z y, jest ze swej strony s p o s o b e m, w e d l e k t ó r e g o o n e o b i e k t y w n i e i s t n i e j ą, nawet jeśli obie te modalności nie mają tej samej konsystencji ontologicznej – dając życie kulturze i społeczeństwu. Właśnie dlatego praca filozofa polega zawsze na konfrontowaniu stanu świadomości z obiektywnym poznaniem, z przedmiotową wiedzą, czyli na porządkowaniu wewnętrznego „świata życia" człowieka, „ludzkiego świata" wedle wymagań prawdy obiektywnej lub, wyrażając to samo inaczej, na użyczaniu przedmiotowej prawdzie – egzystencjalnej obecności we wnętrzu „świata życia" konkretnych ludzi. Tak oto w samym wnętrzu dzieła *Osoba i czyn* napotykamy wskazania metodologiczne, według których zamierzamy je teraz czytać.

---

[4] T e n ż e, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2., cz. I: *Świadomość a sprawczość*, rozdz. I: *Osoba i czyn w aspekcie świadomości*, 3: *Świadomość a samowiedza* (s. 46-53).

2. STRUKTURA TEORETYCZNA KSIĄŻKI

Przedmiotem badania tej książki jest działanie człowieka, a zarazem sam człowiek, o ile się objawia i staje zrozumiały przez swe działanie. Nie chodzi tu zatem, przynajmniej bezpośrednio, o dzieło z zakresu etyki, nawet jeśli wypływają z niego dla niej konsekwencje o wielkiej doniosłości. Dyscypliną filozoficzną, do której przynależy ta refleksja, jest raczej antropologia.

Jeśli idzie o metodę, Autor sięga do dwu wielkich źródeł. Z jednej strony umiejscawia się w wielkiej tradycji tomistycznego realizmu, intensywnie przeżeń studiowanego zarówno w wersji rzymskodominikańskiej o. R. Garrigou-Lagrange'a, jak i w wersji zainspirowanej przez E. Gilsona i kontynuowanej w Polsce przez S. Swieżawskiego, a następnie oryginalnie opracowanej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i osiągającej tu swe kulminacyjne rozwinięcie zwłaszcza w dziele o. Alberta Mieczysława Krąpca. Z drugiej strony przyswaja on sobie krytycznie myśl fenomenologiczną, znaną mu bezpośrednio poprzez studium na temat dzieła Maxa Schelera[5], obecną skądinąd w niezależnym naonczas środowisku kulturowym Krakowa za sprawą intelektualnej aktywności Romana Ingardena. Wojtyła nie był wprost uczniem Ingardena, a jego ściślejsze relacje z wielkim filozofem zostały nawiązane, gdy fundamentalna wizja antropologiczna naszego Autora była już skrystalizowana[6]. Nie można zatem powiedzieć, że fenomenologia, ku której się skłania Wojtyła jest identyczna z ową jej odmianą, przepracowaną w duchu realistycznym przez Ingardena, nawet jeśli nie można wykluczyć jakiegoś pośredniego wpływu tego ostatniego, a nawet pewnych niewątpliwie uderzających podobieństw z jego antropologią, zwłaszcza zaś z jego rozprawką *O odpowiedzialności*[7]. Mimo to mogę, jak mi się wydaje, powiedzieć, że Ingarden wychodzi z pozycji epistemologicznych fenomenologii i, idąc w sposób radykalny za hasłem Husserla „powrotu do samych rzeczy", usiłuje ją uprawiać i rozwijać w duchu realizmu. Dla urzeczywistnienia tego programu Ingarden musi podważyć ową transcendentalną wykładnię fenomenologii, dla której same rzeczy, do których zamierza się wracać, są bezpośrednimi danymi świadomości. Nie to jest problemem dla Wojtyły. Fenomenologia interesuje go w pewnym sensie jako sposób opisywania danych świadomości, a więc tego, co w świadomości jest bezpośrednio

---

[5] T e n ż e, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

[6] Por. T. S t y c z e ń, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu" K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku" R. Ingardena*, „Roczniki Filozoficzne", 21(1973), z. 2, s. 105-114.

[7] R. I n g a r d e n, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Grundlagen*, Stuttgart 1970 (*O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: t e n ż e, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 77-184).

doświadczane i przeżywane. To jednak, co jest bezpośrednio doświadczane w świadomości, nie stanowi całej rzeczywistości, co więcej, nie jest wcale rzeczywistością w jej obiektywności. Możemy przecież poznać również wiele rzeczy, które nie są dane bezpośrednio w świadomości. Należą do nich rzeczy, które są nam komunikowane na podstawie doświadczenia innych ludzi, na podstawie wiedzy czysto obiektywnej o strukturach fundamentalnych istnienia świata[8]. Metafizyka tomistyczna obraca się właśnie na tym poziomie, podobnie jak i oparta na niej antropologia. Metafizyka ta i antropologia mająca w niej swój fundament zachowują – wedle naszego Autora – całą swą ważność. Nie chodzi o to, by je rekonstruować wychodząc z fenomenologii. Na tym polega, w mym przekonaniu, różnica pomiędzy filozofią Wojtyły a fenomenologią realistyczną Ingardena lub Hildebranda czy Seiferta. Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadniać, ż e człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć, w j a k i s p o s ó b człowiek jest osobą, w jaki sposób struktury metafizyczne charakteryzujące jego osobowe istnienie odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym. Metafizyczna antropologia tomistyczna jest tu więc cały czas niejako obecna jako wielka hipoteza fundamentalna, która jest weryfikowana poprzez analizę fenomenologiczną i która – z drugiej strony – nieustannie pilotuje tę analizę, pozwalając uzyskać jej większą głębię.

Punkt ten pomoże nam lepiej zrozumieć analogia wzięta z nauk medycznych. Wszyscy na przykład wiemy, że posiadamy dwa ramiona i dwie dłonie. Inne organy i funkcje nie są nam dane w świadomości z równą bezpośredniością, mogą się mimo to ujawnić w świadomości w okolicznościach szczególnych i my możemy o tym dowiedzieć się od tych, którzy w tych okolicznościach się znaleźli. Podczas gdy my nie jesteśmy w ogóle świadomi tego, że mamy wątrobę czy śledzionę, ci, u których narządy te uległy nienormalnemu powiększeniu, są boleśnie świadomi ich istnienia, a my jesteśmy w stanie dowiedzieć się od nich zarówno o istnieniu tych organów, jak też i o zachowaniach, które pozwalają nam stać się – i to boleśnie! – świadomymi ich istnienia. Byłoby rzeczą irracjonalną przeczyć temu istnieniu, podobnie jak byłoby rzeczą irracjonalną celowo doprowadzać te organy do ruiny po to, by przyjąć do wiadomości fakt ich istnienia i przekonać się o potrzebie odpowiedniej o nie dbałości. Chodzi tu więc o coś, o czym wiemy, rzec można, z drugiej ręki, w sposób poszlakowy, bez uobecniania się wprost w naszej świadomości, czego przecież jednak możemy być bez reszty pewni. Istnieją wreszcie organy cielesne, o których istnieniu dowiadujemy się w jeszcze inny sposób: nie są one nam dane w naszej świadomości własnego ciała ani nawet nie są dane w świadomości ciała drugich. Pokazują się nam dopiero wtedy, gdy otwieramy ciało przepro-

---

[8] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Wstęp, 2: *Poznanie osoby na gruncie doświadczenia człowieka* (s. 12-19).

wadzając sekcję zwłok i przyglądając się, jak jest zbudowane jego wnętrze. Wiadomą jest rzeczą, jak olbrzymi wkład w postęp nauk medycznych wniosła anatomia, a wraz z nią fizyka i biologia. Wiedza, jakiej dostarczają nam te dyscypliny naukowe, nie jest zaczerpnięta ze „świadomości ciała", a mimo to pozwalają nam one na coraz lepsze poznanie ciała, a także na organizowanie w sposób bardziej adekwatny naszej „świadomości ciała" w drodze łączenia fenomenów, których wzajemne powiązanie zupełnie by się nam bez tego wymknęło, a które właśnie w świetle oderwanego (abstrakcyjnego) poznania wewnętrznej budowy ciała i jego prawidłowości stają się wskaźnikami tej czy tamtej modyfikacji wewnętrznych stanów naszego organizmu.

Metafizyka ma się tak do fenomenologii, jak wiedza o strukturze wewnętrznej ciała do doświadczalnej, przeżywaniowej, świadomości ciała. W ten sposób staje się dla Wojtyły możliwe objęcie całego zakresu poznania filozofii bytu i zarazem uznanie w pełni praw filozofii świadomości bez popadania w jakąkolwiek konfuzję czy w wieloznaczności właściwe synkretyzmowi. Istnieją oczywiście punkty styczne pomiędzy analizą fenomenologiczną i poznaniem metafizycznym, a nasz Autor poświęca im wiele szczególnej uwagi. Chodzi o te realności czy stany rzeczowe, które ujawniają się w świadomości, lecz nie pozwalają się całkowicie ująć, jeśliby pozostać wyłącznie przy tym tylko, co jest bezpośrednio dane świadomości. Już w *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła przedstawił nam „metafizyczną analizę wstydu"[9], która pokazuje, jak fenomenologicznie oczywiste zjawisko wstydu ma wszelkie cechy znaku i wskaźnika, odsyłającego do czegoś jeszcze innego, co nie jest dane wprost w samym doświadczeniu wstydu, a przecież musi być koniecznie przyjęte, jeśli się chce zrozumieć to doświadczenie. Tym czymś innym jest transcendentna wartość osoby ludzkiej, która winna być chroniona przed niebezpieczeństwem instrumentalizacji ze strony tego, kto skupia swe spojrzenie wyłącznie na wartościach seksualnych jej ciała, stając się ślepym na ukrytą, lecz bardziej dla niej istotną wartość, na wartość osoby jako takiej.

Również w centrum samego dzieła *Osoba i czyn* mamy do czynienia z iście fenomenologiczną ekspozycją styku fenomenologii z metafizyką, demonstrującą konieczność kontynuacji i dopełnienia opisu fenomenologicznego rozumieniem metafizycznym. Chodzi o doświadczenie „mogę – nie muszę – chcę", w którym ujawnia się przyczynowość sprawcza osoby[10]. Tomistyczna teoria woli daje nam wyjaśnienie wewnętrznej struktury osoby, przedstawiające rację tego, co jest nam bezpośrednio dane w doświadczeniu „mogę – nie muszę –

---

[9] K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, cz. III: *Osoba i czystość*, rozdz. II: *Metafizyka wstydu*.

[10] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, cz. I: *Świadomość a sprawczość*, rozdz. II: *Analiza sprawczości na tle dynamizmu człowieka*, 8: *Stawanie się człowieka. Ujawnienie wolności w dynamizmie ludzkiego podmiotu* (s. 122-128).

chcę". Oto skłaniam się do działania pod wpływem uczuć wyrażających się w stanach mej świadomości; mimo to inklinacja ta – stwierdzam – nie jest determinacją. Nie muszę wcale wybrać tego, co wybieram. Mogę nie wybrać. Wybieram dlatego, że chcę.

Jak to jest w ogóle możliwe?

Trzeba przyjąć, że człowiek ma moc, władzę czy możność zajęcia stanowiska z pozycji prawdy obiektywnej wobec przedmiotowego dobra i zła. Właśnie posłuszeństwo wobec prawdy jest tym, co czyni go wolnym wobec determinizmu uczuć. Odkrycie działania osoby, jej przyczynowości sprawczej i odpowiedzialności za swe czyny jawi się nam tu więc jako fenomenologiczne potwierdzenie metafizyki możności i aktu w jej uszczegółowieniu, przybierającym postać ludzkiego suppositum. Osoba nie jest tylko sceną, na której wydarzają się czucia i przeżycia wartości, lecz jest zarazem aktywnym podmiotem tychże czuć i przeżyć, ona może pomiędzy nimi wybierać, pozwalając się kierować poznaną przez siebie prawdą, owszem, sama kierując zarówno sobą, jak i nimi w świetle poznanej – i uznanej – przez siebie prawdy o sobie. Rządzić sobą to dla osoby rządzić się prawdą o sobie. Dlatego właśnie „służyć Bogu" to „królować". Suwerenność osoby manifestuje się wtedy, gdy wybiera ona prawdę, i w tym, że ją wybiera oraz poddaje swe uczucia prawu prawdy. Zapewne – osoba działa zawsze w ramach jakiejś sytuacji i jest przez tę sytuację dogłębnie uwarunkowana. Jest ona jednakże w stanie przekroczyć te uwarunkowania mocą (wolnego wyboru) posłuszeństwa dla prawdy. Transcendencja osoby i posłuszeństwo prawdzie to dwie strony tej samej dynamicznej rzeczywistości, jaką stanowi wolne działanie osoby. Przez wolne działanie osoba urzeczywistnia samą siebie, spełnia swe przeznaczenie i staje się bardziej (o)sobą. Nie pociąga to wcale za sobą jakiegokolwiek egoizmu czy duchowego faryzeizmu, jakiego się tu obawiał Scheler rzekomo w imieniu człowieka, który własne udoskonalenie wybrał za cel swego działania. Osoba bowiem odkrywa samą siebie raczej jako odpowiedzialną wobec dobra, pierwszym zaś dobrem, które zostaje jej powierzone i za które staje się ona przedmiotowo najbardziej bezpośrednio odpowiedzialna, jest właśnie jej własne samourzeczywistnienie w prawdzie[11].

Dotychczas przebiegliśmy niejako na skróty dwie części dzieła (nie licząc niezmiernie ważnego Wstępu na temat doświadczenia człowieka), mające za przedmiot odpowiednio tematy: „świadomość a sprawczość" oraz „transcendencja osoby w czynie". Tak dotarliśmy do ujaśnienia z pomocą analizy fenomenologicznej „nieredukowalnego jądra"[12] osoby, które potem daje się już także interpretować i wy-

---

[11] Tamże, cz. II: *Transcendencja osoby w czynie*, rozdz. IV: *Samostanowienie a spełnienie*.

[12] K. Wojtyła, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana", 7(1978) s. 107-114 (*Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, „Ethos" 1(1988)

jaśniać w terminach klasycznego pojęcia subiectum. Udało się nam – innymi słowy – połączyć tomistyczne i schelerowskie pojęcie osoby w taki oto sposób, iż „osoba według Schelera" rozumiana jest jako objawianie się na poziomie świadomości dynamizmów metafizycznych właściwych ujęciu „osoby według św. Tomasza". Możemy jeszcze inaczej powiedzieć, że osoba zostaje tu ujęta zarazem i jako podmiot, i jako byt substancjalny.

Bogactwo treści uzyskanej dzięki tej operacji filozoficznej ujawnia się w trzeciej i czwartej części książki, które są poświęcone odpowiednio dwom zagadnieniom: „integracji osoby" i „uczestnictwu".

Spoglądając retrospektywnie z końca dwu wspomnianych części dzieła na oba wielkie źródła naszego Autora: na św. Tomasza i M. Schelera, trzeba nam stwierdzić – poza licznymi, ważnymi wprawdzie, ale drugorzędnymi aspektami – niewątpliwą preponderancję perspektywy tomistycznej. Aż dotąd pokazuje się, jak bardzo schelerowski punkt widzenia może i powinien być uzgodniony z tomistycznym, jak Tomasz „poprawia" Schelera w różnych punktach istotnych i jak w sumie nad nim góruje. W uzupełnieniu do tego zauważa się, że obrona pozycji Tomasza nie oznacza odrzucenia fenomenologii, lecz raczej jej reformę i nowy sposób zużytkowania jej w filozofii. Można by jednak pytać, cóż to takiego fenomenologia dodaje do tomizmu poza pewną świeżością egzystencjalną jej języka[13]. Na to pytanie dostarczają odpowiedzi trzecia i czwarta część książki[14]. I rzeczywiście, pokazuje się tu, jak transcendencja osoby jest i musi być podstawą jej integracji. Nie jest możliwe zintegrowanie w jednorodną i spójną całość różnych cząstkowych poruszeń, ożywiających wewnętrzny świat człowieka, bez ich przekraczania zarazem w stronę prawdy. Z drugiej zaś strony jest równie niemożliwe przekraczanie tychże poruszeń bez ich równoczesnego spajania.

Pierwsze twierdzenie wskazuje na nieprzekraczalną granicę dla jakiejkolwiek „etyki sentymentu" – czy to typu Hume'a, czy Schelera. Drugie wskazuje na takąż granicę dla wszelkiej „etyki nakazowości" i wszelkiego moralizmu. Swymi uczuciami i sentymentami człowiek rządzi, jak mówi w *Polityce* Arystoteles, nie w sposób despotyczny, lecz polityczny, tzn. urzeczywistniając w uporządkowany sposób ich własną dynamikę i celowość. Dynamizmy fizjologiczne i emocjonalne, na kanwie których kształtują się „stany umysłu" odzwierciedlające się w świadomości, są mocą swej własnej natury ukierunkowane – choć w sposób ślepy – w stronę dobra obiektywnego. Rozum zatem nie ma za

---

nr 2/3, s. 21-28).

[13] To właśnie pytanie stawia m.in. M. A. Krąpiec, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, „Analecta Cracoviensia" 5-6(1973-1974), s. 57-61.

[14] Tę odpowiedź rozwija potem krytycznie, w pewnym sensie, K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 5-39.

zadanie ich niszczyć ani zadawać im gwałtu, przeciwnie, ma za zadanie raczej oświecać je prawdą i w jej świetle nimi kierować. Mają one bowiem – wbrew wszelkiemu manicheizmowi – swą wartość wypływającą z ich swoistej treści. O ile więc Hume i stanowiska mające w nim swe źródło przyznają rozumowi w etyce rolę czysto instrumentalną – i sytuują się przez to u początku owej służebnej koncepcji rozumu, w stronę której zwróci się potem krytyka szkoły frankfurckiej – o tyle Wojtyła potwierdza jego autentycznie kierowniczą rolę w etyce, rolę kierownika – a nie niewolnika – uczuć[15]. W odróżnieniu wszakże od Kanta, który odmawia sentymentom jakiejkolwiek doniosłości moralnej, aby umieścić całość moralnego aktu człowieka w ślepej jego uległości wobec nakazowości tzw. kategorycznego imperatywu czystego rozumu praktycznego: „Powinieneś", nasz Autor przyznaje rozumowi w etyce raczej zadanie różnicowania w obrębie sentymentów, ich unifikowania i ukierunkowywania przez prowadzenie w stronę prawdy. W konsekwencji tego sposób, w jaki świadomość doświadcza świata uczuć, nie jest obojętny dla oceny działania moralnego i samego działania jako aktu człowieka. Świat uczuć człowieka nie jest jego adwersarzem, który winien być unicestwiony w imię osiągnięcia przezeń sfery czystej moralności, przeciwnie, jest tejże sfery materią, czyli tworzywem działania moralnego, w które winna się wcielić prawda poznana przez rozum, użyczająca temu tworzywu formy. „Stan podmiotowości" ma swój wymiar przedmiotowy, co musi wziąć pod uwagę racjonalny sąd, przybierając w tym przypadku formę moralnego osądu, czyli sądu sumienia.

Tutaj właśnie dostrzega się, jak wiele do zaoferowania ma fenomenologia etyce, zwłaszcza w sferze ukonkretnienia ujęcia doświadczenia moralnego i ukazania związku „podmiotowego przeżycia" z „prawdą obiektywną".

Istotnie, „przeżycie podmiotowe" jako takie nie może być jeszcze samo w sobie ani prawdziwe, ani fałszywe. Nie ujawnia ono bowiem warunku wystarczającego dla orzekania prawdy, nie może przeto decydować ostatecznie o słuszności moralnej działania. To raczej dopiero sąd świadomości, czyli sumienie, stawia sobie za zadanie powiązać – w sposób stawiający roszczenie do prawdy – obiektywną rzeczywistość z sytuacją subiektywną, która się wyraża w świadomości.

W świetle powyższego ujawnia się w całej jasności doniosłość działalności wychowawczej i kultury dla etyki. Rozum nie może po prostu nakłaniać do posłuszeństwa wobec prawdy z zewnątrz, nakazowo. Musi raczej wniknąć w konstrukcję układów afektywnych osoby, w budowlę emocjonalnych wzorców, wejść w świat „wzruszeń wzniosłych i głębokich"[16]. Nawet gdy w sytuacjach

---

[15] Por. t e n ż e, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne" 6(1958) z. 2, s. 13-31.

[16] Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, cz. III: *Integracja osoby w czynie*, rozdz. VI: *Integracja a psychika*, 8: *Integracja osoby w czynie a psychika* (s. 264-269).

wyjątkowych człowiek może być nakłaniany do wyboru prawdy obiektywnej przeciwko subiektywnej emocji, to jednak ideałem wychowania moralnego będzie raczej działanie według emocji ukształtowanej przez rozum. W życiu narodu literatura, muzyka i sztuka mają za zadanie właśnie tworzenie społecznych wzorców zachowań, ukazywanie modeli, wedle których mogą być interioryzowane i przeżywane wielkie wartości. Bez tej interioryzacji prawda obiektywna pozostałaby słaba i nieskuteczna. Zamiast ukierunkowania zasobów wszystkich swych mocy w stronę samourzeczywistnienia człowiek byłby raczej skazany na ustawiczne borykanie się z samym sobą, by trzymać się z dala w stosunku do swych buntowniczych impulsów. Sposób postępowania Wojtyły polega na starannym wyodrębnieniu wymiaru psychicznego jako wymiaru autonomicznego i zarazem powiązanego zarówno z ciałem, jak i z duchem. Wymiarem tym rządzą własne dynamizmy, pośredniczące w określonym sensie pomiędzy ciałem i duchem, i mogą, a także powinny, być uważnie studiowane w ich własnej swoistości.

Idea ta umiejscawia się niewątpliwie na przedłużeniu teorii doskonale znanej św. Tomaszowi, Arystotelesowi i samemu Platonowi. Tym niemniej jest również oczywiste, że stanowi ona godną uwagi nowość na tle kartezjańskiego dualizmu ciała i duszy, przejętego z czasem również nawet przez niektóre tradycyjne nurty filozoficzne.

Precyzyjne wyodrębnienie sfery psychiki pozwala m.in. na trafne zlokalizowanie metodologiczne dyscyplin psychologicznych, które w praktyce są niewątpliwie powiązane z etyką, lecz mają swój własny przedmiot formalny, jakim jest właśnie studium psychiki, a praktycznie leczenie zaburzeń emocjonalnych, czyli zniekształceń, które mogą mieć miejsce – bez żadnej w tym odpowiedzialności ze strony osoby – w obrębie jej mechanizmów interioryzowania rzeczywistości.

Nie mniej doniosłe sprecyzowanie dokonane w *Osobie i czynie* dotyczy nauk społecznych w ich relacji do filozofii. Nauki społeczne były zawsze widownią tendencji do umiejscawiania jednostki w sieci relacji i uwarunkowań, w jakich jej przypadło żyć, uwarunkowań będących z drugiej strony rezultatem rozwoju historycznego. Nauki te podkreśliły w sposób bodaj bezprecedensowy znaczenie wymiaru społecznego osoby ludzkiej. Fenomenologia, a w niej zwłaszcza Scheler i A. Schütz, ma tu swój wielki wkład. W ten sposób nauki te zagubiły jednak wymiar substancjalny osoby ludzkiej, czyli fakt, że jest ona jednostką odpowiedzialną za wolne wybory, w pewnym sensie transcendujące całe społeczeństwo ludzkie, i która, właśnie na mocy dokonywania tychże wyborów, ma prawo do nienaruszalności sfery swej autonomii również w stosunku do całej społeczności.

W rozdziale *Uczestnictwo* Wojtyła, który zresztą podejmie i pogłębi ten temat w kolejnym ważnym studium: *Osoba: podmiot i wspólnota*, ukazuje podwójny wymiar osoby. Z jednej strony jest ona nieredukowalnym podmio-

tem, którego nie można pojąć jako jedynie wiązki stanów emocjonalnych, będących wynikiem oddziaływania warunków zewnętrznych i wewnętrznych. Doświadczenie sprawczości i odpowiedzialności każe widzieć w osobie substancję, która się uaktywnia pośród tych stanów emocjonalnych, lecz je zarazem przekracza, organizując je w relacji do prawdy. W tym sensie osoba nie jest przede wszystkim relacją, lecz właśnie substancją. To tę właśnie prawdę o niej wyraża antyczne adagium: „Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis".

Analiza fenomenologiczna ujawnia wszakże jako oczywistość, iż osoba nie jest tylko s u b s t a n c j ą (subiectum), lecz r ó w n i e ż r e l a c j ą. Można by powiedzieć, że Wojtyła włącza w swą wizję osoby – nie czyniąc tego wprost – pewną ważną prawdę heglizmu. Sposób, w jaki postrzegamy samych siebie, oraz historyczno-konkretna postać naszej osobowości pozostają w decydującej mierze pod wpływem społecznego środowiska, w jakim przebywamy wraz z innymi ludźmi. Człowiek odkrywa w pełni samego siebie wyłącznie w relacji do drugiego człowieka. Ale odkrycie samego siebie, samoświadomość, nie jest jedynie jakimś dodatkiem, przeciwnie, jest elementem integrującym ludzkie samourzeczywistnienie. Jakość stosunku do drugiego dogłębnie określa powodzenie albo porażkę człowieka w urzeczywistnianiu zadania doprowadzenia do pełni bytowości swej ludzkiej istoty, która jest dynamiczna mocą swej natury.

W *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła poddał wnikliwej analizie sposób, w jaki ta właściwość osoby ujawnia się w seksulnej miłości małżeńskiej[17]. W *Osobie i czynie* z podobną analizą, bazującą na tej samej zasadzie antropologicznej, zwraca się on w stronę obszaru ludzkiej pracy, społeczeństwa obywatelskiego i polityki. W centrum refleksji staje doświadczenie „d z i a ł a ć w s p ó l n i e z i n n y m i". W „działać wspólnie z innymi" sprawczość osoby i jej odpowiedzialność za działanie dokonują się inaczej, niż to ma miejsce w przypadku działania danej jednostki w odosobnieniu. Wiąże się to z tym, że osoba drugiego może być środkiem lub instrumentem działania, a także z faktem, że podmiot działania jest podmiotem zbiorowym. Czy jednak drugi człowiek może być środkiem lub instrumentem działania? Czy poprzez tę instrumentalną relację nie zostaje osobie odebrana właśnie owa swoista godność, w stosunku do której jedynie współmierną odpowiedzią jest miłość?

Drugi – wyjaśnia Wojtyła – może być instrumentem (przedmiotem) działania jedynie wówczas, jeśli pozostaje on równocześnie jego podmiotem, jeśli poprzez to działanie uzyskuje on szansę urzeczywistnienia swego celu osobowe-

---

[17] Dla dokładnego zrozumienia myśli naszego Autora w tym punkcie jest rzeczą nieodzowną sięgnąć również do jego utworów poetyckich. Zob. np. *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, w: K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 183-227.

go. Współdziałanie więc może być dobre tylko wtedy, gdy wśród dokonujących je ludzi istnieje szczególna relacja dzielenia razem wspólnego celu, czyli komunia lub wspólnota zorientowana w stronę ostatecznego przeznaczenia człowieka. Mocą ożywiającą tę komunię, czy wspólnotę, jest „u c z e s t n i c t w o". Człowiek może dzielić się swym własnym wnętrzem z drugim człowiekiem, może porozumieć się z nim co do wspólnie podejmowanego działania, może uczestniczyć właśnie we wspólnie podzielanej odpowiedzialności. Wojtyła szczegółowo analizuje różne postawy charakteryzujące relację człowieka do człowieka. Udział w realizowaniu wspólnego zadania, przystanie na to, by być lojalnie cząstką tego samego zespołu – zauważa Wojtyła – nie oznacza zatraty własnej podmiotowości w kolektywie, nie wyklucza także istnienia przeciwieństw, nawet głębokich, odnośnie do sposobu, w jaki winno być realizowane dobro wspólne określonej wspólnoty. Uczciwa opozycja wobec decyzji podjętych przez większość, a nawet przez prawomocną władzę danej wspólnoty, jest sposobem uczestniczenia w urzeczywistnianiu wspólnego dobra; z drugiej strony władza winna umieć przyjąć i respektować lojalną opozycję, co zresztą stanowi jeden z elementów wyróżniających demokratyczną władzę polityczną od totalitarnej, tak jak lojalną opozycję trzeba z kolei jasno odróżniać od obojętności w stosunku do wspólnego dobra i od sabotażu.

Wiele z tego, co składa się na zawartość części *Uczestnictwo* omawianej książki, stało się treścią żywej historii polskiej ostatniego czasu pod nazwą „s o l i d a r n o ś ć". Można powiedzieć, że solidarność jest postawą odpowiedzialnej troski o dobro wspólne, stanowiące o ludzkiej wspólnocie, lub też formą miłości społecznej, rozumianej jako jedynie właściwy sposób odniesienia się do osoby. Jasną jest rzeczą, iż znaczenie słowa „miłość" nie ma tu nic wspólnego z jego emocjonalnymi czy sentymentalnymi skojarzeniami, zachowując w pełni przedmiotową konotację: jest odpowiedzią na wartość osoby drugiego i decyzją współdziałania na rzecz jej samourzeczywistnienia. Decyzją taka, właśnie dlatego, że jest obiektywna, nie tylko nie wyklucza możliwości s p r z e c i w u wobec zamierzeń drugiego, ale wręcz zakłada go, gdy te zamierzenia okażą się obiektywnie niesłuszne czy błędne.

3. KONTEKST HISTORYCZNY *OSOBY I CZYNU*

Struktura książki jest ściśle filozoficzna, owszem, powiedziałbym – w najwyższym stopniu filozoficzna. Nie ulega wszakże wątpliwości, że – w zamierzeniu Autora – filozofia pełni rolę, w czcigodnym sensie, „służebnicy teologii" czy wprowadzenia do przepowiadania wiary. Idąc wprost w samo sedno sprawy, spróbujmy zapytać, gdzie możemy znaleźć archetyp czy wzorzec czynu doskonale ludzkiego, czyli czynu, w którym człowiek odnajduje samego siebie w momencie całkowitego oddania się prawdzie aż po zupełną ofiarę z

samego siebie. Czujemy w pewnym sensie w całej tej książce obecność słów św. Pawła o Chrystusie, który stał się dla nas posłuszny aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu. Podczas gdy akt ludzki na mocy swej istotowej struktury wymaga od człowieka jako swego podmiotu posłuszeństwa prawdzie i miłości do drugiego człowieka jako osoby, to codzienne doświadczenie uczy, iż jest on sam z siebie niezdolny ani do owej miłości, ani do owego życia w prawdzie bez pomocy idącej „z góry", a zwanej w języku teologii chrześcijańskiej łaską. Ogłaszając ojca Maksymiliana Kolbe „patronem naszego trudnego wieku", Jan Paweł II – w wygłoszonym w Oświęcimiu-Brzezince przemówieniu, które w sposób wręcz niezrównany odsłania ducha jego pontyfikatu – ukaże w czynie męczennika wypełnienie tego, co ludzkie, a zarazem uobecnienie w tym jego czynie działania łaski[18].

Antropologia filozoficzna znajduje więc swe naturalne przedłużenie w antropologii teologicznej[19]. Chrystus jest Człowiekiem, z którym spotkanie stanowi dla każdego człowieka otwarcie możliwości stania się naprawdę samym sobą. Bóg, objawiając nam w Chrystusie samego Siebie, objawia nam w Nim zarazem prawdę o człowieku.

Prawda ta zawiera się, w pewnym sensie, w pojęciu osoby, która jest czymś najgodniejszym w porządku natury stworzonej i równocześnie stworzona jest dla komunii w prawdzie z innymi ludźmi i z Bogiem. Tak oto stajemy w samym centrum programowej encykliki *Redemptor hominis*, a także w samym sercu przesłania chrześcijańskiego.

Z racji niezwykłej godności każdego człowieka, zwłaszcza ubogiego, również grzesznika, i z racji struktury osoby ludzkiej, która się urzeczywistnia w pełni jedynie poprzez wolny dar z samej siebie, istnieje sprawiedliwość wychodząca poza samą wymianę równoważnych świadczeń. Na mocy tej sprawiedliwości istnieje obowiązek wyjścia z pomocą drugiemu człowiekowi, także wbrew rachunkowi pozwalającemu oczekiwać wzajemności z tytułu składanego mu daru. Istnieje zatem „prawo do miłosierdzia", które – nie anulując niczego z tytułu różnych zobowiązań społecznych – stwarza pomimo to ogólne ramy, w których obszarze zobowiązania te nabierają dopiero właściwej wykładni i właściwego znaczenia. Jest to w pewnym sensie temat centralny encykliki *Dives in misericordia*.

W *Laborem exercens* wreszcie dochodzą do głosu liczne intuicje antropologiczne, z jakimi się już spotkaliśmy w *Osobie i czynie* przy okazji omawiania części *Uczestnictwo*. Praca nie jest czymś tylko, przez co ma się do czynienia z samymi rzeczami, lecz jest aktem, który się spełnia wespół z innymi ludźmi. W akcie tym osoba ludzka nie może być nigdy traktowana wyłącznie jako śro-

---

[18] Por. *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Città del Vaticano 1979, s. 204-205.

[19] Por. S. Nagy, *Karol Wojtyła teolog*, w: W. Gramatowski, Z. Wiliń-ska, *Karol Wojtyła w świetle publikacji*, Città del Vaticano 1980, s. 34-43.

dek. W podejściu do materialnych rezultatów swej pracy musi ona je zarazem przekraczać i spełniać się jako osoba w swym czynie. Poza tym praca, z racji swego społecznego charakteru, nie tylko wytwarza dobra, ale także buduje relacje ludzkie, w których osoba się odnajduje i potwierdza – bądź też wyobcowuje i zatraca. Osoba ma prawo uczestniczyć w sposób wolny w kształtowaniu tych ludzkich relacji.

Ta sama zasada zachowuje swą ważność, oczywiście, również w szerszej jeszcze przestrzeni stosunków społecznych i politycznych.

We wszystkich trzech wzmiankowanych pokrótce encyklikach powraca w węzłowym punkcie relacji między Bogiem a człowiekiem pojęcie osoby. Pojęcie to ma swój fundamentalny wymiar filozoficzny, zostało jednak de facto rozwinięte w ramach teologii chrześcijańskiej w celu zrozumienia relacji Jezusa do Ojca i relacji Osób Trójcy pomiędzy sobą. To tu właśnie dostrzegamy, jak osoby stają się jednością w posłuszeństwie Prawdzie i Miłości.

To samo pojęcie pozwala zrozumieć, w jaki sposób osoby ludzkie mogą wejść w wewnętrzne życie Boga, który jest właśnie komunią Osób. Osoba i komunia są dwiema stronami tej samej rzeczywistości i właśnie Objawienie chrześcijańskie dało decydujący impuls myśli filozoficznej do ujmowania człowieka jako osoby.

Widzieliśmy pokrótce, jak pewne drogi myślenia Karola Wojtyły mogą pomóc w lepszym rozumieniu nauczania Jana Pawła II. Aby jednak głębiej wniknąć w ten temat, musimy teraz koniecznie uczynić krok wstecz i wejść w myśl i ducha Autora w momencie, w którym pisał swą książkę. Może nam w tym pomóc sięgnięcie do innego dzieła Wojtyły z tego samego czasu, jakim jest książka *U podstaw odnowy*. Biorąc pod uwagę czasową zbieżność obu tych dzieł, narzuca się spontanicznie myśl, iż studium *Osoba i czyn* stawia sobie za zadanie sprostać wyzwaniu, wobec jakiego staje myśl katolicka w wyniku wydarzenia, jakim był ekumeniczny Sobór Watykański II. Widać, jak głęboko wydarzenie to – Karol Wojtyła uczestniczył w nim bezpośrednio jako jedna z jego głównych postaci – poruszyło młodego naonczas biskupa z Krakowa[20].

Tematem fundamentalnym Soboru jest niewątpliwie p r o b l e m r e l a c j i K o ś c i o ł a do tzw. w s p ó ł c z e s n e g o ś w i a t a, charakteryzowanego często w filozoficznych kategoriach pojęciowych, znaczonych terminem „m o d e r n a". Sobór – dystansując się wobec dwu spłaszczonych sposobów ujmowania tej relacji: integrystycznego odrzucenia „świata" z racji roszczeń „świeckiego" człowieka do absolutnej autonomii względem swego Stwórcy albo entuzjastycznej recepcji „świata" jako pozytywnej kategorii aksjologicznej i nieprzekraczalnego horyzontu myślenia człowieka – wybiera

[20] Por. R. B u t t i g l i o n e, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, rozdz. *Wojtyła e il Concilio*.

trudną trzecią drogę, drogę „n i e ś w i e c k i e g o d i a l o g u" ze ś w i a t e m[21].

Na płaszczyźnie filozoficznej sprawa „świeckości" pojawia się wraz z tematem świadomości i wolności, a filozofię „moderny" określić można jako nade wszystko filozofię świadomości i wolności. Myśl katolicka przeciwstawia jej zazwyczaj filozofię bytu i prawdy obiektywnej. E. Gilson dobrze pokazał, jak to w płaszczyźnie wyboru punktu wyjścia, a więc i fundamentalnej teoretycznej struktury filozofii, niemożliwe są koncesje i kompromisy. Albo się wychodzi od bytu, a rozum pojmuje się przede wszystkim w sposób receptywny jako forum, poprzez które podmiot wchodzi w najgłębszy kontakt z bytem, albo rozpoczyna się od metodycznego wątpienia i od wewnętrznych stanów świadomości, lecz wówczas nie dojdzie się nigdy do bytu, lecz co najwyżej do wewnętrznego stanu pewności subiektywnej[22].

Jeśli postawimy problem na tej płaszczyźnie, wówczas filozofia Wojtyły jest niewątpliwie w pełni realistyczna i w tej mierze jest ona w swym zasadniczym rdzeniu tomistyczna. W tym miejscu jednakże pojawia się inny problem: jak można potraktować sprawę świadomości i sprawę wolności, które stanowią dwa wielkie odkrycia filozofii współczesnej – nie rezygnując z filozofii bytu, a raczej wydobywając i rozwijając na gruncie jej własnych zasad drzemiące w jej wnętrzu, a dotąd wciąż jeszcze dostatecznie nie ujawnione, potencjalności? Wszak w imię realizmu trzeba stwierdzić: my nie tylko poznajemy, lecz również od wnętrza ożywiamy to, cośmy – w sposób adekwatny i zarazem w pełni ludzki – poznali. O ile więc w poznaniu metafizycznym rozum słusznie pozostaje bierny, receptywny, rejestrujący i niejako odzwierciedlający stan rzeczy od niego niezależny, o tyle w pionie ożywiania podmiot staje się aktywny i konstruuje swój świat wewnętrzny. Nie wystarcza, na przykład, wiedzieć w sposób abstrakcyjny, że istnieje Bóg lub że należy czynić dobro, a unikać zła. Wiedza ta staje się skuteczna dla życia dopiero w momencie, w którym podmiot buduje swój wewnętrzny świat i uaktywnia odpowiadające mu postawy[23]. W i n i e n to czynić respektując dane poznania zaprezentowane mu ze strony władzy poznawczej, lecz m o ż e wobec nich zastosować unik bądź je zdradzić. Świat wewnętrzny podmiotu, z racji dynamicznej struktury osoby i jej skierowania w stronę działania wespół z innymi osobami, obiektywizuje się z kolei już to w samych tych działaniach, już to w postawach utrwalanych

---

[21] Przyjmujemy to określenie od A. D e l N o c e, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, s. 108-109.

[22] Por. E. G i l s o n, *Réalisme thomiste et critique de la conaissance*, Paris 1947 (*Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968).

[23] Por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy*, cz. III: *Kształtowanie postaw*.

następnie w obyczajach, już to w różnorakich innych jeszcze strukturach społecznych i kulturach[24].

Świat, w którym żyjemy, jest jednocześnie światem stworzonym przez Boga i światem kształtowanym przez ludzi, światem, w który wcielają oni poprzez swe struktury społeczne – w sposób bardziej lub mniej adekwatny – pierwotny dar istnienia. Filozofia świadomości w różnorakich odmianach ma zasługę przyczynienia się w zdecydowany sposób do zwrócenia naszej uwagi na tę właśnie swoistą cechę świata ludzkiego, lecz zupełnie opacznie i błędnie uznała, że dla jego ukazania musi wykluczyć pierwotną i przedmiotową ważność metafizyczną istnienia. Autentyczny realizm nie potrzebuje jednak ograniczać się do obrony przedmiotowości. Podmiot, jego dynamizmy emocjonalne, rezultaty jego czynów są w nie mniejszej mierze realne niż prawdy wieczne, dotyczące świata rzeczy czysto przedmiotowych. Co więcej, przeznaczeniem wartości, a więc tego, co mocą swej istoty jest afirmowalne, jest ich faktyczne afirmowanie, czyli wcielanie ich i włączanie tym sposobem w świat ludzki. Rozróżnienie pomiędzy zdolnością poznania przedmiotowego i zdolnością podmiotowej interioryzacji pozwala wszczepić odkrycie podmiotowości w pień filozofii bytu. Tak oto stajemy dziś w obliczu wyzywającego zadania – choć sprawa ta nie została podjęta wprost przez samego Autora – augustyńskiej interpretacji kartezjańskiego cogito. W wykładni tej problem nie polega na przejściu od świadomości „ja" do istnienia świata, lecz raczej na sposobie, wedle którego osiąga się stan pewności podmiotowej tego, co jest przedmiotowo dane.

Niech mi tu będzie wolno przeprowadzić małe porównanie pomiędzy oceną filozofii moderny w dziele *Dialektik der Aufklärung* (*Dialektyka Oświecenia*) M. Horkheimera i Th. W. Adorna[25] a *Osobą i czynem* Wojtyły. W *Dialektyce Oświecenia* filozofia świadomości i wolności osiąga poziom uświadomienia sobie faktu, że separując się od bytu obiektywnego, kończy ona w gruncie rzeczy na zniweczeniu samej siebie, ponieważ wówczas także wolność – w nie mniejszym stopniu niż świadomość i godność czy prawa człowieka – ulega radykalnej relatywizacji, zatracając status wartości i prawdy obiektywnej. W *Osobie i czynie* dziedzictwo filozofii świadomości zostaje starannie zebrane, uzyskując przedmiotową ważność właśnie na skutek organicznego włączenia jej w filozofię bytu. Dokonuje się to w wyniku przedłużenia w sposób wzorcowy „filozofii wieczystej" wedle motta: „Vetera novis augere". W ten sposób zostaje – zdaniem piszącego – przezwyciężona podstawowa słabość myśli katolic-

---

[24] T e n ż e, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la „praxis" umana*, „Rivista di filosofia neo-scolastica" 69(1977) nr 3, s. 513-524 (*Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Ethos" 2(1989) nr 4, s. 39-49).

[25] M. H o r k h e i m e r, Th. W. A d o r n o, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

kiej w naszym stuleciu, polegająca właśnie na jej niewydolności w zakresie interpretacji historycznego wymiaru świata i metodologii nauk społecznych. Studium *Osoba i czyn*, uznając ontyczną autonomię procesów kształtowania świata historycznego, daje początek ich realistycznej wykładni. Człowiek rzeczywiście tworzy swój świat (a uznanie tego faktu jest podstawowym warunkiem jego rozumienia), lecz tworzy go na fundamencie pierwotnego daru istnienia, daru Stwórcy, i w ciągłym dialogu z Bożą Opatrznością. Jest to także nad wyraz wnikliwe rozpracowanie soborowego tematu „autonomia rzeczy świeckich". Niech będzie wolno piszącemu te słowa przypomnieć w tym układzie imię jego wielkiego rodaka Giambattisty Vico. Jest on może nader odległy od filozoficznej kultury Wojtyły, przynajmniej bezpośrednio, lecz właśnie dlatego spotkanie się ich myślenia w tej sprawie staje się tym bardziej znaczące i wymowne[26]. Moglibyśmy zakończyć sumarycznie powyższe nasze refleksje następującą frazą: świadomość i wolność mają za zadanie umożliwić zinterioryzowanie prawdy i złożenie daru z siebie w miłości. Jeśli w obliczu tego zadania programowo zawiodą, czyli jeśli ulegną absolutyzacji i postawią opór związaniu się z prawdą i miłością, unicestwią same siebie.

Propozycja organicznego wszczepienia dziedzictwa filozofii świadomości w fundament filozofii bytu nie pozostaje bez konsekwencji dla samej filozofii bytu. Niektóre z tych konsekwencji sięgają aż po najgłębsze warstwy obszaru metafizyki. Dogłębne skupienie uwagi poznawczej na osobowym bycie, jak to ma miejsce właśnie w *Osobie i czynie*, prowadzi wszak do koniecznego niemal uznania również na płaszczyźnie ontologicznej olbrzymiej różnicy co do wartości pomiędzy tym właśnie bytem a wszystkimi pozostałymi odmianami bytu. Byt wypowiada i odsłania swą tajemnicę w osobie w sposób nieporównanie bardziej wymowny niż w jakimkolwiek innym bycie. Wojtyła nie rozwinął systematycznie tego, co wydaje się konieczną konsekwencją jego myśli. Jednakże książka tego rodzaju, jak *Essere e persona* (*Byt i osoba*), która niedawno wyszła spod pióra J. Seiferta i która zrodziła się zresztą z głębokiej refleksji nad myślą naszego Autora, pokazuje, iż droga w tym kierunku została przetarta i zapowiada godne zainteresowania wyniki[27].

Inne konsekwencje podejścia do filozofii znamionującego *Osobę i czyn* dotyczą raczej filozofii społecznej i politycznej. Są one zresztą już wprost kreślone w samym tekście tego dzieła bądź też podejmowane w licznych arty-

---

[26] Byłaby interesująca prezentacja losu Giambattisty Vico w Polsce, której, jak dotąd – o ile mi wiadomo – brak. Różne dane jednak pozwalają myśleć, jeśli już nie o bezpośrednim wpływie, to przynajmniej o paralelizmie pomiędzy rozwojem filozofii włoskiej a rozwojem kultury literackiej w Polsce.

[27] Por. J. S e i f e r t, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989.

kułach po jego publikacji, a wreszcie pozwalają się bez trudu wyczytać w wielu dokumentach papieskiego nauczania.

Tradycyjnie newralgicznym punktem węzłowym klasycznej myśli społecznej jest pojęcie d o b r a w s p ó l n e g o i to dokładnie pojęcie spotykamy również w części *Osoby i czynu* zatytułowanej *Uczestnictwo*. Wszelkie działanie dokonywane wespół z innymi implikuje, by obiektywne dobro każdego z uczestników działania zostało wzięte pod uwagę, gdyż w ten tylko sposób można zagwarantować, iż nikt nie zostanie zinstrumentalizowany przez działanie. Tego rodzaju troska o wspólne dobro obiektywne niewiele nam jednak mówi na temat tego, co w rejonach polityki staje się powodem szczególnych niepokojów i trosk. „Oświecony absolutyzm" może niekiedy realizować wspólne dobro obiektywne lepiej od demokracji, co więcej, rządy totalitarne, gdy się je sprawuje z energią, są często – przynajmniej na krótki dystans – bardziej efektywne od rządów demokratycznych. Właśnie te – nie pozbawione słuszności – spostrzeżenia stanowią jeden z motywów, dla których katolicka myśl polityczna była często nieufna wobec demokracji. Gdy jednak wprowadzimy wymiar podmiotowości i świadomości, jak czyni to nasza książka, pole uwagi znacznie się poszerza. Do tego, by działanie dokonane wespół z innymi mogło być słuszne, nie wystarcza, że zabezpieczy i urzeczywistni obiektywne dobro wszystkich biorących w nim udział. Jest ponadto konieczne, by oni w nim uczestniczyli w sposób w pełni ludzki, angażując w nie zarówno swą inteligencję, jak i swoją wolę. Działanie zbiorowe bez tego rodzaju uczestnictwa nie może być słuszne czy sprawiedliwe, nawet gdyby w założeniu miało urzeczywistniać obiektywne dobro odnośnej grupy społecznej. Odniosłaby ona zapewne przez takie działanie pewne bardziej lub mniej ważne korzyści obiektywne, lecz nie konstytuowałaby się i nie wzrastała przez to działanie jako wspólnota ludzka. Jeśli się spojrzy na nauczanie Jana Pawła II na temat porządku politycznego, zauważa się, jak dogłębnie naznaczone jest ono obroną wolności i praw ludzkich. Kościół pozostaje niewątpliwie neutralny wobec form politycznych konkretnie zaadoptowanych przez dane wspólnoty narodowe, nie może jednakowoż uznać danego rządu politycznego za słuszny bez uczestnictwa i bez demokracji w tej mierze, w jakiej przez demokrację będzie się rozumiało rządy respektujące prawa człowieka i uczestnictwo ludu[28].

Stanowi to znaczną innowację i poszerzenie doktryny społeczno-politycznej katolicyzmu. Po raz pierwszy zostaje podkreślona doniosłość nie tylko treści działania rządu, czyli faktu urzeczywistniania przezeń wspólnego dobra społeczeństwa, lecz także sposobu, wedle którego jest ono urzeczywistniane. Dobro wspólne l u d z k i e j wspólnoty nie może być urzeczywistniane w sposób, który przekreśla wolność i odpowiedzialność osoby. Stąd płynie nie tylko potępienie totalitaryzmu, lecz także zdystansowanie się w stosunku do wszel-

[28] Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 46.

kich form autorytaryzmu, co oczywiście nie ma nic wspólnego z negacją fundamentalnie pozytywnej roli autorytetu. Katolickie ujęcie demokracji staje się w ten sposób bardziej przekonywające i bardziej szerokie, co z kolei niesie z sobą konieczność bardziej precyzyjnego określenia pozytywnego sensu demokracji w stosunku do jej sensu negatywnego, relatywistycznego. Prawo do bycia politycznie rządzonym (kierowanym) wedle modelu uczestnictwa nie ma bynajmniej swego źródła w niepewności odnośnie do istnienia wiążącej wszystkich, obiektywnej prawdy, co w konsekwencji prowadzić musi – już mocą samej zasady – do stawiania na równi wszelkich opinii. Ma ono swe źródło w swoistej godności osoby ludzkiej, która do tego, aby mogła działanie wespół z innymi uznać za swe własne, i do tego, aby mogła poprzez nie się rozwijać i wzrastać, ma potrzebę bycia kierowaną (rządzoną) w sposób racjonalny, a więc przez autorytet, który ukazuje racje tego, co czyni, i w taki właśnie sposób zabiega o konsens osób mu podlegających.

Inną konsekwencję podejścia proponowanego przez *Osobę i czyn* można odnieść do dziedziny niezmiernie delikatnej, a obecnie szczególnie zapalnej, jaką jest filozofia i teologia moralna. W ostatnich latach nabrała rozgłosu „nowa teologia moralna", z naciskiem podkreślająca decydującą rolę sumienia w dziedzinie moralności i wchodząca – w konsekwencji – w konflikt z pewnym obiektywizmem tradycyjnej teologii moralnej. Do tego, by norma była prawomocna (ważna, wiążąca) – argumentuje „nowa teologia moralna" – musi ona być wydana przez sumienie. Norma nie wydana przez sumienie nie może obowiązywać sumienia. Z takiego pryncypium łatwo jest wywieść absolutny relatywizm moralny. Jedynie ja mogę powiedzieć, co jest dobre i co jest złe dla mnie, i nikt nie może osądzać werdyktu mego sumienia. Tego rodzaju podkreślenie praw sumienia łączy się na dodatek z nie mniej zdecydowanym akcentowaniem społecznych i historycznych uwarunkowań działania. Działanie ma miejsce zawsze w pewnym kontekście materialnym i kulturalnym. I w tym właśnie kontekście jest konstytuowane to, co podmiot uważa za dobre lub za złe. Werdykt sumień jest zatem ostatnią instancją nie tylko z racji godności sumień, lecz także z racji tego, iż nikt nie może ocenić sytuacji poza tym, kto jest bezpośrednio w nią uwikłany i zewsząd przeniknięty jej uwarunkowaniami. Konsekwencją, jaka stąd płynie jest to, iż nie mogą istnieć normy obowiązujące w sposób absolutny i bezwarunkowy. Etyka nie może więc mieć za zadanie wskazywania tego, c o jest dobre i c o jest złe, lecz co najwyżej ogólne interpretowanie sytuacji, w jakich działanie zachodzi, wyodrębniając pośród nich pewne normy ogólne, lecz zawsze zmienne, które więc nie mogą nigdy rościć sobie tytułu do obowiązywania bez wyjątku we wszystkich sytuacjach konkretnych.

Zwolenników „nowej teologii moralnej" przedstawiciele „dawnej teologii moralnej" oskarżają o relatywizm i socjologizm, podczas gdy reprezentanci

„nowej teologii moralnej" obarczają przedstawicieli jej poprzedniczki zarzutem abstrakcjonizmu, legalizmu i faryzeizmu.

Co można powiedzieć o tej kontrowersji, patrząc na nią z pozycji zaprezentowanej przez *Osobę i czyn*?

Wydaje mi się, że fundamentalne dla sprawy rozróżnienie pomiędzy wiedzą (poznaniem) a świadomością (w tym świadomością moralną, czyli sumieniem) pozwala zrozumieć i docenić prawdę zawartą zarówno w starej, jak i w nowej teologii moralnej.

Stara teologia moralna słusznie utrzymuje, że rozum – a więc i świadomość moralna, czyli sumienie, które k i e r u j e s i ę n o r m ą r o z u m u – może przekroczyć daną sytuację historyczną, poznać prawdę i wedle niej kierować swym działaniem. Tego rodzaju zdolność transcendencji poznawczej stanowi cechę charakteryzującą ludzką władzę „poznania" i wyklucza relatywizm socjologistyczny i historystyczny.

Nowa teologia moralna ma jednak również rację utrzymując, że przejście od poznania normy abstrakcyjnej do działania nie jest łatwe ani mechaniczne. Nie wystarcza tylko p o z n a ć normę; konieczną rzeczą jest ją u z n a ć. Trzeba, innymi słowy, by norma była poznana nie tylko jako prawdziwa w abstrakcji i w ogólności, lecz jako prawdziwa dla mnie konkretnie w określonej sytuacji. Zasoby energii osoby stają do dyspozycji dla realizowania norm w tej mierze, w jakiej norma przeniknie świadomość i zostanie upodmiotowiona. Autonomia sumienia polega właśnie na tym: świadomość zamienia normę w normę dla mnie, promulguje normę w sferze działania właściwego osobie i formułuje normę dla konkretnego przypadku. Aktywność ta jest niewątpliwie kreatywna wobec normy, lecz kreatywna na gruncie normy obiektywnej, która płynie z władzy poznawczej[29].

Jeśli będziemy dalej posuwać się na fali refleksji wywołanych lekturą *Osoby i czynu*, to wnet się poczujemy przynagleni do przejścia w stronę prawdziwej i właściwej fenomenologii normy moralnej, stanowiącej istotny prawarunek rozplątania licznych i złożonych problemów, jakie niesie z sobą sprawa normatywności etyki. Studium *Osoba i czyn* nie dostarcza nam jeszcze owej fenomenologii normy moralnej. Karol Wojtyła myślał jednak o niej bardzo intensywnie między r. 1972 i 1974. W latach tych naszkicował plan napisania, razem ze swym przyjacielem i bliskim współpracownikiem ks. Tadeuszem Styczniem, kontynuacji *Osoby i czynu*, poświęconej w znacznej części szerokiemu potraktowaniu problemu normatywności etyki. Niestety, plan ten wówczas nie został zrealizowany do końca w jego pierwotnym zamyśle. A jednak właśnie w czasie pisania tego *Wprowadzenia* otrzymałem dzięki uprzejmości mego przyjaciela ks. Andrzeja Szostka notatki do pierwszego szkicu tej książki, zredagowane niegdyś przez Wojtyłę w celu ich przedyskutowania z ks. T. Styczniem w

[29] Por. R. B u t t i g l i o n e, *La crisi della morale*, Roma 1991.

ramach prac prowadzonych przez Katedrę Etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a niedawno opublikowane pt. *Człowiek w polu odpowiedzialności* z okazji Międzynarodowego Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, który odbył się w Lublinie w dniach 11-15 VIII 1991 roku[30].

4. *OSOBA I CZYN* A PONTYFIKAT JANA PAWŁA II

Powiedzieliśmy już, że lektura *Osoby i czynu* może się okazać nader pomocnym przyczynkiem do zrozumienia pontyfikatu Jana Pawła II, pod warunkiem wszakże, iż będzie ona czytana w ogólnym kontekście Magisterium Kościoła. Zwróciliśmy także uwagę na pewne wielkie tematy encyklik tego Papieża, których antycypację nietrudno jest odnaleźć na kartach jego podstawowego dzieła filozoficznego. Wskazaliśmy wreszcie, jak bardzo studium *Osoba i czyn* jest – i to nie w jakimś tylko drugorzędnym znaczeniu – refleksją nad ekumenicznym Soborem Watykańskim II i refleksją nad postawą Kościoła wobec idei wolności. Postawa ta ma swój fundament w istotowej godności każdej osoby ludzkiej. Nie oznacza ona bynajmniej jakiegoś ustępstwa katolicyzmu na rzecz relatywizmu. Jan Paweł II mógłby w pewnym sensie powtórzyć słowa swego poprzednika Piusa IX, odrzucającego kompromis z błędami modernizmu. Odrzucenie błędów moderny nie może jednak przeszkodzić w korygowaniu tych jednostronności w prezentowaniu zdrowej nauki (sana doctrina), które właśnie stworzyły okazję do powstania tychże błędów. Oto dlaczego jest nieodzowna nowa, bardziej pogłębiona refleksja nad istotą ludzkiej wolności, pokazująca z jednej strony, jak bardzo jest ona nienaruszalna, a z drugiej strony, jak bardzo mocą swych własnych wewnętrznych wymagań winna się ona sama zakorzeniać i poddawać prawdzie. Jest to punkt o kapitalnej doniosłości nie tylko dla zrozumienia pontyfikatu Jana Pawła II, lecz także dla zrozumienia ekumenicznego Soboru Watykańskiego II oraz obecnego kryzysu w Kościele. Akt ludzki, który nie uznaje prawdy i nie przyjmuje jej w miłości, jest aktem porażki wolności. Nie jest on właściwie aktem wolnym. Być wolnym wcale nie znaczy czynić wszystko, co mi się wydaje lub mi się podoba, ale panować samemu sobie i posiadać samego siebie w sposób, który umożliwia ujęcie czcigodności dobra i oddanie samego siebie do jego dyspozycji[31].

---

[30] K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991. O konfrontacji krytycznej z „nową teologią moralną" z punktu widzenia zasygnalizowanego w niniejszym artykule zob. A. Szostek MIC, *Natura, rozum, wolność*, Lublin 1989, wyd. 2 Rzym 1990; wyd. niem. *Natur – Vernunft – Freiheit*, Frankfurt a.M. 1992.

[31] Por. T. Styczeń, *Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro*, w: *Karol Wojtyła Filosofo, Teologo, Poeta*, Città del Vaticano 1985, s. 107-127; toż, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich* w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 29-56.

Relatywistyczna koncepcja wolności ludzkiej, jaka zdominowała dziś różne sektory filozofii i teologii współczesnej, nie dostrzega tego oto istotnego w swej treści datum: wolność określa adekwatnie samą siebie zawsze i tylko w obliczu prawdy, w jej obecności. Już Augustyn dostrzegł z całą jasnością tę właśnie rolę światła prawdy („veritatis lumen" lub „veritatis splendor") dla ludzkiej wolności. Światło prawdy nie jest czymś, co z zewnątrz osacza akt wolności, lecz tym czymś, co go od wewnątrz konstytuuje, i to do tego stopnia, iż bez udziału tego światła akt ten nie jest autentycznie wolny. To właśnie wyróżnia wolność ludzką od subiektywnej samowoli i od wolności zwierzęcego instynktu. Wolność ludzka oznacza właśnie – na mocy zdolności do posłuszeństwa prawdzie – takie władanie nad odpowiedziami będącymi li tylko instynktowymi reakcjami, dzięki któremu człowiek staje się zdolny sam sobie panować, sam sobą kierować, a przez to sam o sobie stanowić. Człowiek, który nie jest panem samego siebie, staje się niewolnikiem swoich namiętności.

Z drugiej strony nie jest także możliwa owa wielka wolność, wyrażająca się darem z samego siebie w miłości, jeśliby zabrakło tej małej wolności, wolności mówienia „nie", wolności odrzucenia aktu złożenia daru z siebie. Dar zakłada, że podmiot sam daje swe życie i że nie jest mu ono wzięte wbrew jego woli. Respektowanie (tej) subiektywnej wolności jest zatem niezbywalnym warunkiem spełnienia się przeznaczenia wolności[32].

Liczni „tradycjonaliści" zdają się nie widzieć dziś tej prawdy o wolności i jej praw z tej prawdy wypływających i kładą nacisk na prawa prawdy obiektywnej oraz na prawa Boga, jak gdyby one mogły być urzeczywistnione na drodze, która nie biegnie poprzez wolność jednostki.

Liczni „progresiści" natomiast kładą nacisk na wolność i na prawa człowieka, jak gdyby wolność mogła się urzeczywistnić inaczej aniżeli poprzez dar z samego siebie i poprzez afirmację prawdy.

Studium *Osoba i czyn* proponuje nam syntezę obu punktów widzenia, wolną od ich wad. Wolność i prawda są dynamicznie powiązane w taki sposób, iż jedna niezbędnie potrzebuje drugiej. Prawda abstrakcyjna, oderwana, która nie stanie się formą życia osoby poprzez wolny akt jej woli, jest czymś, co – jeśli nawet gdy zostanie komuś narzucone z zewnątrz – nigdy nikogo nie wyzwoli i nikogo nie zbawi. Lecz również i wolność abstrakcyjna, oderwana, izolująca się i zamykająca w samej sobie, odrzucająca otwarcie się w miłości i stawiająca opór prawdzie, nie jest w stanie urzeczywistnić swej istoty: staje się niewolnicą swych namiętności i okoliczności, a w końcu owych „możnych", którzy znają sposoby, by ją uwarunkować i nią manipulować.

Wobec wolności człowieka Bóg zarezerwował sobie dwa sposoby oferowania mu własnej miłości. Wojtyła mówi o tym w *Stanisławie*, utworze poetyc-

---

[32] J. Crosby, *Persona est sui iuris: Reflections on the Foundations of Karol Wojtyła's Philosophy of the Person*, tamże, s. 25-38.

kim, który ze względu na swą symboliczną wymowę może być uważany za program nie tyle pontyfikatu, ile kapłaństwa Karola Wojtyły[33]. Pierwszym sposobem jest słowo. W stosunku do społeczeństwa, które nie chce, by była mu głoszona prawda, gdyż nie chce być niepokojone w swym sumieniu jej przepowiadaniem, by móc prowadzić nadal niczym nie zakłócone życie w świecie pozorów, zadaniem kapłana jest pomimo to głosić mu tę prawdę. Głoszenie to nie może być jednak wystawione na łatwe zniesławienie pod pretekstem gwałcenia wolności osoby, do której orędzie jest adresowane. Istotnie, głoszenie prawdy czynić może użytek wyłącznie ze słowa, nie może posłużyć się siłą, by skłaniać do działania wedle wymogów prawdy. Ale i słowo może się okazać niekiedy mimo wszystko również czymś nie do zniesienia, zwłaszcza gdy dotyka rejonów sumienia, co do których żywiło się już nadzieję, iż zostały na zawsze doprowadzone do milczenia. Głosu Sokratesa, rozbrzmiewającego na ateńskiej Agorze jako upomnienie, nikt nie chce w Atenach słuchać[34]. Głos ten usiłuje się zmusić do milczenia. W podobny sposób w Polsce stał się – po wielu wiekach – czymś nie do zniesienia głos Stanisława ze Szczepanowa.

Sposobem najbardziej ze wszystkich skutecznym doprowadzenia człowieka do milczenia jest zagrozić mu śmiercią. W obliczu tego szantażu milknie wszelki głos. Czy istnieje prawda, za którą warto by oddać życie? Czy prawda w ogóle potrzebuje naszego świadectwa? Przecież ona i tak pozostanie prawdą – czy ją potwierdzimy, czy ją zanegujemy, podczas gdy życie mamy tylko jedno. Ale i Bóg nie wydaje się potrzebować świadectwa, jakie składa męczennik. Tym, kto potrzebuje świadectwa, jest – w pewnym sensie – sam męczennik. Potrzebuje go, aby nie zdradzić tego, co napotkał w zderzeniu z prawdą i w co została odtąd złożona sprawa jego tożsamości. I jego istnienia[35]. Lecz jeszcze bardziej potrzebuje świadectwa jego ciemięzca, ten, który zamknął bramę swego sumienia dla słowa prawdy i dlatego chciałby uczynić wszystko, by słowo to zamilkło. Milczenie męczennika miałoby potwierdzić to, w co oprawca chce uwierzyć: że nie ma żadnej prawdy poza użyciem, przyjemnością i władzą i że głos, który zaczyna on słyszeć z wnętrza samego siebie i który jest echem słów męczennika, jest tylko iluzją lub oszustwem. Nie sam tedy męczennik potrzebuje świadectwa. Bardziej od męczennika potrzebuje go jego prześladowca. Tym, co porusza męczennika, jest miłość do świata, który chce skazać go na śmierć. Lecz jakiż sens ma ta miłość? Czyż nie jest czystym szaleństwem oddać życie za swych oprawców? To jednak nie męczennik, to nie Stanisław, był tym, kto pierwszy umiłował tych ludzi, którzy chcą

---

[33] K. W o j t y ł a, *Poesie*, Roma–Venezia 1986, s. 109 nn.

[34] C. K. N o r w i d, *Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie*, w: t e n ż e, *Poezja i dobroć. Wybór utworów*, Szczecin 1983, s. 290-291.

[35] Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, Roma 1988, s. 35.

go teraz przyprawić o śmierć. To Bóg był tym, który ich pierwszy umiłował i oddał im Siebie w darze swego Syna, i teraz też Bóg jest tym, kto daje im Stanisława.

Powiedzieliśmy, że Bóg nie potrzebuje świadectwa Stanisława. Teraz musimy skorygować: Bóg potrzebuje świadectwa Stanisława, by przekonać oprawców Stanisława, że On, Bóg, ich kocha, i że on, Stanisław, ich kocha dzięki miłości Boga i kocha ich Jego, Boga, do nich miłością. Stąd też, kiedy słowo nie odnosi skutku, gdy nie jest słuchane, męczennik zostaje postawiony wobec ostatecznego decydującego wyzwania: „Nie pomogło słowo, pomoże krew"[36]. Trwając w akcie składania świadectwa aż po wylanie krwi, męczennik objawia swą przynależność do mocy zdolnej uznać śmierć za nic i w ten sposób potwierdza świadectwem – najwyższym z możliwych – prawdę swego orędzia dla nawrócenia grzesznika.

Z wierszy poetyckich *Stanisława* przebija niezwykła z wielu powodów wizja Wszechmocy Bożej. Bóg nie jest wszechmocny dlatego, iż dysponuje mocą skazania na piekło tych, którzy są Mu nieposłuszni i sprzeniewierzają się Jemu. Tego rodzaju wszechmoc jest jeszcze za mała dla Boga chrześcijańskiego. Bóg chrześcijański nie chce posłuszeństwa z lęku. On pragnie być kochanym. Dlatego nie chce, by Go narzucała władza państwowa, która złamie opór tych, którzy nie chcą Go przyjąć. Aby mógł być kochanym, Bóg musi poważnie potraktować wolność człowieka, musi zrezygnować z przymuszania jej do posłuchu. Wszechmocny musi stać się żebrakiem, musi więc w pewnym sensie zrezygnować z wszechmocy – z respektu dla wolności. Czy Bóg jednak rzeczywiście rezygnuje z wszechmocy? Niewątpliwie rezygnuje z wszechmocy siły, lecz nie zrezygnuje nigdy z wszechmocy prawdy i miłości. Krzyż, świadectwo dla prawdy aż po śmierć, to objawienie tej drugiej potęgi.

Pewien Człowiek pojął wielkość miłości Bożej i ofiarował się całkowicie, by jej odpowiedzieć. Dokonał On aktu na wskroś ludzkiego, aktu uznania prawdy w miłości. Do końca. Człowiek ten jest jednocześnie Synem Bożym. Krzyż jest objawieniem wszechmocy miłości, która stanowi wyzwanie dla wolności ludzi, dając im znak wielkości tej miłości[37]. Ten właśnie znak powtarza się w życiu męczenników i świętych. Jego wymowa jest nieskończona, lecz równie nieskończona jest wolność człowieka. Na tym właśnie polega ów d i a l o g z b a w i e n i a, ów „n i e ś w i e c k i d i a l o g z e ś w i a t e m", zbawienia, które się dokonuje i trwa w historii świata aż po kres czasów.

Popełnia błąd ta teologia, która sądzi, że Bóg akceptuje wolność człowieka w tym sensie, iż gotów jest przyjąć bez różnicy wszelką treść, jaką tylko człowiek zechce nadać swej wolności. Błądzi jednak również i ta teologia,

---

[36] K. W o j t y ł a, *Stanisław*, „Znak" 31(1979) nr 7-8, s. 627-630.

[37] T e n ż e, *Rozważania o ojcostwie*, „Znak" 16(1964) nr 5, s. 610-613.

która sądzi, że Bóg chce narzucić swe prawo człowiekowi za pomocą środków dyscyplinarnych. Bóg chce – aby Jego prawo było przyjęte przez wolność miłością. Oto oszałamiające wyzwanie, na które Bóg wystawia swą własną wszechmoc. I właśnie dostrzeżenie tego wyzwania i odpowiadający mu respekt dla godności ludzkiej wolności stanowi sedno nauczania Soboru. O to samo zabiega także studium *Osoba i czyn*, a treść dzieła filozofa uzyskuje nowe naświetlenie, jeśli ją skonfrontujemy z treścią dzieła poety, ze *Stanisławem*.

Nie jest pozbawiony osobliwej wymowy fakt, że autor *Stanisława* będzie sam wkrótce tym właśnie Papieżem, który jako pierwszy od wielu wieków wyleje swą własną krew dla wyznania wiary. Wyleje ją zaś nie gdzie indziej, lecz tam właśnie, na placu Św. Piotra, stając się ofiarą zamachu, którego dokładne korzenie nie zostały nigdy ujawnione, który jednak mógł się przecież zrodzić tylko z nienawiści do wiary chrześcijańskiej. Męczeństwo było ongiś dla następców św. Piotra jakby cechą ich losu, raczej normą niż wyjątkiem. Ta tradycja antyczna powraca. Kościół, który wyrzeka się narzucania czegokolwiek, nalega z tym większą natarczywością, aż po przelanie krwi, na prawo proponowania, na prawo głoszenia swego orędzia w centrum życia Miasta, na wszystkich placach wszystkich miast świata, na ich Agorze. To na tym, a nie na kompromisie z relatywizmem, polega istota respektu dla wolności sumienia w dziedzinie religii.

Głębokie widzenie tej właśnie sprawy pozwoliło Janowi Pawłowi II przejąć w pewnym sensie duchowe przywództwo w tym nad wyraz współczesnym ruchu oporu ludów przeciwko – jakże współczesnym! – mocom antyludzkiej przemocy, jakim był totalitaryzm komunistyczny. I jeśli nawet dziś różne nurty myśli relatywistycznej przenikają do krajów Europy Środkowej i Wschodniej, dobrze jest pamiętać, że walka przeciwko komunizmowi nie była prowadzona w imię relatywizmu, lecz w imię nieugiętych przekonań o godności i wartości osoby ludzkiej. W imię relatywizmu się nie walczy: idzie się na układy i kompromisy.

Vaclav Havel pokazał bardzo dobrze, że komunizm w swej ostatniej fazie nie przedstawiał już sam siebie jako prawdy, lecz właśnie dlatego to, co zeń dzięki już samej tylko sile faktycznie pozostało, przestało być czymś, w co warto było się jeszcze angażować, ponieważ jeśli nie ma prawdy, to nie ma niczego, w imię czego byłoby warto ryzykować życiem[38]. Sprzeciw wobec komunizmu stał się natomiast świadectwem składanym prawdzie o człowieku i jego wolności. Był świadectwem, które – mocą swej natury – apelowało do sumienia, także do sumienia ciemięzcy, i właśnie dzięki temu zdołało przezwyciężyć sytuację – z punktu widzenia Realpolitik – absolutnie zablokowaną. W procesie tym rola Kościoła katolickiego była z pewnością decydująca.

---

[38] Por. V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Bologna 1980.

Mimo to Kościół nie mógłby odegrać tej roli bez ekumenicznego Soboru Watykańskiego II i jego stanowczej deklaracji w sprawie wolności. Jest to Kościół Soborowy, Kościół dostrzegający wyzwanie godziny dziejów, Kościół, który decyduje się walczyć o prawa człowieka raczej aniżeli o swe własne prawa, szukając modus vivendi z rządami. Jest to Kościół Soborowy, Kościół, który w afirmacji godności każdej jednostki ludzkiej i jej wolności widzi istotną treść chrześcijańskiego Objawienia. To ta właśnie postawa pozwoliła przezwyciężyć wiekowe przedziały, także wobec kultury świeckiej, niezależnej, i wejść na drogę dialogu prowadzącego w końcu do owej jedności moralnej narodu, spojonego wspólną opozycją wobec totalitaryzmu, która doprowadza do upadku dyktatur komunistycznych[39].

Byłoby niewątpliwie przesadą umieszczać te wydarzenia wśród następstw *Osoby i czynu*. A przecież nie dokonały się one bez wpływu tego p r z e ł o m u, który zapoczątkował Sobór, przełomu, którego tematyzację podejmuje w sposób tak gruntowny studium *Osoba i czyn*. Moglibyśmy powiedzieć, że chodzi tu o skutki Soboru przemyślane na nowo i przeżyte we współczesnej historii Polski i tych krajów, które zmierzyły się z przemocą komunistycznego totalitaryzmu. To właśnie doświadczenie, teoretyczne i egzystencjalne zarazem, daje nieprzerwanie znać o sobie nawet z najdrobniejszych szczegółów każdej stronicy naszej książki.

Ale może to być również powodem, by doświadczenie owo zdyskredytować podsumowującą uwagą, że chodzi w nim o sprawy dnia wczorajszego, że miało ono zapewne swą doniosłość dla tego, co było, co jednak już wyczerpało swe zasoby. Dokument walki z pozycji kultury przeciwko komunizmowi, a zarazem sposobu, w jaki dziedzictwo Soboru zostało dla celów tej walki przemyślane w *Osobie i czynie*, straciłby swą aktualność, choć nie prawdziwość, wraz z klęską komunizmu i pojawieniem się nowego klimatu intelektualnego. Byłby dokumentem, zapewne szacownym i poruszającym, kultury przebrzmiałej, byłby nieodwołalnie przezwyciężony w momencie, gdy Polska wraz z innymi postkomunistycznymi państwami włączyła się z powrotem w przeniknięta relatywizmem kulturę swego kontynentu i zaczęła ją sobie przyswajać.

Dotykamy tu problemu fundamentalnie ważnego dla kultury i dla historii Europy. Moglibyśmy go sformułować następująco: Gdzie była Europa w latach komunizmu? Czy wolno nam przyjąć, że kultura europejska rozwijała się swym normalnym trybem tylko na Zachodzie, tak iż kraje podbite przez komunizm traciły, w pewnym sensie, jedynie czas i muszą się dziś spieszyć, by dopędzić swych szczęśliwszych sąsiadów – bez przyniesienia im, na gruncie przebytego doświadczenia, niczego w sensie ubogacenia, żadnego przyczynku o istotnym znaczeniu i wartości dla samoświadomości Europy? Czy też to, co

[39] Interesujące uwagi na ten temat G. W e i g e l, *The Final Revolution*, New York 1992, s. 70 nn.

dokonało się po drugiej stronie Łaby i Tatr, co wydarzyło się w dorzeczu Wisły, niesie treści, które są decydująco ważne dla świadomości całej Europy, treści, które Europa musi zinterioryzować dla odnalezienia samej siebie?

W chwili załamania się marksizmu systemy gospodarki rynkowej najbardziej rozwiniętej Europy Zachodniej zdają się cieszyć – przynajmniej jeśli na nie patrzeć z Warszawy czy z Krakowa – stanem godnego pozazdroszczenia zdrowia. Inaczej wygląda sytuacja, jeśli na nią patrzeć z Bonn, Paryża czy Rzymu. Demokracja zachodnia znajduje się niewątpliwie w kryzysie. Daleko potężniejszym od komunizmu wrogiem, który grozi jej zniszczeniem, jest korupcja. Demokracja zdominowana przez idee etycznego relatywizmu nie ma już jasnego kryterium odróżniania dobra od zła, tego, co słuszne, od tego, co niesłuszne. W konsekwencji warstwy rządzące zatraciły wspólnotę z ludem, wyrastającą na gruncie i wokół wspólnie podzielanych wartości, a więc wspólnotę, w imieniu której rządzący mogą cokolwiek – właśnie na poczet wspólnego dobra wszystkich jako ich „pospolitej rzeczy" – nakazywać lub zakazywać. Każda zorganizowana grupa społeczna podnosi głos w celu zdobycią uznania swych tylko interesów czy wręcz przywilejów. Słabe ugrupowanie polityczne, pozbawione udziału we władzy, skazane jest zawsze na przegraną wobec nacisków ze strony grup silniejszych. Nie usuwa to powszechnego niezadowolenia (każdy tu bowiem uważa, że jest w stosunku do innych upośledzony, porównując się zawsze i tylko z tym, komu jest lepiej, ponieważ udało mu się uzyskać więcej), przeciwnie – rujnuje budżet państwa, które nie może zaspokoić wszystkich roszczeń społecznych. Na krótko tylko bowiem rozwiązuje się problem przez zaciąganie pożyczek. Każdemu można przecież dać coś dziś bez zabierania czegokolwiek komuś innemu tylko wtedy, gdy koszty, pod postacią długu, zostaną przerzucone na następne pokolenia. Wcześniej jednak czy później i tak przyjdzie czas, w którym długi trzeba spłacić, i wtedy musi nastąpić odsuwany na potem kryzys państwa i polityki. Nie jest to wcale przepowiadany przez Marksa kryzys kapitalizmu. Jest to raczej kryzys demokracji, do którego dochodzi pod wpływem dwu zbieżnych fenomenów: z jednej strony jest to „rewolucja rosnących roszczeń", wedle której każda grupa społeczna spodziewa się uzyskać zawsze więcej dobrodziejstw na koszt budżetu państwa nie musząc nic za nie płacić; z drugiej zaś strony jest to „kryzys budżetowy państwa", które nie jest w stanie tych roszczeń zaspokoić. Nie może być rozwiązaniem zawieszenie płatności przez odroczenie publicznego zadłużenia, czyli przeniesienie ciężaru spłaty na przyszłe generacje. Długi bowiem muszą być kiedyś spłacone i wtedy dochodzi się do finansowego kryzysu państwa, od którego uciekliśmy wcześniej. Pierwotnym korzeniem tego kryzysu jest zatem zagubienie odniesienia do jasnego systemu wartości – wartości, które umożliwiają

odróżnianie roszczeń słusznych od niesłusznych i pozwalają powiedzieć jednym „tak", a innym „nie", uzasadniając racjonalnie każdą podjętą decyzję[40].

Kryzys współczesnych demokracji ma ponadto inne jeszcze, równie mało szlachetne motywy. Rzecz nie tylko w tym, że warstwom rządzącym zabrakło dziś precyzyjnych, moralnie rzetelnych kryteriów różnicowania i oceny roszczeń różnorakich grup, które się organizują i szukają dla siebie siły przebicia w społeczeństwie. Chodzi i o to, że warstwy te przejawiają niepohamowaną tendencję do rozdzielania dochodu społecznego i władzy wedle korzyści własnej wyłącznie klasy społecznej. Chwiejność systemu wartości i tendencja elit władzy do faworyzowania swych partykularnych interesów idą w parze. I właśnie w obliczu tych problemów ujawnia swą ostateczną niewydolność relatywistyczna koncepcja demokracji. Musi ona wciąż oscylować między dwiema skrajnymi strategiami: skrajnością polityk podziału (dochodu) bez jakichkolwiek kryteriów a skrajnością nieokiełznanego indywidualizmu, zwalczającego wszelkie polityki podziału i usiłującego pozbawić wszelkiej treści nie tylko państwo społeczne (społeczno-opiekuńcze), lecz całą sferę polityki w ogóle.

W obliczu takich oto problemów ujawnia swą doniosłość studium *Osoba i czyn* również w odniesieniu do społeczeństw zachodnich. Przez przypomnienie konstytutywnego związku, jaki zachodzi pomiędzy wolnością a prawdą, w szczególności zaś pomiędzy wolnością a prawdą o osobie ludzkiej, podejmuje ono fundamentalny dziś problem tych społeczeństw i oferuje im kryterium oceny, którego pilną potrzebę ujawniają one z każdym dniem w sposób coraz bardziej oczywisty.

Inny temat *Osoby i czynu* – centralny w tym kontekście – wiąże się z zawartością ostatniej części tego dzieła. Chodzi o temat uczestnictwa i „działania wspólnie z innymi". Kiedy ukazała się encyklika *Centesimus annus*, wybitny ekonomista amerykański, uczestniczący w Kongresie zorganizowanym przez Kaltenbrunner-Gesellschaft, powiedział mi, że wydaje mu się, iż Papież przestudiował i dogłębnie przemedytował pisma najbardziej znaczących autorów z dziedziny współczesnych nauk ekonomicznych, takich jak L. von Mises[41] czy I. Kirzner[42]. Hipoteza ta wydała mi się wówczas błędna i do dziś jestem przekonany, że zarówno sami ci autorzy, jak w ogóle dziedzina rozpraw ekonomicznych pozostaje raczej obca dla kultury tego Papieża. Pomimo to bardziej pogłębiona refleksja doprowadziła mnie do przekonania, że istotnie natrafiamy tu na pewien znaczący paralelizm. Metodyczny indywidualizm bardziej pogłębionych kierunków współczesnej myśli ekonomicznej skłania je do sprowadzania każdego fenome-

---

[40] Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 48.

[41] L. von Mises, *Human Action*, Chicago 1966.

[42] I. M. Kirzner, *Competition and Enterpreneurship*, Chicago 1973.

nu ekonomicznego do zaangażowanego w nim sprawcy, czyli do człowieka, który wybiera i tym gestem decyduje o samym sobie i o rzeczywistości wokół siebie. W opozycji wobec bezkrytycznej tendencji hipostazowania działania zbiorowego, które je redukuje do sił i mechanizmów od jednostki niezależnych, indywidualizm metodyczny sprowadza to działanie do człowieka i do ludzkiej intencjonalności jako kategorii fundamentalnych dla zrozumienia rzeczywistości społecznej. W tym też leży jego niewątpliwe podobieństwo do podejścia K. Wojtyły z *Osoby i czynu*. Interesująca byłaby na przykład paralelna lektura *Human Action* L. von Misesa, a przynajmniej jej pierwszej części, i *Osoby i czynu*. Istnieje wszakże między nimi różnica o niezwykłej doniosłości. Dla Wojtyły osoba ludzka jest podmiotem indywidualnym i zarazem podmiotem wspólnoty ludzkiej. Wspólnota jako wymiar działania podmiotu, a więc jako rzeczywistość wynurzająca się z samego działania, a nie jako „holistyczna nakładka" na działanie, jest dlatego tematem centralnym ostatniej części *Osoby i czynu*. Działanie wspólnie z innymi jest fundamentalnym wymiarem działania. Rozumienie tego pozwala nam zasymilować lekcję metodologiczną austriackiego indywidualizmu bez konieczności rezygnowania przy tym z rozumienia roli i wartości sfery politycznej, a także praw i obowiązków państwa w zakresie publicznej interwencji w gospodarkę. W dobie kształtowania się nowych systemów konstytucjonalnych i procesu przechodzenia od gospodarki kolektywistycznej do gospodarki wolnego rynku w licznych krajach Europy – droga, którą wskazuje studium *Osoba i czyn*, zasługuje na uważną refleksję. Jest to droga, która uznaje prawa rynku, lecz także prawa sfer działania wykraczających poza rynek i mających swój fundament w specyficznej naturze działania wespół z innymi.

Innym wymiarem, w którym Wojtyła koryguje podejście indywidualistyczne, jest owa etyczność, stanowiąca właściwość osoby i wyłaniająca się ze spotkania z nią jako wartością, której nie można nie oddać – co przecież znaczy: nie wolno absolutnie nie oddać – należnego respektu. Działanie człowieka musi zawsze brać pod uwagę prawdę o dobru. Prawda o dobru nie jest dla działania więzieniem, które je niewoli, lecz jego przewodnikiem. Dobrem, o które tu chodzi, jest wartość osoby ludzkiej. Tak jak działanie wspólnie z innymi stanowi fundament swoistości sfery społecznej i podstawę (względnie) autonomicznej wobec niej refleksji politycznej, tak odniesienie tegoż działania do obiektywnej wartości osoby ludzkiej stanowi fundament swoistości sfery moralnej i podstawę autonomicznej wobec niej refleksji etycznej, która zatem włącza działalność ekonomiczną w system działania ludzkiego i jego moralnej oceny. W jego obrębie działalność gospodarcza stanowi znaczną jego część, choć go oczywiście bez reszty nie wyczerpuje. Z tego właśnie powodu ważna jest nie tylko dla krajów, które dziś rekonstruują swą gospodarkę, lecz także dla demokracji zachodnich pilna potrzeba szukania proporcji pomiędzy logiką rynku a interwencją publiczną. Studium *Osoba i czyn* wskazuje drogę do przezwyciężenia

ograniczeń wynikających z koncepcji działania społecznego skazującego człowieka na alienację w społeczeństwie, w którym działanie związane z wykonywaniem funkcji społecznych prowadzi do przekreślenia podmiotowości, a przez to samo do zakwestionowania sensu życia[43].

Pierwsza część pontyfikatu Jana Pawła II była poświęcona, oczywiście nie mocą jego wyboru, lecz mocą nieprzeniknionego zamysłu Bożej Opatrzności, pokojowemu przezwyciężeniu tzw. porządku jałtańskiego w świecie i systemów komunistycznych. Może głównym tematem drugiej jego części będzie reforma systemów kapitalistycznych i walka przeciwko alienacji zachodniej? Zadanie wydaje się trudne, prawie niemożliwe. Wielu zawoła w przypływie oburzenia: „nie wolno zawracać biegu historii". Lecz czy nie zawołaliby tak samo, gdyby się im powiedziało o upadku komunizmu w roku 1945 lub 1956 czy nawet w 1978?

Tłum: *Tadeusz Styczeń SDS*

---

[43] K. W o j t y ł a, *Participation or Alienation?*, „Analecta Husserliana", 6(1977), s. 61-73; toż, *Uczestnictwo czy alienacja*, „Summarium" 7(1978), s. 7-16.

Stanisław RODZIŃSKI

OŁTARZE NADZIEI

Jest jeszcze jedna tajemnica polskich, papieskich ołtarzy. Ich osobliwa „społeczność", ich funkcja nie tylko liturgiczna, ale i ta w istocie swej pozostająca tajemnicą. Te wszystkie deski i bale drewna, zwoje płótna i metalowe pręty, każdy element konstrukcji i dekoracji stawał się na swój sposób jeszcze w dniach montowania znakiem konstruowania ludzkiej wspólnoty.

„Introibo ad altare Dei
Ad Deum, qui laetificat iuventutem meam".

Kiedy myślałem o słowach, które mogą być mottem rozważań o ołtarzach przygotowanych na czas czterech kolejnych pielgrzymek Jana Pawła II do kraju – te właśnie słowa ministrantury, które towarzyszyły mojemu dzieciństwu, przyszły mi na myśl:
„Przystąpię do ołtarza Bożego
Do Boga, który jest weselem moim od młodości".

Daty kolejnych pielgrzymek, a więc rok 1979, 1983, 1987 i 1991, to już dzisiaj historia. W tej historii przypominamy sobie odwiedziny Ojca świętego jako znaki dane nam przez Pana Boga, jako wydarzenia duchowe, których społeczny, ludzki, ale przecież i polityczny kontekst pozwolił nam żyć, przetrwać, a które dzisiaj nie tylko nie tracą znaczenia, lecz zyskują je niemal z każdym dniem. Owoce pielgrzymek są więc wielorakie. Od tych najpoważniejszych, do mniej znaczących, zewnętrznych. Od oczekiwania na słowo, od radości, że Człowiek w Bieli mówi i myśli o nas i za nas – do tej niezwykłej krzątaniny, jaka towarzyszyła oczekiwaniu; obserwowania jak z dnia na dzień zmienia się kraj, zmieniają się drogi, domy, świątynie.

Tym wszystkim dniom w czasie pielgrzymek towarzyszyły znaki i symbole stworzone przez ludzi, przez ludzi wymyślone i przez ludzi wzniesione po to, by utrwalić w naszej wyobraźni wielkość przeżywanych chwil. Tak jak różne były to lata, tak różne były też znaki. Zależały od czasu, zmieniały się w czasie, w czasie dojrzewały. Były więc świadectwem najbardziej autentycznych przeżyć, pragnień i spontanicznych reakcji. Wyrażały radość, protest wobec ówczesnej władzy, a jeżeli i to było utrudnione – stanowiły system umownych znaków i symboli, którymi tłumy porozumiewały się z tym, który uosabiał

Nadzieję. Były to przeważnie – nie licząc pieśni, skandowanych haseł, treści modlitw – symbole i znaki plastyczne.

Dzieło plastyczne zawsze jest klasyfikowane, czy też – powinno być oceniane pod względem formy i przesłania. Forma winna „unieść" znaczenie przesłania, lecz nawet najwznioślejsze przesłanie może być zdewaluowane przez błahą, miałką formę. Ale przecież musimy wziąć pod uwagę i to, że właśnie wokół przeżyć religijnych, najbardziej czczonych sanktuariów i najbardziej uświęconych wizerunków powstało najwięcej druków, obrazów czy dewocjonaliów ocenianych jednoznacznie jako produkcja bezwartościowa, jako klasyczny kicz. Nie miejsce tu i czas, by analizować to stare, a przecież tak rozbudowane psychologicznie i estetycznie zjawisko. Trzeba jednak powiedzieć, że w powodzi wszelkiego rodzaju religijnej i patriotycznej produkcji, w zalewie nalepek i znaków, odznak i czapek, chorągiewek i plakatów zadziwiająco niewiele było w tych pamiętnych dniach takich, które by można jednoznacznie zakwalifikować jako kicze. Czy to przypadek? Czy może zastanawiający fenomen? Siła emocji i przemożne pragnienie wyrażenia porozumienia i solidarności. Czystość przeżywanej wiary i prostota uczucia radości pozwoliły ujawnić się formom raczej wzruszającym w swej bezpośredniości i klarowności, opartym na tradycyjnych motywach ikonograficznych, czytelnej literze, jasnych i zrozumiałych zestawieniach kolorystycznych. Nawet to, co raziło nadmiarem, kojarzyło się bardziej z polskim prowincjonalnym i wzruszającym barokiem niż agresywną, plastyczną tandetą.

Wśród wszystkich znaków i symboli, jakie znaczyły miejsca papieskiego pielgrzymowania po Polsce, najważniejsze były ołtarze[1].

Programy kolejnych pielgrzymek to przede wszystkim spotkania ogniskujące się wokół Ofiary Mszy świętej albo liturgii Słowa Bożego. Jeżeli spotkania miały miejsce w świątyniach – obecność Papieża zaznaczała szczególna dekoracja wnętrza. Ale – jak pamiętamy – spotkania najważniejsze, te wielkie chwile wspólnego przeżywania papieskich Mszy świętych, odbywały się w miastach, na placach czy błoniach, gdzie wznoszono specjalnie na tę okazję zaprojektowane ołtarze. Nie tylko jednak sam ołtarz, jego forma, wielkość czy symbolika, miały tutaj znaczenie. Ważne było przestrzenne zagospodarowanie terenu, podział na sektory umożliwiające uczestnictwo, wewnętrzną komunikację i dojazd: zarówno wiernych, jak i orszaku papieskiego. Ważne wreszcie było samo otoczenie, do którego często w improwizowanych słowach odnosił

[1] Opracowanie niniejsze powstało z inicjatywy Redakcji kwartalnika „Ethos". Jest próbą omówienia architektury i plastycznego wyrazu ołtarzy wznoszonych w czasie kolejnych pielgrzymek Ojca świętego Jana Pawła II do Ojczyzny. W rezultacie prośby skierowanej przez Redakcję do poszczególnych kurii diecezjalnych otrzymaliśmy w miarę pełną dokumentację części realizacji ołtarzowych. (Gospodarzom tych kurii oraz ich pracownikom należna jest z tego tytułu nasza wdzięczność).

się Jan Paweł II. Tak było w roku 1979 na placu Zwycięstwa w Warszawie, tak było wtedy, gdy Biskup Rzymu stawał na stopniach ołtarza na krakowskich Błoniach – patrząc na rozległy krajobraz i swą dawną biskupią stolicę.

Za każdym razem artyści, którym powierzano dzieło zaprojektowania i zrealizowania ołtarza, stawali przed niezwykle poważnym zadaniem. Ołtarze, jakie wznosili, miały być stołem Najświętszej Ofiary, ale równocześnie wyrazistym uosobieniem ludzkich myśli i modlitw. Miały być konstrukcją i symbolem, ale równocześnie miały utożsamiać historyczny kontekst chwili. Poprzez widzialną formę miały objawić tę niezwykłą więź, jak łączyła wiernych i Celebransa, ich Ojczyznę i ich los z Panem Bogiem – w tym jednym dniu i w tej jedynej godzinie, w tym, a nie innym pejzażu i w niepowtarzalnym duchowym klimacie, w jakim odprawiane były papieskie Msze święte w latach kolejnych pielgrzymek Jana Pawła II do „dalekiego kraju", skąd Pan Bóg powołał go ze stolicy św. Stanisława na stolicę św. Piotra.

Pamiętam dobrze słoneczne dni w czerwcu 1979 roku, kiedy na krakowskich Błoniach grupy ludzi zaczęły budować ogrodzenia sektorów, kiedy setki krakowian przychodziły na rozległą murawę z fantastycznym widokiem na kopiec Kościuszki, by patrzeć, jak z dnia na dzień, z godziny na godzinę zarysowuje się plan terenu, na którym mieliśmy się spotkać z Janem Pawłem II. Potem wyznaczenie miejsca na lądowisko helikoptera, miejsca na ołtarz. I te niezapomniane dyskusje... Czy go będzie dobrze widać, czy wszyscy się pomieścimy, a jaka będzie pogoda, kiedy najlepiej przyjść?

A potem powstawał ołtarz. Wysokie podium, schody, dach, poręcze wyznaczające przestrzeń, wreszcie bryła mensy.

Jest więc i jeszcze jedna tajemnica polskich, papieskich ołtarzy. Ich osobliwa „społeczność", ich funkcja nie tylko liturgiczna, ale i ta w istocie swej pozostająca tajemnicą. Te wszystkie deski i bale drewna, zwoje płótna i metalowe pręty, każdy element konstrukcji i dekoracji stawał się na swój sposób jeszcze w dniach montowania znakiem konstruowania ludzkiej wspólnoty.

Potem dopiero stawało się to najważniejsze. Po stopniach ołtarza wchodził Ojciec święty. Rozpoczynała się Ofiara. I wtedy sprawdzała się forma ołtarza. Wszystkie jego konstrukcyjne parametry i symboliczne przesłanie. Słońce i deszcz, cisza i wiatr, kolor nieba i nieprzeliczona ludzka rzesza otaczała to materialne, ale i duchowe miejsce, dzieło wyobraźni i technicznej myśli. I to pozostawało w pamięci, jest pamiętane do dzisiaj.

Tak jak wszystkie ludzkie dzieła – wśród polskich ołtarzy były dobre i lepsze, słabe i znakomite. Takie, których już nie pamiętamy, ale i takie, które stały się symbolami czasu, które dopełnione ludzką modlitwą, historią i papieskim nauczaniem – słowem spokojnym, ale jakże często dramatycznym, donośnym wołaniem – pozostaną w społecznej pamięci i wspomnieniach każdego z nas, jako dzieła dorównującego lapidarnością i siłą wyrazu najlepszym obrazom i świetnym rzeźbom.

*

W czasie czterech pielgrzymek Papież odwiedził ponad czterdzieści miejscowości i prawie w każdej budowano jeżeli nie ołtarz, to szczególne okazjonalne miejsce, z którego przemawiał, modlił się, gdzie spotykał Lud Boży.

Oczywiście nie jesteśmy w stanie przedstawić tu omówienia czy analizy wszystkich ołtarzy. Zajmiemy się więc szczególnie tymi, które tak ze względu na swą jakość, czy też wyjątkowy kontekst czasu i miejsca (np. Gdańsk-Zaspa w 1987 r.) pozostaną w pamięci i wyobraźni nie tylko uczestników papieskich Mszy świętych, ale i w pamięci społecznej czy – nie boję się tego słowa – w pamięci narodowej. Zebrane materiały pozwalają załączyć do naszego opracowania wykaz dzieł wraz z nazwiskami autorów koncepcji plastycznych i architektoniczno-konstrukcyjnych. Dziękuję szczególnie tym, którzy przesyłając dokumentację dołączyli komentarz czy refleksję teologiczną, na kanwie której artyści tworzyli wizję plastyczną i architektoniczną ołtarzy. Te właśnie teksty były dla autora czymś w rodzaju szkolnej „ściągi" ułatwiającej odczytanie myśli twórców.

Działanie zespołów opracowujących ołtarz, od myśli teologicznej, poprzez sens liturgiczny do konstrukcji i całościowej ekspresji plastycznej, przypomina pracę tych, którzy wznosili średniowieczne katedry. Potwierdza się zatem podstawowa i stara zasada sztuki sakralnej tak często, niestety, dziś zapomniana.

Przeglądanie i lektura nadesłanych materiałów uświadamia też kolejną, elementarną prawdę. Tak jak pielgrzymki papieskie i towarzyszące im ołtarze były rezultatem zbiorowej myśli i pracy, jak ich powstawaniu towarzyszył nastrój szczególnego uniesienia, konstruktywnej pracy i solidarności zlecających, twórców, wykonawców, tak omówienie niniejsze może być opisaniem zaledwie wycinków tej wielkiej sprawy. Może ono zawierać analizę opartą na wiedzy czy doświadczeniu autora – w sumie jednak pozostaje w dużej mierze refleksją subiektywną – tak samo wyrosłą z przeżycia i wzruszenia. Jest to więc reakcja analogiczna do tej, jakiej doświadczamy omawiając dzieła sztuki.

Dlatego właśnie nie z wyrachowanej asekuracji, ale z szacunku dla twórców – tekst ten nazywam p r ó b ą omówienia problemu, a nie jego oceną czy definitywną klasyfikacją.

ROK 1979

Pielgrzymka Jana Pawła II w roku 1979 była wydarzeniem o takiej skali konsekwencji, o takim ładunku religijnym i emocjonalnym, że jakiekolwiek

syntezy byłyby tutaj nie na miejscu. O kilku sprawach powiedzieć jednak trzeba.

Po raz pierwszy w historii Polska gościła papieża. A ten papież to Polak. Polak – arcybiskup krakowski jeszcze niedawno otoczony nieskrywaną dezaprobatą komunistycznych władz. Dochodziło więc, czy miało dojść, do niezwykłego spotkania papieża z tymi samymi komunistycznymi władzami, oraz spotkania papieża ze społeczeństwem, którego władze również nie miały powodu lubić. To właśnie spotkanie, oczekiwane słowa Papieża, wiara w jego mądrość, ale i odwagę – wymagało szczególnej oprawy.

Przygotowania odbywały się – jak to zwykle bywało – w izolacji od społeczeństwa, z zachowaniem przepisowej wówczas tajemnicy. Ani mieszkańcy Warszawy, ani Krakowa, Gniezna czy Nowego Targu nie wiedzieli do ostatniej chwili, jak wyglądała będzie uroczystość, jaki wreszcie będzie ołtarz, przy którym Jan Paweł II odprawi Mszę świętą. Może dlatego te właśnie ołtarze tak bardzo zapamiętaliśmy, chociaż nie zwracaliśmy uwagi na to, jakie one są pod względem konstrukcji czy formy, pod względem symbolicznej zawartości. Skala wydarzenia była nieporównywalna z jakimkolwiek innym. Ale też jeszcze w czasie trwania tej pierwszej pielgrzymki zaczęto o ołtarzach mówić. Fotografie utrwalały wizerunek Ojca świętego na tle konkretnych już sylwetek tych pierwszych, polskich ołtarzy.

Pierwszym z nich, tym, który zobaczyli mieszkańcy Warszawy i oglądający telewizyjną transmisję, był ołtarz na placu Zwycięstwa w Warszawie (fot. 1). Na wprost Grobu Nieznanego Żołnierza, a więc między rozległą perspektywą Ogrodu Saskiego z jednej strony a widokiem zabudowań wojskowych (tzw. Dom Bez Kantów) i Hotelem Europejskim z drugiej strony wzniesiono białe podium, z białą mensą ołtarza. W centrum podium stanął krzyż z zawieszoną na nim stułą w kolorze czerwonym. Bezpośrednio pod krzyżem stał tron papieski, a nad nim, na pionowej belce krzyża – wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej. Powstał więc układ niezwykle prosty, ale równocześnie czytelny i dramatyczny w swym wyrazie.

Potężny krzyż – taki, jaki niesiony jest w procesji rezurekcyjnej, a następnie towarzyszy okresowi Zmartwychwstania – był symbolem, ewangelicznym wyzwaniem, i stał się znakiem proroczym. Szczególnego znaczenia nabiera też fakt, że ołtarz ten został wzniesiony powtórnie w czasie pogrzebu Księdza Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Potwierdził się tu zatem uniwersalny i trwały charakter symbolu. To właśnie z tym ołtarzem i z tym krzyżem z przewieszoną czerwoną kapłańską stułą na zawsze złączą się słowa, jakie wypowiedział 2 VI 1979 r. Jan Paweł II na placu Zwycięstwa: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa [...] W dniu dzisiejszym na Placu Zwycięstwa w stolicy Polski proszę wielką Modlitwą Eucharystii wspólnie z Wami, aby

Chrystus nie przestał być dla nas otwartą księgą życia na przyszłość. Na nasze polskie jutro. [...]
Niech zstąpi Duch Twój!
Niech zstąpi Duch Twój!
I odnowi oblicze ziemi.
Tej ziemi!"[2]

Warszawski ołtarz na placu Zwycięstwa był pierwszym, jaki zobaczyliśmy. Był też i pozostał – właśnie dzięki prostocie zamysłu, duchowej treści i przejrzystości konstrukcji – jednym z tych niezapomnianych.

Kolejnym etapem pielgrzymki w roku 1979 było Gniezno. Tutaj zbudowano dwa ołtarze. Jeden na wzgórzu Lecha w bezpośrednim sąsiedztwie katedry gnieźnieńskiej, drugi na błoniu w Gębarzewie. W obu przypadkach zbudowano konstrukcje przejrzyste i funkcjonalne. Powitanie Ojca świętego w Gębarzewie odbyło się na podium z rytmiczną zabudową schodów. Na podium umieszczono mensę z uniesionym baldachimem zwieńczonym krzyżem. Na wzgórzu Lecha – proste podium i baldachim dyskretnie towarzyszą bryle katedry, otoczone szeregami pionowych flag narodowych, papieskich i maryjnych.

W tym miejscu uwaga, która dotyczyć będzie wielu ołtarzowych realizacji, również podczas następnych pielgrzymek. Im były one prostsze w konstrukcji i dekoracji, tym piękniejsze i bardziej funkcjonalne okazywały się w czasie uroczystości. Ułatwiały wiernym zobaczenie Ojca świętego, a także poruszanie się służby liturgicznej, koncelebransów i gości. Natomiast otoczenie – zieleń drzew, kwiaty, a także okoliczna, często piękna architektura – w sposób naturalny wzbogacało wyraz i wyjątkowy charakter miejsc. Ta zasada potwierdziła się wiele razy.

W roku 1979 Ojciec święty spędził w Krakowie aż pięć dni. Stąd wyjechał do Wadowic, Nowego Targu i Oświęcimia. Tu na krakowskich Błoniach odprawił 10 VI uroczystą pontyfikalną Mszę świętą z okazji jubileuszu 900-lecia męczeństwa św. Stanisława – co było zasadniczym celem pierwszej pielgrzymki do kraju.

Na uwagę zasługują dwa ołtarze z tego czasu. Zbudowany w Nowym Targu i na krakowskich Błoniach.

Spotkanie z góralami i nowotarska Msza święta były osobliwym połączeniem pobożności i żarliwości Podhala, znakiem przywiązania polskiej wsi do Kościoła, wreszcie symbolizowały znaną miłość do Tatr krakowskiego arcybiskupa-papieża Jana Pawła II. Na rozległej murawie lotniska stanął ołtarz w formie przypominający bacówkę lub góralską chatę – bezpieczną siedzibę człowieka i jego rodziny (fot. 2). Rytmy typowej góralskiej konstrukcji, złocisty kolor drewna stanowiły niezwykły i uderzający akcent w rozległym krajob-

---

[2] *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań-Warszawa 1979, s. 22-24.

razie, z drzewami, trawą, Tatrami na horyzoncie. Taka właśnie konstrukcja umożliwiła Papieżowi bycie jakby w centrum gór, a ogromnej rzeszy ludzkiej pozwoliła już z oddali dostrzec białą sylwetkę Gościa.

Bardzo ważnym elementem nowotarskiego ołtarza był postument z figurą Matki Boskiej Ludźmierskiej, którą wówczas Papież koronował. Kontrast prostego, kubizującego układu, strzelistych belek konstrukcji z delikatną formą pięknej Madonny – Tatrzańskiej Gaździny (jak tutaj nazywa się Matkę Bożą) – tworzył nastrój osobliwego ciepła. Piękna, stara rzeźba i krzyż ogniskowały plastyczny układ całości dopełnionej krajobrazem i bez tego krajobrazu trudnej do wyobrażenia.

Przeglądam dokumentację fotograficzną kolejnych etapów papieskiej pielgrzymki AD 1979. Rynek w Wadowicach: na otaczających go kamieniczkach widzimy i te oficjalne, państwowe akcenty powitalne. Rodzaj kurtuazyjnego gestu wobec Gościa. Na jednym z transparentów napis: „Celem PZPR pomyślność Polaków". Może właśnie wtedy prosty i wyrazisty sposób dekorowania, powszechnie czytelne symbole, a nawet delikatność w operowaniu literą, znakiem, miały takie znaczenie. Chodziło przecież i o to, by n a s z e dekoracje, n a s z a forma powitania była inna, wyrastała z umiłowania piękna, a nie z nachalności propagandowej. O tym także nie wolno nam zapominać. Był d o p i e r o rok 1979.

Sądzę, że krakowski ołtarz na Błoniach stał się dlatego tak bliski prawie milionowej rzeszy ludzi, która spłynęła tu z miasta i z całej Polski, że wyobraźnia twórców pozwoliła działać zieleni, przestrzeni i słońcu (fot. 3). Na tle drzew parku Jordana stanęła biała, a dzięki temu mimo swej wielkości – lekka konstrukcja ołtarza. Białe podium z prowadzącymi nań schodami, w centrum mensa, krzyż i wielki herb papieski nad tronem. Baldachim, również biały, złożony z dwu płyt, a dzięki ażurowi jakby wypływający nad ołtarz, wreszcie z obu stron ołtarza rozległe, również białe kulisy[3]. Takie zorganizowanie przestrzeni i otoczenia centralnego miejsca, jakim była mensa, tron i krzyż – pozwoliło na stworzenie (łącznie z kształtem sektorów) promienistego układu. Ku ołtarzowi, otwierającemu się białymi ramionami kulis, prowadzona była uwaga wiernych.

Dało to w rezultacie bardzo dobrą widoczność, ale i malowniczość całości tego niezwykłego i jedynego w swoim rodzaju spotkania Papieża, który jeszcze niedawno był pasterzem krakowian, bez rezultatu domagającym się publicznej procesji na Rynku w Boże Ciało.

---

[3] Opisując architekturę ołtarzy używać będę terminu „kulisy" dla określenia ścian osłonowych, które w wielu przypadkach odchodzą od centralnej części ołtarza. Termin ten wydał mi się adekwatny i dlatego, że właśnie owe ściany pełniły istotną rolę osłaniania urządzeń technicznych, nagłaśniających, były też miejscem, gdzie sytuowano polowe zakrystie dla celebransów.

Jeżeli pozwalam sobie omawiając realizacje ołtarzowe na tego rodzaju dygresje, jak ta ostatnia, to dlatego, że pomogą one czytelnikowi uświadomić sobie historyczny wymiar spraw jeszcze tak niedawnych, a już tak przecież odległych.

Osobną grupę stanowią ołtarze na Jasnej Górze. Od roku 1979 w czasie każdej pielgrzymki Jan Paweł II był w Częstochowie, a ze względu na szczególny charakter tego miejsca właśnie od ołtarzy jasnogórskich kierował ku wiernym nie tylko homilie, ale i słowa towarzyszące wieczornym apelom, nocnym czuwaniom, spotkaniom modlitewnym z przedstawicielami różnych stanów.

Każdy z jasnogórskich ołtarzy był wkomponowany w architekturę frontonu bazyliki i zabudowań klasztornych, zawierał elementy symboli narodowych i maryjnych, herb i znaki heraldyczne Stolicy Apostolskiej. Równie elementarna była też kolorystyka konstrukcji ołtarzowej, tronu czy też całego otoczenia. Przeważały tu zestawienia kolorystyczne ograniczone do bieli, czerwieni, złota, żółci i błękitu. Należy zaznaczyć, że w każdym przypadku zaprojektowana całość łączyła się w sposób naturalny z architekturą, a sprowadzona do wyeksponowania formy zabudowań i pionu wieży miała podkreślać te właśnie bliskie wyobraźni sylwety.

Częstochowskie ołtarze wyrażały słuszne w swej pokorze założenie, że zobaczona w perspektywie alei Najświętszej Maryi Panny Jasnogórska wieża jest w swym wyobrażeniu niezastąpiona; można więc i trzeba jej formie służyć, nie wznosząc żadnych elementów konkurencyjnych.

Warto dodać, że szczególną rolę w jasnogórskiej architekturze i plastyce ołtarzowej odgrywało światło. Wieczorami i w nocy budowało ono nastrój religijnych spotkań, a umiejętnie kierowane na tron Papieża, jego herb, symbole maryjne czy wieżę – podkreślało rytmy budowli, masyw muru i barokowe detale dekoracji. Tak używane i zastosowane światło było czynnikiem równie ważnym, jak sama dekoracja i otoczony zielenią plac u stóp jasnogórskiego klasztoru.

ROK 1983

Tej wizyty papieskiej, tej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski oczekiwaliśmy w szczególnym napięciu. Niepokoje i wątpliwości skończyły się jednak już w pierwszym momencie, po ucałowaniu ziemi.

Ojciec święty powiedział: „Proszę, ażeby szczególnie blisko mnie raczyli być ci, którzy cierpią. Proszę o to w imię Chrystusa: «byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie» (Mt 25, 36). Ja sam nie mogę odwiedzić wszystkich chorych, uwięzionych, cierpiących – ale

proszę ich, aby duchem byli blisko mnie. [...] Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Pokój Tobie!"[4].

Te słowa określiły ton pielgrzymowania w roku tak przecież bolesnym dla kraju.

Pierwsza wielka celebra papieska odbyła się w Warszawie na Stadionie Dziesięciolecia. Projektanci ołtarza stanęli przed zadaniem bardzo trudnym (fot. 4). Przestrzenne usytuowanie mensy na koronie stadionu determinowało cały układ w sensie wizualnym. Nie można było umieścić centralnie głównego elementu plastycznego, jakim i tym razem był krzyż. Krzyż więc stał blisko ołtarza, baldachim dotykał go, czerwień schodów korespondowała z maryjnym znakiem na mensie. Krzyż jakby spękany, o fakturze pełnej wklęsłości, przypominał charakterem modelunku gdański pomnik Poległych Stoczniowców. Postać Chrystusa w cierniowej koronie również jakby wgnieciona, ukształtowana w negatywie. W sumie krzyż był rzeźbą o dużej ekspresji, w pełni ukazującą dramat papieskiej Ojczyzny. Sądzę nawet z perspektywy lat, że był wówczas dziełem niedocenionym.

Porównanie krzyża z placu Zwycięstwa z krzyżem ze Stadionu Dziesięciolecia unaocznia radość i nadzieję, która przyniosła polski Sierpień i bolesne, ale heroicznie znoszone doświadczenie stanu wojennego. Spod tego krzyża Jan Paweł II powiedział jednoznacznie: „Los Polski w 1983 roku nie może być obojętny narodom świata"[5].

Szlak pielgrzymki prowadził z Warszawy do Niepokalanowa – miał być kontynuacją rozważania o cierpieniu Chrystusa i narodu i był na tym etapie dziękczynieniem za kanonizację Ojca Maksymiliana Kolbe. W pobliżu bazyliki w Niepokalanowie zbudowano ołtarz polowy o bardzo prostym rysunku (fot. 5). Tło stanowią, podobnie jak kiedyś w Krakowie, białoszare kulisy, na nich wsparty baldachim utrzymywany przez wyraźnie eksponowane słupy metalowe. Zaplecze tronu stanowi zwarta bryła podzielonego na segmenty bębna, na której umieszczono herb papieski. Na białych schodach z akcentem ciemnoczerwonego dywanu ustawiono dwie rzeźby. Jedna przedstawia Matkę Bożą, druga – stojąca wprost na podium – Ojca Maksymiliana. Rzeźby ustawione na różnych poziomach zamykają spokojną i zorganizowaną najprostszymi środkami całość. Dywany kwietne przed ołtarzem są szlachetnym jego kolorystycznym dopełnieniem.

W Poznaniu Msza święta beatyfikacyjna błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej odbyła się na terenie Parku Kultury w Łęgach Dębińskich (fot. 7). Dominujący kolor to biel. Białe jest szerokie i rozbudowane podium, biała ściana, na której centralnym akcentem jest duży wizerunek Matki Boskiej Częstochow-

---

[4] *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 10 n.

[5] Tamże, s. 41.

skiej, biały baldachim, wreszcie biały strzelisty krzyż wieńczący bardzo czystą w rysunku kompozycję. Czerwony dywan prowadzący od podstaw podium, schodami ku mensie, oraz wielkie bukiety kwiatów to jedyne plamy barwne w białej całości. Z lewej strony ołtarza na białym tle wizerunek beatyfikacyjny Siostry Urszuli. Ołtarz poznański należy do grupy zaprojektowanych z największą konsekwencją i kolorystycznym wyczuciem. Dominacja bieli i rozległość nieba nad ołtarzem stworzyły kontrast najpiękniejszy z możliwych.

Ponad półtora miliona osób zgromadziło się – pomimo chłodu i deszczu – na dawnym lotnisku w Muchowcu pod Katowicami, by powitać Ojca świętego i uczestniczyć w nabożeństwie maryjnym. Na tle pochmurnego, szarego nieba, w szarym śląskim pejzażu postawiono ołtarz jakby na przekór pogodzie i otaczającej rzeczywistości (fot. 8). Ogromny krzyż z zieleni i kwiatów, mocny jednak w sylwecie, tektoniczny. W kasetonie umocowanym w dolnej partii krzyża – obraz Matki Boskiej Piekarskiej. Bezpośrednio nad obrazem baldachim w formie wachlarza w kolorach papieskich. Lapidarny i z dala widoczny zielono-żółto-czerwony blok katowickiego krzyża, nieprzeliczone tłumy ludzi i ulewny deszcz pozostaną w pamięci wszystkich.

Zupełnie inny charakter miał ołtarz we Wrocławiu, chociaż i tutaj znak dominujący to krzyż (fot. 9). Trzeci już na szlaku w roku 1983. Po dramatycznym krucyfiksie warszawskim, kwietnym w Katowicach – krzyż wrocławski jest krzyżem nadziei i zmartwychwstania. Kolorem całego kompleksu schodów, podium i bocznych, rozległych kulis jest biel. Pas chodnika przecinającego podium i schody – zdecydowanie żółty. W centrum kompozycji wznosi się prawie 23-metrowa prostokątna ściana, w niej wycięta forma krzyża. W tej szczelinie ponad sześciometrowa figura Chrystusa Zmartwychwstałego, delikatna w modelunku, w łagodnie uformowanej czerwonej szacie z wielkanocną chorągwią, błogosławiącego zebranych dłonią ułożoną w geście przypominającym znak zwycięstwa. Wrocław tamtych czasów był jednym z najmniej pokornych miast i bardzo solidarny, mimo znacznego zróżnicowania ludności. Tę myśl radosną – wbrew złu i chwilowej klęsce – niósł w sobie wrocławski krzyż z roku 1983.

O ołtarzu wzniesionym z okazji pobytu Jana Pawła II na Górze Świętej Anny w diecezji opolskiej (fot. 10) tak pisze ks. Stefan Baldy w interesującej niedużej książce *Matka Boska Opolska*: „Na miejsce spotkania wyznaczono wschodni stok Góry Św. Anny, wokół którego biegnie czterokilometrowa kalwaria z 43 kaplicami. Po obsianiu trawą ornych pól powstały prawie 20 hektarowe błonia, opadające amfiteatralnie w kierunku [...] ołtarza polowego [...]. Projekt nawiązywał do istniejących 43 kaplic i był wspaniałą glorietta, gdzie w centralnym miejscu przewidziano umieszczenie obrazu [Matki Boskiej Opolskiej na co dzień znajdującego się w katedrze w Opolu – przyp. S. R.] [...]. Sama glorietta sięgała 25 metrów wysokości, 32 metry długości i 7 metrów szerokości. Stalowa konstrukcja obłożona została drewnem i pomalowana

na biało"[6]. Oczywiście, dodać należy, że łuki glorietty zakończone krzyżem wyrastały z szerokiego podium, pokrytego czerwienią dywanu. Tak więc ołtarz na Górze Świętej Anny tonący w zieleni drzew – był w istocie biało-czerwony.

Kolejnym wielkim spotkaniem w czasie drugiej pielgrzymki była Msza święta na krakowskich Błoniach. Ojciec święty dokonał tu beatyfikacji Brata Alberta Chmielowskiego i Ojca Rafała Kalinowskiego.

I znowu na rozległej zieleni Błoń powstał ołtarz (fot. 11). Ku szczytowi podium biegną schody z drewna, w części centralnej przykryte dywanem z kwiatów. Z kolorem surowego drewna kontrastuje biel obudowy podium i intensywny błękit ściany szczytowej z herbem papieskim. Dwa słupy wspierają płaszczyznę baldachimu. Z boku dwa bliźniacze obrazy beatyfikacyjne, mimo różnicy konwencji zbliżone, w tonacji kolorystycznej zgaszonych brązów.

I tym razem Ojciec święty kończył drugą pielgrzymkę do Ojczyzny w Krakowie. Żegnając się, wołał do ludzkich rzesz na krakowskich Błoniach: „Jezu Chryste! Dobry Pasterzu! Polecam Ci trudne «dziś i jutro» mojego Narodu: polecam Ci jego przyszłość!"[7].

ROK 1987

Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski wiązała się z uczestnictwem Papieża w Krajowym Kongresie Eucharystycznym. Ale ten cel podstawowy, tak jak zawsze, stał się kanwą do głębokiego rozważania, jakie na poszczególnych etapach swej pielgrzymki podejmie Jan Paweł II. I tym razem spotkaniom towarzyszyć będą ogromne ludzkie rzesze i symbole papieskich ołtarzy.

„Od pierwszej przeto chwili naszego spotkania – mówił Ojciec święty w Warszawie na Okęciu 8 VI 1987 r. – które wiąże się z Kongresem Eucharystycznym w Polsce, pragnę podjąć ten dar ojczystej ziemi i ojczystego trudu. [...] O ziemio polska! Ziemio trudna i doświadczona! [...] Bądź pozdrowiona. I bądźcie pozdrowieni Wy, Rodacy, którzy znacie radość i gorycz bytowania na tej ziemi"[8].

Po dniu spędzonym w stolicy – kiedy to nastąpiło rozpoczęcie Kongresu, spotkanie ekumeniczne i spotkanie z władzami PRL – pierwszym wielkim spotkaniem z wiernymi była Msza święta w dzielnicy Lublina – Czuby. W czasie Mszy świętej Jan Paweł II udzielił święceń kapłańskich 46 diakonom (fot. 12).

---

[6] S. B a l d y, *Matka Boska Opolska*, Opole 1984, wyd. 2.

[7] *Pokój tobie, Polsko!*, dz.cyt., s. 193.

[8] *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8 – 14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 10.

W relacji z tego spotkania można było w „L'Osservatore Romano" przeczytać, iż odbywało się w szarej scenerii typowych bloków, obok budującego się kościoła i prowizorycznej kaplicy. Sądzę, że lubelski ołtarz bardzo dobrze oddawał klimat wydarzenia i jego duchowy sens. Na białym podium, u stóp którego z kwiatów ułożono herb papieski – bardzo proste, białe formy mensy i ambony. Na wysmukłych prętach złożone z trzech ciemnobłękitnych elementów zadaszenie ołtarza, zróżnicowane w przestrzennym układzie. Od poziomu podium duży krzyż z metalowych elementów wznosił się na wysokość około 20 metrów. Na skrzyżowaniu ramion krzyża – rzeźba przedstawiająca Chrystusa z szeroko rozpostartymi ramionami. Pięknym pomysłem, równie trafnie zrealizowanym, było umieszczenie wokół centrum krzyża czterech jakby części podzielonej hostii. Otaczały one równocześnie postać Chrystusa tworząc ogromną mandorlę.

Dzięki takiemu plastycznemu „zobaczeniu" przez autorów idei ołtarza – stał się on właściwie rzeźbą, przestrzennym zjawiskiem na tle typowego blokowiska, ale i na placu z prawie milionową rzeszą wiernych.

Kolejnym etapem pielgrzymki był Tarnów. Tutaj miały miejsce dwie uroczyste celebry. Msza święta beatyfikacyjna (beatyfikacja Karoliny Kózkówny) oraz nieszpory eucharystyczne na placu Katedralnym w Tarnowie.

Msza święta odprawiona została na wielkim placu w Tarnowie – Rzędzinie, odległej dzielnicy nazywanej Falklandy. Ołtarz polowy, co miało charakter symbolu, wzniesiony został na fundamentach budowanego kościoła. Twórca ołtarza wyjaśnia w swym komentarzu: „Wznosił się nad placem krzyż, ukazany jako «brama przejścia przez męczeństwo», przecięty baldachimem «złotych krzyży chwały», w którego cieniu oczekiwał na odsłonięcie obraz błogosławionej Karoliny". Dominowała biel, złoto i czerwień w konstrukcji krzyża. Podium i schody drewniane trafnie połączone z kamienną bazą – fundamentem ołtarza.

Spotkanie eucharystyczne odbyło się na malowniczym placyku w pobliżu katedry tarnowskiej. Projektanci wzięli pod uwagę neorenesansową architekturę kamienic, neogotycki masyw katedry (fot. 13). Prosta, drewniana konstrukcja podium, przesłaniające częściowo architekturę ekrany w kolorach papieskich, wreszcie miejsce tronu i postumentu, na którym ustawiono monstrancję. Autorzy tego ołtarza włączyli jego formę w rytm istniejącej architektury poprzez gotycki, strzelisty trójkąt z ażurowo zestawionych desek. U podstawy trójkąta stała monstrancja i tron, szczyt przypominał gotycką kustodię z krzyżem i wyciętym kręgiem hostii.

Pobyt w Krakowie – tym razem było to krótkie spotkanie na Błoniach, gdzie przed wizerunkiem Matki Boskiej Kalwaryjskiej Jan Paweł II złożył złotą, papieską różę. Potem dopiero w wawelskiej katedrze nastąpiło podniesienie relikwii Błogosławionej Jadwigi Królowej. Ołtarz na Błoniach – miejsce maryjnego nabożeństwa i liturgii słowa. Centralna ściana ołtarzowa to drewnia-

na kratownica dekorowana stylizowanymi, złoto-srebrnymi kwiatami, na niej duży gobelin z papieskim herbem, tron i postument, na którym ustawiono kalwaryjski obraz. Dzięki ażurowi kratownicy dodatkowym elementem zdobiącym ołtarz jest zieleń drzew parku Jordana.

Z Błoń krakowskich droga papieskiego pielgrzymowania wiodła na Jasne Błonia koło Szczecina. Ołtarz szczeciński to kolejny przykład myślenia nie tylko o samym ołtarzu, ale zobaczenia go łącznie z przestrzenią (fot. 14). W tej przestrzeni w pobliżu ołtarza stał pomnik Polskości Ziem Północno-Zachodnich, dzieło Gustawa Zemły, trzy wzlatujące ku niebu orły. Twórcy wykorzystali to sąsiedztwo budując piękną w formie, ściętą piramidę schodów prowadzących ku ołtarzowi. Złociste drewno, przecięte czerwienią dywanu, na szczycie mensa ołtarza. Ogromny baldachim wyrasta również z drewnianej, masywnej formy, która jest interpretacją przestrzenną znaku Kongresu Eucharystycznego – stylizowanych dłoni otaczających hostię i krzyż. Użyty tutaj szlachetny materiał – drewno – uczynił całą kompozycję zwartą i jednolitą w kolorze, dał jej światło i osobliwy, kolorystyczny spokój, co jest szczególnie ważne wobec aktywnej formy wspomnianego pomnika.

Swoistym dialogiem z otoczeniem i przestrzenią był też ołtarz wzniesiony w Gdyni na skwerze Kościuszki, gdzie odbyło się spotkanie Papieża z ludźmi morza i mieszkańcami Kaszub, którzy przynieśli tu w procesji figurkę Matki Bożej Królowej Morza z sanktuarium w Swarzewie. Całość składała się z trzech elementów: ołtarza papieskiego, białego krzyża z cierniową koroną, uniesionego na portowym dźwigu na wysokość 56 metrów, oraz podestu chórów. Tłem tego układu było morze, dźwigi portu i żaglowiec „Dar Pomorza". Podest ołtarza w kolorze błękitu, bieli i złota.

A potem już spotkanie z ludźmi pracy na gdańskiej Zaspie. W wydanej nakładem gdańskiej Kurii Biskupiej książce pt. *Jeden drugiego brzemiona noście*[9] – ponad dwustustronicowy rozdział *Zróbcie wszystko* opowiada o gdańskim ołtarzu. Dzisiaj, po pięciu latach, czytam ten rozdział jak wspomnienie z innej epoki. Interwencje władz, pozwolenie na jeden, a nie trzy krzyże, aby ołtarz nie kojarzył się z gdańskim pomnikiem; telefony, rozmowy...

I znowu wśród monotonnych bloków powstaje ołtarz. Ołtarz – zjawa (fot. 15). Szare bloki przemieniły się w barwne, pięknie udekorowane domy. Ponad milionowa rzesza wiernych stanęła przed ołtarzem, który przybrał kształt budowanej, wielkiej łodzi. Już gotowy jest dziób łodzi, mostek kapitański, maszt, na którym rozpięto żagiel. Maszt przekształca się u góry w trzy krzyże, które wieńczą niezwykłe dzieło. Zarys łodzi, zrealizowany z niezwykłą dokładnością, jej masyw połączony z wymodelowanym, poddanym wiatrowi żaglem otoczony koronką rusztowań. Stanowią one wejście na szczyt łodzi, ku mensie

---

[9] *Jeden drugiego brzemiona noście*, red. A. Drzycimski, G. Fortuna, Z. Bryk, Gdańsk 1988.

ołtarza, a tworząc rusztowanie budowy – wzmacniają skomplikowaną konstrukcję. Całą resztę znamy z telewizyjnych relacji.

To właśnie z mostka kapitańskiego gdańskiego ołtarza-łodzi Jan Paweł II powiedział do rozentuzjazmowanych ludzi: „pozwólcie wypowiedzieć się Papieżowi, skoro chce mówić o Was, a także w pewnym sensie za Was"[10]. Msza święta i spotkanie na Zaspie oraz homilia Jana Pawła II, w której otwarcie mówił o solidarności ludzi pracy i ludzkiej solidarności, także dzięki niezwykłemu w swej wizji ołtarzowi, weszły do historii polskiej pracy i polskiej sztuki.

Kolejnym etapem Kongresu Eucharystycznego była wielka Msza święta w Łodzi. Tutaj na lotnisku miejscowego aeroklubu w dzielnicy Lublinek Ojciec święty udzielił wraz z towarzyszącymi mu kardynałami pierwszej Komunii świętej tysiąc sześciuset dzieciom.

Patrzę na dokumentację tej uroczystości. Na zbiorowe zdjęcie dzieci z Papieżem (fot. 16). W tle ołtarz. Lekki w konstrukcji, w centrum mensa, tron i baldachim. Od baldachimu papieskiego odchodzą w obie strony zadaszenia dla duchowieństwa. Podium z surowego drewna podkreśla kolorystyczną tonację bieli i złota. Zasadniczym elementem dekoracyjnym jest jednak wielkie metalowe rusztowanie, wznoszące w dwu blokach nad bocznymi baldachimami. Nad baldachimem papieskim wyrasta symbol Eucharystii – wysmukły krzyż z hostią. Od niego, rozchodzą się w obie strony, jak promienie lub skrzydła, białe formy zamocowane na rusztowaniu.

Uzyskano w ten sposób całość niezwykle sugestywną, a mimo dynamiki założenia – dzięki kolorowi i kompozycji krzyża, hostii i skrzydeł – skupioną i sakralną w wyrazie, co nieczęsto spotyka się nawet w dobrych realizacjach. Czym innym bowiem jest teatralność zamysłu, efekt przestrzenny i kolorystyczny, a czym innym myśl i forma skupiająca, koncentrująca zebranych. Czym innym – czysto plastyczna atrakcyjność wielu ołtarzy, czym innym zaś połączenie tej atrakcyjności formalnej z duchowym przesłaniem. A to daje właśnie sakralność formy.

Zakończenie Kongresu Eucharystycznego 14 VI 1987 r. – to wielka papieska celebra w Warszawie, procesja na placu Zamkowym i błogosławieństwo dla miasta i całej Ojczyzny. Na tej Mszy świętej Ojciec święty dokonał beatyfikacji zamęczonego w obozie koncentracyjnym w Dachau sufragana włocławskiego ks. biskupa Michała Kozala oraz pobłogosławił i wręczył krzyże misyjne dwustu misjonarzom i misjonarkom z całej Polski.

Osobliwe było miejsce i otoczenie tej Mszy świętej. Uroczystość odbywała się na placu Defilad u stóp Pałacu Kultury i Nauki – budowli projektowanej przez radzieckiego architekta Mikołaja Rudniewa, będącej klinicznym przykładem socrealizmu w budownictwie. To, co nazwano „snem szalonego cukiernika" – to eklektyczny wieżowiec, przeładowany pseudopolskimi elementami

[10] Por. *„Do końca ich umiłował"*, dz. cyt., s. 172.

dekoracyjnymi. Obcy polskiej i jakiejkolwiek (bo i rosyjskiej) tradycji architektonicznej stał się mimo wszystko chociaż nie chcianym, to jednym z symboli współczesnej Warszawy, podobnie jak plac Defilad – miejsce dziesiątek komunistycznych uroczystości i pochodów, wieców i przemarszów.

Niezwykły był problem, przed którym stanął twórca ołtarza. Albowiem budynek i ten plac należało tak „odmienić", by uzyskał inne oblicze, by w tym dniu przestał się „kojarzyć", by od tego dnia uzyskał inną twarz.

Tak właśnie powstał ołtarz wzniesiony u podstawy pałacu. Wbrew wszelkim obawom okazało się (a dokumentują to dowodnie zapis filmowy i fotografie), że biały kolor ołtarza, rytmy pionowych form połyskujące folią, że wielki centralnie ustawiony krzyż pokryty także metalizującą folią z baldachimem w kształcie litery M, że ta właśnie biel ołtarza i schodów zdecydowanie oddzieliła architekturę pałacu od architektury ołtarza. Zderzenie tych dwu zjawisk stało się zderzeniem form i wartości. Prostoty z przepychem, bieli z szarym brudem kamienia, klasycznych rytmów z pseudobarokową tandetą. Skontrastowane z formą ołtarza socrealistyczne dzieło Rudniewa jakby przestało istnieć. Paradoksalnie podkreślało dynamizm i sakralność tej białej, uskrzydlonej formy, która na kilka godzin odmieniła Warszawę.

Ołtarz papieski wzniesiony w 1987 r. w stolicy był zapewne jednym z najciekawszych, jakie pamiętamy. Jednym z najpiękniejszych, ale też jednym z najbardziej ryzykownych i najtrudniejszych w koncepcji i realizacji.

Dokonując beatyfikacji biskupa Kozala Papież powiedział: „Niech będzie jednym jeszcze patronem naszych trudnych czasów, pełnych napięcia, nieprzyjaźni i konfliktów. Niech będzie [...] świadkiem tego, jak wielka jest moc łaski Pana naszego Jezusa Chrystusa – Tego, który «do końca umiłował»"[11].

ROK 1991

„Bogu dziękujcie – Ducha nie gaście" – takie było ewangeliczne przesłanie czwartej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Ojczyzny. Do Ojczyzny już wolnej i niepodległej. W bezkrwawym odzyskaniu tej wolności i niepodległości duchowy udział Jana Pawła II jest bezsporny. Tak jak bezsporne jest i to, że w momencie rozpoczęcia pierwszej pielgrzymki złamany został pozór tzw. jedności władzy i narodu. To właśnie na trasach papieskich pielgrzymek runęły mity i kłamstwa totalitarnej władzy. Okazało się wówczas, kto w Polsce jest u siebie, kto jest tu narzuconą władzą, a kto zwiastunem Nadziei. Tak więc omawiając plastyczną i architektoniczną formę papieskich ołtarzy podświadomie towarzyszymy znakom i symbolom, które ukształtowały tożsamość narodową,

[11] Tamże, s. 241.

ducha niezależności i oporu, ale też poczucie niewidzialnej solidarności społeczeństwa zjednoczonego wokół Boga i Kościoła.

Czwarta pielgrzymka odbywała się w czasie, gdy minęła pierwsza euforia po odzyskaniu wolności i zarysowały się rozdźwięki, trudności i problemy. Wśród tych problemów z całą siłą zaistniało też pytanie o wiarę Polaków. Nie tę wyrosłą z oporu wobec komunizmu, ale tę pochodzącą z przekonania do Ewangelii, z wyboru, a nie zdeterminowaną okolicznościami. Z tego powodu obok „Bogu dziękujcie" znalazło się „Ducha nie gaście", a elementarny i dramatyczny wykład Dekalogu stanowił treść czwartej pielgrzymki.

Miejscem pierwszych spotkań był Koszalin. Papieska celebra inaugurująca Dekalog 1991 roku odbyła się na rozległym placu, przy kościele Świętego Ducha, tak jak bywało już wielokrotnie – pośród mieszkalnych bloków nowego osiedla. Kolor i formę, a także charakter plastyczny ołtarza zdominowało zabudowanie istniejącego kościoła w tle i materiał, z jakiego wzniesiono całość, to znaczy drewno (fot. 17). Geometryzująca forma schodów udekorowana zielenią, metalowe słupy konstrukcji i elementy dachu-baldachimu, jakby cztery fale morskie stykają się ze sobą w miejscu, gdzie zatknięto znak krzyża. W całości ołtarza, włączając w tę całość i otoczenie – ważną rolę odegrało wyważenie proporcji między podium i baldachimami, kontrast form prostych i geometrycznych z ekspresyjnymi falami zadaszenia. Wreszcie złocistość drewna – wielokroć już sprawdzona i zawsze niezawodna.

W niedzielę 2 VI Papież spotkał się na koszalińskim lotnisku z wojskiem. W Polsce do niedawna właśnie wojsko było poddane szczególnej indoktrynacji ateistycznej. Dla Jana Pawła II to spotkanie miało wymowę tak silną, że wspomniał o nim w Teatrze Wielkim w przemówieniu do świata nauki i kultury, porównując je do poranka Wielkiej Niedzieli, symbolu zmian w Polsce. Może i dobrze, że ołtarz towarzyszący temu spotkaniu był prosty i surowy w wyrazie. Czerwone podium i baldachim, nad nim na tle polowych siatek maskujących – wielki, biały orzeł z koroną; u stopni ołtarza symboliczna zbroja husarska z charakterystycznymi skrzydłami. Tu ważniejsza od znaków była istota spotkania, ale i symbole były czytelne i wymowne, łącznie z napisem umieszczonym nad tronem papieskim „Ojczyznę wolną pobłogosław".

Kolejny etap czwartej pielgrzymki to Rzeszów. Tu miała miejsce beatyfikacja biskupa Józefa Sebastiana Pelczara i podniesienie do godności arcybiskupa biskupa Ignacego Tokarczuka.

Ołtarz papieski w Rzeszowie był dostosowany do istniejącego już, współczesnego kościoła Najświętszego Serca Jezusowego i stanowił z nim z założenia pewną architektoniczną całość (fot. 18). Dominantą tej całości pod względem koloru była biel i szarość nowej, oryginalnej konstrukcji kościoła oraz dwa krzyże na kulisach odchodzących od centrum ołtarza i krzyż główny wieńczący widoczną, wysmukłą wieżę kościoła. Błękitna ściana tronowa oraz podwieszony baldachim dopełniały całości. Ołtarz oceniono bardzo wysoko między

innymi ze względu na znakomitą widoczność dla wiernych, lecz i dobrą widoczność z ołtarza na otaczającą go przestrzeń wypełnioną półmilionowym tłumem wiernych.

Inna była sytuacja w Lubaczowie, gdzie ołtarz, tak jak w wielu poprzednich miejscach, stanął w rozległej przestrzeni stadionu (fot. 19). I znowu jaśniały w słońcu drewniane schody zmierzające ku mensie zadaszonej błękitnym, rozbudowanym baldachimem. Nad nim metalowe rusztowanie. W jego centrum wyznaczony wąskimi pasami krzyż z cierniową koroną na przecięciu ramion. Obecność i wyrazistość krzyża podkreśla czerwień konstrukcji, otoczona białymi i żółtymi formami z płótna, które jak żagle otaczają go eksponując kolor. Dodatkowym elementem wzbogacającym całość jest kwietny dywan biało-żółty i biało-czerwony ułożony na schodach wiodących do ołtarza.

Po odwiedzeniu Lubaczowa, Rzeszowa i Przemyśla Jan Paweł II udał się do Kielc, gdzie Msza święta odprawiona została na lotnisku w Masłowie. Drewniane podium i schody prowadziły ku mensie i krzyżowi (fot. 20). Również drewnianą mensę od strony frontalnej podzielono prostokątnymi kasetonami, gdzie umieszczono rzeźby wykonane przez miejscowych twórców ludowych. W centrum podium ustawiono biały krzyż z lekko uniesionymi ramionami, a tron papieski i nieduży baldachim były organicznie związane z wymiarem krzyża. Po lewej stronie krzyża stworzono rodzaj kąta z białych ścian osłonowych, a na jednej z nich umieszczono wizerunek Matki Bożej Łaskawej, którą Papież koronował.

W czasie burzy i ulewnego deszczu, jakie towarzyszyły tej Mszy świętej, Jan Paweł II wygłosił dramatyczną homilię o wartości życia ludzkiego. Trzeba jednak wspomnieć, że warunki atmosferyczne ujawniły duży mankament projektu, polegający na zminimalizowaniu wielkości i formy baldachimu. Nie był on w stanie osłonić Papieża, nie mówiąc o osobach towarzyszących czy koncelebransach. Jest to doświadczenie, które trzeba brać pod uwagę w przyszłych tego rodzaju realizacjach. (Dotyczy to, rzecz jasna, nie tylko projektantów ołtarza kieleckiego).

W czasie wizyty Ojca świętego w Radomiu ołtarz wzniesiono na lotnisku wojskowym w Sadkowie (fot. 21). Dwupoziomowe podium wraz ze schodami zbudowano z surowego drewna, które było też materiałem podstawowym dla całości konstrukcji. Biała mensa, wyraźnie widoczna na ciemnobordowej ścianie, przy której ustawiono tron. Całość przykryta obszernym baldachimem. Na ścianie tronowej obraz przedstawiający Matkę Bożą Pocieszenia. Od podium poprzez płaszczyznę baldachimu przechodzą dwie formy wspierające, złączone i zwieńczone krzyżem.

Z kolei w Białymstoku, na tamtejszym lotnisku, Jan Paweł II odprawił Mszę świętą beatyfikacyjną wynosząc na ołtarze Matkę Bolesławę Lament. Oto jak o tamtejszym ołtarzu (fot. 22) pisze jego projektant: „Ołtarz jest umiejscowiony na wieńczącej kopiec płaszczyźnie, podpartej [...] murem oporowym z

płaskorzeźbą przedstawiającą drzewo. W głębi [...] tron papieski i ułożone amfiteatralnie miejsca dla koncelebransów. Ołtarz i tron osłania daszek zamknięty klasycystycznym przyczółkiem z wkomponowanym weń obrazem Matki Boskiej Ostrobramskiej [...] Ponad kopcem rozpięty jest łuk tęczy"[12]. Opis uzasadnia symbolikę form i ukształtowanie samego miejsca oraz genezę łuku rozumianego jako znak przymierza i nadziei. Nie ulega wątpliwości, że uzyskano niebanalny wyraz i sens całości.

Homilię poświęconą ósmemu przykazaniu Bożemu wygłosił Jan Paweł II w Olsztynie. Tutaj znowu ołtarz zdominowała biel i błękit (fot. 23). Biały podest i schody, biały baldachim z błękitnymi, okalającymi krawędzie tkaniny krzyżami i herbem papieskim, wreszcie błękitno-biały krzyż stojący jakby na straży całej konstrukcji, wzbogaconej jeszcze kwiatami i ciemną ścianą osłaniającą tron. Za ołtarzem, po stronie krzyża, trójkąty białych żagli, przypominające krajobrazy Warmii i Mazur.

W uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa – Jan Paweł II odprawił Mszę świętą na lotnisku aeroklubu we Włocławku. Ukoronował tu wizerunek Matki Boskiej Nieustającej Pomocy przywieziony niegdyś ze Lwowa.

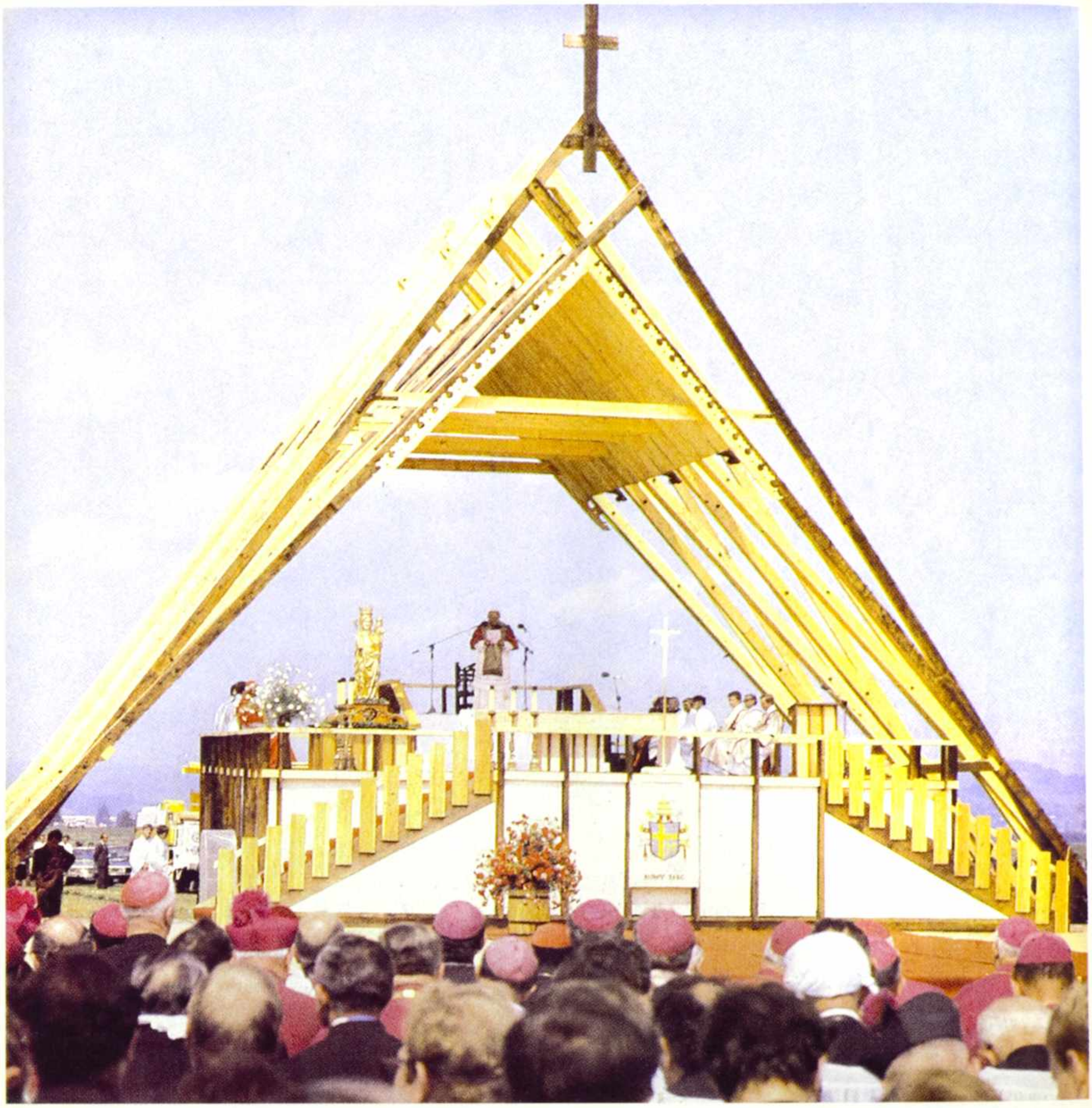
Zakładano, że ideą przewodnią symboliki ołtarza będzie jedność Dekalogu i Krzyża (fot. 24). Stół ofiarny stanął na wysokim, drewnianym podium, nad mensą baldachim w kształcie litery M. Zasadniczym elementem była ażurowa konstrukcja w kształcie tablic Dekalogu. Na niej płaskorzeźby nawiązujące tematycznie do przykazań. W centrum, między jedną a drugą tablicą – wbudowany krzyż o wysokości 17 metrów, który później stanie na włocławskiej tamie, w miejscu zamordowania ks. Jerzego Popiełuszki. Po obu stronach ołtarza chorągwie z wizerunkami maryjnymi z terenu diecezji oraz herby ziem wchodzących w jej skład. Akcentami kolorystycznymi całości były kompozycje kwiatowe przedstawiające herby: papieski, Kalisza, biskupa włocławskiego i miasta Włocławka.

Ołtarz wzniesiony na pontyfikalną celebrę w Płocku poświęcony był Miłosierdziu Bożemu. Nawiązywał do objawień, jakie właśnie w tym mieście miała Siostra Faustyna Kowalska w roku 1931 – do czego nawiązał Jan Paweł II w swej homilii. Centralnym elementem ołtarza (fot. 25) był obraz przedstawiający Pana Jezusa z wizji Siostry Faustyny, umieszczony wysoko nad mensą i całą konstrukcją – w obudowie przypominającej kapliczkę bądź relikwiarz. Dwa promienie – czerwony i biały („blady" – jak czytamy w *Dzienniczku* Faustyny) przestrzennie wychodzą z obrazu stanowiąc ramy dla mensy, baldachimu i tronu. Linie promieni determinują też rytm schodów i kształt podium. Środkowa część ołtarza ujęta jest dwoma rytmicznie ażurowymi ścianami, dla których tłem jest zieleń drzew i zarysowana w przestrzeni architektura rafinerii.

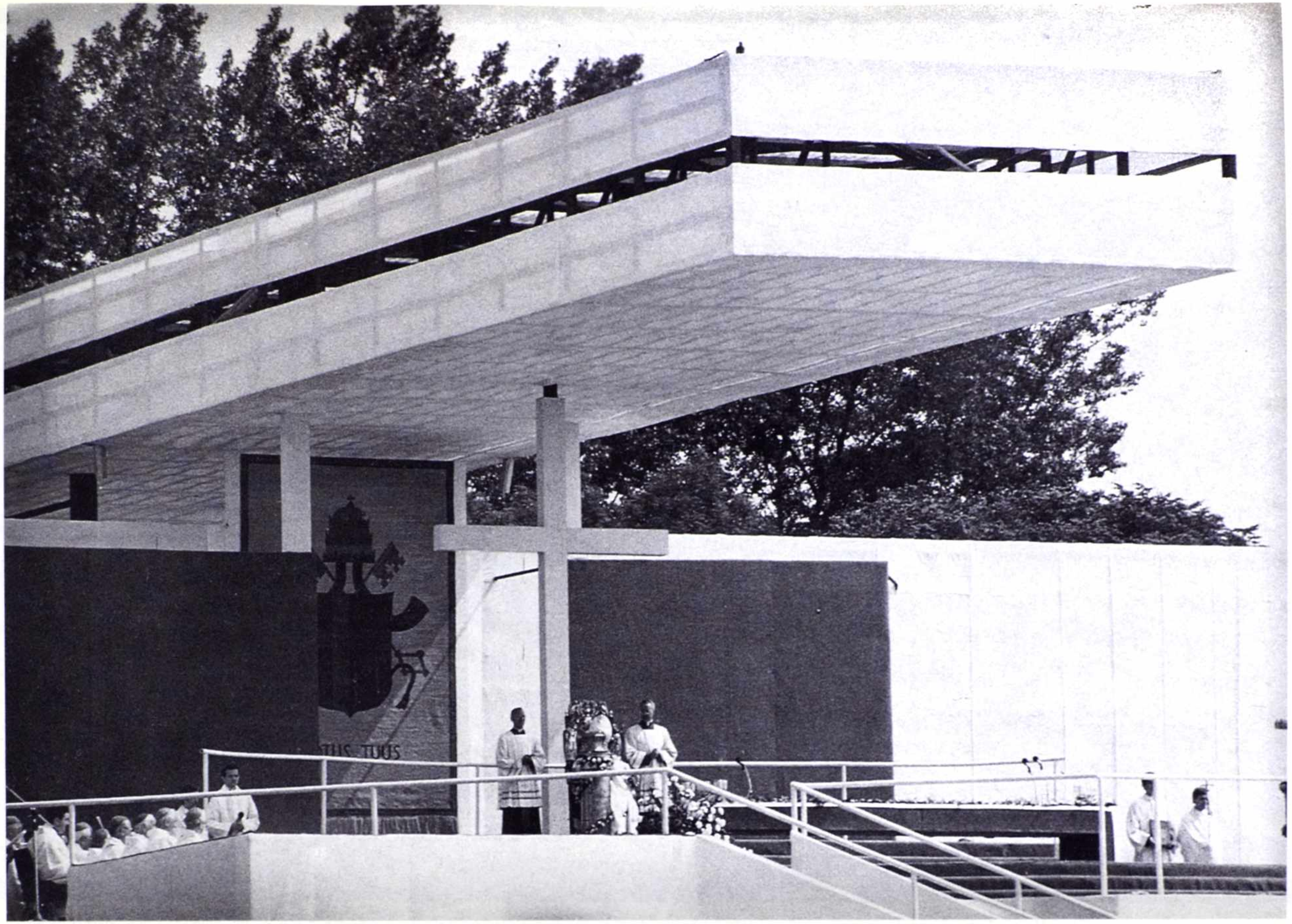
---

[12] „Informator Archidiecezjalny Komitetu Przygotowania wizyty Ojca świętego w Białymstoku" 1991, nr 2-3.

1. Warszawa, plac Zwycięstwa (1979 r.)



2. Nowy Targ (1979 r.)

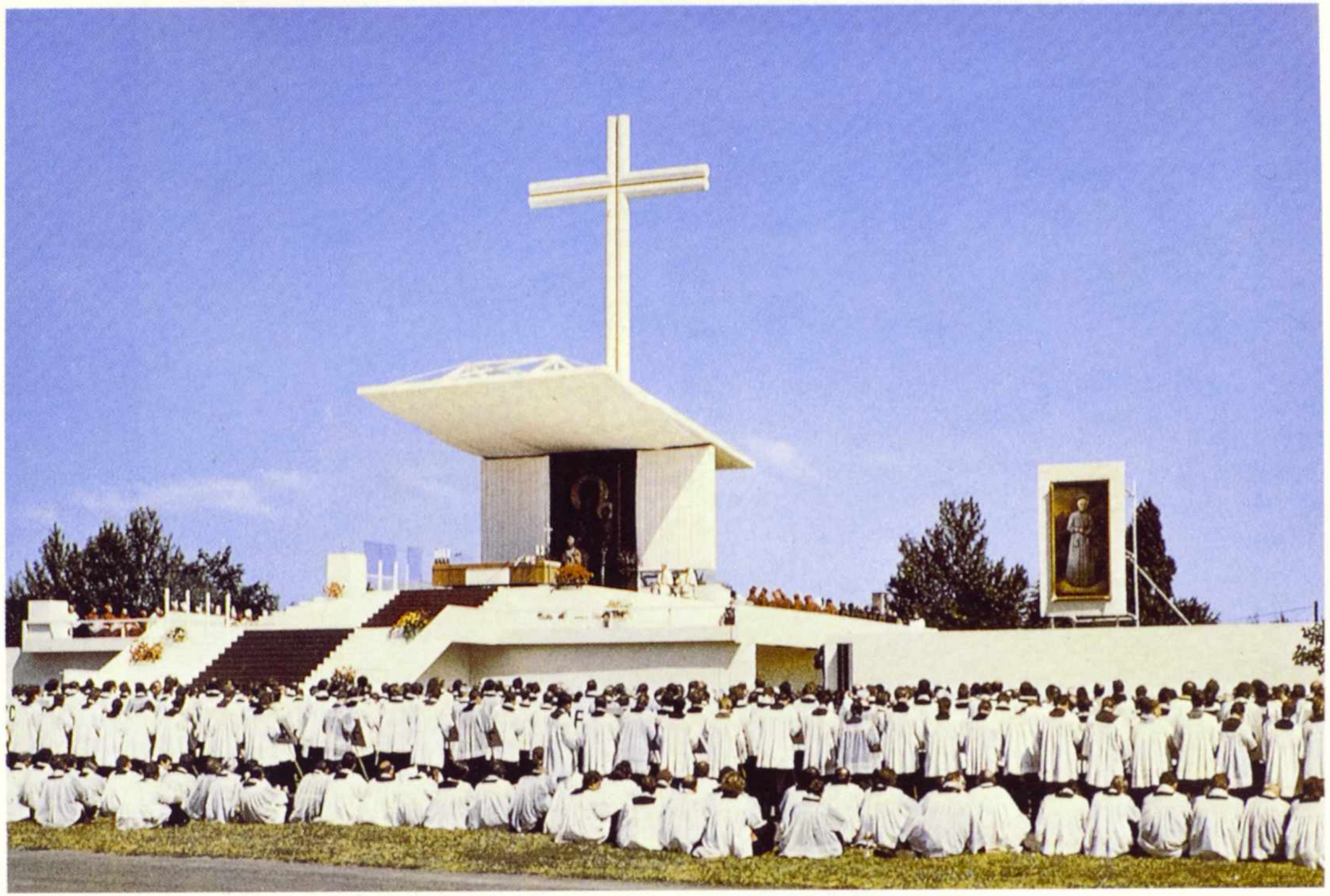


3. Kraków, Błonia (1979 r.). Fot. Stanisław Michta

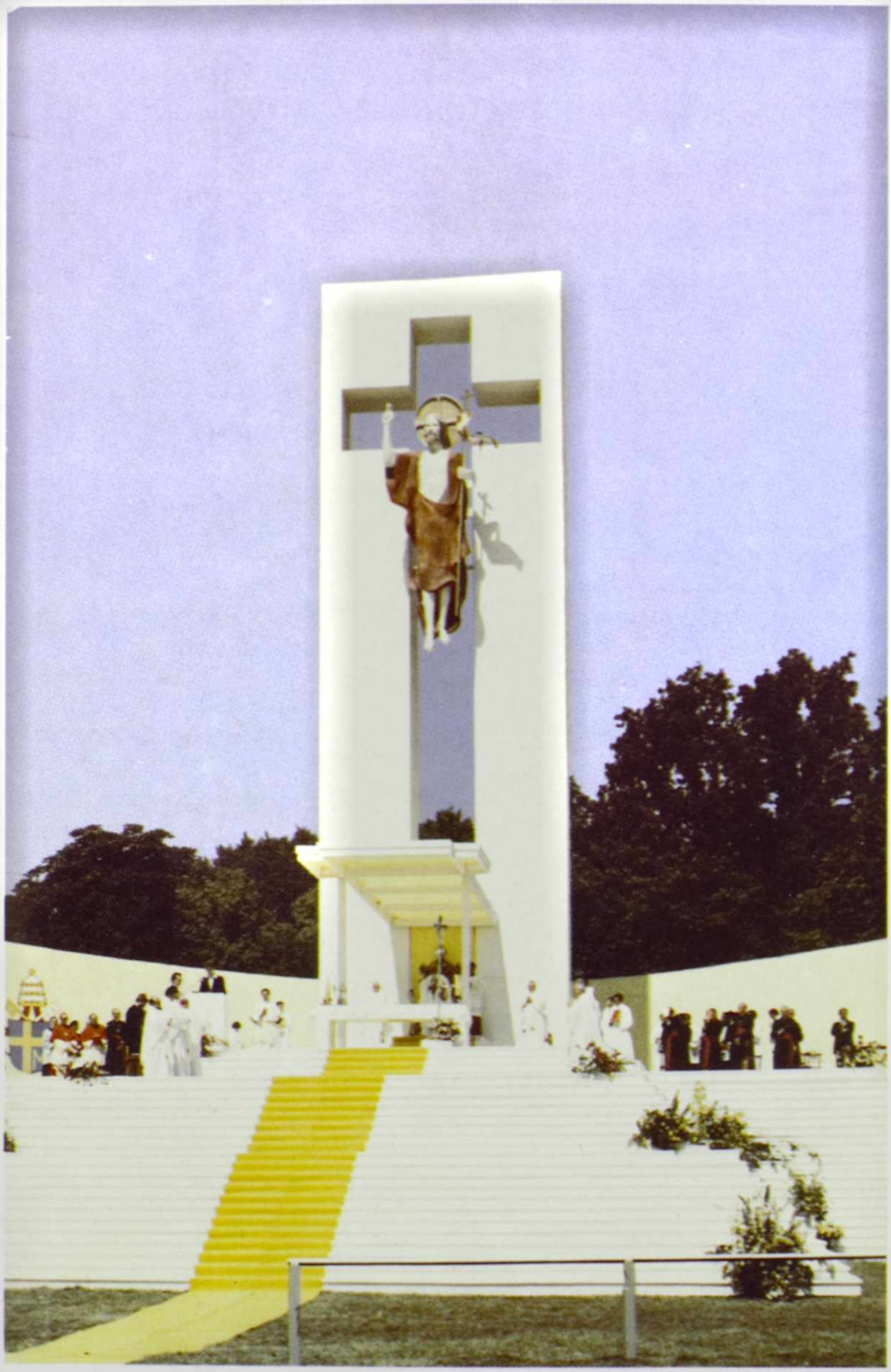
4. Warszawa, Stadion 10-lecia (1983 r.)

5. Niepokalanów, (1983 r.). Fot. Aruro Mari

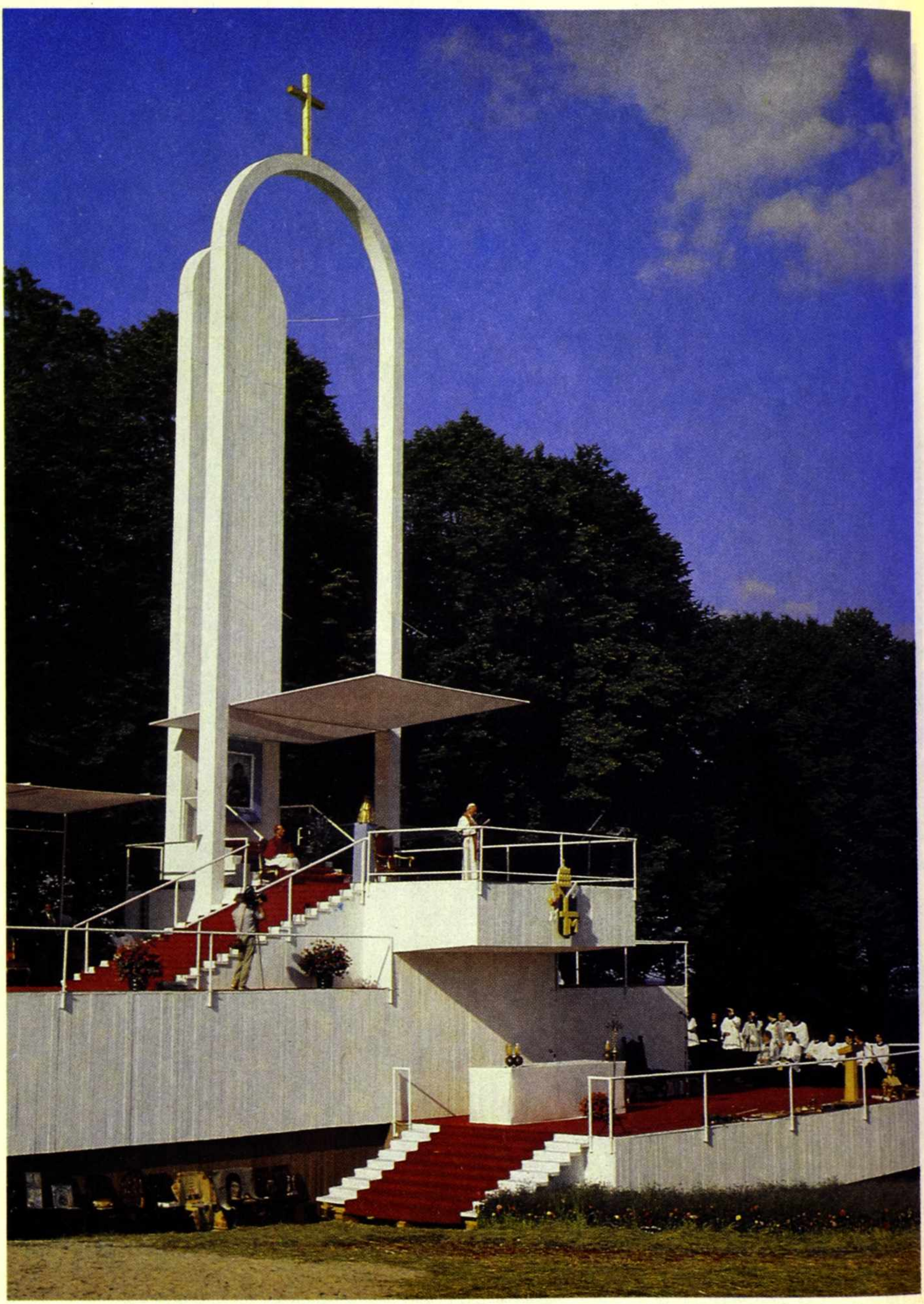
6. Jasna Góra (1983 r.). Fot. Zdzisław Sowiński



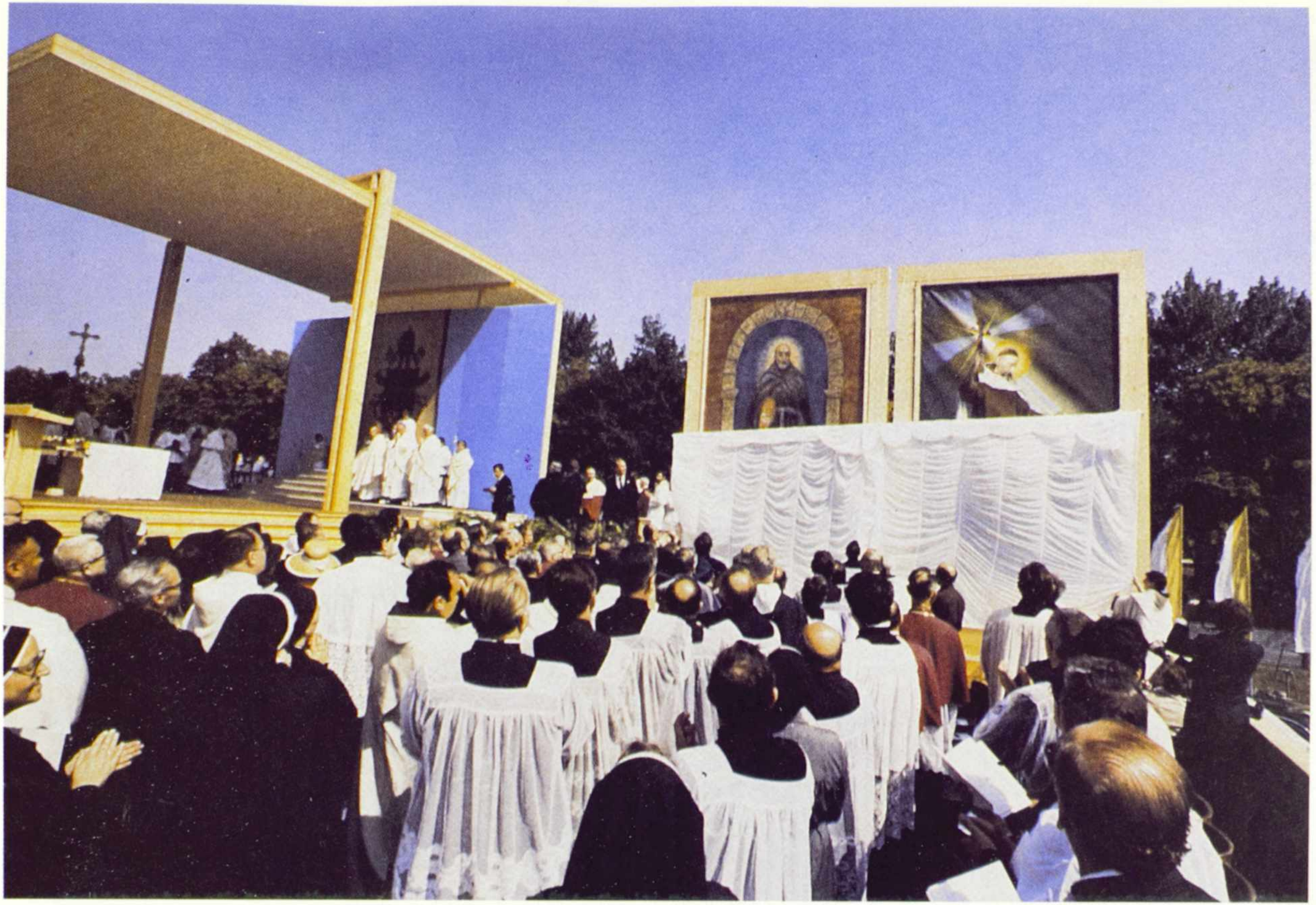
7. Poznań, Łągi Dębińskie (1983 r.)



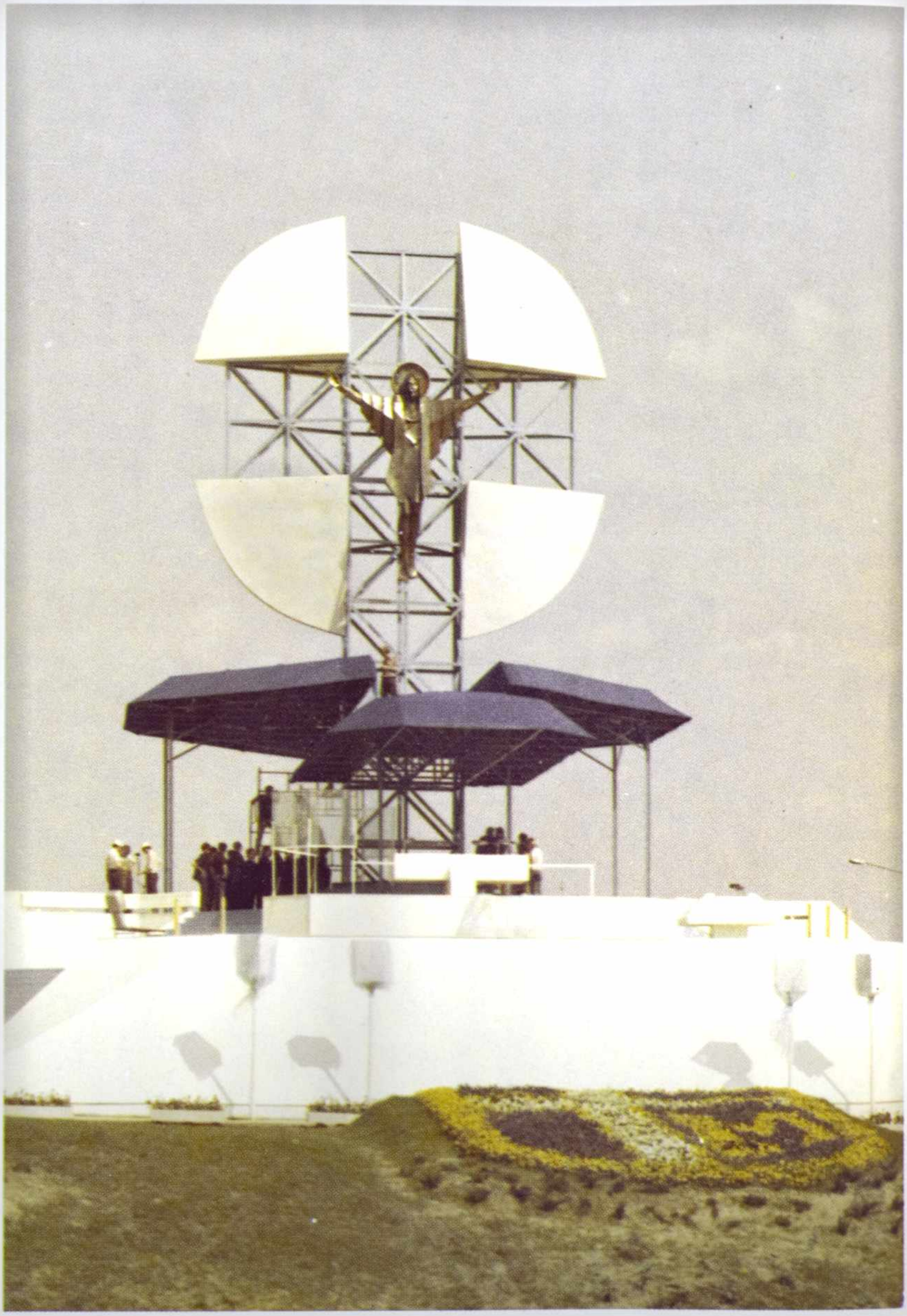
9. Wrocław, hipodrom w Partenicach (1983 r.). Fot. Andrzej Lachowicz



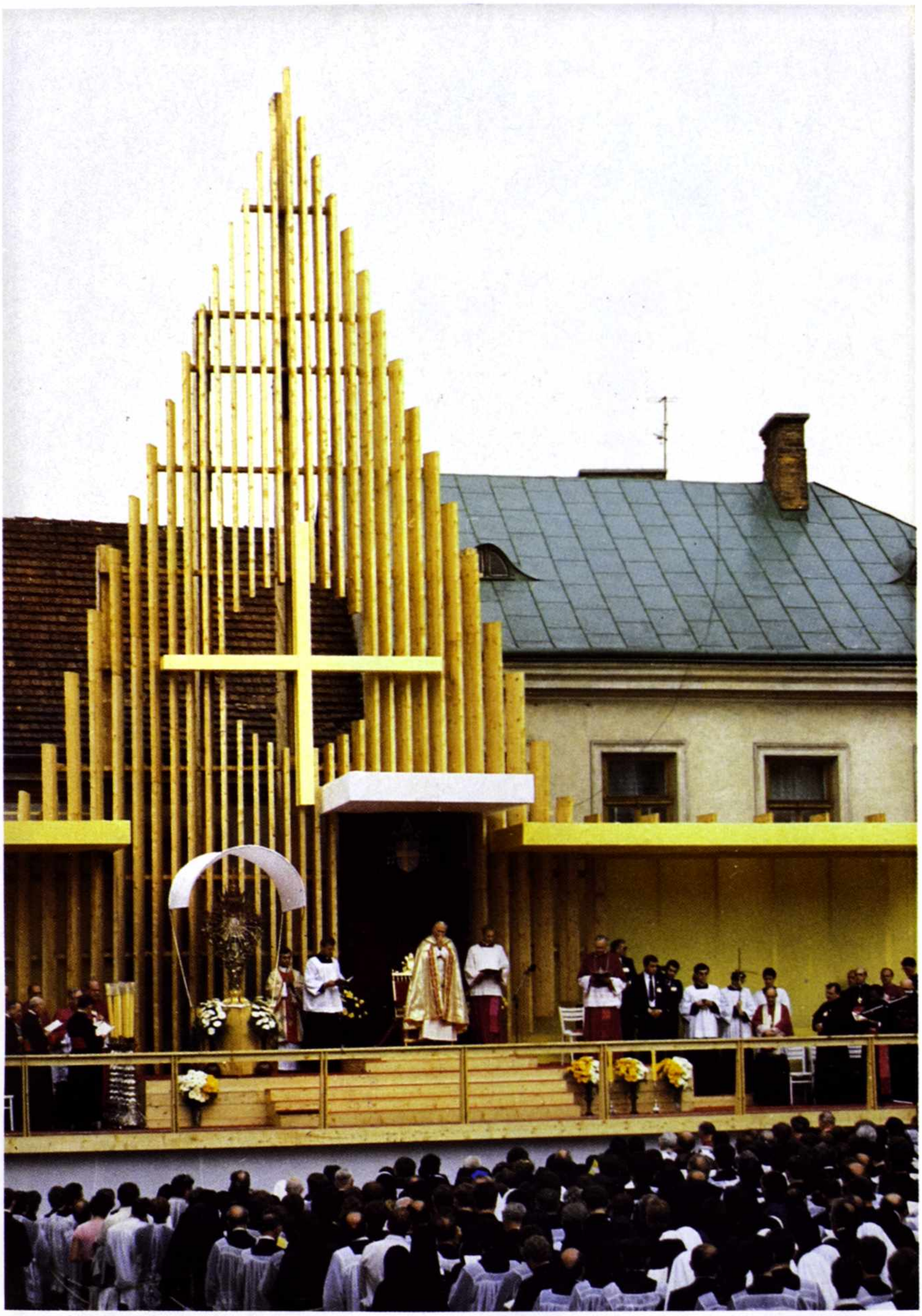
10. Góra św. Anny (1983 r.). Fot. Adam Bujak



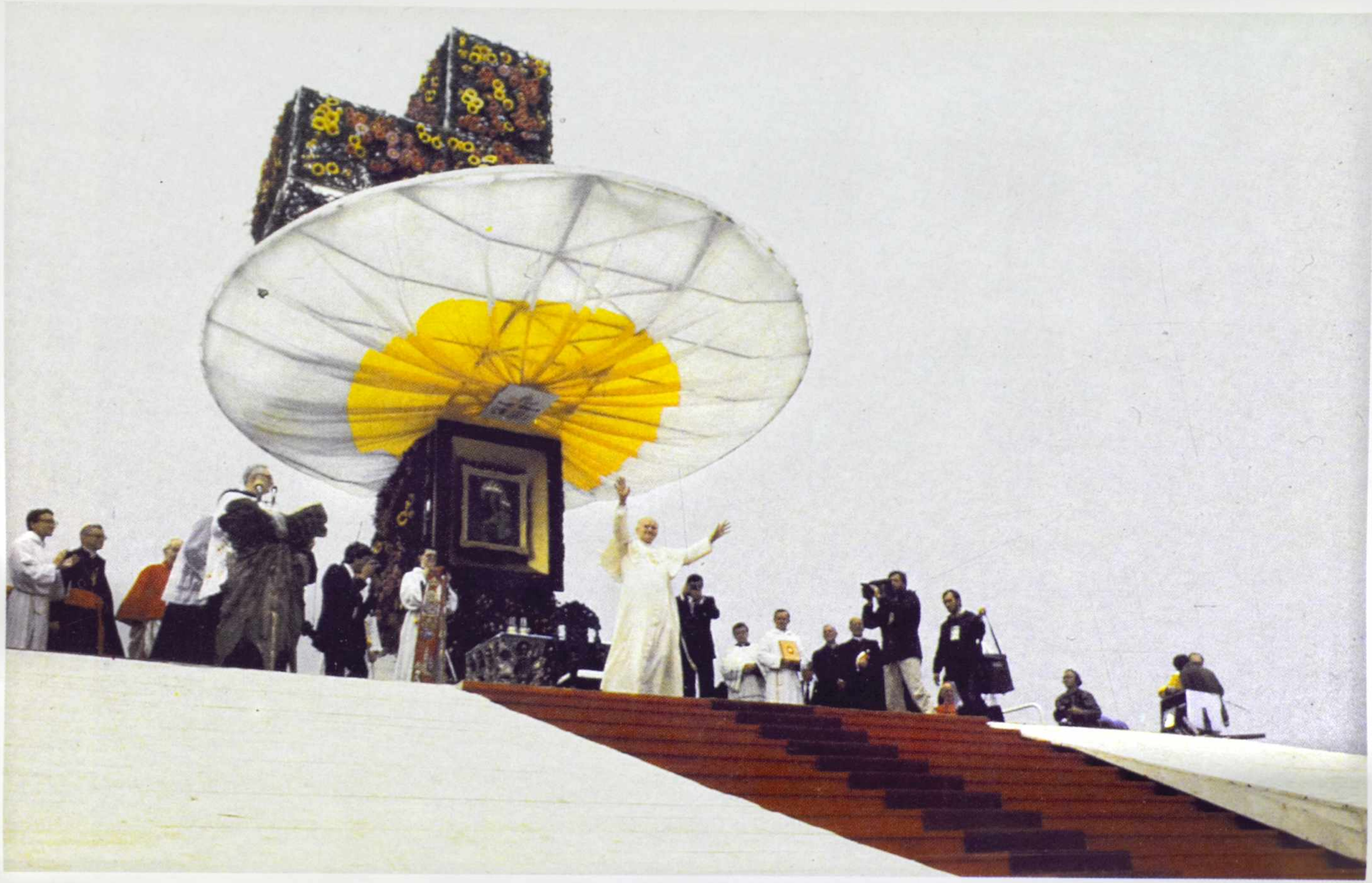
11. Kraków, Błonia (1983 r.)



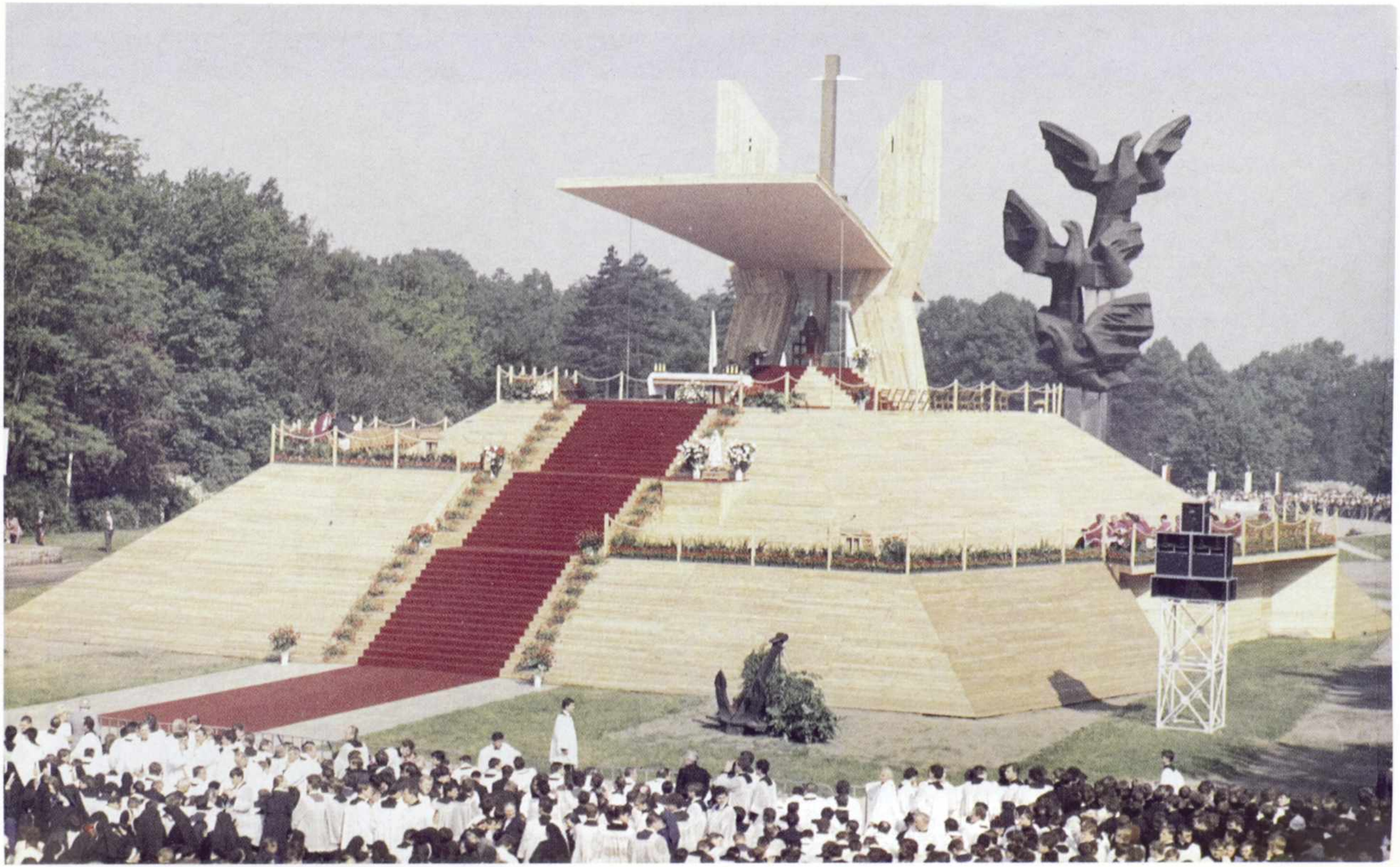
12. Lublin, Czuby (1987 r.)



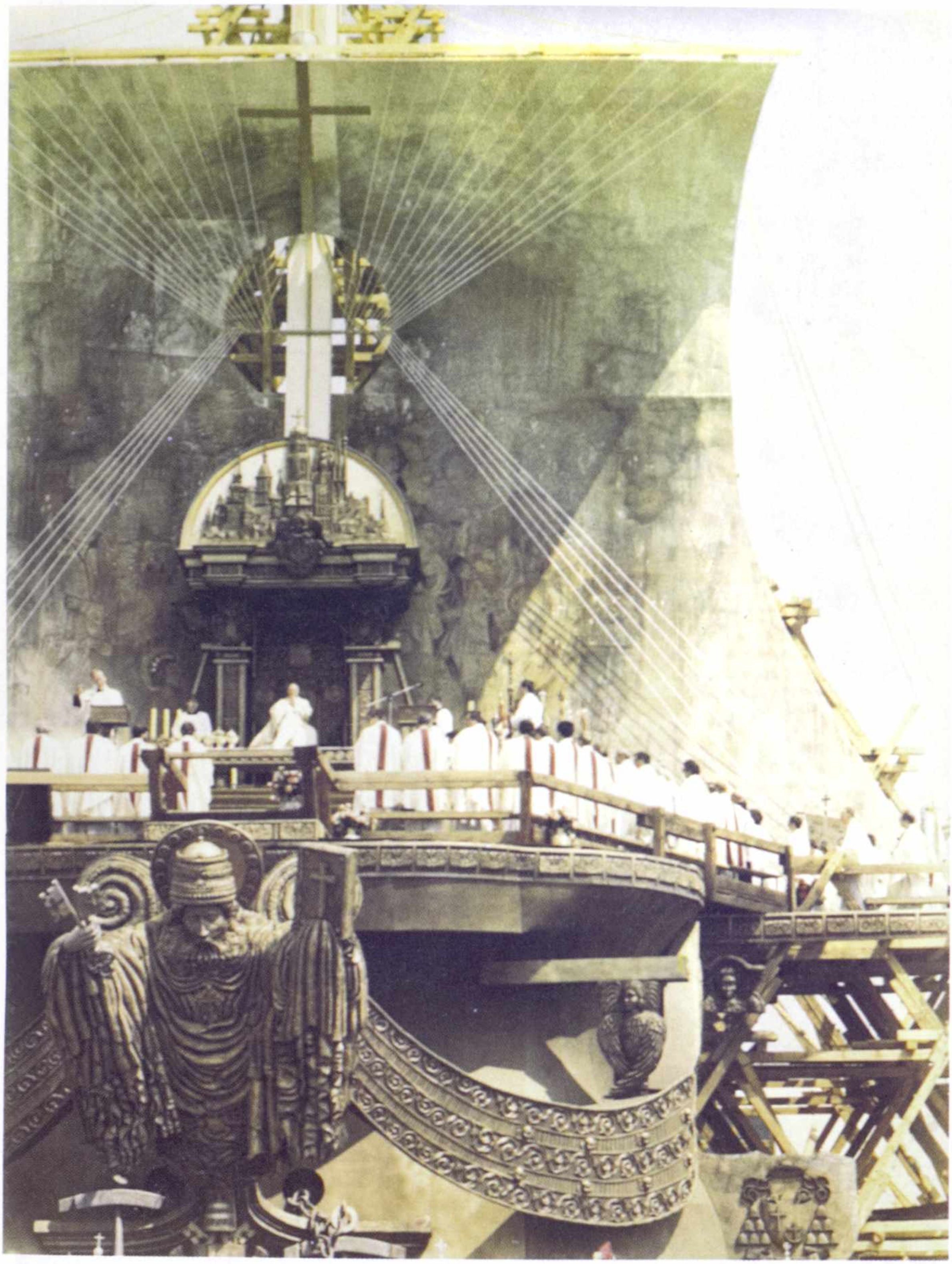
13. Tarnów, plac Katedralny (1987 r.). Fot. Jan Więcek



8. Katowice, lotnisko w Muchowcu (1983 r.)



14. Szczecin, Jasne Błonia (1987 r.). Fot. Maria Bartkow



15. Gdańsk, Zaspa (1987 r.)

16. Łódź, lotnisko areoklubu (1987 r.). Fot. Roman Węgliński

17. Koszalin, kościół Świętego Ducha (1991 r.)

18. Rzeszów, Kościół Najświętszego Serca Jezusowego (1991 r.).
Fot. Józef Laskowski

25. Płock, stadion (1991 r.). Fot. Jan Waćkowski

Spotykamy więc znowu połączenie elementów sakralnych, głęboko przemyślanych i interpretowanych, z otoczeniem, z realnym krajobrazem kraju, nawet jeżeli jest to monotonia osiedlowych bloków czy zadymiony widok zakładów petrochemicznych. Taka wizja służy prawdzie – nie upiększa, nie zasłania, nie ozdabia. Łączy tradycyjne myślenie symbolami z realiami. Tak było zawsze w sztuce sakralnej – tej najlepszej, najbardziej wartościowej.

Tak też było z ołtarzem w warszawskim parku Agrykola, gdzie Ojciec święty celebrował Mszę świętą dokonując beatyfikacji Sługi Bożego Rafała Chylińskiego i kończąc wykład Dekalogu rozważaniem o największym przykazaniu – przykazaniu miłości. Podium, schody, mensa i tron – to, wraz ze strzelistymi formami otaczającymi ołtarz, swoisty sygnał wizualny. Był on delikatną i przestrzenną ingerencją w pejzaż, który stanowił istotę oprawy tej Świętej Ofiary. Tutaj artysta projektujący ołtarz jakby się wycofał, oddając pięknu przyrody całą aktywność, całą siłę wyrazu, całą przebogatą gamę zieleni, form gałęzi, krzewów i odblasku wody. To, co konieczne zaprojektował i wykonał człowiek, reszta – to dzieło Boże.

Przypominając słowa z pierwszej pielgrzymki, z roku 1979, Jan Paweł II powiedział do zgromadzonych w słoneczny dzień wśród zieleni parku: „«Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej Ziemi» [...] Nie przestaję ufać Duchowi Świętemu. «Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, sam go dokona» (por. Flp 1, 6). Wierzę i ufam, «sam go dokona», a Wy nie przeszkadzajcie Mu, współpracujcie z Nim, bo jesteśmy wszyscy powołani, aby stawać się współpracownikami Boga"[13].

*

Przeglądając plany, fotografie i rysunki, czytając teksty komentarzy i objaśnień, odkrywałem raz jeszcze bogactwo duchowego dorobku papieskich pielgrzymek do Polski. Uświadomiłem sobie, jak ogromny potencjał twórczej myśli, plastycznej wizji, teologicznego rozważania, włożono w tym czasie właśnie w koncepcję, projektowanie i realizację ołtarzy – widocznych znaków na szlaku papieskich dróg. Pozostając pod wrażeniem tej lektury i tych wyobrażeń, tej sporej dokumentacji, jaką przysłano Redakcji „Ethosu" – uświadomiłem sobie wyraźniej od dawna odczuwany niepokój.

Za mało bowiem poświęcamy uwagi dorobkowi tych pielgrzymek, za mało jest analiz papieskich tekstów, zbyt powierzchowna ich lektura przechwytująca z głębokich tekstów zaledwie hasła. A przecież tak wymowne były sygnały dane przez artystów, tak mocne nieraz symbole i znaki, które świadczyły o wadze tych spotkań, jakby zapowiadały ich siłę i znaczenie.

---

[13] *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1 – 9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 304.

Ołtarze, których przecież omówiliśmy tylko część, to przypomnienie wciąż nie wykorzystanej szansy polskiego katolicyzmu. Przypomnienie zdarzeń i słów, które ciągle jeszcze wymagają rzetelnego poznania. Symbole i znaki – teraz tak samo, jak przed wiekami – treści te sygnalizowały. Czy dopełniliśmy reszty?

ANEKS

Dane dotyczące twórców, projektantów i wykonawców ołtarzy papieskich w latach 1979, 1983, 1987 i 1991. Dane nie zawsze są pełne i kompletne. W razie wykrycia błędów lub braków – prosimy o kontakt z Redakcją.

1979

Warszawa
- zamysł i wizja plastyczna; prof. Lech Tomaszewski,
- opracowanie architektoniczno-konstrukcyjne: Adolf Szczepiński;

Gniezno
- projekt ołtarza w Gębarzewie: dr inż. arch. B. Domański,
- projekt ołtarza na wzgórzu Lecha: inż. Andrzej Jórga;

Kraków
- mgr inż. arch. Jacek Czekaj;

1983

Warszawa
- brak danych;

Niepokalanów
- projekt ołtarza: prof. Grzegorz Figiel,
- realizacja – bracia zakonni;

Poznań
- projekt ołtarza: prof. arch. Jerzy Buszkiewicz,
- obraz Matki Boskiej Częstochowskiej: artysta fotografik Janusz Korpal,
- wizerunek bł. Urszuli Ledóchowskiej: artysta malarz Franciszek Felmann;

Wrocław
- projekt i realizacja zespołu w składzie: prof. Leon Podsiadły artysta rzeźbiarz, prof. Alojzy Gryt artysta rzeźbiarz, Józef Sztajer;

Opole
- projekt wyłoniono w wyniku konkursu; projekt zrealizował zespół w składzie: inż. inż. A. Domicz, J. Olejnicki, T. Waloszczyk, współpraca konstrukcyjna – inż. J. Piersiak;

Katowice
- brak danych;

Kraków
- brak danych;

1987

Lublin-Czuby
- projekt wyłoniono drogą konkursu; projekt plastyczny: artysta plastyk Dobrosław Bagiński, artysta plastyk Krystyna Bagińska, architekt Stanisław Machnik, dr inż. konstruktor Wiesław Nurek,
- nadzór architektoniczny i konstrukcyjny: arch. Stanisław Machnik, dr inż. Wiesław Nurek,
- projekt i realizacja rzeźby – Dobrosław Bagiński;

Tarnów
- projekt – ks. mgr Tadeusz Bukowski, który również projektował tron i ambony,
- prace konstrukcyjne: inż. arch. Leszek Kaczor, inż. arch. Zdzisława Dziurzyńska-Kaczor,
- realizacja konstrukcji: „Mostostal" – Tarnów,
- realizacja ołtarza ks. ks. T. Bukowski, S. Dobrzański oraz wierni,
- obraz beatyfikacyjny: Stanisław Jakubczyk.
- wykonanie tronu: Zdzisław i Renata Depukatowie,
- wykonanie ołtarza i ambony: Roman Rępała oraz Kazimierz i Adam Klimkiewicz;

Tarnów
- plac Katedralny – projekt: mgr inż. Barbara Sledzińska,
- wykonanie: mgr inż. Wojciech Mystkowski;

Kraków
- brak danych;

Szczecin
- projekt ołtarza: arch. Beata Kiesewetter-Strojny,
- projekt konstrukcyjny: inż. Zbigniew Gessing,
- konstrukcja stalowa: Stocznia Szczecińska, kierownik budowy Jan Januszkiewicz, nadzór inż. Mirosław Hamberg,
- nad całością prac czuwali z ramienia Kościoła ks. ks. Stanisław Skibiński i Lucjan Gieros SDB;

Gdynia
- projekt architektoniczny, plastyczny i rzeźbiarski ołtarza: dr inż. arch. Lech Tempczyk i dr inż. arch. Hubert Smużyński.
- ze strony Kościoła odpowiedzialny był ks. kanonik mgr Tadeusz Rosiński;

Gdańsk
- wizja i koncepcja plastyczna ołtarza: Marian Kołodziej,
- współpraca: Janina Stefanowicz-Szmidt, Anna Solvay, Łucja i Bruno Sobczakowie, prof. Lech Zaleski, Andrzej Jagodziński, Szczepan Baum, inż. Skwiercz.

Łódź
- ogólny projekt plastyczny: Karol Gawroński,
- projekt konstrukcyjny: Karol Gawroński oraz mgr inż. mgr inż.: Zbigniew Pągowski, Zbigniew Bielecki, Janusz Frey,
- projekt architektoniczny: mgr inż. arch. Leszek Łukoś;

Warszawa
- wizja i koncepcja ołtarza: art. rzeźbiarz Jerzy Kalina;

1991

Koszalin
- projekt ołtarza mgr inż. Andrzej Lorek;

Rzeszów
- projekt wyłoniono w drodze konkursu,
- projekt: mgr arch. Jerzy Żmijowski,
- opracowanie konstrukcji mgr inż. konstruktor Zdzisław Żak, strona plastyczna: Jadwiga Cebulowa,
- wykonanie: P. P. „Mostostal" Stalowa Wola, P. P. „Instal" Rzeszów – kierownictwo Władysław Zacios;

Lubaczów
- autor projektu: artysta malarz Zygmunt Czyż,
- sponsor prac wykonanych przez wiernych: Eugeniusz Surma-Spółka „Celbud" (Rzeszów);

Kielce
- projekt: zespół pod kierunkiem artysty plastyka Zbigniewa Kurkowskiego w składzie: Marian Pamuła, Jerzy Pacia,
- konstrukcja: inż. Jacek Pernal,
- rzeźby ołtarzowe: twórcy ludowi regionu kieleckiego;

Radom
- projekt wyłoniono w drodze konkursu,
- projekt ołtarza: mgr inż. arch. Tadeusz Derlatka;

Białystok
- główny projektant i architekt: mgr inż. arch. Andrzej Chwalibóg,
- konstrukcja tęczy: mgr inż. arch. Jan Krzysztof Grochowski,
- rzeźba „drzewa" Krzysztof Jakubowski,
- projekt i wykonanie: artysta plastyk Grzegorz Łoś,
- autor obrazu: artysta malarz Józef Zdziech;

Olsztyn
- projekt ołtarza oraz oprawy plastycznej wokół ołtarza artyści plastycy mgr mgr: Artur Nichthauser, Mirosław Smerek, Tadeusz Wójcik;

Włocławek
- projekt ołtarza: arch. plastyk mgr Zygmunt Baranek,
- konstruktor: dr inż. Józef Strzelecki;

Płock
- projekt plastyczny ołtarza: ks. Andrzej Kondracki,
- projekt architektoniczny: inż. arch. Czesław Korgul,
- autorka obrazu: mgr Elżbieta Plewa-Hoffman,
- kompozycje kwiatowe: Barbara Pawlikowska;

Warszawa
- projekt ołtarza i projekt przestrzenny: Jerzy Kalina.

Marek PIECHOWIAK

KARTA PRAW I WOLNOŚCI[1]
Między prawami człowieka a ideologią

0. *Karta Praw i Wolności* wniesiona przez Prezydenta RP do Sejmu wzbudza wiele kontrowersji. W tej krótkiej wypowiedzi chciałbym skoncentrować się przede wszystkim na kilku sprawach podstawowych. Wiadomo bowiem, że mały błąd w podstawach prowadzić może do poważnych wypaczeń w dalszych konsekwencjach. Proponuję więc refleksję nad zakładaną w *Karcie* koncepcją praw człowieka, na których straży ma ona stać, oraz refleksję nad rozstrzygnięciami dotyczącymi filozoficznej koncepcji człowieka i społeczeństwa implicite zawartymi w sformułowaniach *Karty*. Rozstrzygnięcia te mają kapitalne znaczenie dla całego systemu prawnego, którego karta ma być fundamentem, dla koncepcji państwa i w konsekwencji dla całego życia społecznego; zwłaszcza że na podstawie ustaleń zawartych w rozdziale IV *Karta* może być podstawą roszczeń przed sądem. Zgodnie ze wstępem, który głosi, że „W celu potwierdzenia, iż Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, stanowi się *Kartę Praw i Wolności*", treść *Karty* dookreśla treść kryjącą się za ideą demokratycznego państwa prawnego.

Zanim przejdę do uwag na temat samej *Karty*, chciałbym zwrócić uwagę, że możliwe jest dwojakiego typu podejście do praw człowieka sformułowanych w aktach międzynarodowych (nie zamierzam tu jednak analizować filozoficznych koncepcji tych praw).

Pierwsze ujęcie, właściwe ochronie praw człowieka na płaszczyźnie międzynarodowej, traktuje tę ochronę przede wszystkim jako zabezpieczenie p o s z c z e g ó l n y c h l u d z i przed nadużyciami ze strony władzy, organów państwowych. Ochrona praw człowieka jest wówczas jednym z elementów życia społecznego. Zasady i normy sformułowane w aktach międzynarodowych są jednym z elementów szeroko pojmowanej kultury, dotyczącym relacji między jednostką a państwem. Te same zasady mogą być również w pewnej mierze uznane za ważne w regulacji stosunków między rządzonymi. Istotne jest jednak to, że funkcjonują one jakby „równolegle", obok całego szeregu innych zasad i norm.

Druga koncepcja traktuje prawa człowieka nie tylko jako podstawę właściwego uregulowania stosunku władzy do rządzonych, ale także jako najbardziej podstawowe zasady c a ł e g o życia społecznego. Promowanie tak pojętych praw człowieka jest promowaniem pewnego światopoglądu. Przy tego typu podejściu pewne elementy istotne dla autentycznego rozwoju człowieka, które skądinąd mają pierwszorzędne znaczenie

[1] Przygotowując ten artykuł opierałem się na tekście opublikowanym w „Rzeczpospolitej" 1992, nr 268 (14-15 XI). Uwaga: tekst i numeracja artykułów *Karty* różnią się nieco od rozpowszechnianej w Sejmie.

w relacjach jednostka – państwo, są absolutyzowane i uznawane za jedyne, podstawowe wyznaczniki człowieczeństwa. Na pierwsze miejsce wysuwana jest wolność. W imię neutralności światopoglądowej można, powołując się na prawa człowieka, nie tylko propagować, ale faktycznie ustanowić i narzucić pewien światopogląd, którego istotnym elementem jest zanegowanie istnienia obiektywnej (tzn. istniejącej niezależnie od woli człowieka) podstawy oceny słuszności tak konkretnych działań, jak i unormowań. W najlepszym przypadku uznaje się standardy odrębne dla życia społecznego (sprawiedliwość) i odrębne dla indywidualnych decyzji (słuszność moralna). Sceptycyzmowi co do istnienia lub możliwości poznania treściowych kryteriów oceny postępowania (słuszności i sprawiedliwości), towarzyszy nacisk na formalne reguły ustalania treści prawa. Promocja praw człowieka byłaby tu promocją pewnego światopoglądu, bliskiego ideom skrajnego liberalizmu, zakładającego relatywizm w kwestii kryteriów słuszności i sprawiedliwości. Koncepcję tego typu należy uznać za nadużycie nowoczesnej, powojennej idei międzynarodowej ochrony praw człowieka, u której podstaw leżało uznanie istnienia i poznawalności – niezależnej od aktów woli i od stanowienia prawa – obiektywnej podstawy oceniania konkretnych działań człowieka (słuszności i sprawiedliwości).

Mając na uwadze te dwa typy doktryn praw człowieka proponuję przyjrzeć się *Karcie Praw i Wolności*.

1. Pierwsze wątpliwości przynosi sam wstęp. Czytamy w nim m.in., że „*Karta* wyznacza granice woli większości w społeczeństwie ludzi wolnych". Dopiero art. 1 nawiązuje do tradycyjnego poglądu, że prawa człowieka stawiają granice organom władzy państwowej. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z pewną niespójnością wstępu z art. 1. Sygnalizując jedynie, że za proponowanym we wstępie sformułowaniem kryje się naiwna chyba wiara w to, że w państwie demokratycznym organy władzy zawsze realizują wolę większości, chciałbym zwrócić uwagę, iż wyraźny akcent położony jest tu na wolność. Mówiąc dokładniej: wstęp ten wskazuje, że *Karta* jest podstawą dla unormowania relacji między obywatelami. Postulat taki jest w pewnym zakresie uzasadniony. Potwierdzenie jego zasadności znaleźć można w doktrynie tzw. horyzontalnego działania praw człowieka. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z pewnych niebezpieczeństw z tym związanych. Wskazanie na wolność jako podstawowy element, który powinien być brany pod uwagę w kształtowaniu życia społecznego, sugeruje, że poza przypadkami uwzględnionymi w *Karcie*, nie ma niczego, co by nie mogło zostać zakwestionowane w imię wolności.

2. Bardzo niepokojące wydaje się sformułowanie art. 2: „Źródłem praw i wolności jest niezbywalna i nienaruszalna godność". Zabrakło przymiotnika, w który zaopatruje „godność" *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, i to na samym początku. W pierwszym zdaniu tej *Deklaracji* czytamy: „Zważywszy, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie..." (podkr. – M.P.). Uznanie niezbywalności i nienaruszalności godności, tak jak to czyni Karta, nie przesądza jeszcze o tym, czy godność jest czymś przyrodzonym, czy też przymiotem w jakiś sposób nabytym. Sformułowanie zawarte w *Karcie* otwiera możliwości do

określenia warunków nabywania godności, co może prowadzić do postawienia niektórych ludzi poza prawem, a nawet pozbawienia prawa do życia. Sygnalizowany problem nie jest bynajmniej sztuczny. W przeszłości wiązano nabycie fundamentalnych praw, na przykład z uznaniem dziecka przez ojca czy uznaniem za obywatela. Również dziś pojawiają się głosy postulujące nieuznawanie godności za nieodłączny przymiot ludzkiego życia[2]. Postulat ten stawiany jest w imię wolności kształtowania okoliczności swojego życia. Może więc opuszczenie przyrodzoności w określaniu przymiotów godności nie jest tu przypadkowe? Trzeba też pamiętać, że samo odwołanie się do godności nie przesądza o uznaniu obiektywnej podstawy dla kryteriów sprawiedliwości i o zgodności z aktami międzynarodowej ochrony praw człowieka. Wśród koncepcji godności można znaleźć i takie, w których osoba ludzka i jej godność są pojęte czysto formalnie, a treść konsekwencji wynikających z uznania godności wyznacza dopiero system prawa stanowionego.

3. Fundamentalne znaczenie dla szczegółowych unormowań zawartych w *Karcie* ma art. 5, dotyczący relacji między ustawami a prawami i wolnościami. Zgodnie z tym artykułem ograniczenia praw i wolności zagwarantowanych w *Karcie* mogą mieć miejsce jedynie na drodze ustawowej i tylko wówczas, gdy *Karta* przewiduje taką możliwość. Rozwiązanie takie jest w pełni zgodne zarówno z *Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych*, jak i *Europejską Konwencją Praw Człowieka*. Omawiany artykuł wskazuje dalej na dopuszczalne cele, dla jakich może nastąpić ograniczenie praw i wolności. Obok „ochrony innych praw i wolności", „zdrowia publicznego", „pokoju wewnętrznego" i „ochrony Państwa", zabrakło m o r a l n o ś c i p u b l i c z n e j, na której ochronę wskazują w podobnych kontekstach tak *Pakt* (art. 18, 19, 21, 22), jak i *Europejska Konwencja* (art. 9-11). Zagadnienie to nabiera szczególnej wagi, na przykład w sprawach regulowanych przez art. 9 *Karty* – przekazywanie poglądów, informacji i idei. Proponowany tekst *Karty* zdaje się być starannie oczyszczony z wszelkich odniesień do sfery moralności, która jest istotną, jeżeli nie najistotniejszą, sferą działania człowieka, obejmującą nie tylko „wewnętrzne" akty woli, ale także działania zewnętrzne, oddziaływujące na innych członków społeczeństwa. Znamienne, że w *Karcie* nie znajdziemy podstaw do ograniczania wolności nawet w celu ochrony dziecka (por. art. 21 *Karty*) przed zagrożeniami moralnymi, o czym mówi na przykład *Europejska Karta Socjalna* (cz. I, art. 7). Konsekwentnie nie mówi się też nic o wychowaniu, które zakłada zwykle wyróżnienie pewnych idei lub zachowań jako szkodliwych dla rozwoju człowieka.

Warto też zastanowić się nad zmianą użytego w omawianym art. 5 *Karty* sformułowania: „dla ochrony innych praw i wolności", na stosowane zarówno w *Pakcie*, jak i *Europejskiej Konwencji*: „dla ochrony praw i wolności innych". Różnica subtelna, niemniej jednak istotna. Ostatnie sformułowanie wskazuje jednoznacznie na drugiego człowieka jako na podstawę ograniczania innych, natomiast „ochrona innych praw i wolności" wskazuje bezpośrednio nie na człowieka, ale na abstrakcyjne zasady jako cel u-

[2] „Dzieci i młodzież mają prawo do szczególnej ochrony przed fizycznymi i moralnymi zagrożeniami, na które są narażone".

sprawiedliwiający wprowadzanie ograniczeń.

Jeżeli już mowa o ograniczeniach praw i wolności, trzeba też zwrócić uwagę na art. 17, który stwierdza, że ograniczenia w podejmowaniu i prowadzeniu działalności gospodarczej „może określić ustawa j e d y n i e ze względu na szczególnie ważny interes publiczny" (podkr. – M.P.). W *Karcie* nie określa się bliżej, co to jest „ważny interes publiczny". Jak on się ma do okoliczności wskazanych w wyżej omawianym art. 5? Czy nie sugeruje się tu, że większe restrykcje można nakładać na obywatela poza działalnością gospodarczą niż na jego działania gospodarcze? Czy nie dochodzimy tu do paradoksu, że działalność gospodarcza stoi wyżej w hierarchii celów niż człowiek (a w konsekwencji, że to człowiek jest dla życia gospodarczego, a nie życie gospodarcze dla człowieka)?

Wydaje się, że w podobnym kierunku zmierzają postanowienia art. 18, p. 3, dotyczącego r e f e r e n d u m. Zgodnie z tym artykułem referendum może dotyczyć częściowego lub całkowitego uchylenia ustawy. Enumeratywnie wskazuje się jedynie na sprawy dotyczące podatków i budżetu, jako te, których referendum nie może dotyczyć. Nie wskazuje się innych ograniczeń. Na mocy art. 19, p. 3 *Małej Konstytucji* wyniki referendum są wiążące, jeżeli weźmie w nim udział więcej niż połowa uprawnionych do głosowania. Otwarta zostaje droga do uchylania ustaw służących ochronie praw i wolności, o których mowa w *Karcie*. Większość w narzucaniu swej woli mniejszości byłaby ograniczona jedynie w sprawach podatków i budżetu. Możliwość bezpośredniego powołania się na *Kartę* niewiele tu pomoże, gdyż zawsze będzie można argumentować, że uchylenie odpowiedniej ustawy lub jej części nie jest uchyleniem ustaleń *Karty*. W przeciwnym razie stajemy przed problemem, kto ma ustalać, które ustawy lub ich fragmenty są tymi, których uchylenie stanowiłoby naruszenie postanowień *Karty*. Pojawia się tu wyraźna niezgodność z celem ustanowienia Karty wskazanym we wstępie; chyba że uzna się, iż *Karta* chroni w pierwszym rzędzie raczej stosunki ekonomiczne niż prawa konkretnego człowieka.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga, dotycząca sformułowania w art. 13, p. 3: „Nikogo nie można zobowiązać do deklarowania swoich przekonań, poglądów, wyznania lub narodowości". W punkcie tym nie wskazuje się na możliwość ograniczenia tej zasady. Wydaje się konieczne bliższe określenie, co należy rozumieć przez deklarację i bliższe doprecyzowanie, czego ona dotyczy. Szeroka interpretacja prowadzić może nawet do zakazu stawiania pytań, na które odpowiedź może być istotna dla realizacji innych praw (odmowa udzielenia odpowiedzi może być też uznana za deklarację poglądów). Na przykład, art. 29, p. 1 wskazuje na możliwość nauczania religii w szkole, jednak powołując się na artykuł 13 można by faktycznie udaremnić korzystanie z tej możliwości.

4. W oparciu o to, co zostało wyżej powiedziane, można wysnuć wniosek, że *Karta* promuje ścisły r o z d z i a ł s f e r y p r a w n e j o d m o r a l n e j, przyznając ostatecznie prawu stanowionemu rolę czynnika określającego, co należy do sfery moralnej, związanej przecież również z działaniami zewnętrznymi (społecznymi), których mogą i powinny dotyczyć regulacje prawne. Wydaje się to być sprzeczne z duchem międzynarodowej ochrony praw człowieka. W art. 40 znajdujemy, co prawda

ogólną, zasadę, iż „Normy odnoszące się do praw i wolności określonych w *Karcie* winny być interpretowane zgodnie z *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka* oraz ratyfikowanymi przez Rzeczpospolitą Polską umowami międzynarodowymi dotyczącymi praw i wolności". Zasada ta może być pomocna przy wyjaśnianiu niektórych ze wskazanych przeze mnie wątpliwości. Niemniej jednak trudno na tej podstawie tak zinterpretować art. 5, aby można było uznać za dopuszczalne ograniczenie praw w celu ochrony moralności publicznej, na co wskazują w podobnym kontekście wiążące Polskę traktaty dotyczące praw człowieka. Opuszczenie w *Karcie* odpowiedniego sformułowania sugeruje raczej stosowanie argumentum a contrario niż analogię. Ponadto sam termin „interpretacja" jest terminem wielce nieokreślonym i warto się chyba zastanowić nad precyzyjniejszym określeniem relacji prawa wewnętrznego do prawa międzynarodowego.

Podsumowując, bez dokonania istotnych poprawek *Karta* byłaby raczej instrumentem wprowadzania pewnej ideologii niż instrumentem stwarzającym ramy dla wszechstronnego rozwoju człowieka w społeczeństwie. Można się spierać, w jaki sposób ustawa zasadnicza winna uwzględnić odniesienie człowieka do tego, co niezależnie od jakichkolwiek aktów stanowienia prawa jest słuszne i sprawiedliwe. Z całą pewnością wolność jest istotnym elementem człowieczeństwa, i chociaż może się okazać, że wola większości zwykle poprawnie określa treść sprawiedliwego prawa, to doświadczenie historyczne uczy, że nie zawsze tak jest i to nie tylko w kwestiach gospodarczych czy dotyczących sprawnego funkcjonowania społeczeństwa jako całości. Może się zdarzyć, że prawo pozytywne oparte na poszanowaniu zasad określających warunki realizacji wolności, nie tylko zezwoli, ale i nakaże działania, które w wymiarze indywidualnym będzie trzeba określić jako niesprawiedliwe, krzywdzące, a może i zbrodnicze. Dobra konstytucja powinna wskazywać na inne podstawy sprawiedliwości i słuszności niż tylko wola, czy to jednostki, czy grupy. Trzeba wskazać, do czego wola jest odniesiona. Człowiek będący istotą racjonalną, chcąc realizować swoje człowieczeństwo, nie tylko powinien być wolny, ale winien w swym działaniu kierować się poznaną prawdą o człowieku i społeczeństwie. Odniesienie konkretnego człowieka do p r a w d y o tym, co słuszne i sprawiedliwe, czy to w wymiarze społecznym, czy indywidualnym, uwzględniane w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka, zostało w projekcie polskiej *Karty* zagubione. Zawsze, kiedy w grę wchodzą zagadnienia najbardziej podstawowe, trzeba szczególnie zwracać uwagę na to, by stawiając fundamenty nie zapomnieć o istotnych elementach, aby złożonej całości nie redukować do jednego tylko z jej aspektów. Wówczas bowiem istnieje groźba, że pominięty aspekt, będzie systematycznie wypierany w imię innego, być może nie mniej ważnego, ale zabsolutyzowanego. Jeżeli z jednej strony budowli będzie położony choćby najsolidniejszy fundament, a z drugiej pozostanie piasek, dom się zawali.

Poznań, 10 grudnia 1992

Maciej ZIĘBA OP

REWANŻ ZA WIZYTĘ TOCQUEVILLE'A

Przed z górą półtora wiekiem katolicki intelektualista zadziwiony młodym wówczas fenomenem o nazwie Stany Zjednoczone Ameryki Północnej wyruszył z Europy do Ameryki. Owocem jego podróży były głębokie i błyskotliwe uwagi o społeczeństwie amerykańskim i o demokracji, które po dzień dzisiejszy należą do kanonu obowiązkowych lektur politologów, socjologów czy historyków. Rozważając przyczyny błyskawicznego wzrostu amerykańskiej potęgi ekonomicznej, naukowej, politycznej i kulturowej zanotował: „szukałem źródła wielkości Ameryki w jej niezrównanej Konstytucji i nie znalazłem go; szukałem go więc w korytarzach gmachu Kongresu i nie odkryłem go tam; poszukiwałem zatem źródła amerykańskiej wielkości pośród jej ogromnych żyznych pól, upatrywałem go także w błyskawicznie rozwijającym się przemyśle, ale nie mogłem go nigdzie odnaleźć. Tak było do czasu, dopóki nie dotarłem do wnętrza Ameryki i do jej kościołów, i dopóki nie spotkałem Amerykanów. Wtedy wreszcie odkryłem, co czyni Amerykę wielką. Ameryka jest wielka, ponieważ Ameryka jest dobra, a gdy Ameryka przestanie być dobra, wtedy przestanie być wielka"[1].

Przypominam podróż Alexisa de Tocqueville'a w kontekście innej podróży. Tym razem katolicki intelektualista odbył ją z Ameryki do Europy zadziwiony fenomenem rewolucji 1989 roku w Europie Środkowowschodniej. Jego fascynacja również zaowocowała książką. I choć zarówno czas, jak i miejsce akcji, oraz bardzo różne rozmiary książek, a także sposób narracji nie pozwalają porównywać obu dzieł, to pozwalam sobie zestawiać *The Final Revolution* George'a Weigla, on bowiem jest owym amerykańskim intelektualistą, z książką *O demokracji w Ameryce* de Tocqueville'a ze względu na wagę, jaką obaj autorzy podczas analizowania zjawisk politycznych i ekonomicznych przywiązują do sfery duchowej.

Napisanie *The Final Revolution* przez czterdziestotrzyletniego dyrektora Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie jest wynikiem pytania: jak do tego doszło? – które Weigel zadał sobie obserwując rewolucję 1989 roku. „Standardowe, realistyczne, dyplomatyczne, heglowskie czy ekonomiczne wyjaśnienia są niewystarczające. Zarówno pospołu, jak i – a nawet jeszcze bardziej – gdy wziąć je oddzielnie, ponieważ nie dają przekonujących powodów, dlaczego również my [w demokratycznej części świata – M.Z.] byliśmy tak głęboko poruszeni wydarzeniami, które rozgrywały się od czerwca do grudnia 1989 roku. Dlaczego czuliśmy się wstrząśnięci oraz wzruszeni, gdy Polacy odrzucali w wyborach komunizm? [...] Dlaczego dorośli ludzie na Zachodzie płakali na widok walącego się Berlińskiego Muru oraz gdy Wacław Havel, Aleksander Dubczek i ks. Wacław Mały przemawiali na Vac-

[1] Cyt. za: W. T. Brookes, *The Economy in Mind*, New York 1982, s. 205 n.

lavskim Namesti do tłumu ludzi dzierżących w dłoniach zapalone świece?"[2]

Odpowiedź, której Weigel udziela na te pytania, jest dla ludzi żyjących po naszej stronie Berlińskiego Muru częściowo oczywista, ale zarazem z każdym dniem jakby bardziej obca. To jeden z głównych powodów, dla którego warto zajrzeć do tej książki o nas, napisanej dobrych parę tysięcy mil od naszego zakątka Europy. „Oto dlaczego tak nami wstrząsnęła [Rewolucja 1989 – M.Z.]: ponieważ ta rewolucja, i jej bohaterowie, rozłupała naszą twardą skorupę realizmu opartego na rachunku sił, empirycyzmu, a nawet cynizmu, aby przypomnieć nam, że istnieje różnica pomiędzy dobrem a złem; że te kategorie nie są oderwane od polityki (również międzynarodowej); że – od czasu do czasu – duch ludzki naprawdę może zwyciężyć"[3]. „Ponieważ rewolucja 1989 była, w swoim rdzeniu, tryumfalną rewolucją ludzkiego ducha: wyrazem rewolucji ostatecznej, a także transcendentnej natury ludzkich dążeń"[4].

Dla tych, którzy nie przebrnęli przez ponad tysiąc stron *O demokracji w Ameryce* i którzy nie wzięli do ręki *The Final Revolution* powyższe wyjaśnienia mogą zabrzmieć jak pompatyczne deklaracje moralizatorów inspirowane w dodatku ich katolicką proweniencją. Jest to wrażenie na wskroś mylne (zresztą francuski arystokrata niezwykle by się zdumiał, gdyby ktoś potraktował go jako religijnego myśliciela). Obie książki traktują o polityce. Obie dążą do obiektywnego opisu ludzi i wydarzeń. Obie przedstawiają inteligentną i starannie dobraną faktografię uzasadniającą ich konkluzje.

[2] G. W e i g e l, *The Final Revolution*, New York, Oxford 1992, s. 34.

[3] Tamże, s. 35.

[4] Tamże, s. 34.

*

Książka Weigla bynajmniej nie jest opisem wydarzeń z lata i jesieni 1989. Ma znaczenie szersze i znacznie ciekawsze aspiracje intelektualne. Weigel na początku rozważa obiegowe tłumaczenia wyjaśniające rozpad systemu komunistycznego: „głasnost" i „pierestrojkę", reaganowskie wyzwanie rzucone „imperium zła", wpływ konferencji helsińskiej, ekonomiczne i historyczne uwarunkowania, które miały doprowadzić do upadku komunizmu. Przyznając, że każdy z tych czynników przyczynił się do ostatecznego zwycięstwa, pokazuje jednak zarazem, że ich uwzględnienie nie daje wystarczającego wyjaśnienia. Zauważa też, że tłumaczenia te całkowicie pomijają głównych aktorów rewolucji 1989 – społeczeństw Europy Środkowowschodniej, i przedstawia swój pogląd na najistotniejszy czynnik inspirujący jej uczestników – ich moralną i transcendentną motywację. Teza ta nie jest wynikiem politycznych czy teologicznych spekulacji, ale rezultatem dziesiątek, a pewnie i setek rozmów przeprowadzonych z Polakami, Czechami, Słowakami, a także Amerykanami, Włochami, Niemcami i Austriakami zaangażowanymi w wydarzenia toczące się w naszej części kontynentu. Wśród rozmówców Weigla są m.in. kard. Joseph Ratzinger i Bronisław Geremek, o. Jacek Salij i Piotr Pacewicz, bp Tadeusz Gocłowski i ks. Józef Tischner, Andrew Nagorski i Zbigniew Janas, kard. F. Koenig i Vaclav Benda, kard. F. Tomašek, Shlomo Avinieri, amb. Kapelman, kard. J. Tomko i wielu innych polityków, intelektualistów, kardynałów, biskupów i księży, dziennikarzy, naukowców, a także ludzi „z ulicy". Ale książka Weigla nie jest barwnym i sprawnym pisarsko reportażem, diariuszem z podróży po Europie czy streszczeniem

przeprowadzonych rozmów. Intelektualista w Waszyngtonu poszukuje bowiem przede wszystkim odpowiedzi na podstawowe pytanie: co doprowadziło do upadku komunizmu?

Za streszczenie wyników swoich dociekań uznaje Weigel fragment noworocznego orędzia do narodu wygłoszonego przez prezydenta Havla w dwa dni po wybraniu go prezydentem Czechosłowacji: „Od czterdziestu lat słyszeliście tego dnia od mych poprzedników najprzeróżniejsze wariacje na jeden temat: jak bardzo rozkwita nasz kraj, ileż to wyprodukowaliśmy milionów ton stali, jak bardzo wszyscy jesteśmy szczęśliwi, jak głęboko ufamy swojemu rządowi i jakie świetlane perspektywy stoją przed nami.

Myślę, że wybraliście mnie na to stanowisko nie po to, abym i ja z kolei was okłamywał"[5].

U źródła komunizmu stoi kłamstwo. Tezę tę Weigel z dużą erudycją i przenikliwością – ilustrując barwnymi i świeżymi dla zachodniego czytelnika faktami – uzasadnia tak na poziomie ekonomii, jak polityki i kultury. Komunizm umarł, gdy ludzie masowo zaczęli odrzucać kłamstwo, spełniając w ten sposób prorocze słowa Sołżenicyna z jego wykładu napisanego z okazji przyznania mu nagrody Nobla (1970 r.): „w tej chwili, gdy rozleci się kłamstwo, ukaże się cała obrzydliwa nagość przemocy, a wtedy przemoc okaże się zniedołężniała i z hukiem runie"[6]. Ale takie wyjaśnienie nasuwa kolejne pytania: „Jak ludzie, którzy zwyczajnie pogodzili się [z istnieniem komunizmu – M. Z.], przełamali barierę strachu, która podtrzymywała system totalitarny? Dlaczego społeczna samoobrona zaczęła być skuteczna właśnie w latach osiemdziesiątych, a w latach wcześniejszych zawodziła? W jaki sposób społeczeństwo obywatelskie w środkowej i wschodniej Europie osiągnęło swą krytyczną masę u schyłku owej dekady?".

„Polska pokazała drogę [odpowiada, a raczej przypomina Weigel]. Powstanie «Solidarności», która była niezaprzeczalnym wyrazem masowego odrzucenia przez robotników rzekomego robotniczego państwa... było kluczem do rewolucji, która rozprzestrzeniła się w państwach Układu Warszawskiego. [...] Ale jak wytłumaczyć dramatyczny, nieoczekiwany i niezwykle gwałtowny rozwój «Solidarności»? Dlaczego właśnie «Solidarność» i dlaczego w Polsce? [...] Co i kiedy złamało w Polsce barierę strachu? Z całkowitą jednomyślnością moi [Weigla – M. Z.] rozmówcy odpowiadali: ta bariera została przełamana podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny, w czerwcu 1979 roku"[7].

*

Ale choć George Weigel znalazł odpowiedź na pytanie, które skłoniło go do podróży za Ocean Atlantycki, jego książka zamiast w tym miejscu się kończyć, dopiero się naprawdę zaczyna. W umyśle dociekliwego Amerykanina bowiem pojawia się kolejny problem: „Jak to się stało, że Kościół katolicki, instytucja, która przez wieki była identyfikowana z panującym porządkiem i ze status quo, stała się zarzewiem rewolucji? I – szukając odpowiedzi na to pytanie – co oznacza fakt, że papieżem był wówczas Jan Paweł II?"[8].

*

[5] Tamże, s. 37.
[6] Tamże, s. 54.
[7] Tamże, s. 56.
[8] Tamże, s. 57.

Dla polskiego czytelnika następuje teraz najbardziej interesująca część książki, byłskotliwy esej o religii i polityce *Katolicy i komisarze*, omawiający stosunek Kościoła do komunizmu od 1917 do 1978 roku, i następny *Odmienność Wojtyły*. Szczególnie ciekawe są uwagi Weigla o znaczeniu Soboru Watykańskiego II jako o katolickiej rewolucji praw człowieka i analiza deklaracji *Dignitatis humanae* dającej Kościołowi teologiczne zaplecze do włączenia się w obronę ludzkiej wolności w świecie współczesnym, a zarazem krytyczne uwagi o późniejszej Ostpolitik opartej na zasadzie „małych kroków" i „salvare il salvabile" (ratować, co jest możliwe do uratowania). Dopiero z chwilą wyboru Karola Wojtyły watykańska Ostpolitik zostaje wyraźnie zredefiniowana. Jan Paweł II jako pierwszy, i przez bardzo długi okres jedyny mąż stanu, zanegował kamień węgielny światowej polityki po II wojnie światowej – podział jałtański – bezustannie podkreślając jedność Europy. Nie była to zwykła negacja dotychczasowej Ostpolitik. „Jan Paweł II nie miał zasadniczej awersji do tego, by krok po kroku osiągać to, co możliwe poprzez quasi-międzypaństwowe relacje metodami zapoczątkowanymi przez Pawła VI i Casaroliego. Ale był on zdecydowany także zakończyć parę nabrzmiałych i ropiejących problemów, takich jak aktywność księży w ruchu «Pacem in terris» w Czechosłowacji. Co jednak jest z pewnością jeszcze bardziej istotne: był on zdecydowany, aby ową dyplomację uprawianą «krok po kroku» umieścić w znacznie szerszym kontekście dynamicznej, natarczywej i szeroko rozumianej akcji e w a n g e l i z a c y j n e j, w której miał odegrać tak ogromnie znaczącą rolę"[9].

[9] Tamże, s. 95.

Amerykański autor podkreśla zarazem bezstronność i bezinteresowność polityki prowadzonej przez papieża. Koncentrowała się ona przede wszystkim na obronie człowieka, a nie instytucji kościelnych, nie ograniczała się też jedynie do krajów komunistycznych[10], zarazem szanowała legalne uprawnienia rządów i – szczególnie w Europie Środkowo-wschodniej – prowadzona była w pełen rozmachu sposób na trzech podstawowych frontach: etyki, kultury i historii.

Następne rozdziały *The Final Revolution* to krótkie omówienie powojennej historii Polski i Czechosłowacji aż do rewolucji 1989, ze szczególnym uwzględnieniem historii ruchów opozycyjnych, a zwłaszcza Kościoła. Z jednej strony, są to sprawy Czechom, Polakom i Słowakom dość dobrze znane, choć znajomość Weigla obcej mu kultury i historii budzi podziw. Z drugiej strony, odmienność perspektywy i zdolności syntetyczne autora sprawiają, że również i te rozdziały książki są pouczające dla nas – absolwentów komunistycznego bloku. Istotniejsza jest jednak konkluzaja – ostatni rozdział książki *Chrześcijańskie poglądy a perspektywy demokracji*. Teologiczne, etyczne i polityczne rozważania znów się w nim ściśle splatają ze sobą. Weigel nie poprzestaje na „rachunku sumienia", który powinni przeprowadzić mieszkańcy wolnej części świata przegrodzonego

[10] Jak pisze słynny politolog S.P. Huntington: „Wyglądało na to, że Jan Paweł II posiadł sposób pojawiania się w pełni pontyfikalnego majestatu w krytycznych momentach procesu przechodzenia do demokracji". W tym kontekście warto może przypomnieć listę innych oprócz Polski krajów, w których wizyta papieża odegrała taką znaczącą rolę: Brazylia (VI-VII 1980), Filipiny (II 1981), Argentyna (VI 1982), Gwatemala, Nikaragua, Salwador, Haiti (III 1983), Korea (V 1984), Chile (IV 1987), Paragwaj (V 1988).

żelazną kurytyną, którzy niekiedy za łatwo oddzielili politykę od moralności i prowadzili politykę „appeasementu". Jest to szczególnie bolesne w przypadku tych chrześcijan z Zachodu, którzy współpracowali z komunistycznymi władzami, w czasie gdy ich bracia w wierze byli prześladowani. Weigel analizuje też moralne fundamenty demokracji oraz związek pomiędzy wolnością i prawdą, tak ważny w nauczaniu Jana Pawła II i tak bardzo zapoznany we współczesnych demokracjach. Autor rozważa zarazem nowe zadania stojące przed Kościołem w postkomunistycznej Europie: „Wyzwanie, jakie stoi przed posttotalitarnym katolicyzmem w Europie Środkowej i Wschodniej jest poniekąd paradoksalne: Kościół, który przez długi czas posiadał prawdziwy monopol na budowanie dobra w wielu dziedzinach, aby być wiernym pojmowaniu siebie jako sakramentu Królestwa ...i dać konkretny wyraz swych przekonań w świecie demokratycznym, musi teraz dążyć do tego, aby monopol ten złamać. Kościół oporu, miejsce azylu dla prawdy oraz prawości w oceanie komunistycznego zakłamania, musi ustąpić miejsca Kościołowi formującemu kulturę, nauczycielowi i pasterzowi społeczeństw demokratycznych"[11].

Zapewne ta właśnie, ostatnia część książki, jest dla nas najbardziej aktualna oraz twórcza. Rewolucja 1989 roku stała się bowiem faktem historycznym. Jednakże – taka jest właśnie podstawowa teza książki Weigla – jest nadal znaczącym faktem politycznym, moralnym i teologicznym, przywracającym dwudziestowiecznej polityce transcendentną motywację i znów wiążącym ze sobą moralność oraz politykę, a także – po doświadczeniu władzy autorytarnych grup, totalitarnych systemów, totalnych wojen, polityk globalnych czy bilateralnych – podkreślającym, że to właśnie ludzie są podmiotami polityki. „Rewolucja ostateczna nie jest końcem historii. Jest przywróceniem historii jej ludzkich wymiarów"[12]. „I dlatego ta ostateczna rewolucja będzie kontynuowana. Rewolucja 1989, przejaw owej rewolucji ludzkiego ducha, była przypomnieniem, że niespodzianki wciąż są możliwe w historii, a dobro może niekiedy w niej naprawdę zwyciężyć. Niezwykłe pomieszanie dobra i zła, które charakteryzuje wszystko, co ludzkie – a zwłaszcza wszystko, co „polityczne" – pozostanie również w nadchodzącym XXI stuleciu." Ale także możemy być pewni – kończy swoją książkę George Weigel – że kredyt cudów Pana historii „na naszej drodze do Nowego Jeruzalem jeszcze się nie wyczerpał"[13].

*

Politycy, intelektualiści, publicyści, tak katoliccy lub – szerzej – chrześcijańscy, jak i niewierzący, żyjący po obu stronach oddzielonych ongiś Berlińskim Murem, otrzymali od Georga Weigla ważną książkę. Wydanie jej przez renomowane wydawnictwo Oxford University Press powinno dopomóc, by otrzymała ona zasłużony rozgłos. Spore znaczenie ma bowiem dla nas – także żyjących w Polsce – nawet jej część historyczna. Zapominamy bowiem skutecznie i w szybkim tempie o fundamentalnym, moralnym charakterze sprzeciwu wobec komunizmu, o – również politycznym – znaczeniu ludzkiej solidarności, o podstawowej roli Kościoła w zwycięstwie nad totalitaryzmem i przełomowym znaczeniu

[11] Weigel, *The Final...*, dz. cyt., s. 199.

[12] Tamże, s. 191.

[13] Tamże, s. 209.

pontyfikatu Jana Pawła II[14]. Książka amerykańskiego intelektualisty ma jednak znaczenie większe niż tylko historyczne. Jest ważkim głosem w paru podstawowych debatach toczących się od wieków pomiędzy ludźmi: o moralności, polityce i religii, o Kościele oraz demokracji, o ludzkiej godności i wolności.

[14] Ponieważ – jako zakonnikowi – łatwo można by mi zarzucić stronniczość, przypomnę ocenę znaczenia pontyfikatu dokonaną przez M. Gorbaczowa: „wszystko to, co się stało w Europie Wschodniej w tych ostatnich latach, nie byłoby możliwe bez obecności tego Papieża, bez wielkiej roli – także politycznej – jaką potrafił on odegrać na scenie światowej".

Ks. Andrzej PERZYŃSKI

ŚWIADOMOŚĆ RELIGIJNA CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO

Dojrzały chrześcijanin nie może nie interesować się historią. W sposób szczególny winny mu być bliskie religijne dzieje Europy, albowiem fakt chrześcijaństwa wpisał się na trwałe w kulturę ludzką naszego kontynentu. Człowiek zamieszkujący Europę musiał w przeszłości i nadal jest zobowiązany do konfrontacji siebie z roszczeniem chrześcijaństwa jako nosiciela p r a w d y o każdym człowieku i o całym człowieku. Roszczenie to wymaga jasnej decyzji opowiedzenia się za prawdą lub przeciwko niej.

Analiza historii religijnej Europy zawarta jest w książce księdza Luigi Giussaniego *Świadomość religijna człowieka współczesnego*[1]. Praca jest próbą orientacji w skomplikowanej i ciągle płynnej sytuacji religijnej naszych czasów zwłaszcza w zachodniej Europie. Podstawowy cel, jaki stawia sobie autor, to odnalezienie się w obecnym czasie przez nazwanie duchowego klimatu – obcego duchowi chrześcijaństwa – jakim ogarnięty jest człowiek nowożytny. Przewodnia myśl książki zawarta jest w słowach samego autora z krótkiego wstępu: „W tych rozważaniach będę nade wszystko starał się zidentyfikować sytuację kulturalną i społeczną w jej aspekcie krępującym i ograniczającym autentyczną świadomość religijną, a następnie zarysuję postawę chrześcijaństwa wobec takiego faktu" (s. 9).

Książka składa się więc z dwóch części. W pierwszej z nich, zatytułowanej *Czy ludzkość opuściła Kościół?*, autor diagnozuje sytuację kulturalną i społeczną człowieka w aspekcie jego świadomości religijnej. Tytuły poszczególnych rozdziałów tej części są następujące: 1. *Pewne zapomnienie w historii religijnej człowieka;* 2. *Jak do tego doszło;* 3. *Bóg, jeśli jest, to nie ma znaczenia;* 4. *Bardziej znacząca cecha potrójnego dziedzictwa;* 5. *Zagubienie kulturowe człowieka współczesnego;* 6. *Opcja*. Giussani opisuje, jak tworzyła się całość poglądów na świat w czasach średniowiecza i jak ten obraz ustępuje miejsca nowożytnej wizji, jaki sens przybierają podstawowe elementy ludzkiego istnienia: rozum, wolność, sumienie i kultura. W ten sposób autor w pierwszej części swojej pracy wprowadza czytelnika w rozumienie tych terminów na przestrzeni ostatnich stuleci. Na tej podstawie, w drugiej części książki, może już swobodnie rozwinąć rozważania o charakterze systematyczno-normatywnym i to z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego.

Sytuacja religijna dużej części dzisiejszej ludzkości jest adekwatnie scharakteryzowana przez cytowany fragment poezji T. S. Eliota:

Człowiek porzucił B o g a nie dla innych bóstw, powiadają,
ani dla żadnego boga, a tak nie było nigdy przedtem.
Gdyż człowiek zarazem zapierał się bogów i czcił bogów,
wyznając po pierwsze Rozum, potem Pieniądze, Siłę

[1] L. G i u s s a n i, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno. Note per i cattolici „impegnati"*, Milano 1985, ss. 79.

i to, co zwą Życiem lub Rasą albo Dialektyką.
Kościół osamotniony: zwalona wieża, przewrócone dzwony,
i co możemy począć innego...[2].

W drugim rozdziale autor stawia pytanie: jak to możliwe, że się tak stało? Jak do tego doszło, iż na początku czasów nowożytnych ludzie odrzucili chrześcijaństwo i w to miejsce nie przyjęli żadnej innej religii? Epoka Średniowiecza uznawała jako bohatera takiego człowieka, który był całkowicie pochłonięty przez wydarzenia zbawiające go. Bohater średniowieczny to święty, który pozwalał, by to zbawcze wydarzenie osądzało każdy wymiar jego życia. Natomiast w czasach nowożytnych człowiek skoncentrowany jest na samym sobie, na ideale samorealizacji i bezwzględnej autonomii. Szuka on wewnątrz siebie mocy do realizacji tego ideału, ponieważ uważa siebie za jedynego twórcę własnego losu i przeznaczenia. Humanista nowożytny pokłada całą nadzieję we własnych siłach i energiach, a bogami stają się „sława", „sukces" i „fortuna". Antyczny mit o Prometeuszu, który wykradł bogom ogień zdaje się być zrealizowany w epoce wielkich wynalazków technicznych. Bóg chrześcijański staje się abstrakcyjny i przeciwstawiony sprawom ziemskim.

Nowożytne antyreligijne ideały znajdują dziś swoje ucieleśnienie w postawach laickich, według których nawet jeśli Bóg jest, to nie ma żadnego znaczenia dla życia człowieka. Zdrada Boga ze strony człowieka ma swoje konsekwencje w postaci redukcji znaczenia fundamentalnych wymiarów życia ludzkiego. I przykładowo, rozum staje się miarą wszystkich rzeczy, a nie jest już więcej pojmowany jako respekt, zdumienie i przejaw darmowości w stosunku do wszystkiego, co realne. Wolność nie jest już więcej przeżywana jako związanie z prawdą bytu, lecz jako pewna energia do wykorzystania w celu dominacji nad rzeczywistością. Sumienie – według mentalności laickiej – nie jest spotkaną prawdą, ale ma za zadanie mierzyć spójność moralną i wierność człowieka samemu sobie. Kultura staje się projektem wobec rzeczywistości, mającym na celu dominację, zamiast być cierpliwym wysiłkiem wychowawczym wydobywającym to, co ludzkie w człowieku. Konsekwencją takiego odwrócenia znaczeń jest utrata przez człowieka swojej tożsamości i towarzysząca mu desperacja i sfrustrowany optymizm. Człowiek nowożytny żyje w iluzjach posiadania, utracie smaku życia i przepastnej samotności. Jego opcja fundamentalna doprowadziła go do odrzucenia Boga, do odrzucenia samego siebie.

Druga część książki zatytułowana *Czy Kościół opuścił ludzkość* składa się z następujących rozdziałów: 1. *Protestantyzacja chrześcijaństwa*; 2. *Chrześcijaństwo jako fakt obiektywny*; 3. *Dwie fundamentalne cechy faktu chrześcijańskiego*; 4. *Fakt chrześcijaństwa jako obecność.*

W tej części Giussani podejmuje ten sam problem historii religijnej idąc odwrotną drogą interpretacyjną. Jest to pytanie o Kościół, w którym daje się zauważyć pewien rodzaj protestantyzacji chrześcijaństwa. W myśleniu protestanckim wiara jest zredukowana do Słowa i jakby zwolniona z funkcji osądzania świata. „Słowo Boże" czy „Ewangelia" nie są tam przyjmowane jako kryterium osądu wobec całej rzeczywistości, jako skała, na której może się oprzeć sumienie indywidualnego człowieka. Konsekwencją takiego redukcyjnego myślenia nie może być nic innego niż subiektywizm i

[2] T. S. Eliot, *Poezje wybrane*, Warszawa 1988, przekł. M. Sprusiński, s. 163.

relatywizm, w których człowiek jest ostatecznym arbitrem i kryterium prawdy. Chrześcijaństwo zredukowane do Słowa Bożego interpretowanego przez indywidualne sumienie jest bezbronne wobec różnych idei i przekonań uznanych za prawdziwe przez panującą mentalność społeczną i dominującą kulturę laicką.

Inną bezpośrednią konsekwencją redukcji chrześcijaństwa do słowa jest osłabienie organicznego związku między teraźniejszością i przeszłością, tak nieodzownego dla faktu chrześcijańskiego. Jego organiczna jedność uwidacznia się w sposób najbardziej wyrazisty w prymacie Papieża.

Wobec takiego stanu rzeczy autor książki głosi potrzebę odnowy życia Kościoła, a to oznacza głębokie nawrócenie ku Chrystusowi. Aby tego dokonać, potrzebne jest nade wszystko odzyskanie o b i e k t y w i z m u wydarzenia chrześcijańskiego. Giussani podkreśla z naciskiem, że chrześcijaństwo jest zwiastowaniem pewnego Faktu, który jest dobrą nowiną dla człowieka, Ewangelią Chrystusa narodzonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Chrześcijaństwo nie jest abstrakcyjną ideą ani pewną myślą, którą można tak czy inaczej interpretować. Słowo Boga jest faktem ludzkim, wydarzeniem w pełni ludzkim. Jego obiektywizm polega na tym, że nie idzie tutaj o jakieś idee czy wizje do wyobrażenia czy wymyślenia sobie, lecz chodzi o rzeczywistość do naśladowania. Droga człowieka ku prawdzie jest obiektywnym faktem, życiem Kościoła, które przed chrześcijaninem staje jako rzeczywistość do naśladowania.

Przeglądając samo tylko wyliczenie zagadnień, które są omawiane w książce, widzimy, jak są one znaczące i doniosłe dla człowieka wierzącego. Jeśli świadomość religijna i wiara chrześcijańska nie istnieją na sposób zamkniętej bryły, to nieodparcie nasuwają się pewne pytania. Co stanowi uwarunkowania i zagrożenia wiary i jakie związki łączą chrześcijaństwo ze światem? Jaki jest właściwy chrześcijaninowi sposób istnienia? Na czym polega życie faktem chrześcijańskim jako obecnością i co nowego wnosi ono w świat?

Zdobyć coraz większą jasność i pewność tych zagadnień, to znaczy zdobyć coraz większe rozeznanie w naszym świecie i w naszych czasach, to znaczy odszukać swoje miejsce. Zbędne jest podkreślenie, że chodzi tu o kwestie fundamentalne. Pełniejszym zrozumieniem własnej egzystencji w świecie, wraz z całą odpowiedzialnością, którą ta egzystencja niesie – egzystencja obecności Faktu, egzystencja wiary, która staje się kulturą – zaowocuje wysiłek lektury książki Luigi Giussaniego.

Ireneusz ZIEMIŃSKI

MIĘDZY UNIWERSALIZMEM A PARTYKULARYZMEM
Spór o miejsce Kościoła w świecie

Bezpośrednią inspiracją dla omawianej tu książki[1] była, jak wyznaje redaktor tomu Z. Stachowski, czwarta pielgrzymka papieża do Polski, przy czym pierwsza do Polski wolnej. Społeczna i polityczna wolność narodów Europy Wschodniej jest przez Autorów książki traktowana, z jednej strony, jako w dużej mierze dzieło papieża i Kościoła katolickiego, z drugiej, jak swoisty (używając języka Jana XXIII) „znak czasu" i wyzwanie dla religii. Celem książki, nadającym jej zasadniczą jedność mimo odmienności poruszanej przez poszczególnych Autorów problematyki jest – jak stwierdza w Przedmowie Z. Stachowski – chęć „zasygnalizowania pewnych fundamentalnych wyzwań współczesności, które papież stara się w swoim nauczaniu ukazać i Polakom, i światu" (s. 5). Nie chodzi przy tym o pełną prezentację zagadnienia, lecz o ukazanie i ocenę prezentowanej przez Kościół koncepcji uzdrowienia świata.

Zamiar ten realizują Autorzy tomu omawiając kolejno: papieskie wizyty w Polsce (Z. Stachowski), problem podmiotowego sensu świata (A. Karpiński), Jana Pawła II wizję kultury (Z. Stachowski), postawy zajmowane przez Kościół katolicki wobec reżimów totalitarnych (T. Sokołowski), etykę Jana Pawła II (A. Papuziński) oraz wydane przez niego encykliki (K. Kołodziejczyk), dyplomatyczne wysiłki na rzecz pokoju (K. Malak), rolę Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury politycznej społeczeństwa polskiego (H.I. Łatkowski) oraz literacką twórczość Karola Wojtyły (P. Przybysz). Książkę zamyka dość obszerne, choć dalekie od kompletności, kalendarium ważniejszych wydarzeń w Kościele katolickim w okresie pontyfikatu Jana Pawła II opracowane przez Z. Stachowskiego.

Książka jest próbą podjęcia dialogu z Kościołem (i o Kościele – w tym głównie o jego miejscu w świecie) z pozycji laickich. Dialog ten (zgodnie zresztą z dokumentami Soboru Watykańskiego II) Kościół winien podjąć nawet wówczas, gdyby nie miało to doprowadzić do odkrycia nowych czy ugruntowania znanych już prawd; stwarza to bowiem przynajmniej szansę uzyskania przez Kościół pełniejszej jeszcze niż dotąd świadomości, jak jest postrzegany „z zewnątrz", przez ludzi nie identyfikujących się z nim. Tą drogą może on pełniej zrozumieć swoją misję wobec świata.

Mimo iż omawiana książka nie jest wolna od wielu, niekiedy rażących błędów[2], w niniejszej recenzji chodzić raczej

[1] *Jan Paweł II a wyzwania współczesności*, red. Z. Stachowski, Warszawa 1991, ss. 236.

[2] Tytułem przykładu: A. B. Stępień nie jest księdzem, lecz – wbrew informacji podanej przez A. Papuzińskiego (s. 88) – osobą świecką; z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny o Trójcy Świętej ogromnym nieporozumieniem jest traktowanie Jej przez K. Kołodziejczyka jako hierarchii osób

będzie o ukazanie idei pozytywnych, mogących służyć pogłębieniu samoświadomości Kościoła. Stąd też zostaną tu podjęte dwa główne tematy rozwijane przez Autorów omawianego tomu, a mianowicie 1) problem opozycji pomiędzy uniwersalnością głoszonych wartości a partykularnością Kościoła jako instytucji oraz 2) kwestia utopijności społecznej doktryny Kościoła.

Pierwszy problem najwyraźniej zarysowany został przez A. Karpińskiego, zdaniem którego do dziś w kulturze europejskiej panuje paradygmat przedmiotowego traktowania świata. Wprawdzie okazał się on skuteczny w odniesieniu do przyrody (pozwolił ją podporządkować człowiekowi), lecz jest całkowicie błędny w przypadku relacji międzyludzkich, gdzie obowiązywać winien paradygmat podmiot – podmiot. Tymczasem, mimo iż w zasadzie zanikły relacje poddaństwa i panowania, nadal istnieją relacje ubóstwa i posiadania a także, co chyba istotniejsze, daje się wciąż zauważyć różnego typu ekspansje kulturowe, ideologiczne czy religijne, polegające, z jednej strony, na traktowaniu własnych prawd jako jedynych i niepodważalnych, z drugiej – na narzucaniu ich grupom słabszym i mniej licznym przez grupy odpowiednio zorganizowane i silne, a nawet – na pozbawianiu wszelkiego typu mniejszości ich niezbywalnego prawa do inności. Tymczasem, jak zauważa A. Karpiński, „w próbie zrozumienia podmiotowej sensowności świata trzeba przede wszystkim przekroczyć własną subiektywność, uznając ją za jedną z wielu możliwych" (s. 20). Kościół, jak dotąd, tego poziomu nie osiągnął; traktuje bowiem siebie jako jedynego depozytariusza autentycznego Objawienia, co siłą rzeczy musi prowadzić do „religijnego imperializmu", a więc do narzucania wszystkim własnej doktryny. W przypadku osoby Jana Pawła II, stwierdza A. Karpiński, antynomia ta jest bardzo wyraźna. Jako filozof bowiem usiłuje on przekroczyć własną subiektywność religijną, dostrzegając wiele możliwych i uzasadnionych dróg dla człowieka, jako teolog jednak i jako papież zmuszony jest traktować katolicyzm jako prawdę jedyną, a więc – podnosić swoją religijną subiektywność do rangi tego, co uniwersalne.

Postawa ta rzutować musi na papieską wizję kultury oraz problem ewangelizacji i „inkulturacji". Jak zauważa Z. Stachowski, kultura jest dla papieża tym, przez co człowiek staje się człowiekiem, co więc powinno odpowiadać jego najgłębszej naturze. Z tej racji kultury ateistyczne, zamknięte na wymiar nadprzyrodzony, są kulturami fałszywymi, by nie rzec nieludzkimi. Inkulturacja (czyli ewangelizacja kultury od wewnątrz, głoszenie Chrystusa przy uwzględnieniu specyfiki danej kultury) zdaniem Z. Stachowskiego jest w istocie ujarzmianiem kultur niekatolickich, sprowadza się bowiem do narzucania przez Kościół katolicyzmu jako religii jedynie prawdziwej. Tym samym pod pozorem niesienia wartości uniwersalnych, narzuca Kościół kulturę, w której się zrodził i którą współtworzył.

Wyjątkowość Kościoła jako jedynej drogi zbawienia rodzić ma dalszy paradoks, na który zwraca uwagę K. Kołodziejczyk, ten mianowicie, że warunkiem zbawienia jest podporządkowanie się nauce i wskazaniom Kościoła. Tym

---

(s. 123-124); nie jest też chyba prawdą – wbrew T. Sokołowskiemu – że stan wojenny („mniejsze zło") wprowadzony z przyczyn nie ideologicznych przede wszystkim, lecz geopolitycznych, „nie miał na celu totalnego podporządkowania społeczeństwa" (s. 74) itd. Nie sposób też nie odnotować, na koniec, skandalicznej wprost korekty (zdarzają się błędy ortograficzne!).

samym jednakże w centrum świata stoi, zdaniem K. Kołodziejczyka, nie Chrystus czy człowiek, jak głosi papież, lecz Kościół jako określona instytucja.

Kościół jako instytucja musi dążyć do zachowania swego istnienia i tożsamości, co w dużej mierze wyznacza charakter, kierunki i motywy jego działalności. Zdaniem T. Sokołowskiego na przykład nie dlatego przede wszystkim Kościół potępiał różnego typu totalitaryzmy, że były one zniewoleniem człowieka, lecz dlatego, że pozbawiały Kościół fundamentalnego prawa do istnienia i działalności. Motywem potępienia zła nie były więc uniwersalne wartości i troska o człowieka, lecz partykularny interes zagrożonej instytucji.

Jako uczestnik życia społecznego Kościół narażony jest na instrumentalne wykorzystywanie go dla celów pozareligijnych. Zdaniem H.I. Łatkowskiego było tak w Polsce w czasach komunizmu, kiedy to identyfikacja z Kościołem nie była jedynie wyrazem wiary, lecz również sprzeciwu wobec władzy. Kościół, z jednej strony, udzielał wówczas schronienia ludziom prześladowanym, z drugiej, pełnił rolę mediatora pomiędzy władzą a społeczeństwem. Dziś jednak, jak sądzi H.I. Łatkowski, popierając określone orientacje, a nawet partie polityczne, Kościół coraz wyraźniej staje się stroną, co może nie pozwolić mu na wypracowanie i zaproponowanie spójnego systemu wartości i wzorców kultury politycznej całemu społeczeństwu. Wszak wartości, z którymi identyfikuje się określona grupa ludzi, nie zawsze są wartościami autentycznymi i uniwersalnymi. Tym bardziej zaś wartości narzucone lub ukazywane „od święta" nie mogą stanowić rzeczywistego drogowskazu dla człowieka.

Widać wyraźnie, że wskazywana przez Autorów omawianej książki opozycja między uniwersalizmem zasad i wartości a partykularyzmem celów i działań okazuje się po prostu brakiem harmonii między powinnościami Kościoła a jego faktyczną działalnością. Czy wniosek ten jest jednak uzasadniony?

Wydaje się, że oparty jest on na zbyt jednostronnym widzeniu miejsca Kościoła we współczesnym świecie. Pierwszym zjawiskiem, jakie niesłusznie zostało w omawianej książce pominięte, są podejmowane przez Jana Pawła II wysiłki ekumeniczne, mające na celu pełne zjednoczenie chrześcijan. Jeszcze jednak wyraźniej uniwersalizm działań Kościoła (czy – jakby powiedział A. Karpiński – przezwyciężanie własnej subiektywności) zaznacza się w zapoczątkowanych przez papieża światowych dniach modlitwy o pokój, w których biorą udział przedstawiciele nie tylko kościołów chrześcijańskich, lecz również wielu innych religii z całego świata, wyrastających z odmiennych tradycji i kultur. Otwarcie to trudno byłoby zinterpretować w kategoriach zawłaszczania innych religii czy kultur, raczej wskazuje ono na świadomość uniwersalnego działania łaski i modlitwy, świadomość, że Chrystus może działać w każdym człowieku i w każdej kulturze bez względu na panującą w niej religię. Otwarcie to także pokazuje, że Kościół katolicki (wbrew stwierdzeniom Z. Stachowskiego i K. Kołodziejczyka) nie stawia się w pozycji jedynego zbawcy świata, lecz chce wspierać każdy wysiłek mający na celu ratowanie człowieka i jego godności. W tym sensie każda religia, mimo swej partykularności, stać może (i powinna) na straży wartości uniwersalnych.

Nie sposób nie wspomnieć tu również hołdu, jaki wielekroć – choćby w czasie wizyty w UNESCO w 1980 r. – składał papież innym kulturom i religiom, także niechrześcijańskim, jak również sprzeci-

wu papieża wobec wszelkiego rodzaju kultury narzuconej (nawet chrześcijańskiej), albowiem jako narzucona musi być fałszywa i nieludzka. Co więcej, papież dostrzega możliwość ubogacenia się Kościoła przez kontakt z innymi tradycjami religijnymi i kulturowymi, w których drzemią autentyczne wartości ludzkie.

Oczywiście, jest nieporozumieniem żądać od papieża uznania merytorycznej równoważności wszystkich religii, oznaczałoby to bowiem w istocie zgodę na relatywizm prawdy (prawdziwe jest to, co dany człowiek lub grupa ludzi za prawdę uznaje). W dalszej zaś perspektywie czyniłoby bezsensownym jakikolwiek dialog ekumeniczny tak między wyznaniami chrześcijańskimi, jak też między chrześcijaństwem a innymi religiami świata. Szacunek dla innych religii czy kultur, będący szacunkiem dla tworzących je ludzi, nie musi (a nawet nie powinien) oznaczać zakwestionowania prawdziwości własnej religii.

Na koniec wreszcie stwierdzić trzeba, że to, co stanowi rzeczywistą opozycję czy napięcie w Kościele, nie leży bynajmniej na osi: uniwersalizm zasad – partykularność instytucji, lecz (czego omawiani Autorzy zdają się nie dostrzegać) na osi: to, co Boże – to, co ludzkie. To, co ludzkie bowiem jest skończone i grzeszne, i często może przesłaniać (a nawet niszczyć) to, co nieskończone i Boże. Stąd jasna staje się podkreślana przez papieża konieczność nieustannej ewangelizacji samego Kościoła, wymagającego bez przerwy ożywiającej obecności Chrystusa. Ludzie tworzący Kościół, jako grzeszni, wymagają nieustannego działania łaski wyzwalającej z mocy zła. To, co złe nie pokrywa się jednak z wymiarem instytucjonalnym czy społecznym Kościoła, a więc jego partykularnością. Opozycja sugerowana przez Autorów omawianej książki jest bowiem, co najwyżej, zewnętrznym wyrazem leżącej w samej strukturze Kościoła, jego dwubiegunowości.

Podobnie krytycznie należałoby spojrzeć na drugi z istotnych dla omawianej książki problemów, sprowadzający się do – stawianego przez A. Papuzińskiego i K. Malaka – zarzutu utopijności tak wobec etyki głoszonej przez papieża, jak społecznej nauki Kościoła. Zdaniem A. Papuzińskiego rozwijana przez Jana Pawła II idea „cywilizacji miłości" (hasło rzucone przez Pawła VI), nie uwzględnia obiektywnych, społecznych warunków ludzkich działań. Tymczasem to właśnie implikacje społeczne, zdaniem A. Papuzińskiego, stanowią zasadniczy sprawdzian trafności etyki; papież natomiast kreśli ideał możliwy do zrealizowania tylko poza społeczeństwem, w całkowitej izolacji. Zdaniem K. Malaka natomiast wszelkie dyplomatyczne zabiegi o utrzymanie pokoju w istocie są tylko grą polityczną interesów i nie mogą okazać się skuteczne. „Nie negując celowości pokojowej koncepcji Kościoła, doceniając jej rangę w sferze moralnej, dochodzimy jednak do wniosku – stwierdza K. Malak – iż w realnym świecie XX wieku o pokoju decydują wspólne działania polityczne, ekonomiczne i militarne państw, przede wszystkim wielkich mocarstw, skierowane przeciwko agresorowi" (s. 172). Utopia, jak konkluduje A. Papuziński, jest tym bardziej niebezpieczna, że może rodzić próby jej urzeczywistnienia w świecie drogą przemocy i zniewolenia inaczej myślących.

W odpowiedzi należy stwierdzić (odwołując się w pierwszym rzędzie do racji teoretycznych), że zarzut utopijności byłby słuszny tylko wówczas, gdyby nie istniała żadna możliwość urzeczywistnienia wskazywanych przez papieża i Kościół ideałów. Tymczasem, przynajmniej

dla chrześcijan, nadzieja ich realizacji tkwi nie tyle w grzesznym i słabym człowieku, ile w miłującym człowieka i wszechmocnym Bogu. Stąd też, aby zarzut utopijności uczynić zasadnym, należałoby wykazać, iż mająca swe źródło w tym, co nadprzyrodzone, nadzieja chrześcijan jest bezpodstawna. Tego jednak Autorzy tu wspomniani nie uczynili.

Co ważniejsze, zarzut utopijności tym bardziej okazuje się bezzasadny, gdy oceniać – jak proponuje A. Papuziński – owocność działań podejmowanych przez papieża i Kościół (kryterium pragmatyczne). Roli Jana Pawła II w przemianach, jakie dokonują się dziś w Europie nie sposób przecenić, co przyznają również Autorzy recenzowanej tu książki. Realizm tzw. encyklik społecznych *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* czy *Centesimus annus* wyraża się w postawieniu niezwykle trafnych, choć nierzadko bolesnych diagnoz współczesności, akcentujących zagrożenia nie tylko związane z ustrojami totalitarnymi, lecz także z absolutystycznie rozumianym liberalizmem czy zdeprawowanymi formami demokracji. Co więcej, przekształcanie rzeczywistości społecznej nie dokonuje się zasadniczo (a tym bardziej wyłącznie) na drodze politycznych decyzji rządów, lecz także (a może przede wszystkim) drogą aktywności każdego (często inspirowanego religijnie) człowieka. Dostrzeżenia jednakże tego aspektu problemu etyki czy nauki społecznej Kościoła w omawianej pracy zabrakło.

W tym miejscu odsłania się zasadnicze źródło trudności czy nieporozumień obecnych w recenzowanej książce. Jest nim mianowicie określony sposób patrzenia na Kościół i człowieka. Autorzy bowiem, o których tu mowa, traktują Kościół przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) jako instytucję, jako element życia społecznego. Jest to widzenie uzasadnione, lecz – z punktu widzenia chrześcijan – niepełne, pomijające bowiem wymiar nadprzyrodzony Kościoła, rzec można – jego prawdziwą istotę. Ten socjologiczny redukcjonizm jednakże może być dla chrześcijan owocny, uświadamia bowiem (poprzez pryzmat ludzi nie identyfikujących się z Kościołem), ile z rzeczywistej, nadprzyrodzonej istoty Kościoła odzwierciedla się w historycznym jego wcieleniu. Czy jest on rzeczywiście zbawczą misją Chrystusa, czy też jedną z wielu instytucji i niczym więcej? Redukcjonistyczna optyka, paradoksalnie, stawia przed każdym fundamentalne pytanie: na ile jego działanie przybliża innych ludzi do Chrystusa, bądź też – na ile może ono stanowić źródło uzasadnionego lęku przed Kościołem u tych, którzy znajdują się przynajmniej deklaratywnie poza nim?

W innej też perspektywie, niż czynią to omawiani tutaj Autorzy, należałoby spojrzeć na wyzwania współczesności. Wolność polityczna wydaje się bowiem tylko jednym z przejawów fundamentalnej wolności człowieka, która należy do jego istoty – wolności wyboru między dobrem a złem, między swym prawdziwym powołaniem a sprzeniewierzeniem się sobie. W tym sensie wyzwaniem współczesności (jak zresztą każdej epoki) nie jest określona sytuacja dziejowa, lecz człowiek, każdy z osobna, wezwany do tego, by sprostać swemu człowieczeństwu. W misji tej wspomagać go ma Chrystusowy Kościół. Prezentowane w omawianej książce podejście radykalnie socjologiczne ten wymiar ludzkiej osoby zdaje się zatracać.

Cezary RITTER

POPULARYZACJA KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ PILNIE POTRZEBNA

Katolicka nauka społeczna jako dyscyplina wiedzy teologicznej ma charakter wybitnie pastoralny, praktyczny. Jak to się często ujmuje, formułuje ona zasady refleksji, kryteria ocen i wytyczne działania odnośnie do zaangażowania katolików w życie społeczne. Ma dla nich znaczenie formacyjne. Jest także pewną propozycją myślenia o sprawach społecznie ważnych skierowaną do wszystkich ludzi dobrej woli, otwartych na dialog z katolicyzmem. Istotne znaczenie ma tu każda próba wcielenia jej zasad w praktykę społeczną. Stąd nieodłącznym towarzyszem katolickiej nauki społecznej jest tzw. katolicyzm społeczny. Tworzą go duszpasterze, działacze społeczni, polityczni, gospodarczy, którzy inspirowani w swej pracy nauczaniem społecznym Kościoła próbują odpowiedzieć na konkretne potrzeby czasu.

Mogłoby się wydawać, że w Polsce nastąpił obecnie dobry czas tak dla katolickiej nauki społecznej, jak i katolicyzmu społecznego. Odzyskanie suwerenności państwowej winno wszak sprzyjać podejmowaniu różnorodnych inicjatyw i propozycji. Tymczasem słyszy się często narzekanie, że inspiracja wypływająca z zasad katolickiej nauki społecznej jest słabo obecna w dyskusji i działaniu społecznym, politycznym czy gospodarczym. Jedną z przyczyn tej sytuacji jest po prostu ignorancja, także wśród tych, którzy na tę inspirację się powołują. Pomiędzy katedrą uniwersytecką, gdzie zasady katolickiej nauki społecznej są wykładane a konkretnym działaniem, w które mają być one wcielane, istnieje niewypełniona przestrzeń rzetelnej i kompetentnej popularyzacji, inicjatyw o charakterze szkoleniowym, formacyjnym itp. Brak także odpowiednio przygotowanej, popularnej literatury w tym zakresie.

Temu ostatniemu brakowi próbuje się obecnie zaradzić. Na rynku księgarskim ukazał się niedawno *Słownik katolickiej nauki społecznej* pod naukową redakcją ks. prof. Władysława Piwowarskiego[1]. Jest to pierwszy tego rodzaju słownik w polskiej literaturze przedmiotu. Blisko 300 haseł na ponad 200 stronach tej książki wprowadza czytelnika w podstawowe pojęcia i zagadnienia katolickiej nauki społecznej. Oprócz haseł dotyczących ściśle katolickiej nauki społecznej znajdują się też hasła z dziedziny socjologii („grupa społeczna", „urbanizacja", „więź społeczna" itp.), ekonomii („bankowość", „budżet", „giełda"), nauk politycznych („demokracja", „partie polityczne", „parlament") i inne, których znajomość jest niezbędna do rozumienia, czym są najważniejsze instytucje i zjawiska życia społecznego. Zwięzłość oraz przystępność to zalety większości haseł w tym słowniku. Dodać jeszcze należy, iż książka zaopatrzona jest w bardzo przydatną *Bibliografię* przedmiotu opracowaną

[1] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, IW PAX i Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA" ss. 215.

przezks. W. Piwowarskiegoiks.J. Mariańskiego.

Ponieważ – jak zostało napisane we wstępie do *Słownika* – „zespół autorsko-redakcyjny będzie wdzięczny za nadsyłanie wszelkich uwag, pozytywnych i negatywnych, które będą pomocne przy opracowywaniu drugiego, poszerzonego i uzupełnionego wydania", pozwolę sobie przedstawić tu parę uwag, także krytycznych.

Pierwszy zarzut zostaje właściwie już z góry uprzedzony we wstępie; *Słownik* nie uwzględnia stanu katolickiej nauki społecznej po ogłoszeniu encykliki *Centesimus annus*. Szkoda, gdyż ta właśnie encyklika przygotowana i ogłoszona w okresie przełomowych dla Europy i Polski wydarzeń jest swoistą summą prawidłowego porządku politycznego i gospodarczego. Przy niewątpliwej ciągłości z poprzednimi dokumentami społecznymi Kościoła wnosi ona wiele świeżych elementów w rozumienie takich problemów jak np. przedsiębiorczość, zysk, interes własny a dobro wspólne, zwłaszcza jednak daje ona całościową wizję porządku demokratycznego, alternatywną do tej, jaka rozpowszechniona jest dziś w świecie zachodnim, a która jest koncepcją demokracji opartej na etyce relatywistycznej. Dlatego prezentacja społecznej myśli Kościoła powinna dziś poniekąd rozpoczynać się od tej właśnie encykliki. Ten brak w *Słowniku* będzie z pewnością nadrobiony w drugim jego wydaniu, ale do jego ukazania się upłynie niestety trochę czasu.

Jednym z ważniejszych pojęć chrześcijańskiej filozofii człowieka i teologii jest pojęcie „godność osoby ludzkiej". Godność ta jest źródłem praw człowieka. Sądzę, że w haśle „godność człowieka" (s. 54-55) zabrakło powiązania ze sobą tych dwóch pojęć. Godność człowieka bez jej „przekładu" na język praw człowieka pozostaje czymś trochę enigmatycznym. Na ten związek należałoby więc wskazać. Bezspornie – pod pewnym względem „osoba ludzka skazana jest na życie społeczne" (hasło „grupa społeczna", s. 59), lecz zespół potrzeb i zależności od społeczeństwa nie wyczerpuje tego, co określać się zwykło mianem „społecznej natury człowieka". Być może takie właśnie osobne hasło byłoby w *Słowniku* potrzebne. Skoro wspomniałem hasło „grupa społeczna", to równocześnie odnotowuję brak hasła „społeczeństwo". Rozumiem, że doświadczony socjolog-empiryk, jakim jest ks. Piwowarski, preferuje pojęcie „grupa społeczna", gdyż można je zoperacjonalizować na użytek konkretnego badania socjologicznego, niemniej jednak z pojęciem „społeczeństwo" spotykamy się w socjologii, a zwłaszcza w filozofii społecznej, która na ogół skupia się wokół zagadnienia: jednostka a społeczeństwo.

W *Słowniku* jest kilka haseł dotyczących pracy („praca", „godność pracy", „czas pracy", „czas wolny"). Wśród wielu elementów opisujących fenomen pracy ludzkiej trochę brakło, jak sądzę, opisu wpływu chrześcijaństwa na rozumienie pracy i stosunku do niej. Prawdą jest, że starożytność grecka zaciążyła na rozumieniu pracy jako czegoś, co jest „poniżej" godności człowieka (maksimum czasu wolnego jako synonim przynależności do sfer wyższych). Prawdą jest też, że w społeczeństwie industrialnym i postindustrialnym preferuje się model człowieka zajętego pracą (biznesmen) jako kogoś przynależnego do klas wyższych, ludzi sukcesu. Pomiędzy tymi skrajnościami sytuuje się jednak chrześcijański stosunek do pracy, który w ciągu dziejów wywierał realny wpływ na kulturę Europy (przysłowiowe „ora et labora" św. Benedykta).

Dużym mankamentem jest kompletne zignorowanie haseł „katolicy świeccy" i

„laikat". Odsyłacz do hasła „Akcja Katolicka" ma charakter nazbyt redukcjonistyczny. Nie tylko dlatego, że ta forma apostolatu jest dziś w głębokim kryzysie i nie jest w stanie odpowiedzieć na potrzeby czasu. Po prostu pojęcia „świeccy w Kościele" i „apostolstwo katolickie" odnoszą się do zjawiska dużo szerszego i bardziej złożonego niż jakaś jego historyczna postać. Jest to o tyle jeszcze ważne, że cała rzeczywistość, której dotyczy nauczanie społeczne Kościoła jest szczególnym terenem działalności ludzi świeckich.

Istotnym brakiem jest także nieobecność hasła „samorząd", a przecież samorządność tradycyjnie pozostaje w polu zainteresowania katolickiej nauki społecznej. Hasła „autonomia" i „decentralizacja" a także, poniekąd „zasada pomocniczości" nie wypełniają niestety tej luki.

W *Słowniku* pojawiają się dwa nazwiska (Ketteler i Kölping) oraz wymienione są niektóre grupy czy organizacje katolicko-społeczne (Caritas Internationalis, „Sillon", Akcja Katolicka). Skoro jednak zdecydowano się na przedstawienie pewnych historycznych postaci, organizacji, środowisk i inicjatyw, to lista powinna być znacznie dłuższa. Z pewnością warto ją w kolejnym wydaniu rozszerzyć. Dobre przykłady historyczne inspirują, stąd warto na nie wskazać. Chyba że powstanie osobny *Słownik katolicyzmu społecznego*.

Drugą ciekawą inicjatywą popularyzującą katolicką naukę społeczną jest *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach* autorstwa ks. Stanisława Pyszki SJ[2]. Autor przygotował tę niewielką książeczkę na podstawie równolegle wydanego podręcznika Josepha kard. Höffnera *Chrześcijańska nauka społeczna*, wydanego przez to samo wydawnictwo, którego stanowi krótkie repetytorium. Forma równolegle umieszczonych pytań i odpowiedzi (jest ich 262), ułożonych w sześć działów (zagadnienia wstępne, organizacja społeczeństwa, praca i zawód, ekonomia, państwo, wspólnota narodów), daje okazję do powtórzenia i utrwalenia pewnych zagadnień przez kogoś, kto chce się bliżej zaznajomić z problematyką katolickiej nauki społecznej. Oczywiście zwięzłość wypowiedzi nie pozwala na bardziej szczegółowe przedstawienie poszczególnych kwestii. Dlatego informacje winny być czytane w kontekście: bądź wspomnianego podręcznika J. Höffnera (lub jakiegoś innego podręcznika, co sugeruje autor), bądź odpowiedniego komentarza kompetentnego wykładowcy. Sądzę, że zwłaszcza dla osób prowadzących kursy i szkolenia z zakresu katolickiej nauki społecznej jest to bardzo użyteczna pomoc i warto zwrócić na nią uwagę.

W stosunku do omawianego wcześniej *Słownika* książeczka niniejsza stanowi cenne uzupełnienie tak pod względem metody dydaktycznej, ujęcia, jak i prezentacji niektórych zagadnień. (Na przykład szerzej niż w *Słowniku* jest tu potraktowana problematyka dotycząca małżeństwa i rodziny). Obie książki mogą razem stanowić przydatne narzędzie pracy; mogą być źródłem informacji i wskaźnikiem właściwej formacji tak niezbędnej przy odpowiedzialnym podejmowaniu działania przez różne środowiska.

---

[2] S. P y s z k a, *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1993, ss. 68.

Marek CZACHOROWSKI

SPÓR O *HUMANAE VITAE*

W 1993 roku mija 25 lat od ogłoszenia *Humanae vitae* (HV) – profetycznego dokumentu pontyfikatu Pawła VI. Spór wokół tej encykliki w dalszym ciągu nie wygasa, gdyż sformułowana tam norma odpowiedzialnego rodzicielstwa (wykluczającego antykoncepcję) jest wciąż „znakiem sprzeciwu" dla mentalności współczesnego człowieka, który jakże często chciałby zrezygnować z trudu dźwigania swej wielkości. Pokolenie wyrosłe po HV – często wychowywane w kierunku kontestacji zawartego w tej encyklice nauczania, ale być może bogatsze o widzenie dalekosiężnych skutków stosowania antykoncepcji – oczekuje zatem na rzetelną informację i dobrze ugruntowaną argumentację, aby wybrać niełatwą drogę proponowaną przez niezmienne w tej kwestii nauczanie Kościoła katolickiego.

Całe to wydarzenie, jakim było ogłoszenie HV i jej recepcja, przedstawia Janet E. Smith w ostatnio wydanej książce *Humanae vitae. Pokolenie później*[1]. Autorka jest profesorem filozofii Uniwersytetu w Dallas, a swoją pracę wydała w Waszyngtonie. Ukazała się ona zatem w środowisku, którego – jak wiadomo – również nie ominęło bolesne rozszczepienie spowodowane negacją encykliki Pawła VI. Tu bowiem nauczał Charles Curran, jeden z czołowych kontestatorów HV, któremu Stolica Apostolska odmówiła prawa zajmowania stanowiska wykładowcy teologii moralnej z racji głoszonych poglądów (między innymi w sprawie oceny antykoncepcji), jawnie sprzecznych z Magisterium Kościoła katolickiego.

W pracy Smith znajdujemy nie tylko całą faktografię związaną z HV, ale także imponującą prezentację oraz szczegółową dyskusję odnoszącą się do całości argumentacji wszystkich stron biorących udział w sporze. Autorka podjęła się zatem ogromnego zadania, zważywszy chociażby na ogromną liczbę publikacji, zarówno dotyczących HV, jak i problematyki, którą ta encyklika podjęła. Z uwagi chyba na to, iż aparatura pojęciowa, którą posługuje się HV, stała się częstokroć już obca dla pokolenia pozbawionego klasycznofilozoficznego przygotowania, autorka wielokrotnie przywołuje pewne podstawowe ustalenia, aby ich niezrozumienie nie stanowiło przeszkody dla właściwej recepcji argumentacji omawianej encykliki. Nie jest to zatem książka przeznaczona tylko dla wąskiego grona specjalistów, ale ma ambicje przybliżenia dyskusji, która niejednokrotnie toczyła się w bardzo fachowych i mało dostępnych publikacjach. Jedną z ogromnych zalet tej pracy jest też mówienie o pewnych teoretycznych kwestiach w bardzo konkretny i dotykający samej rzeczywistości sposób. Dzieje się to dzięki dużej ilości przykładów unaoczniających omawiane zagadnienia. Ta tak bardzo żywa konkretność książki nie jest jednak okupiona obniżeniem lotów teoretycznego dyskursu.

[1] J. E. Smith, *Humanae vitae. A Generation Later*, Washington 1991, ss. 425.

*

W przeglądzie faktów związanych z ogłoszeniem HV chlubnie – na tle niektórych rejonów Kościoła zachodniego (i wielu głośnych teologów) – prezentuje się stanowisko polskiego Kościoła, a w szczególności środowiska skupionego wokół kard. Karola Wojtyły. Środowisko to między innymi przygotowało krytyczne memorandum[2] wobec ostatecznego raportu komisji, która powołana przez Jana XXIII (jej skład i zadania rozszerzył Paweł VI) dla opracowania omawianej kwestii stanęła w swej większości po stronie antykoncepcji. Memorandum to – w czym należałoby uzupełnić informacje podane przez amerykańską autorkę – miało wielkie znaczenie dla zredagowania HV[3]. Smith sygnalizuje natomiast istniejącą w literaturze opinię, iż to właśnie kardynał Wojtyła (wraz z Gustawem Marteletem) w szczególnym stopniu służył radą Pawłowi VI przy pisaniu HV (s. 375, 385). Paweł VI miał również znać *Miłość i odpowiedzialność* polskiego kardynała. W swojej książce Smith przeoczyła jednak soborowy wkład kard. Wojtyły w przygotowanie ostatecznej redakcji rozdziału *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* zatytułowany *Poparcie należne godności małżeństwa i rodziny*, a formułujący postulat, którego wypełnieniem była właśnie HV[4]. Warto zatem wiedzieć, iż rozdział ten przybrał ostatecznie znany nam kształt właśnie w wyniku interpelacji kard. Wojtyły, krytykującej przedłożony projekt tego rozdziału[5]. Polski czytelnik wie wystarczająco dużo o wielu inicjatywach podejmowanych przez Metropolitę Krakowskiego, mających na celu urzeczywistnienie idei odpowiedzialnego rodzicielstwa[6].

W rozdziale I Smith przedstawia dyskusję, która poprzedziła opublikowanie HV. Między innymi poddaje szczegółowej analizie wszystkie raporty komisji powołanej przez Jana XXIII dla oceny różnych środków regulacji poczęć. Zaistniała w tych dokumentach różnica poglądów stanowiła novum w historii Kościoła

---

[2] *Les fondements de la doctrine de l'Eglise concernant les principes de la vie conjugale (Un memoire rédige par un groupe de theologiens-moralistes de Cracovie)*, „Analecta Cracoviensia" 1969, s. 194-230. Autorka cytuje w tekście tę pracę (zob. s. 12, przyp. 43), jednakże w bibliografii w sposób mylący wyłączne autorstwo tego dokumentu jest przypisane kard. Wojtyle (zob. s. 420).

[3] Zob. W. Skrzydlewski, *Geneza encykliki Humanae vitae w aspekcie filozoficzno-teologicznym*, w: *Dar ludzkiego życia*, red. K. Majdański, T. Styczeń, Lublin 1991, s. 106.

[4] Z kilku ważnych prac kard. Wojtyły dotyczących bezpośrednio HV, autorka natrafiła tylko na wydaną po włosku *La visione antropologica della Humanae vitae*, „Lateranum" 44 (1978), nr 1, s. 124-145 (jest to włoska wersja *Antropologia encykliki Humanae vitae*, „Analecta Cracoviensia" 1978, s. 9-28. Nie dotarła natomiast do *Nauka encykliki Humanae vitae o miłości (Analiza tekstu)*, „Analecta Cracoviensia" 1(1969) oraz *Personalistyczna koncepcja człowieka*, w: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, Rzym 1980, s. 9-35. Zob. też *La verità dell'enciclica Humanae vitae*, „L'Osservatore Romano" 109(1969) nr 1, s. 1-2 lub *Prawda encykliki Humanae vitae*, „Miesięcznik Pastoralny Płocki", 54(1969) nr 10-12, s. 271-278.

[5] Zob. S. Smoleński, *Wkład Karola kard. Wojtyły w pogłębienie nauki o małżeństwie. W perspektywie dwudziestolecia „Humanae vitae"*, w: *Dar ludzkiego życia*, dz. cyt., s. 82.

[6] Zob. tamże. Środowisko to przygotowało również obszerne *Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi", 1969, 1-4 (Kard. Wojtyła napisał tylko wstęp do tej pracy).

katolickiego, który jak dotąd jednomyślnie opowiadał się przeciwko antykoncepcji. Zdaniem Smith na tym etapie dyskusji panowała jeszcze zgoda co do pewnych nienaruszalnych zasad: różnica dotyczyła przede wszystkim aplikacji tych zasad (chociaż już tutaj pojawiały się oznaki dokonywania wyłomu także i w zasadach). Również argumentacja za dopuszczalnością antykoncepcji nie była jeszcze rozwinięta. Jej zwolennicy nie chcieli się przyznać do tego, że ewentualna zmiana nauczania Kościoła katolickiego w tej kwestii miałaby bardzo daleko idące konsekwencje. Doprowadziłaby bowiem do przyjęcia całkiem odmiennej niż tradycyjna wizji Kościoła oraz zmiany w ocenie zachowań seksualnych.

Kolejny rozdział przedstawia główne elementy koncepcji małżeństwa, stanowiącej najogólniejszą podstawę, na której opiera się potępienie antykoncepcji jako sposobu regulacji poczęć. Autorka przede wszystkim zmierza do pokazania, iż tak często wygłaszana teza o niedowartościowaniu miłości małżeńskiej w dawniejszych ujęciach małżeństwa przez myśl chrześcijańską jest bezpodstawna.

Szczególną uwagę poświęca Smith wyjaśnieniu nieporozumień związanych z traktowaniem prokreacji jako pierwszorzędnego celu małżeństwa. Teza ta stała się bowiem przedmiotem krytyki zwolenników antykoncepcji, uważających iż takie postawienie sprawy sprowadza ludzką płciowość na płaszczyznę właściwą światu zwierząt. Według autorki zaś uwagę należy położyć na pokazaniu nierozerwalności realizacji poszczególnych celów czy też sensów małżeństwa.

Koncepcja prawa naturalnego, którą posłużono się w HV dla negatywnej oceny antykoncepcji, oraz związane z nią pojęcia stanowią przedmiot rozważań rozdziału III. Autorka wskazuje tu na niewłaściwe zastosowanie zasad rozwiązywania pewnych kwestii moralnych (zasada całościowości, mniejszego zła) dla usprawiedliwienia antykoncepcji. Następnie analizuje kilka argumentów (obecnych w HV), opartych na zasadach prawa naturalnego, które zmierzają do wykazania, że antykoncepcja jest wewnętrznie zła. Za najdojrzalszą uważa jednak argumentację, jaką między innymi posługuje się Jan Paweł II, określający akt antykoncepcyjny jako kłamstwo, gdyż akt taki nie ma ani prokreacyjnego, ani jednoczącego znaczenia, które przysługują mu z natury. Antykoncepcja – wbrew temu co twierdzą jej zwolennicy – godząc w prokreacyjny sens małżeńskiego aktu, godzi w miłość małżeńską.

W rozdziale V przedstawia niektóre teologiczne kwestie wiążące się z normą zawartą w HV. Pokazuje tu, iż stosowanie antykoncepcji przeciwstawia się różnym prawdom objawionym w Piśmie świętym. Wskazuje, iż przesłanki filozoficzne stojące u podstaw argumentacji za odrzuceniem antykoncepcji, znajdują swoje poparcie również w specyficznym dla chrześcijan źródle wiedzy. Nauczanie zawarte w HV winno być wiążące w sumieniu, zwłaszcza dla katolika. Sumienie musi być jednak pojęte jako odkrywające zasady postępowania, a nie tworzące je.

W kolejnym rozdziale zaprezentowany jest spór wokół HV, który miał miejsce zaraz po jej wydaniu. Autorka zwraca uwagę, iż zakwestionowaniu uległy wówczas – w odróżnieniu od wcześniejszego stanu dyskusji – naczelne principia. Spośród wszystkich krytyków omawianego dokumentu autorka wybiera stanowisko Bernarda Häringa oraz jego ucznia Charlesa Currana. Wydaje się, iż w prezentacji, zwłaszcza stanowiska Currana, brakuje pokazania, jak przyjęta przez

niego – i wprost sformułowana[7] – nowa koncepcja rozumu i sumienia jako kreatorów prawdy o człowieku, prowadzi do całkiem odmiennej niż w HV koncepcji moralności, w obrębie której nie ma miejsca na absolutny zakaz antykoncepcji.

Rozdział VII przedstawia dyskusję wokół HV, która miała miejsce w ostatnich dwudziestu latach. Zdaniem autorki dyskusja ta skoncentrowała się na problemie możliwości istnienia normy absolutnie zakazującej antykoncepcji. Stanowisko określone tu jako „rewizjonizm" zaprzecza temu, by niektórym aktom można było przypisać kwalifikację aktów wewnętrznie złych (między innymi antykoncepcji), ponieważ uważa się, iż o moralnej ocenie czynu decydują konkretne okoliczności działania (czy też jego skutki) oraz intencja. Tradycjonaliści – nie przecząc konieczności uwzględniania okoliczności i intencji w moralnej ocenie czynu – przyjmują istnienie pewnych aktów wewnętrznie złych, określonych tak niezależnie od intencji, jak i okoliczności czynu; są one bowiem ze swej natury skierowane przeciwko dobru osoby.

Z analiz autorki wynika, że główny zarzut, który należałoby postawić „rewizjonistom" wskazuje, iż nie dostrzegają oni i nie biorą pod uwagę p e ł n i zła, które wypływa z antykoncepcyjnego działania. Uważają je tylko za zło „przedmoralne" czy też „fizyczne". Tymczasem dla oceny aktu przede wszystkim konieczne jest uwzględnienie tego, jaki skutek wywiera to działanie „na charakter czy też duszę działającego" (s. 227).

Rozdział *Dar siebie i samo-panowanie: Jana Pawła II interpretacja Humnae vitae* poświęcony jest prezentacji ostatniego, najdojrzalszego zdaniem autorki, etapu dyskusji nad HV, jakim jest stanowisko Jana Pawła II. Wbrew jednak tytułowi rozdział ten w zasadzie nie poddaje analizie wyjaśnień Ojca świętego dotyczących dokumentu Pawła VI. Znajdujemy tu natomiast przedstawienie treści kilku centralnych dla myśli Jana Pawła II pojęć, służących do właściwego naświetlenia nierozerwalnego związku pomiędzy respektowaniem możliwości rodzicielstwa w każdym akcie seksualnym a realizacją miłości małżeńskiej w tym akcie. W tym wypadku autorka nie poprzestaje na analizie odnośnych dokumentów jego pontyfikatu. Sięga również do dzieł sprzed 1978 roku, a zwłaszcza do *Miłości i odpowiedzialności* oraz *Osoby i czynu*.

Wydaje się, iż w omawianej pracy zatarciu uległo to, co Ojciec święty uznał za nowatorstwo HV w stosunku do *Gaudium et spes*. Wielokrotnie bowiem podkreślał, iż w dokumencie Pawła VI mamy do czynienia z dostosowaniem tradycyjnej i niezmiennej nauki Kościoła do „tych wymagań, jakie – pod względem przede wszystkim formalnym – stawia współczesna psychologia i nauka o człowieku nawiązując przy tym do gruntownej ontologii miłości"[8]. W *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Papież podkreśla, iż w HV „tekst uwzględnia, a nawet uwydatnia, wymiar podmiotowy i psychologiczny", w jego stronę zdaje się ta encyklika „skierowywać naszą szczególną uwagę"[9].

---

[7] Zob. np. Ch. C u r r a n, *Themes in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame 1977, s. 61.

[8] Zob. K. W o j t y ł a, *Nauka Humanae vitae o miłości*; por. t e n ż e, *Antropologia encykliki Humanae vitae*.

[9] J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 461-462.

Warto pamiętać, iż wydobyty przez Jana Pawła z dokumentu Pawła VI podmiotowy wymiar rozważanego zagadnienia (uwzględnienie nie tylko obiektywnej natury aktów w moralnej ocenie, ale również samego sposobu przeżywania płciowości i aktu małżeńskiego) stanowi stały element myślenia również autora *Miłości i odpowiedzialności*. Między innymi proponował on w tym właśnie kierunku rozwijać tradycyjną teologię moralności, zgodnie z ogólnymi wytycznymi Soboru Watykańskiego II[10].

Smith nie daje chyba dostatecznie pełnej odpowiedzi na pytanie o nowatorstwo myśli Jana Pawła II w stosunku do HV. Ukazane to zostało wprost w *Katechezach środowych*, gdzie w części poświęconej encyklice Pawła VI stwierdza się, iż chodzi tu o to, aby składającą się na HV „całość normatywnopastoralną zobaczyć z kolei w świetle owej teologii ciała, jaka wyłania się z analizy tekstów biblijnych"[11]. Innymi słowy – Jan Paweł II odsłonił i uwyraźnił zakładaną przez HV koncepcję człowieka, która stanowi ostateczne uzasadnienie normy zawartej w tej encyklice.

W centrum interpretacji HV przez Jana Pawła II Smith stawia pojęcie samopanowania (self-mastery), które ma być kluczem do sformułowania negatywnej oceny antykoncepcji. Autorka używa tego terminu przede wszystkim jako oznaczającego cnotę, a w szczególności cnotę czystości. Czytelnicy *Osoby i czynu* pamiętają jednak, iż autor tego dzieła skrupulatnie rozróżnia samo-panowanie (czy też panowanie sobie) od panowania nad sobą[12]. Tylko tym ostatnim terminem oznacza cnotę czy też zespół cnót. Smith przeoczyła, iż mianem samo-panowania (stanowiącego aspekt samoposiadania[13]) Wojtyła oznacza coś bardziej podstawowego niż cnotę, a mianowicie istotną dla osoby właściwość strukturalną, stanowiącą o ludzkiej wolności[14].

Wydaje się, że w całej prezentacji debaty wokół HV brakuje dostatecznego zaakceptowania tego, iż u podstaw normy HV oraz w centrum interpretacji tej encykliki przez Karola Wojtyłę znajdujemy koncepcję człowieka związanego niezależną od niego prawdą[15]. Chociaż przy różnych okazjach tezę tę się w pracy sygnalizuje, to jednak brakuje centralnego ukazania, iż właśnie tutaj znajduje się najbardziej sporny punkt ostatniego etapu dyskusji nad problemem moralnej oceny antykoncepcji[16]. Aprobu-

---

[10] Zob. K. W o j t y ł a, *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, Kraków 1979.

[11] *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt. s. 471.

[12] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, wyd. 2, s. 133.

[13] To pomieszanie terminologiczne pogłębia fakt, iż autorka korzysta z angielskojęzycznej wersji *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, w której „posiadanie siebie samego" (samoposiadanie) (s. 62 w polskim wydaniu) oddane jest nieprecyzyjnie jako „mastery of oneself" (self-control). Zob. S m i t h, *Humanae vitae*, dz. cyt., s. 254.

[14] Zob. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 310. Również kard. Wojtyła w swym komentarzu dotyczącym HV (*Antropologia encykliki Humanae vitae* wyraźnie twierdzi, iż sens zawartego w niej wywodu oddaje samopanowanie rozumiane jako konstytutywny element człowieka wchodzący „w integralną definicję jego wolności" (s. 24).

[15] Zob. T e n ż e, *Personalistyczna koncepcja człowieka*, dz. cyt. s. 32.

[16] Zob. R. B u t t i g l i o n e, *Uwagi o teologicznej dyskusji wokół Humanae vitae oraz o towarzyszącym jej rozwoju doktryny Magisterium*, w: *Dar ludzkiego życia*, Lublin 1992, s. 211-229. Por. A. S z o s t e k, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki Humanae vitae*, tamże, s. 111-128.

jący działania antykoncepcyjne usiłują bowiem tę koncepcję człowieka zakwestionować i zastąpić ją przez wizję człowieka nie podporządkowanego prawdzie, przeciwnie – podporządkowującego ją sobie.

Niezaprzeczalną wartość książki Janet Smith powiększają bardzo obszerne apendyksy. Wśród nich znajduje się dokonane przez autorkę nowe tłumaczenie HV, ponieważ jej zdaniem dostępne angielskojęzyczne przekłady z języka francuskiego nie uwydatniają pewnych ważnych elementów nauczania encykliki. Do tekstu HV dodany został również szczegółowy komentarz mający za swój główny cel bliższe przedstawienie materiałów cytowanych w encyklice oraz apendyks prezentujący postulowane przez Pawła VI poprawki (idące w kierunku potępienia antykoncepcji) do przygotowywanego tekstu *Gaudium et spes*. Obszerny tom zamyka szczegółowa krytyka stanowiska tych przeciwników HV (J. Boyle'a, J. Fennisa i W. May'a), którzy wprawdzie negatywnie oceniają antykoncepcję, jednak czynią to opierając się na innych podstawach niż HV.

Prezentacja przez omawianą książkę sporu wokół normy zawartej w HV nie pozostawia żadnych wątpliwości, iż decyzja Pawła VI – podjęta wbrew stanowisku wielu zachodnich teologów, a zgodnie z całym dotychczasowym nauczaniem Kościoła katolickiego – była merytorycznie właściwa. Trzeba tylko, aby ludzie naszej epoki – będący „szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem" (HV 12) – zechcieli ją w całej rozciągłości w swym działaniu uznać.

Piotr KRYCZKA

CHRZEŚCIJAŃSKA INSPIRACJA W ŻYCIU SPOŁECZNYM I POLITYCZNYM

Szybkiemu tempu przemian systemowych, które dokonują się w Polsce po 1989 roku, rzadko towarzyszy pogłębiona refleksja zarówno nad zachodzącymi procesami, jak i nad imponderabiliami demokracji. To fakt, że w publicystyce politycznej – nie mówiąc o wystąpieniach liderów politycznych – znaleźć można wiele interesujących uwag na temat kształtującej się u nas sceny politycznej, niemniej jednak w większości są to uwagi formułowane na bieżący użytek ugrupowań politycznych; z reguły niemal pomijają problem ukształtowania pewnej formacji tak osobowej, jak i społecznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że ta właśnie formacja (lub jej brak) rozstrzygać będzie w przyszłości o kształcie polskiej demokracji.

W tym nurcie myślenia należy postrzegać konferencję naukową poświęconą budowie III Rzeczypospolitej z perspektywy chrześcijańskiej inspiracji w życiu społecznym i politycznym. Odbyła się ona w Lublinie 20 i 21 listopada 1992 roku i sponsorowana była przez warszawski Instytut Obywatelski. Zgromadziła ona około 70 uczestników, a jej celem było pobudzenie refleksji nad zaangażowaniem w życie publiczne z pozycji szeroko rozumianej chrześcijańskiej demokracji.

Wśród zaprezentowanych referatów a następnie w dyskusji ujawniło się wyraźnie kilka wątków tej konferencji. Pierwszy – to refleksje o charakterze historycznym.

Profesor Jan Ziółek w referacie pt. *Chrześcijańskie tradycje myślenia Polaków o Rzeczypospolitej* postawił trzy aktualne i dzisiaj zagadnienia. Pierwsze z nich, to sprawa myślenia politycznego o państwie jako całości przeciwstawiona myśleniu w kategoriach orientacji partykularnych, partyjnych. To partykularyzm zaważył na kryzysie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a myślenie całościowe pojawiło się w zasadzie dopiero u schyłku I Rzeczypospolitej.

Drugą cechą myślenia politycznego, która zarysowała się przy końcu I Rzeczypospolitej, był sojusz Kościoła z narodem. Często rzecznikami reform byli duchowni (H. Kołłątaj, S. Staszic, P. Ściegienny i inni), a sama Konstytucja 3 Maja, mimo uchybień formalno-proceduralnych, została przyjęta przez naród i – co niemniej ważne – została zaprzysiężona, przez co zyskiwała sankcję religijną.

Trzecią wreszcie cechą, spinającą obie poprzednie, było przetwarzanie politycznego myślenia na programy politycznego działania. Zarówno całościowe myślenie o państwie, jak i chrześcijańskie pierwiastki obecne były w obu głównych nurtach tego działania, tj. niepodległościowym i pracy organicznej.

Z kolei redaktor Stanisław Gebhardt przedstawił analogie między Europą Zachodnią po 1945 roku i obecną Polską w wystąpieniu nt. *Źródła sukcesów Europy Zachodniej po II wojnie światowej*. Wskazał on, z jednej strony, na olbrzy-

mią dewastację gospodarczą Europy Zachodniej – zwłaszcza Niemiec (27% produkcji z 1938 roku) – upadek rolnictwa i rozkwit czarnego rynku, z drugiej zaś – na kryzys instytucji politycznych. Europa przeżyła te trudne lata dzięki pomocy UNRRA, a doszła do sukcesów dzięki wypracowaniu nowego systemu politycznego.

Swój przyszły rozwój oparła Europa – zdaniem red. Gebhardta – na nawrocie do ideologii i stałych wartości. Wypracowany został pewien konsens między tworzącą się chrześcijańską demokracją a tzw. światłym liberalizmem i ruchami socjalizującymi dystansującymi się od marksizmu. Chrześcijańska demokracja wnosiła wartości stałe, ale jednocześnie wolę zmian od zaraz; deklarowała również swoją niezależność od struktur kościelnych przy zgodzie z nauką Kościoła.

Europa Zachodnia stanęła wobec wielkich wyzwań, którym w znacznej części udało się jej sprostać. Zagospodarowała 13 mld dolarów amerykańskich w ramach planu Marshalla (każdy dolar przyniósł produkcję wartości 6 dolarów), wykształciła kadrę nowoczesnych menadżerów, wprowadziła wielkie reformy społeczne wraz z systemem powszechnych ubezpieczeń, wypracowała instytucje broniące praw człowieka, uwolniła się od przeszłości kolonialnej, przede wszystkim zaś od 1957 roku (traktat rzymski)zaczęła budować wspólnotę polityczną. „Wspaniała Europa" lat 70. i późniejszych ma także i swoje słabości. Okrzepła i nic jej nie grozi, ale jednocześnie nie we wszystkim jest zgodna i dostatecznie zdeterminowana do działań. Wykazał to kryzys węgierski w 1956 roku, czechosłowacki w 1968 roku czy polski w 1981 roku. Głosiła wolność dla Europy Wschodniej, ale niewiele lub nic w tej dziedzinie nie robiła, a przełom 1989 roku – może za wyjątkiem Niemiec - był dla niej zaskoczeniem. Z tego też wypływa wniosek, że Polska musi przede wszystkim sama dbać o własne interesy.

Wyjątkowo szeroko został potraktowany w tej konferencji wątek chrześcijańskiego ładu społecznego ze szczególnym uwzględnieniem roli państwa, praw i wychowania.

Ks. profesor Władysław Piwowarski przypomniał podstawowe kategorie koncepcji ładu społecznego obecne w dokumentach kościelnych i nauczaniu papieży. U jej podstaw leży uznanie osoby we wspólnocie – to jako fundamentalne przesłanie katolickiej nauki społecznej, koncepcji – jak podkreślał wykładowca – „wykoślawionej w dzikim kapitalizmie i kolektywizmie". Zakłada ona poszanowanie dla godności osoby ludzkiej i jej wolności.Obie te wartości są w Polsce - jak wskazują cytowane przez W. Piwowarskiego badania socjologiczne – dodatkowo uzupełniane przez patriotyzm i religijność.

Z koncepcją godności i wolności osoby ludzkiej współwystępuje kategoria dobra wspólnego jako nowa jakość, nie będąca jedynie sumą dóbr jednostkowych. Uzupełnia ją zasada pomocniczości. Do nich dochodzi jeszcze zasada solidarności, często utożsamiana z kategorią dobra wspólnego, a w rzeczywistości - synteza dobra wspólnego i zasady pomocniczości.

Wątek chrześcijańskiej koncepcji państwa kontynuowali o. profesor Mieczysław Krąpiec i profesor Wojciech Łączkowski w nadesłanym referacie. Pierwszy przedstawił główne problemy historycznego i niezwykle doniosłego sporu o tożsamość państwa, w którym, z jednej strony, występowali zwolennicy koncepcji państwa jako dobra wspólnego, a z drugiej – państwa prawa.

To człowiek, a nie państwo – twierdzili już w starożytności i średniowieczu zwolennicy państwa jako dobra wspólnego – jest suwerenem, a w hierarchii bytów – bytem najwyższym. Ale jednocześnie nie jest on „doskonałą monadą"; doskonali się i rozwija w relacjach z innymi ludźmi, sam też wybiera. W relacjach z innymi funkcjonuje poprzez podwójne rozumienie prawa: jako ius, które jest czymś zastanym i jednocześnie relacją nacechowaną powinnością działania lub zaniechania przysługującą człowiekowi jako osobie (jest prawem naturalnym), oraz jako lex, które jest normą intencjonalną człowieka tworzoną na doraźny użytek (np. ruch prawostronny na drogach). Państwo jest wówczas tworem naturalnym, który ma umożliwić doskonalenie się człowieka, realizację dobra.

Koncepcje państwa prawnego upowszechniły się od Kartezjusza i znalazły swój szczególnie jednoznacznie ostry wyraz w myśli politycznej Machiavellego oraz Hobbesa. Według tych koncepcji człowiek jest „monadą w pełni doskonałą", jest dla siebie celem i absolutem, przysługuje mu absolutna wolność. Państwo jest tylko pewną formą konwencji, kontraktem, umową społeczną i umową o władzę. Ma to doniosłe konsekwencje praktyczne.

Prof. Łączkowski wskazywał na rolę moralności w budowie systemu prawnego. Podobnie jak o. Krąpiec odwoływał się do podwójnej koncepcji państwa: jako dobra wspólnego i jako tzw. państwa prawa. Zwolennicy te ostatniej koncepcji opierają się na założeniu, że prawo – każde prawo – należy traktować jako wartość w państwie najwyższą, niezależną od etyki, choćby było moralnie niegodziwe. Co więcej, w ostatnich czasach próby odwoływania się w prawie do przesłanek aksjologicznych spotykają się z gwałtownymi krytykami.

Z kolei koncepcje aksjologiczne od starożytności odwołują się do prawa naturalnego. Znajdują one swoje odbicie w konstytucjach wielu państw demokratycznych, zwłaszcza w konstytucji amerykańskiej. Zakładają istnienie norm prawnych niezależnych od dobrej czy złej woli danego państwa i jednocześnie narzędnych w stosunku do prawa stanowionego przez państwo. Z pomocą przychodzą tutaj uniwersalne systemy etyczne, szczególnie chrześcijaństwo. Prawo nie może pozostawać w kolizji z etyką, i to nie etyka ma być legitymizowana przez prawo, lecz odwrotnie – prawo powinno być legitymizowane przez etykę.

Tylko pozornie na marginesie tego zasadniczego sporu plasuje się temat podjęty przez profesor Teresę Kukołowicz, a dotyczący przeciwstawiania otwartości i wyznaniowości wychowania; jest to bowiem sprawa doniosła dla zrozumienia toczącego się sporu o przyszłość stanu umysłów w każdym społeczeństwie. Prelegentka odrzuciła tę alternatywę jako logicznie nieusprawiedliwioną, chociaż funkcjonującą w rzeczywistości, bo kojarzoną z ocenami pozytywnymi wobec otwartości i negatywnymi wobec wyznaniowości.

Tak zwana otwartość w wychowaniu zasadza się – zdaniem T. Kukołowicz – na pewnym paradoksie: chce być wolna od religii, a jednocześnie lansuje jakąś wyznaniowość; kwestionuje istnienie prawdy obiektywnej i absolutnej, a jednocześnie jako obowiązujące głosi własne prawdy. Lansuje antydogmatyzm myślenia, występuje przeciw tradycjonalizmowi, odwołuje się do świeckości w imię wyzwalającej roli nauki i prawdy. Deklaruje sprzeciw wobec gwałtu, a jednocześnie jest gwałtem ideologicznym. Propaguje relatywizm, ceni spontanicz-

ność, w procesie wychowania i w dydaktyce stawia alternatywne cele i normy, sprzeciwia się narzucaniu dzieciom (i nie tylko dzieciom) czegokolwiek, na równi stawia nauczyciela i ucznia.

Dwa referaty poświęcone były sprawom społeczno-gospodarczym. Podejmowały one problem szukania rezerw, których uruchomienie staje się obowiązkiem nie tylko politycznym, ale i moralnym Polaków. Profesor Piotr Kryczka przedstawił rolę lokalności i regionalizmu w życiu społecznym. Nie jest rzeczą przypadku, że do tego wymiaru rzeczywistości wraca się w okresach kryzysów i to nie tylko ekonomicznych, jako do tzw. uśpionego potencjału, który należy jak najszybciej odkryć i pobudzić oraz włączyć w zakres reform strukturalnych.

Bliskość przestrzenna ludzi i ich bezpośrednie osobowe kontakty tworzą w społecznościach lokalnych poczucie zakorzenienia, poczucie sensu, uczą partycypacji, w sposób naturalny osadzają człowieka we wspólnocie. W obieg społeczno-gospodarczy wnoszą samozaradność, wytwarzają mechanizmy lokalnej kontroli społecznej i znaczące układy odniesień normatywnych, zastępują w znacznej mierze funkcje opiekuńcze państwa, przez uruchomienie samoczynnej pomocy sąsiedzkiej. Zorientowana lokalnie czy regionalnie gospodarka dba o środowisko naturalne i jego jakość, tworzy w większym zakresie dodatkowe motywacje oraz wyzwala rywalizację o jakość produktów pochodzenia miejscowego (np. francuskie winnice czy sery).

W obszernym referacie profesor Tadeusz Przeciszewski zarysował szerzej koncepcję społecznej i ekologicznej gospodarki rynkowej. Wskazał na jej źródła oraz zdolność do łączenia u samych podstaw interesów producentów, poprzez państwową ochronę konkurencji (w praktyce drobnych i średnich przedsiębiorstw), z interesami ogólnospołecznymi. Przez łączenie prywatnego posiadania i społecznego użytkowania wiąże się ta koncepcja gospodarki z katolicką nauką społeczną; powołują się na nią, i wielu wypadkach uznają za swoją, programy partii chrześcijańsko-demokratycznych i socjaldemokratycznych na Zachodzie. W praktyce bowiem społeczna gospodarka rynkowa próbuje realizować trzy naczelne wartości chrześcijańskie: wolność, solidarność, sprawiedliwość. Prof. Przeciszewski postawił przed programem przekształceń społeczno-gospodarczych w Polsce, inspirowanym przez myśl chrześcijańsko-demokratyczną, zadanie przystosowania ogólnych zasad społecznej gospodarki rynkowej do polskich warunków i potrzeb.

Wiele dodatkowych wątków wniosła do tematów konferencji dyskusja, zarówno ta podejmowana zaraz po referatach, jak i przy okazji dwóch nieprzewidzianych programem paneli. Koncentrowała się ona na aktualnych problemach transformacji systemowej w Polsce. Szczególnie wyraźnie wyartykułowane zostały dwa problemy.

Na czoło wysuwał się niewątpliwie problem udziału Kościoła i ludzi wierzących w życiu publicznym. Uwagi dyskutantów i sposoby postrzegania tego zagadnienia związane były z typem definiowania Kościoła: jako hierarchii, jako organizacji, jako wspólnoty ludzi wierzących. Katolicyzm nie jest „religią indywidualną" – podkreślano – a udział ludzi wierzących w życiu publicznym jest nie tylko ich prawem, ale i obowiązkiem. Wskazywano jednocześnie na brak zaangażowania się katolików świeckich w życie parafii, a w kilku głosach – na niebezpieczeństwa wynikające z sakralizacji polskiego patriotyzmu, co grozi desakralizacją religii. Kościół jednak przez swoje nauczanie wnosi w życie publiczne

poszanowanie dla instytucji państwa; zgodnie z zasadą pomocniczości przyczynia się do odbudowy struktur pośrednich, promuje wartości moralne i moralny wymiar życia społecznego.

Drugim obecnym w dyskusji zagadnieniem był problem obecności w polskim życiu politycznym ugrupowań politycznych powołujących się na inspirację chrześcijańską, chrześcijańskie wartości czy wręcz deklarujących się jako partie chrześcijańsko-demokratyczne. W dyskusji wskazywano na duże rozbieżności między deklaracjami werbalnymi a rzeczywistymi działaniami. W sferze deklaracji a także oczekiwań chrześcijańska demokracja powinna wnosić do polityki wrażliwość i wyobraźnię, wizję człowieka wolnego i odpowiedzialnego, uznanie roli rodziny i wspólnoty, roli struktur opartych na partycypacji oraz styl uprawiania polityki wolny od agresji, otwarty na współpracę.

Rzeczywistość w wielu wypadkach kompromituje nasze życie polityczne. Duże rozbicie ugrupowań centroprawicowych, wśród polityków przewaga ambicji osobistych nad interesami państwa, myślenie w kategoriach zysków krótkofalowych (często tylko pozornych), przewaga taktyki nad strategią, kokietowanie elektoratu, a nie odpowiedzi na prawdziwe problemy – to niektóre tylko cechy tej rzeczywistości. W rezultacie przyszłość polskiej chrześcijańskiej demokracji, jej kształt i znaczenie pozostaje ciągle wielką niewiadomą.

Ewa SKRZETUSKA

DZIECKO NIEPEŁNOSPRAWNE W RODZINIE
(Konferencja naukowa na UMCS w Lublinie, marzec 1993 r.)

„Szczęściem Syzyfa była jego stała aktywność w dążeniu do celu" (fragment wypowiedzi prof. dr hab. R. Ossowskiego w trakcie dyskusji przy stole integracyjnym)

W dniach 4-6 marca 1993 r. w Chátce Żaka w Lublinie odbyła się konferencja naukowa na temat *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie* zorganizowana przez Zakład Psychopedagogiki Specjalnej UMCS.

Impreza składała się z dwóch autonomicznych części. Jedną stanowił przegląd najnowszych badań i analiz naukowych dotyczących tego tematu, druga miała charakter spotkania integracyjnego młodzieży i dzieci niepełnosprawnych, ich rodziców oraz przedstawicieli różnych środowisk pracujących na rzecz osób niepełnosprawnych: pedagogów, urzędników, naukowców. W trakcie spotkania wręczono nagrody laureatom konkursu pamiętnikarskiego *Inne dzieciństwo – trudniejsza młodość* zorganizowanego przez doc. dr hab. Marię Chodkowską w 1992 r.

Podtytuł konferencji *Socjalizacja i rehabilitacja a możliwości autorealizacji oraz społecznego funkcjonowania* wskazuje na szeroki zakres problematyki omawianej w naukowej części konferencji. W trakcie dwudniowych obrad wygłaszano referaty w dwu grupach tematycznych. W pierwszej przedmiot zainteresowań stanowiła kwestia uwarunkowań rewalidacji i integracji dziecka, z ograniczeniami sprawności fizycznej oraz psychicznej, w społeczeństwie. Koncentrowano się tu na zagadnieniach funkcjonowania rodziny wychowującej dziecko niepełnosprawne, opisie panujących w niej stosunków i ich związku z rozwojem dziecka. Zastanawiano się tu nad ogólnymi zjawiskami dotyczącymi postaw rodziców dzieci niepełnosprawnych i konsekwencji dla rehabilitacji wynikających z tych postaw. Zagadnienie to omawiała prof. Z. Sękowska z UMCS w Lublinie, która w swoim wykładzie rozpoczynającym konferencję podkreślała rolę rodziny w wykrywaniu zaburzeń i we wczesnej rewalidacji dziecka niepełnosprawnego. Przy słabo u nas funkcjonującym systemie wczesnej interwencji pedagogicznej zaangażowanie rodziców dziecka ma decydujący wpływ na jej właściwy przebieg. Czasem obserwuje się dość lekkomyślne podejście do wczesnej rewalidacji dziecka, wielu rodziców niewłaściwie traktuje diagnozę lub nie potrafi podjąć odpowiednich działań wychowawczych we wczesnym dzieciństwie. Zdarza się, że specjaliści niewystarczająco informują rodziców o konsekwencjach określonego zaburzenia, a rodzice sami nie potrafią wykorzystać specjalistycznych opracowań, stąd ich wiedza o zaburzeniu jest niepełna i przypadkowa. Czasem zalecenia specjalisty nie są wykonywane dokładnie, przy zachowaniu odpowiednich warunków. Wynikiem tego są zaniedbania, co w znacznym stopniu utrudnia późniejszą rewalidację dziecka, a niekie-

dy uniemożliwia ją całkowicie (np. braki wczesnego treningu widzeniu obuocznego u dzieci zezujących z niedowidzeniem jednoocznym). Działania pedagogów specjalnych muszą iść w kierunku szybkiego docierania do rodzin wychowujących dzieci niepełnosprawne, upowszechniania wiedzy pedagogicznej wśród rodziców i uświadamiania im roli własnego zaangażowania w rewalidacji dziecka.

Prof. dr hab. J. Wyczesana w swoim referacie omówiła więzi dzieci niepełnosprawnych z rodziną na przestrzeni całego okresu rewalidacji szkolnej dziecka. Natomiast doc. dr hab. W. Pilecka przedstawiła analizę interakcji w rodzinie z przewlekłą chorobą. Podkreśliła, że choroba dziecka wpływa na cały układ stosunków w rodzinie, ale także układ stosunków rodzinnych sprzyja rozwojowi choroby u dziecka. Zjawisko to znane od dawna w medycynie, odnoszone do cech osobowości pacjentów, powinno być szerzej analizowane w stosunku do dzieci przewlekle chorych, pod kątem zapobiegania pogłębianiu się choroby na skutek niewłaściwego postępowania ich rodziców, niewłaściwego stosunku do choroby dziecka oraz wpływających negatywnie na zdrowie dziecka układów wewnątrz rodziny.

Dalsza dyskusja w tej grupie tematycznej przebiegała w trzech podgrupach zajmujących się problematyką dzieci upośledzonych umysłowo, dzieci z wadami słuchu oraz z zaburzeniami wzroku. W każdym z tych rodzajów upośledzenia obserwuje się pewne specyficzne problemy (związane z charakterem zaburzenia), lecz można także odnaleźć wiele wspólnych zagadnień, które wymagają podobnych rozwiązań, choć w szczegółach mogą być zróżnicowane.

W pierwszej podgrupie omawiano problematykę rodzinnych uwarunkowań funkcjonowania i rozwoju dziecka upośledzonego umysłowo. Dr D. Kornas-Biela przedstawiła badania rodziców, którzy mówili o własnych postawach wobec swoich dzieci upośledzonych umysłowo. Pozycję dziecka upośledzonego umysłowo wśród rodzeństwa, zjawisko gorszego jego traktowania lub też nadmierną koncentracją rodziny na dziecku, zwłaszcza głębiej upośledzonym oraz określone skutki takiego postępowania omawiała dr E. Minczakiewicz. Najbardziej zaangażowana w proces rewalidacji dziecka jest zwykle matka, potwierdzały to przedstawione badania. Ważnym problemem w referatach był także stosunek ojców do dzieci upośledzonych umysłowo. W badaniach stwierdzono istnienie u części ojców negatywnej postawy wobec własnych dzieci. Ojcowie ci czasem opuszczają rodzinę, często negatywnie ustosunkowują się do rewalidacji dziecka. Jednak wtedy, gdy ojciec włącza się czynnie w proces rewalidacji dziecka, jest ona zwykle znacznie bardziej efektywna. Przypadki takie miały miejsce tylko w nielicznych rodzinach – według badań prowadzonych przez dr H. Łaś w 17,8% rodzin. W innym wystąpieniu przedstawiono przebieg i efekty wieloletniej rewalidacji dziecka autystycznego (dr J. Łęczycka i A. Bracha) oraz konieczność włączenia wszystkich członków do aktywnej rehabilitacji dziecka głębiej upośledzonego umysłowo (mgr A. Olszak). Sytuację rodzinną większości dzieci upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim określono jako trudną i pozbawioną ciepła domowego, co w dużej mierze wpływa na ich rewalidację (mgr A. Kozubska).

W grupie dyskutującej o problemach rodzin dzieci z wadami słuchu dużo uwagi poświęcono roli komunikacji wewnątrzrodzinnej, porozumiewaniu się z dzieckiem, jego kontaktom z rodzeństwem (dr A. Knobloch-Gala, dr A. Ko-

rzon, dr M. Panasiuk) oraz ich wpływowi na rozwój dziecka głuchego. Ważnym problemem były postawy rodziców wobec rehabilitacji dziecka głuchego (w ok. 52% negatywne), które nie sprzyjają systematycznemu prowadzeniu ćwiczeń z dzieckiem i właściwym kontaktom z placówkami rehabilitacji głuchych (dr G. Gunia, mgr M. Klaczak). W tej grupie też podkreślano wagę wczesnej rehabilitacji dziecka głuchego i jej znaczenia dla całego jego rozwoju. Pokazano także wpływ wychowania w środowisku rodzinnym i internatowym na cechy osobowości dziecka oraz na możliwości jego adaptacji do warunków panujących w szkole (dr A. Czajkowska, dr G. Gunia).

Problematyka referatów grupy tyflologicznej koncentrowała się wokół różnych zagadnień rozwoju dzieci z poważnymi zaburzeniami widzenia (głównie dzieci przedszkolnych i we wczesnym okresie nauki szkolnej). Omawiano możliwości wczesnej rehabilitacji dziecka w rodzinie, dostępu do specjalistów, uzyskania właściwych wskazówek do ćwiczeń z dzieckiem (dr G. Walczak). Analizowano bilanse zdrowia dzieci niedowidzących, poczucie kontroli u dzieci zezujących (mgr P. Gindrich, dr P. Wojnarska); prezentowano wyniki badań postrzeganych przez dzieci niedowidzące więzi uczuciowych w rodzinie. Mówiono także o postawach rodziców niewidomych wobec swoich dzieci (mgr D. Osik, dr Z. Palak, mgr J. Kawka, mgr Z. Kazanowski). Stwierdzono tu istnienie dominującej roli matki w rodzinie (ojciec zwykle jest zbyt mało zaangażowany w życie rodzinne i rewalidację swojego dziecka, pomimo że chłopcy często oczekują zainteresowania ze strony ojca). W dyskusji poinformowano o nowych metodach badania dzieci we wczesnym dzieciństwie; mówiono również o potrzebie zorganizowania systemu zbierania informacji dotyczących dzieci niewidomych, a wychowujących się w rodzinach o niskim statusie społecznym (zaniedbujących swoje dzieci), oraz o potrzebie zorganizowania dla tych dzieci rehabilitacji w domu rodzinnym.

W następnym dniu skoncentrowano się głównie na zagadnieniach związanych ze wspomaganiem rodzin dzieci niepełnosprawnych przez instytucje i inicjatywy środowiskowe.

O systemie wspomagania rodzin dzieci upośledzonych umysłowo przez instytucje opiekuńcze i wychowawcze w Holandii mówił prof. dr A. van Gennep z uniwersytetu w Amsterdamie. Krytycznie patrzy on na system placówek wychowawczych dla dzieci upośledzonych umysłowo w Holandii, które w zbyt szerokim zakresie przejmują rolę rodziny w opiece nad tymi dziećmi, i przestrzega przed popełnieniem takiego błędu przez placówki w Polsce. Rodzina musi decydować o sprawach swego dziecka, czuć się związana z nim i odpowiedzialna za nie.

Dużo uwagi poświęcono problemowi izolacji społecznej rodzin osób niepełnosprawnych, zwłaszcza rodzin osób upośledzonych umysłowo. O odczuwanej przez te rodziny izolacji społecznej, a także o problemie izolowania się rodzin dzieci upośledzonych umysłowo, mówiła prof. H. Borzyszkowska. Doc. dr hab. A. Wojciechowski w swoim referacie pod znaczącym tytułem *Odrzucony niepełnosprawny – odrzucona rodzina?* postawił ważny problem etyczny: jaką rolę w odrzuceniu dziecka niepełnosprawnego przez rodzinę odgrywa negatywny stosunek społeczny względem niego. Prof. dr hab. R. Ossowski z kolei mówił o możliwościach współpracy szkoły z rodzinami dzieci niepełnosprawnych, różnych jej formach, o konieczności bliższe-

go współdziałania i przekazywania rodzicom wiarygodnych informacji.

Po południu dyskutowano o nowych trendach w rewalidacji niepełnosprawnych dzieci – otwarciu się placówek wychowawczych na rodziny, tworzeniu wspólnot rodzinnych wokół zakładów dla upośledzonych umysłowo (I. Targońska), znaczeniu dla rehabilitacji właściwych relacji między rodziną a szkołą (dr E. Pasternak), programach terapeutycznych, w których zaangażowani są w znacznym stopniu rodzice dzieci upośledzonych (dr Z. Bartkowicz, dr G. Tkaczyk). Poprzez współpracę z rodziną można uzyskać postęp nawet w tych zakresach, w których dotychczas nie uzyskiwano znaczących efektów (np. rozwijanie zdolności empatycznych, polegających na wczuwaniu się w uczucia innych osób przez upośledzonych umysłowo, czy wczesna nauka czytania dzieci z porażeniem mózgowym).

Różnego rodzaju bariery w społecznym funkcjonowaniu osób upośledzonych umysłowo, autystycznych, niepełnosprawnych ruchowo i przewlekle chorych opisywano w dwóch równoległych grupach. Bariery te wynikają między innymi z braku akceptacji odmiennych zachowań osób upośledzonych umysłowo i autystycznych, oraz braku akceptacji siebie ich rodziców. W badaniach wykazywano nasilenie depresji u matek wychowujących dzieci upośledzone umysłowo, co można było wiązać ze słabo odczuwanym przez nie wsparciem społecznym (mgr J. Rola). O sposobach reagowania na stres przez rodziców dzieci niepełnosprawnych oraz związku tego z obserwowanymi reakcjami obronnymi u dzieci mówiła dr A. Maurer. Ważny problem ułatwienia rodzicom włączenia się do opieki i kontaktu z dzieckiem umierającym poruszyła w swoim referacie mgr U. Zuberek.

Dwa dni poświęcone były problemom związanym z rodzinami osób niepełnosprawnych. Wypowiadali się przedstawiciele wielu środowisk naukowych; byli naukowcy z Gdańska, Bydgoszczy i Torunia, z Warszawy, Krakowa, Katowic i Częstochowy. Wypowiadali się pracownicy obu uniwersytetów lubelskich – UMCS i KUL, a także Akademii Medycznej w Lublinie.

Do tematyki ostatniego dnia spotkania nawiązywał referat doc. dr hab. Marii Chodkowskiej (obecnego kierownika Zakładu Psychopedagogiki Specjalnej UMCS), w którym podkreślała ona rolę pamiętnikarstwa konkursowego dla rehabilitacji osób niepełnosprawnych. Pamiętnikarstwo spełnia tutaj funkcję przekazywania swoich doświadczeń szerszemu ogółowi społeczeństwa, a jednocześnie pozwala niepełnosprawnemu odczuć zainteresowanie własną osobą. Konkurs stwarza także okazję do poznania zaangażowanych w sprawę jego przeprowadzenia osób oraz do wymiany opinii i poglądów na interesujące piszących pamiętniki tematy. Tak więc w ostatnim dniu imprezy głos miała druga strona, osoby, które korzystają z różnych form pomocy, kształcenia i wychowania specjalnego: rodzice i młodzież niepełnosprawna.

Uroczystość wręczenia nagród laureatom konkursu poprzedziła Msza święta celebrowana przez arcybiskupa lubelskiego ks. prof. dr. hab. Bolesława Pylaka w kościele akademickim KUL. Następnie w sali kinowej „Chatki Żaka" – po powitaniu zgromadzonych przez rektora UMCS prof. dr. hab. Eugeniusza Gąsiora – wręczono nagrody laureatom w trzech kategoriach. W pierwszej, tzn. młodzieży niepełnosprawnej do lat 16, pierwsze miejsce uzyskała piętnastoletnia Małgosia Witkowska z Gorzowa Wlkp.; wśród młodzieży starszej dwa równoległe miejsca uzyskały Alina Konarska, lat 17,

z Lublina i Jolanta Bidek, lat 21, z Zabrza. W kategorii rodziców wychowujących dziecko niepełnosprawne pierwsze miejsce zajęła pani Joanna Kołodziejczyk, pracownik naukowy z Warszawy.

Szczęśliwe uśmiechy laureatów, dziewczyny na wózku, głuchego chłopca czy niewidomej autorki pamiętnika, łzy szczęścia w oczach matki dziecka z upośledzeniem umysłowym, a jednocześnie chęć podzielenia się swoimi spostrzeżeniami na forum publicznym podczas popołudniowego stołu integracyjnego, potwierdzają tezę doc. dr hab. Marii Chodkowskiej o tej ważnej funkcji pamiętnikarstwa konkursowego, jaką jest pozytywne dostrzeżenie osoby niepełnosprawnej. Z doświadczenia wiadomo, że pamiętniki czytane są chętnie przez szerokie kręgi odbiorców, zarówno zwykłych czytelników, jak i specjalistów. Są one odbierane jako szczególnie wiarygodne, gdyż dotyczą własnych przeżyć i problemów. Opublikowanie antologii pamiętników nadesłanych na ten konkurs pozwoli na większe upowszechnienie problematyki niepełnosprawności w społeczeństwie. Może to wpłynąć na lepsze jej zrozumienie i na zmianę niektórych postaw wobec osób niepełnosprawnych. Spełni więc również funkcję integracyjną, zmniejszając obserwowane przejawy izolacji społecznej ich oraz ich rodzin. Fakt uczestniczenia w konkursie i uzyskania znaczącego miejsca wśród jego laureatów jest dla niepełnosprawnych ogromnym przeżyciem, mogącym wpłynąć pozytywnie na postrzeganie samego siebie oraz na pobudzenie własnej aktywności życiowej; może w ten sposób wpłynąć na całe przyszłe życie, zwłaszcza młodego człowieka.

Podsumowując należy podkreślić, iż zarówno przebieg konferencji, jak i analiza pamiętników na pierwszy plan wysuwają silnie odczuwane braki w zakresie wczesnej rewalidacji dziecka niepełnosprawnego. Problem ten przewijał się w każdej z ośmiu sesji naukowych i w wielu pamiętnikach. Bardzo wiele doniesień poświęcono różnym aspektom stosunków wewnątrz rodziny, w której żyje dziecko niepełnosprawne, oraz współpracy między rodziną a instytucjami zajmującymi się rewalidacją niepełnosprawnych. Ważnym problem była także obojętność ogółu społeczeństwa na problemy rodzin dzieci niepełnosprawnych oraz utrudnienia w życiu codziennym tych rodzin. Stają się one barierą w społecznym funkcjonowaniu osób z różnego rodzaju niepełnosprawnością. Przedstawione problemy wymagają nowych rozwiązań i wielu nowych rozstrzygnięć, zwłaszcza w nowych warunkach życia związanych z zachodzącymi przemianami politycznymi i społecznymi w naszym kraju.

Eugeniusz SAKOWICZ

NOWA EWANGELIZACJA AFRYKI
Jan Paweł II po raz dziesiąty na kontynencie dialogu i przyszłości Kościoła

Dziesiąta podróż apostolska do Afryki[1] podjęta przez Pielgrzyma Nadziei, Jana Pawła II, miała miejsce w dniach od 3 do 10 lutego 1993 r. Trzy nawiedzane kraje – Benin, Uganda i Sudan to w pewnym sensie symbole wielu zmagań, problemów i wyzwań, wobec których staje Kościół i chrześcijaństwo na całej afrykańskiej ziemi. Według Papieża kontynent ten nie może być zdany tylko na siebie w rozwiązywaniu trudnych, skomplikowanych, dramatycznych wprost kwestii, nie tylko odnoszących się do jego „dziś", ale przede wszystkim do przyszłości. W obliczu wojen plemiennych, nienawiści etnicznej i religijnej z jednej strony, a klęsk żywiołowych z całym „arsenałem" nieszczęść, jako ich konsekwencją z drugiej, odpowiedzią innych kontynentów nie może być brak zainteresowania czy obojętność. Jedynie słuszną postawą całych społeczeństw powinna być humanitarna pomoc Afryce, nie mająca jednakże w sobie nic z przebiegłej, kolonizatorskiej filantropii. Humanitaryzm nie może być nowym imieniem zniewolenia ekonomicznego, gospodarczego czy kulturowego. Jan Paweł II przybył i tym razem do Afryki jako promotor i obrońca godności człowieka oraz jako świadek Jezusa Chrystusa.

Gruntowne przeobrażenia polityczno-społeczne, jako wynik zrzucenia jarzma totalitaryzmu inspirowanego, podsycanego i modelowanego przez komunizm, oczekują poparcia, a także pomocy. Jej celem ma być stymulowanie procesu demokratyzacji, którego ostatecznym punktem odniesienia winien być człowiek. Żadną miarą nie chodzi o zewnętrzną ingerencję innych państw, a tym bardziej Kościoła, w wewnętrzne przeobrażenia poszczególnych wspólnot politycznych, lecz o ukazanie właściwego wymiaru demokracji. Oznacza ona przede wszystkim gwarancję dla praw i swobód obywatelskich każdego konkretnego człowieka. Niestabilność sytuacji politycznej, prowadząca do chaosu we wszelkich wymiarach życia społecznego, brak poszanowania dla jednej z najwyższych wartości ludzkich – wolności, z jej szczególną egzemplifikacją jaką jest wolność religijna, nietolerancja etniczna, a także konfesyjna, brak dialogu – to wszystko oznacza udaremnienie procesu demokratyzacji. Kolejna papieska pielgrzymka na Czarny Ląd jest znakiem troski Kościoła o człowieka w jego konkretnym uwarunkowaniu. Jest wyrazem troski o kontynent afrykański, na którym również decydować się będą losy przyszłości chrześcijaństwa, a więc także chrześcijański ethos jako styl życia oparty na zasadach ustanowionych przez Jezusa Chrystusa.

Na kolejne pasterskie pielgrzymowanie Papieża do Afryki należy spojrzeć

[1] Obszerna dokumentacja (kronika podróży, przemówienia, homilie) z dziesiątej podróży apostolskiej Papieża do Afryki zawarta jest w „L'Osservatore Romano" 14(1993) nr 4, s. 11-42.

również w aspekcie zbliżającego się Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego temu kontynentowi. W dniu 6 stycznia 1989 r. Jan Paweł II zapowiedział jego zwołanie. Opublikowany 25 lipca 1990 r. w Lomé, stolicy Togo, podczas IX Sesji Plenarnej Sympozjum Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru, dokument zwany *Lineamenta* wskazuje na kluczowe tematy, wokół których koncentrować się będą rozważania Synodu. Tematy te zostały wyróżnione zgodnie z podziałem całego dokumentu: proklamacja Ewangelii, inkulturacja, dialog, sprawiedliwość i pokój, środki społecznego przekazu i komunikacji. Celem Synodu, który rozpocznie się 10 kwietnia 1994 r. w Watykanie będzie m.in. dojście do konstruktywnych wniosków na temat relacji pomiędzy islamem a chrześcijaństwem. Odniesienia tych dwóch religii rozpatrywane będą w kategoriach głębszego poznawania się, wołającego ostatecznie o wzajemny pokój. Jego osiągnięcie będzie niemożliwe bez żywienia wzajemnego szacunku. Jedynie pokój samego Boga jest tym, co może zapewnić trwały pokój między islamem i chrześcijaństwem.

W świetle *Lineamenta* tradycyjne religie Afryki są wciąż żywym wyrazem kultury Czarnego Lądu. Wprawdzie szereg widzialnych wymiarów rodzimych afrykańskich tradycji zanikło, jednakże jej korzenie nadal istnieją. Religijne wierzenia, zwyczaje i obrzędy są wciąż żywe, stąd nie można traktować ich jedynie jako kategorii zanikającego folkloru. Tradycyjne religie Afryki domagają się jako autonomiczny system religijny traktowania przez chrześcijaństwo jako równoprawny partner. Wiarygodność ewangelizacji w Afryce jest weryfikowana przez stosunek Kościoła do rodzimych wierzeń i tradycji.

Położony w Afryce Zachodniej Benin (dawniej Dahomej) to kraj po raz drugi odwiedzany przez Papieża. Pierwsza wizyta apostolska miała tam miejsce w 1982 r. w czasie panowania komunistycznego reżimu. W Beninie, który zamieszkuje ok. 5 mln ludności, wyznawcy religii tradycyjnych stanowią 61,4%, katolicy stanowią 20,75%, muzułmanie 13,3%, a protestanci 2,6%. Godne uwagi jest przypomnienie tego, na co przed laty zwrócił uwagę Jan Paweł II po odbytej podróży apostolskiej do Beninu. W czasie audiencji generalnej 24 lutego 1992 r. wyraził wdzięczność Duchowi Świętemu, „który we właściwym czasie w stosowny sposób pozwala wydobywać z odwiecznego skarbca Bożej Mądrości i Miłości «rzeczy nowe i stare" (Mt 13, 52)». Słowa te Papież wypowiedział właśnie w nawiązaniu do sytuacji religijnej odwiedzanych krajów, w których duża część społeczeństwa wyznaje rodzime religie. Dialog z tradycyjnymi religiami Afryki i tym razem podjęty przez obecność Ojca świętego w Beninie to przede wszystkim owoc działania Ducha Świętego.

W pierwszym dniu pobytu (3 lutego 1993 r.) Jan Paweł II odprawił Mszę świętą w Cotonou udzielając święceń kapłańskich diakonom rodzimego pochodzenia. Szafarstwo tego sakramentu było wymownym gestem Papieża. Kapłani są ministrami Eucharystii, w której w sposób najpełniejszy realizuje się zbawcza obecność Jezusa Chrystusa. To przez Eucharystię i w Niej Kościół potwierdzał i potwierdza samego siebie. W homilii Papież powiedział: „Wy, którzy dzisiaj rozpoczynacie posługę kapłańską na tej afrykańskiej ziemi, służcie z miłością Chrystusowi i waszym braciom, i siostrom. Służcie wszystkim tak, jak Chrystus. Niech święcenia kapłańskie uczynią z was budowniczych pokoju i jedności!"

Tego samego dnia Biskup Rzymu spotkał się ze swoimi braćmi w biskupstwie kierującymi lokalnym Kościołem. Biskupi Beninu jako pasterze Kościoła, ale także pasterze tych, którzy stoją poza jego widzialnymi granicami, odegrali znaczącą rolę w procesie zmian zachodzących w państwie. Misja polityczna Kościoła, w której szczególnie zasłużył się abp Isidore de Souza, nie zdominowała i nie może zdominować posłannictwa religijnego. Właśnie w imię tego posłannictwa Kościół zaangażował się w działanie na rzecz czysto politycznych przeobrażeń, przyczyniając się tym samym do zmiany ustroju państwa. „Nowa ewangelizacja" Beninu, której krzewicielami są biskupi tego kraju, ma na celu wewnętrzną przemianę oraz „nawrócenie indywidualnej i zbiorowej świadomości ludzi". Jan Paweł II wskazał na istotę posługi biskupiej, którą jest „inkulturacja wiary". Całemu Kościołowi bliska jest troska, „aby chrześcijańskie misterium mogło być wyrażone w duchu prawdziwie afrykańskim".

W następnym dniu pobytu w Beninie Papież odwiedził miasto Parakou, gdzie zdecydowaną większość mieszkańców stanowią muzułmanie. Dla wiernych Kościoła, żyjących również tam, odprawił Mszę św. W homilii apelował o społeczne zaangażowanie, o nieustanne wypracowywanie indywidualnego i zbiorowego poczucia odpowiedzialności za pokój. Zwrócił na to uwagę także w czasie spotkania z przedstawicielami religii muzułmańskiej. Jedynie słuszną drogą ludzi wiary religijnej jest poszukiwanie i promowanie pokoju, a nie taktyka dominacji jednego nad drugim. „Wasz kraj – powiedział – przeżył okresy świetności i chwile bardzo trudne. Dziś nadszedł czas, by wszyscy mieszkańcy Beninu, bez względu na przynależność plemienną czy religijną, połączyli swe siły w dziele odbudowy kraju. Rozwój Beninu, do którego muszą się przyczynić muzułmanie, chrześcijanie i wyznawcy religii tradycyjnych, powinien mieć na celu pomyślność wszystkich warstw społecznych i uwolnienie kraju od wszelkich form przemocy moralnej, fizycznej lub psychologicznej".

5 lutego 1993 r. Jan Paweł II opuścił Benin udając się do Ugandy. W czasie przelotu nad Zairem skierował depeszę do prezydenta tego kraju z modlitewnym życzeniem osiągnięcia przez wszystkich obywateli państwa upragnionego systemu społecznego. Niestabilność sytuacji politycznej w Zairze oznacza udaremnianie procesu demokratyzacji życia społecznego. Nietolerancja, a także idąca za nią przemoc udaremnia powstanie społecznego ustroju odpowiadającego słusznym aspiracjom mieszkańców państwa. Jedynie właściwym wyborem może być droga dialogu podjęta przez wszystkie polityczne ugrupowania walczące o dominację w Zairze.

Położona w Afryce wschodniej Uganda liczy 19,52 mln mieszkańców, z czego 41% stanowią katolicy, 36% anglikanie, 10% muzułmanie, 9% wyznawcy religii tradycyjnych. Uganda to jedno z najbiedniejszych państw Afryki. Przyjazd Papieża do tego kraju był świadectwem danym opcji preferencyjnej na rzecz ubogich. Nędza Ugandyjczyków to nie tylko niedostatek ekonomiczny, analfabetyzm, ale przede wszystkim „dżuma XX wieku" – AIDS. Gest pomocnej dłoni Najwyższego Pasterza Kościoła, gest Jego budującego słowa wobec naznaczonych cierpieniem, wiele mówi. Opcja na rzecz ubogich to szczególny wyraz eklezjalnego posłannictwa chrześcijaństwa. Kościół naśladując Chrystusa nie może nie ogarniać miłością każdego człowieka, którego udziałem, często nie z własnej winy, stała się nędza i dramat. W ubo-

gich w sposób wyraźny odzwierciedla się oblicze cierpiącego, jak również „ubogiego" Zbawiciela. Kościół służąc ludziom poniżonym przez cierpienie pragnie służyć Jezusowi Chrystusowi obecnemu w nich.

Przybywając na ziemię świętych Męczenników Karola Lwangi i 21 towarzyszy w dniu 3 lutego 1993 r. w przemówieniu powitalnym w Euteble Papież zwrócił uwagę na kontekst obecnej wizyty. Rozdarcie świata pomiędzy bogatą Północą i pogrążającym się w coraz większej nędzy Południem sięga punktów ekstremalnych. Przez szereg lat katolicka nauka społeczna zwracała uwagę na ten fakt. Niestety jej głos pozostał bez echa w świecie. Kraje bogate pamiętając o narzuconym przez siebie w przeszłości Czarnemu Lądowi niewolnictwie, a także o tragedii kolonializmu winny dziś poczuwać się do odpowiedzialności za los afrykańskiego kontynentu. Do odpowiedzialności za własny kraj wezwani są też mieszkańcy Ugandy. Według zaleceń Papieża mają się oni opowiedzieć za normami życia społecznego, za poszanowaniem praw przynależnych człowiekowi, a przede wszystkim za szacunkiem dla jego godności.

W dniu 6 lutego 1993 r. Jan Paweł II przebywał w Gulu, celebrując Eucharystię, a także ponownie w stolicy państwa – Kampali, gdzie spotkał się z ugandyjską młodzieżą. Mówiąc o tragicznej pladze AIDS ogarniającej coraz większe kręgi społeczeństwa wskazał na „ludzki sens seksualności". Zrozumienie tego sensu, a także jego realizacja na moralnej drodze, zgodnie z którą akty seksualne mają być wyrazem prawdy o człowieku, to najpewniejszy sposób uniknięcia tragedii AIDS. Papież powiedział do młodzieży: „Akty płciowe to jakby «słowa», które odsłaniają nasze serca. Bóg pragnie, byśmy posługiwali się naszą płciowością zgodnie z Jego zamysłem. Oczekuje, że za jej pośrednictwem będziemy «mówili» prawdę". 7 lutego Jan Paweł II odwiedził katolicki szpital w Kampali. Zwrócił się do chorych na AIDS, by nie tracili nadziei, by mieli ufność w Jezusie Chrystusie. Choroba ta jest dramatem nie tylko tych, których opanowała. Stanowi wielkie wyzwanie skierowane do całego świata, by zauważył on jej moralny i społeczny aspekt. Kościół ukazując wzniosłe zasady moralności chrześcijańskiej nie potępia człowieka, nie wydaje na niego wyroku skazującego, nie odrzuca go. Moralność chrześcijańska dotyczy przede wszystkim wolności człowieka. Złu rodzącemu się z niewłaściwego użycia wolności można zapobiec. Zasady moralności chrześcijańskiej to drogowskaz dla osoby ludzkiej wytyczający sposób powrotu do prawdy o własnym człowieczeństwie. Jan Paweł II w czasie tej wizyty powiedział: „Także sami chorzy mają szczególną rolę do odegrania w walce z AIDS: możecie ofiarować swoje cierpienie w intencji głoszenia prawdy i miłości Chrystusa w całym waszym umiłowanym kraju".

W dniu 7 lutego Papież oddał hołd Świętym Męczennikom ugandyjskim w Namugongo. Narodowe sanktuarium tych świadków wiary wzniesiono w miejscu śmierci jednego z nich – Karola Lwangi, który został spalony na stosie 3 czerwca 1886 r. W homilii Ojciec święty powiedział: „Dziękujemy za wszystkich, którzy kontynuowali dzieło Męczenników, starając się budować Kościół prawdziwie katolicki i prawdziwie afrykański". Po zakończeniu Eucharystii Najwyższy Pasterz Kościoła zawierzył Ugandę Najświętszej Maryi Pannie, Królowej Pokoju. Akt ten wyraża troskę Kościoła o wszystkich mieszkańców Ugandy bez względu na ich konfesyjną przynależność, przekonania czy społeczny status. Słowa

modlitwy-zawierzenia są niezwykle wymowne: „Maryjo, Królowo Pokoju! Tobie powierzamy mężczyzn, kobiety i dzieci Ugandy. Niech dzięki Twoim modlitwom Duch Boży obdarzy ich naród trwałym pokojem i pomyślnością. Niech światło Chrystusa rozproszy duchowe ciemności, z których wylęga się egoizm, przemoc i nienawiść do bliźnich oraz pogarda dla ich praw. Niech wszystkie serca otworzą się na moc Bożej miłości. Oby wszyscy ci, których dzielą polityczne i etniczne konflikty, nauczyli się wspólnie działać, ażeby budować dla swoich dzieci społeczeństwo sprawiedliwości, wolności i pokoju".

Ekumeniczny akcent pobytu w tym kraju stanowiło spotkanie z wiernymi Kościoła anglikańskiego. Spotkanie to miało charakter tzw. dialogu życia pomiędzy ludźmi różnych przekonań i wyznań. Dialog ten to codzienne obcowanie w pokoju, to bycie razem, aby się wzajemnie ubogacać, a nie hołdować prozelityzmowi.

Przebywając ponownie w Kampali (8 lutego 1993 r.) Jan Paweł II spotkał się z korpusem dyplomatycznym, wobec którego wskazał na główne strony dramatu współczesnej Afryki: głód, problem przeludnienia, walki zbrojne o różnym podłożu oraz wiążące się nierozdzielnie z nimi uchodźstwo, a także finansowe zadłużenie. Papież powiedział do dyplomatów: „W teorii prawie wszyscy uznają zasadę, że przemoc musi ustąpić miejsca dialogowi, że żywność nie może być używana jako broń oraz że należy szanować prawo wszystkich cierpiących do swobodnego dostępu do pomocy humanitarnej. Ale przejście od deklaracji zasad i dobrych intencji do konkretnych działań bywa często trudne. [...] W sytuacji gdy ten kontynent przeżywa tak trudne próby, ci, którzy kochają Afrykę – czy to sami Afrykanie, czy ich prawdziwi przyjaciele – zasługują na naszą wdzięczność i słowa zachęty"

W dniu 9 lutego 1993 r. w Kampali Ojciec święty zainaugurował obrady Konferencji Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów do Spraw Specjalnego Zgromadzenia poświęconego Afryce. W pierwszych słowach wystąpienia Jan Paweł II powiedział: „Nasze spotkanie ma głębokie znaczenie nie tylko dla lokalnych Kościołów Afryki, ale i dla Ludu Bożego na całym świecie". Papież dokonał podsumowania dotychczasowych przygotowawczych prac synodalnych. Scharakteryzował także nowy dokument roboczy *Instrumentum laboris* będący owocem dyskusji wokół *Lineamenta*. Publikacja *Instrumentum laboris* zbiegła się z papieską wizytą na Czarnym Lądzie. 10 lutego 1993 r. Papież opuścił Ugandę udając się do Sudanu.

W największym w Afryce państwie – Sudanie liczącym 25 mln mieszkańców, 73% ludności wyznaje islam, 16,7% religie tradycyjne, 5,6% religię katolicką. Sudan to kraj rozdzierany przez wojnę domową, gdzie dochodzi do konfrontacji mieszkańców Północy (muzułmanie – Arabowie) i Południa (czarnoskórzy chrześcijanie oraz wyznawcy rodzimych religii). Tuż przed rozpoczęciem podróży do Afryki Jan Paweł II przemawiając w Watykanie do członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej powiedział: „Życzę Sudańczykom, aby mogli swobodnie wybrać odpowiednią formułę konstytucyjną dla swego państwa, która pozwoli przezwyciężyć sprzeczności i konflikty gwarantując poszanowanie odrębności poszczególnych wspólnot".

Drogą do pokoju w Sudanie jest opowiedzenie się i afirmacja sprawiedliwości, przede wszystkim zaś poszanowanie praw każdego człowieka. Narzucanie wszystkim mieszkańcom państwa fund-

amentalnego prawa islamskiego, szariatu, nie jest akceptacją pokoju. Wręcz przeciwnie, usankcjonowuje politykę przemocy wobec wyznawców innych niż islam religii. W dniu 10 lutego 1993 r. w czasie spotkania z prezydentem Sudanu w Chartumie Papież powiedział, że „jedyną drogą do pokoju i bezpieczeństwa wewnętrznego jest poszanowanie praw tych wszystkich, za których państwo jest odpowiedzialne".

W tym samym dniu, również w Chartumie, Ojciec święty odprawił Mszę świętą dla ponad 100 tysięcy wiernych. Homilia miała na celu przekazanie orędzia nadziei i pojednania tym, którzy cierpią za wiarę. W sytuacji ekstremalnych zagrożeń istnieje według Jana Pawła II tylko jedna właściwa droga postępowania – droga cnót chrześcijańskich, tj. wiary, nadziei i miłości. Wierność im oznacza i wyraża słuszną postawę w obliczu prześladowań. Wierność ta jest świadectwem danym Krzyżowi Chrystusowemu. Ojciec święty powtórzył w homilii słowa wypowiedziane w Asyżu 10 stycznia 1993 r. do delegacji muzułmańskiej w czasie asyskiego spotkania modlitewnego: „Prawdziwy pokój nie będzie mógł zaistnieć, jeżeli wierzący zgodnie nie odrzucą polityki nienawiści i dyskryminacji, i nie uznają prawa do wolności religijnej i kulturowej we wszystkich ludzkich społeczeństwach".

Dziesiąta podróż apostolska do Afryki ma wyjątkowe znaczenie w wymiarze społecznym, eklezjalnym oraz interreligijnym. Wypływa z niej głęboka, choć trudna, nadzieja na rozwiązanie wszelkich problemów w duchu nowej ewangelizacji. Uboga Afryka bogata jest w mądrość i siły duchowe. I w tym sensie jest kontynentem dialogu i przyszłości Kościoła.

Barbara CIEŚLIŃSKA

ZNACZENIE PAPIEŻA-POLAKA DLA POLSKICH IMIGRANTÓW W ITALII
(Wyniki ankiety)

1. POCZĄTKI NOWEJ EMIGRACJI Z POLSKI DO WŁOCH

Wraz z pogłębiającym się kryzysem społeczno-gospodarczym lat osiemdziesiątych rosła liczba osób emigrujących z Polski. Obok tradycyjnych kierunków wychodźctwa (USA, Kanada, Niemcy) pojawiły się też nowe, czego przykładem może być emigracja do Włoch. Przez wiele lat Polacy nie dostrzegali korzyści w emigrowaniu do Włoch. Dopiero w drugiej połowie lat osiemdziesiątych nastąpiło wyraźne zainteresowanie ciepłą Italią. Polacy przekonali się, że jest to kraj atrakcyjny nie tylko pod względem turystycznym, ale również jeśli chodzi o możliwości zarobku, co wcześniej nie było doceniane.

W tym czasie we Włoszech można było stosunkowo łatwo, w porównaniu z innymi państwami zachodniej Europy, uzyskać status uchodźcy politycznego. W myśl konwencji genewskiej z 1954 roku wszyscy emigranci z Europy Wschodniej mieli prawo do statusu uchodźcy. Włosi konsekwentnie przestrzegali tej konwencji aż do roku 1990. Państwo włoskie nie przyjmowało jednak uchodźców na stałe. Zapewniało natomiast schronienie w przejściowym okresie do dalszej emigracji (najczęściej zamorskiej – do Kanady, USA, Australii). Uchodźców umieszczano w specjalnych obozach lub hotelach. Koszty utrzymania uchodźców (zakwaterowanie, wyżywienie, oraz opieka lekarska) pokrywało państwo włoskie. Pomimo tego życie ze statusem uchodźcy było trudne i wymagało dużej odporności, zwłaszcza że w początkowym okresie pobytu na emigracji warunki życia ulegały pogorszeniu w porównaniu z tymi, jakie były w rodzinnym kraju. Historie obozowe obfitują w przykłady różnych ludzkich tragedii.

Według obliczeń Z. Krucza i W. Podkańskiego[1] w latach 1983-1988 emigracja nielegalna do Włoch objęła 24067 Polaków. Więcej Polaków emigrowało w tym okresie jedynie do USA i Niemiec. Momentem przełomowym był rok 1987, gdy liczba polskich uchodźców wzrosła do 13 tysięcy. Zostały wówczas zamknięte obozy dla uchodźców, a wciąż napływający Polacy stali się „sensacją" dziennikarską. Wzmożone zainteresowanie polskimi imigrantami wynikało, między innymi, z faktu obecności tam Papieża-Polaka. W początkowych latach pontyfikatu Jana Pawła II nie obserwowano jednak nasilenia emigracji z Polski do Włoch. Należy zaznaczyć, że motywy emigrowania nie miały nigdy charakteru religijnego, lecz ekonomiczny, rodzinny, turystyczny lub polityczny. Poza tym bardzo nieliczni uczestnicy pielgrzymek podejmowali decyzję o pozostaniu we

[1] Z. Kurcz, W. Podkański, *Emigracja z Polski po 1980 roku*, w: *Nowa emigracja i wyjazdy zarobkowe za granicę*, red. W. Misiak, Warszawa 1991, s. 64.

Włoszech, podczas gdy z niektórych wycieczek turystycznych „Orbisu" nie wracał do kraju prawie nikt[2].

Po roku 1989 Polakom nie przysługuje już prawo do statusu uchodźcy politycznego. Ale nawet posiadanie statusu uchodźcy (dotyczy to osób, które przybyły do Włoch do końca 1987 roku) nie upoważnia do korzystania z opieki społecznej. Niemniej jednak liczebność Polonii we Włoszech w ciągu ostatnich lat znacznie się zwiększyła, osiągając stan około 30. tysięcy[3]. Dla wielu Polaków Włochy stają się coraz częściej krajem emigracji stałej, inni natomiast przebywają tam jedynie sezonowo.

2. CHARAKTERYSTYKA BADANEJ ZBIOROWOŚCI EMIGRANTÓW

Ankietę, którą przeprowadziłam w czerwcu 1991 roku, wypełniło 62 Polaków przebywających we Włoszech w trzech różnych skupiskach nowej emigracji: w Rzymie – 13, Latinie – 37 i Capui k. Neapolu – 12. W Latinie i Capui ankietę wypełniły osoby po Mszy świętej w języku polskim. Natomiast w Rzymie na ankietę odpowiadali przede wszystkim mieszkańcy hoteli, którzy przybyli do Włoch w celach zarobkowych; kilka ankiet wypełniły Polki (żony Włochów) mieszkające na stałe w Italii.

Badani emigranci byli przede wszystkim ludźmi młodymi: ponad połowa z nich (36 osób) urodziła się w latach 60. lub 70., 12 osób urodziło się w latach 50., 10 w latach 40.; 4 osoby nie podały roku swego urodzenia. Średnia wieku respondentów wynosiła 31 lat.

Na pytanie o motywy emigracji (często zresztą miała ona charakter sezonowy) większość respondentów podawała różne przyczyny ekonomiczne (63,2%). Rzadziej w wypowiedziach na ten temat pojawiły się motywy rodzinne (14,7%), polityczne (11,8%) oraz turystyczne (8,8%). Mężczyźni (stanowili oni 59,3% badanych) częściej podawali przyczyny ekonomiczne (70,6%) i polityczne (17,6%). Natomiast kobiety – przyczyny ekonomiczne (55,2%) oraz rodzinne (27,6%).

Wszyscy uczestnicy badania przybyli do Włoch po roku 1980. Według przyjętych przeze mnie kryteriów stanowią więc oni „nową emigrację". Jednakże z punktu widzenia emigrantów mamy do czynienia z różnymi falami emigracyjnymi, które różnią się od siebie. W grupie badanych emigrantów można wyróżnić trzy „fale":

1. emigracja „solidarnościowa" (lata 1981-1986) – 12,9%,
2. emigracja „uchodźczo-ekonomiczna" (lata 1987-1988) – 19,4%,
3. nowa emigracja zarobkowa (po roku 1989) – 62, 4%.

Kilku respondentów (4,8%) nie podało daty swego przyjazdu.

Respondenci reprezentowali różny poziom wykształcenia, ale był on średnio znacznie wyższy od przeciętnej krajowej. Mianowicie, aż 43,5% osób miało wykształcenie średnie, 24,2% – wyższe lub pomaturalne, a tylko 27,4% zawodowe lub podstawowe. (Brak danych o wykształceniu respondenta – 4,8%).

Prawie wszyscy mówili o sobie, że są „wierzący" i do kościoła chodzą raczej regularnie. (Nie musi to jednak świadczyć o wysokiej religijności wszystkich Polaków przebywających we Włoszech). Większość respondentów bowiem (49

[2] B. Cieślińska, *Emigracja z Polski do Włoch pod koniec lat osiemdziesiątych*, „Przegląd Polonijny" 18(1992), z. 3.

[3] A. Chodubski, *Z dziejów kontaktów polsko-włoskich*, „Przegląd Polonijny" 18(1992), z. 4, s. 159.

osób) wypełniła ankietę zostając po Mszy świętej odprawionej w języku polskim).

Badani migranci odpowiedzieli na kilkanaście pytań na temat motywów wyemigrowania z kraju, własnego życia, poglądów oraz dążeń. Zadano również dwa pytania dotyczące znaczenia Papieża-Polaka w ich życiu we Włoszech.

3. TYPOLOGIA ODPOWIEDZI NA TEMAT ZNACZENIA PAPIEŻA W ŻYCIU EMIGRANTÓW

Pytanie o znaczenie Papieża w życiu polskich imigrantów we Włoszech zadane było w sposób dwustopniowy. Najpierw zapytano o jego znaczenie w życiu badanej osoby, a następnie o jego znaczenie w życiu innych imigrantów z Polski.

Pytania te brzmiały:

1. „Jakie znaczenie dla Pana(i) w obecnej sytuacji życiowej ma fakt, że Papież jest Polakiem?"

2. „A jak Pan(i) sądzi, jakie znaczenie ma to ogólnie dla Polaków (emigrantów) we Włoszech?"

W odpowiedzi na oba pytania pojawiły się identyczne treści, choć nie zawsze były one konsystentne (tzn. odpowiedź jednej osoby na pytanie pierwsze różniła się czasem od odpowiedzi na pytanie drugie).

Najczęściej dla emigrantów obecność Papieża-Polaka miała znaczenie prestiżowe, wpływała na poczucie dumy narodowej. Oto charakterystyczne wypowiedzi: „Jestem dumny z tego faktu" (mężczyzna, lat 25, wykształcenie zawodowe); „jedyny autorytet i duma" (kobieta, lat 45, mężatka, matka dwójki dzieci, wykształcenie średnie); „Jestem dumna, że w Polsce urodził się taki człowiek" (kobieta, lat 24, panna); „Jest naszą chlubą, jestem szczęśliwa, że mogłam być bardzo blisko Papieża i że były ucałowane moje dzieci przez tak wielkiego człowieka, myślę także, że sytuacja Polski dużo zależy od tego, że Papież jest Polakiem" (kobieta, lat 31, zamężna, matka dwójki dzieci, wykształcenie pomaturalne ekonomiczne, we Włoszech jest sprzątaczką).

Następnie w wypowiedziach pojawiały się treści mówiące o znaczeniu moralnym i duchowym Papieża: „Podtrzymuje na duchu, pewne oparcie duchowe i moralne" (mężczyzna, lat 24, kawaler, wykształcenie średnie); „Jest ostoją moralną w wielu sytuacjach" (mężczyzna, lat 25, żonaty, jedno dziecko, wykształcenie zawodowe); „Znaczenie moralne, że jesteśmy narodem katolickim i musimy przestrzegać i bronić praw religijnych" (kobieta, lat 34, panna, wykształcenie pomaturalne) itd.

Część osób odpowiadała lakonicznie, ograniczając się do stwierdzenia, że znaczenie jest „duże".

Podobnie część osób dostrzegała związek pomiędzy obecnością Papieża a stosunkiem Włochów do Polaków (znaczenie praktyczno-instrumentalne); „Dobrze nas traktują i darzą zaufaniem" (kobieta, lat 52, zamężna, matka dwójki dzieci, wykształcenie średnie); „Czuję się lepiej, tym bardziej, że we Włoszech chodzi mi o docenienie nas Polaków jako ludzi wartościowych" (kobieta, lat 38, zamężna, dwoje dzieci, wykształcenie średnie); „Tutaj w Italii jest to bardzo ważne, jesteśmy jak oni chrześcijanami, mamy przez to lepszą pozycję od Arabów, Filipińczyków i Murzynów. Tutaj jest cichy rasizm" (mężczyzna, lat 25, żonaty, jedno dziecko, pracownik fizyczny).

Niektórym wypowiedziom towarzyszyło myślenie w kategoriach narodowych: „Jest Polakiem i jak wszyscy Polacy tęskni za ojczyzną" (mężczyzna, lat 50, żonaty, pracownik fizyczny); „To, że papież jest Polakiem, znaczenie

jest ogromne dla nas wszystkich Polaków" (kobieta, lat 34, panna, wykształcenie pomaturalne); „Jednoczy wszystkich Polaków, zbliża nas do Polski" (mężczyzna, lat 26, wykształcenie średnie); „Będąc tutaj, czasem gdy pomyślę, że w Watykanie jest papież Polak, przybliża mi kraj ojczysty pozwala przetrwać ciężkie chwile" (kobieta, lat 58, zamężna, matka dwójki dzieci, wykształcenie zawodowe).

Parę wypowiedzi trudno było jednoznacznie zaklasyfikować do jakiejś z wyżej wymienionych kategorii, np.: „Możliwość widzenia Papieża często, blisko i właściwie jak tylko mam ochotę. To jest odczucie osobiste" (kobieta, lat 40, zamężna, jedno dziecko, wykształcenie średnie); „Znaczenie ogromne. Gdybym mógł go prosić jeszcze, aby został prezydentem Polski" (mężczyzna, lat 43, żonaty, troje dzieci, wykształcenie wyższe).

Przeciętnie co dziesiąty respondent stwierdza, że wpływ Papieża na ich życie we Włoszech jest niewielki lub żaden. Natomiast zaledwie jedna osoba uważała, że obecność Papieża-Polaka jest niekorzystna dla polskich emigrantów we Włoszech, ponieważ „Włosi mają negatywny stosunek do Kościoła" (mężczyzna, lat 31, żonaty, troje dzieci, wykształcenie średnie, nie chodzi do kościoła).

Procentowy rozkład odpowiedzi na oba pytania zawiera tabela.

Największe rozbieżności w ocenie między znaczeniem Papieża „dla mnie", a „dla innych" pojawiły się w przypadku znaczenia moralno-duchowego i prestiżowego. Częściej badani emigranci stwierdzali, że jest to dla nich osobiście ważne, rzadziej zauważali tego typu znaczenie w życiu innych emigrantów z Polski. Natomiast nieznacznie częściej stwierdzali, że inni emigranci bardziej niż oni sami korzystają z obecności Papieża-Polaka w sensie praktyczno-instrumentalnym.

Lp.	znaczenie Papieża	„dla mnie"	„dla innych"
1.	duże (odpowiedź lakoniczna)	13,9%	15,9%
2.	daje oparcie moralne (znaczenie moralno-duchowe)	15,3%	8,7%
3.	wpływa na poczucie dumy narodowej (znaczenie prestiżowe)	21,5%	10,1%
4.	jednoczy, przypomina Ojczyznę (znaczenie integrujące)	9,2%	7,3%
5.	Włosi lepiej traktują Polaków (znaczenie instrumentalno-praktyczne)	13,9%	15,9%
6.	różne znaczenia w zależności od sytuacji i ludzi	3,1%	14,6%
7.	niewielkie znaczenie i żadne	12,3%	8,7%
8.	brak odpowiedzi	10,8%	18,8%
		100,0%	100,0%

Ogólnie, zdaniem większości ankietowanych Papież-Polak odgrywa pozytywną rolę w ich życiu i życiu innych polskich imigrantów przebywających we Włoszech.

4. UWARUNKOWANIA POSZCZEGÓLNYCH TYPÓW ODPOWIEDZI

Biorąc pod uwagę cechy respondentów można zauważyć, że wiążą się one z poszczególnymi typami wypowiedzi.

Ankietowane kobiety w porównaniu z mężczyznami częściej mówiły o znaczeniu praktycznym Papieża dla życia we Włoszech (K-29,6%; M-17,1%). Mężczyźni zaś, częściej niż kobiety, podkreślali znaczenie narodowo-integrujące (M-14,3%; K-3,7%).

Najstarsi respondenci (urodzeni przed rokiem 1950) przede wszystkim podkreślali znaczenie instrumentalno-praktyczne. Respondenci urodzeni w latach 50. mówili głównie o znaczeniu prestiżowym Papieża, natomiast najmłodsi badani emigranci (urodzeni po roku 1960) najczęściej udzielali odpowiedzi lakonicznej: „duże".

Dla respondentów o wykształceniu podstawowym i zasadniczym zawodowym Papież miał przede wszystkim znaczenie duże (27,8%) oraz praktyczne (16,7%). Najrzadziej zaś miał znaczenie moralno-duchowe (5,6%). Respondenci z wykształceniem średnim najczęściej mówili o znaczeniu prestiżowym (25,9%) oraz praktycznym (18,5%) lub żadnym (18,5%). Jeśli zaś chodzi o respondentów z wykształceniem pomaturalnym i wyższym, podkreślali oni przede wszystkim znaczenie moralno-duchowe (35,3% odpowiedzi) oraz prestiżowe (29,4%). Żaden spośród badanych emigrantów z wyższym wykształceniem nie stwierdził, że obecność Papieża-Polaka w jego sytuacji nie ma znaczenia. Równocześnie jednak nikt z tej grupy nie mówił o znaczeniu Papieża w kategoriach praktyczno-instrumentalnych.

Okres przybycia do Włoch poszczególnych emigrantów w zasadzie nie wiązał się z typem uzyskanych odpowiedzi na powyższe pytania. Z jednym wyjątkiem. Otóż respondenci, którzy do Włoch przybyli po roku 1989 częściej niż inni stwierdzali, że obecność Papieża ma niewielki lub żaden wpływ na ich życie we Włoszech (18,9% odpowiedzi, n=7). Wśród grupy respondentów przybyłych w latach 1980-1986 nie było ani jednej takiej odpowiedzi, natomiast w grupie badanych przybyłych w latach 1987-1988 – tylko jedna. Wobec małej liczebności grupy badanych, którzy do Włoch przybyli przed rokiem 1988 – nie jest to jednak zależność zbyt istotna statystycznie.

Okazało się, że występują duże różnice w postrzeganiu znaczenia Papieża przez emigrantów w zależności od... miejsca ich pobytu w Italii. Polscy emigranci przebywający w Rzymie najczęściej mówili o duchowym i moralnym znaczeniu osoby Papieża (38,5% odpowiedzi) oraz o znaczeniu praktyczno-instrumentalnym (30,8%). Respondenci z Latiny odpowiadali najczęściej lakonicznie – „duże znaczenie" (23,5%); dalej następowały odpowiedzi mówiące o znaczeniu prestiżowym Papieża (20,6%) lub niewielkim i żadnym (20,6%). Dla badanych przebywających najdalej od Watykanu, w Capui k. Neapolu, Papież-Polak miał znaczenie przede wszystkim prestiżowe (45,5%) oraz integrujące (18,2%) lub praktyczno-instrumentalne (18,2%).

5. WNIOSKI

Podsumowując odpowiedzi na pytanie o znaczenie Jana Pawła II w życiu polskich imigrantów we Włoszech należy stwierdzić, że większość badanych (77%) postrzegało je jako pozytywne. Nie stwierdziłam jednak, by istniał jakiś bezpośredni związek pomiędzy decyzją respondenta o wyemigrowaniu do Włoch, a obecnością tam Jana Pawła II. Nikt bowiem spośród wypełniających ankietę migrantów nie powiedział, iż wybrał Włochy ze względu na obecność tam Papieża-Polaka.

Dla niektórych emigrantów pobyt we Włoszech stał się jednak niepowtarzalną okazją do lepszego poznania i zrozumienia roli, jaką odgrywa Jan Paweł II we współczesnym świecie. Oto jedna z charakterystycznych wypowiedzi, w której szczególnie wyraźnie uwidacznia się ten aspekt: „Pamiętam dobrze te

chwile kiedy Polak został wybrany Papieżem. Pamiętam dobrze jego apel skierowany do Rodaków o pomoc – módlcie się za mnie, abym mógł dobrze służyć. Modlitwy 16. każdego miesiąca świadczyły i świadczą o tym, że jednak pamiętają, że jednak się modlą. Ale dopiero tutaj w Rzymie zrozumiałem, że to wszystko, to jest bardzo mało. To jest minimum tego, co my Polacy powinniśmy czynić za Ojca świętego i dla Ojca świętego. Ten człowiek, jak może nikt inny na świecie, widzi świat, zna jego problemy, zna Kościół, zna jego pasterzy. Ten Człowiek naprawdę wierzy, Jego wiara przeraża, poraża. Jak On się modli. Jak On odprawia Mszę świętą. Jak On traktuje ludzi, z którymi się spotyka. I właśnie za to wszystko my Polacy powinniśmy Mu być wdzięczni bez granic [...]"[4].

Interesująca wydaje się też być ocena stosunku Papieża do emigrantów z Polski. Emigranci są przekonani, że stosunek ten jest również pozytywny[5]: „Ojciec święty zawsze znajdzie tę chwilę czasu, aby spotkać się z Polakami na tzw. audiencjach specjalnych, wśród których zawsze jest trochę uchodźców [...]". Duże znaczenie mają tu także spotkania Papieża z emigrantami na tradycyjnym opłatku w okresie Bożego Narodzenia.

Jan Paweł II swoje zainteresowanie i troskę o los migrantów z różnych krajów wyraził między innymi w orędziu ogłoszonym z okazji Światowego Dnia Migranta w roku 1992[6]. Papież apelował do ludzi wierzących o postawę miłości wobec migrantów, którzy są często źle traktowani i wykorzystywani w społeczeństwach ich przyjmujących.

We współczesnym świecie problem migracji ze względu na zasięg zjawiska jest bardzo istotny. Z migracjami bowiem wiąże się szereg kluczowych problemów natury politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Zaangażowanie Kościoła (zarówno w sensie instytucji, jak i wspólnoty) może przyczynić się do złagodzenia negatywnych skutków, które zazwyczaj towarzyszą migracjom.

---

[4] Pisemna wypowiedź uchodźcy z hotelu „World" w Rzymie.

[5] Informacje na ten temat nie są związane z ankietą.

[6] *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1992 r.*, „L'Osservatore Romano" 13(1992) nr 10, s. 6.

Leon DYCZEWSKI OFMConv

CO ZOSTAŁO ZE SPOTKANIA Z JANEM PAWŁEM II W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM
(Wyniki ankiety)

Każda wizyta Ojca św. Jana Pawła II poruszała głęboko nasze społeczeństwo. Byliśmy nimi żywo zainteresowani i przeżywaliśmy je bardzo mocno. Przypisujemy im w dużej mierze proces przemian politycznych i społecznych, jakie dokonały się w Polsce i w innych krajach środkowo-wschodniej Europy. Niejeden z nas chętnie przywołuje wspomnienia tamtych dni. Miejsca pobytu Ojca świętego zostały utrwalone pomnikami, tablicami, budową szpitali i obiektów sakralnych oraz powołaniem wielu instytucji charytatywnych.

Było też spotkanie z Janem Pawłem II w Lublinie na Czubach. Nigdy przedtem ani potem nie zebrało się w Lublinie tyle ludzi. Dzisiaj stoi tu kościół pod wezwaniem św. Rodziny. Nigdy też Katolicki Uniwersytet Lubelski nie gościł tak wielu pracowników nauki z wszystkich uczelni oraz instytucji badawczych Polski, jak w dniu 9 czerwca 1987 roku. Warto wrócić do tego dnia i przypomnieć, jak go przeżyli ci, którzy spotkali się z Janem Pawłem II na uniwersyteckim dziedzińcu KUL-u. Wśród wychodzących z tego spotkania osób Katedra Socjologii Kultury rozprowadziła 950 ankiet z prośbą o wypełnienie i przesłanie pocztą. Napłynęło zaledwie 35: 18 od mężczyzn i 17 od kobiet; 21 od studentów, 9 od pracowników naukowych i 5 od osób innych zawodów; 17 od osób jeszcze wolnych, 17 od osób mających już swoje rodziny i 1 od wdowca. Nie jest to liczba wielka, ale odpowiedzi są interesujące i choć niereprezentatywne, warto je przypomnieć, ponieważ ukazują, jak wówczas Polacy odbierali Ojca świętego, kim był dla nich, co zapadało w ich świadomość z jego przemówień, jaką rolę odgrywał w ich życiu?

KIM BYŁ JAN PAWEŁ II DLA UCZESTNIKÓW SPOTKANIA NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM?

Dla większości ankietowanych Jan Paweł II był głową Kościoła katolickiego (74.29%) i najwyższym autorytetem moralnym (62,86%) Jedna trzecia widziała w nim osobę wyjaśniającą i ugruntowującą prawa człowieka we współczesnym świecie (34,29%) oraz osobę głoszącą i budującą pokój w świecie (31,43%). Rzadziej widziano w nim sławnego Polaka (17,14%), osobę sobie bardzo bliską i przyjaciela (17,14%), kogoś, kto jednoczy Polaków (14,29%) lub wzmacnia działania grup opozycyjnych przeciwko totalitarnym systemom politycznym (14,29%). Dla pojedynczych osób papież był: „przykładem ofiarnego, pracowitego kapłana"; „Apostołem, wypełniającym jak nikt przed nim posłanie: «idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody»"; „pielgrzymującym Namiestnikiem Chrystusa, który dla całego świata jest świadectwem Jego nieskończonej miłości oraz Orędownikiem poszanowania praw człowieka"; „kimś, kto świadczy o godności Polaków w świecie".

CO NAJBARDZIEJ UDERZYŁO I UTKWIŁO W PAMIĘCI?

Uczestnicy spotkania z Ojcem świętym z uwagą śledzili jego przemówienie. Z wyjątkiem czterech osób potrafili określić treść przemówienia i podać myśli, które utkwiły w ich świadomości; najczęściej były następujące: wartość człowieka i jego podmiotowość (28,57%), poszukiwanie prawdy oraz jej rola w życiu indywidualnym i społecznym (25,71%), zadanie nauki i sposób jej uprawiania (20,0%), rola uniwersytetu, szczególnie katolickiego, w poszukiwaniu prawdy, uprawianiu nauki i kształtowaniu człowieka (14,29%). A oto kilka oryginalnych wypowiedzi na ten temat: „Najbardziej utkwiła mi myśl o zaniku konfliktu między nauką i religią"; „W nauce o podmiotowości człowieka, że Bóg jest Ojcem i... Sprzymierzeńcem"; „Troska papieża Jana Pawła II o podmiotowość każdego człowieka oraz o to, aby u podstaw wszelkich relacji międzyludzkich stała zawsze szeroko pojmowana miłość"; „Uniwersytet jest wspólnotą powołaną do służby prawdzie i człowiekowi"; „Nauka zobowiązuje. Studia to zaciągnięcie długu, który trzeba koniecznie spłacić".

CO ZROBIŁO NAJWIĘKSZE WRAŻENIE?

Tylko dwie osoby stwierdziły, że największe wrażenie w czasie spotkania z Janem Pawłem II wywarł na nich nie on sam, lecz ludzie zebrani wokół niego: ich entuzjazm oraz ofiarność, jaką ponieśli, aby przybyć na spotkanie. Pozostałych fascynował sam Jan Paweł II: jego otwartość, bezpośredniość, komunikatywność (20,0%), prostota i skromność (17,14%), skupienie, rozmodlenie, zjednoczenie z Bogiem (14,29%), umiłowanie Polski, zatroskanie o człowieka i z tego powodu smutek, a nawet przygnębienie (11,43%), dobroć, życzliwość (11,43%), wrażliwość (11,43%), prostolinijność, trwałość poglądów, prawdomówność (8,57%), autorytet (8,57%), pogoda ducha, radość (5,71%).

Oto kilka pełnych wypowiedzi na pytanie „Co w czasie spotkania z Janem Pawłem II zrobiło na Panu(i) największe wrażenie?": „Mądrość wypowiadanych przez niego słów, a zarazem ich prostota i bezpośredniość; niezwykła jasność w wyrażaniu myśli trudnych do przekazania i ich komunikatywność"; „Ojciec święty wydał mi się jeszcze bardziej głęboki w przeżywaniu Mszy świętej niż w poprzednich pielgrzymkach"; „Radość z jaką Papież spotyka się i rozmawia z ludźmi"; „Bezpośredniość, spontaniczność oraz wspaniały styl przemawiania do ludu – proste słowa niosące głęboką treść"; „Duże wrażenie zrobiło na mnie również nieustanne rozmodlenie i skupienie Papieża oraz niesamowite wyczucie sytuacji; Widać, że jest On pod tchnieniem Ducha Świętego".

JAKIE POSTANOWIENIE WYWOŁAŁO SPOTKANIE Z JANEM PAWŁEM II?

Spotkanie z Janem Pawłem II miało ogromny ładunek emocjonalny, przeżyciowy, ale też poruszało do działań. Większość odpowiadających na ankietę pod wpływem jego myśli i towarzyszących przeżyć postanawiała coś w swoim życiu udoskonalić, w jakimś wymiarze je zmienić. Wyraźnie nie uczyniło tego tylko 22,86% respondentów. Zarówno treść, jak i sformułowania postanowień są tak oryginalne, że wiele z nich przytaczam w całości: „Postanowiłam nie zatrzymywać się na «powierzchni» i starać się żyć wartościami głębokimi"; „Utwierdziłam się w tym, że Ewangelia jest realnym drogowskazem życia w każdych warunkach"; „Postanowiłam bardziej «przyłożyć się» do udziału w

Eucharystii, głębiej i staranniej ją przeżywać"; „Postanowiłem swoimi umiejętnościami i wiedzą, o ile to będzie w mojej mocy, służyć Bogu i Ojczyźnie w tych miejscach i na tych odcinkach rzeczywistości, na jakich przyjdzie mi żyć i pracować"; „Muszę być silniejszym i aktywniejszym – więcej dać z siebie, jako chrześcijanin i Polak"; „Swoim życiem pomagać drugim żyć"; „Usilniej starać się o prawdomówność"; „Postanowiłam być lepszą i bardziej wyrozumiałą dla bliźnich"; „Głosić prawdę i tylko prawdę, choćby była bardzo przykra. Postanowiłam być bardziej zdecydowaną w swoich wyborach, otwartą na drugiego człowieka, zaufać w beznadziejnych, po ludzku sądząc, sytuacjach Chrystusowi".

ZNACZENIE TRZECIEJ PIELGRZYMKI JANA PAWŁA II

Respondenci przypisywali trzeciej pielgrzymce Jana Pawła II do Polski różne znaczenia, najczęściej jednak religijne (42,86%). Wielu oczekiwało, że zaowocuje ona odmianą moralną i pełniejszym rozwojem osobowości (31,43%), przemianami politycznymi (28,57%), wzmocni tożsamość i integrację polskiego społeczeństwa (25,71%), zmobilizuje do wysiłku, wzmocni ducha jednostek i całego społeczeństwa (22,86%), podwyższy prestiż Polski na arenie międzynarodowej (22,86%). Niektórzy oczekiwali polepszenia relacji pomiędzy Kościołem a państwem (11,43%).

Oto kilka oryginalnych odpowiedzi na pytanie „Jakie znaczenie Pana(i) zdaniem ma obecna pielgrzymka Jana Pawła II do Polski?": „Umocnił nas w wierze, a przede wszystkim dał nadzieję i przypomniał, jakie wartości są najważniejsze"; „Umocnił w Polakach poczucie własnej godności i prawa do godnych warunków życia. [...] Jego słowo i osoba dla wielu będzie początkiem przemiany w nowego człowieka, umocnieniem wiary, chwilą zastanowienia się nad sobą, odpowiedzią na rodzące się pytania naszej obecnej rzeczywistości w każdej dziedzinie, a przede wszystkim jest to wydarzenie historyczne o niepowtarzalnym klimacie i wielkości"; „Jej znaczenie polega głównie na dużej porcji zdrowej nauki, którą zostawił nam papież; programu ewangelicznego, trudnego, ale i możliwego do zrealizowania. Była to pielgrzymka upewnienia co do wielu spraw, zobaczeniem wyraźniej: białe – czarne, choć z drugiej strony było jeszcze bardzo wiele fasadowości i prób zatarcia rzeczywistej sytuacji w Kościele polskim (najgorzej, gdy ulegamy złudzeniu, że jest dobrze)"; „W sferze jej wpływu na codzienne działania Polaków nie przypisuję jej wręcz żadnego znaczenia. Ma ona w tym względzie znaczenie li tylko rytualne i zewnętrzne"; „Obecna pielgrzymka Jana Pawła II do Polski ma moim zdaniem wprowadzić pewne zmiany w religijności polskiej – zwłaszcza zmianę orientacji religijno-politycznej z ortodoksyjnego patriotyzmu antykomunistycznego na rozwiązania bardziej uniwersalne – czyli porozumienie na podbudowie szeroko pojętej miłości"; „Przygotowuje – by użyć słów Ojca świętego – «czas polski»".

Z wypowiedzi, wprawdzie tylko kilkudziesięciu osób, wynika, że Jan Paweł II widziany był podczas swojej trzeciej pielgrzymki do Polski bardziej w kategoriach ogólnych aniżeli narodowych; że jego nauczanie odbierane było przede wszystkim w sferze religijno-moralnej, mniej zaś jako przesłanie społeczne; że z jego pielgrzymką do Polski bardziej wiązano nadzieje na odrodzenie duchowe jednostek i społeczeństwa aniżeli polityczne przemiany. Obraz ten odbiega od

rozpowszechnionych opinii, że Polacy widzieli Jana Pawła II w czasie jego trzeciej pielgrzymki do kraju przede wszystkim jako Polaka, jako swego rodaka i jako bezpośredni faktor przemian społeczno-politycznych.

Maria FILIPIAK
Karol KLAUZA

OCALIĆ DEMOKRACJĘ
Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II skierowanych do Polaków w latach 1989 – 1993

Niniejszy wybór zawiera wypowiedzi papieża Jana Pawła II skierowane do Polaków w okresie dla naszego kraju przełomowym. Nowy, demokratyczny ustrój – wciąż jeszcze kruchy – zagrożony jest wieloma niebezpieczeństwami. Uzyskana wolność staje przed polskim społeczeństwem jako zadanie; dobrze użyta – buduje sprawiedliwy porządek społeczny, użyta źle – staje się siłą niszczącą człowieka i społeczeństwo.

1989

1. *Podjęte przez was trudy przyniosą wielkie owoce* (Do polskich pielgrzymów, 8 V), „L'Osservatore Romano" wyd. polskie (dalej ORpol.) 10(1989) nr 5-6, s. 28-29.

Wskazując na postać św. Stanisława – „Patrona ładu moralnego" – Papież podkreślił rolę moralności w budowaniu struktur społecznych; współczesne pokolenia Polaków zachęca do podjęcia trudu „przetworzenia systemu, który okazał się systemem złym – przetworzenia go w duchu praw człowieka, w duchu praw narodu, w duchu zasad moralnego ładu w życiu osobistym, rodzinnym a nade wszystko społecznym".

2. *Byśmy umieli uczynić dobry użytek z wolności* (Do polskich pielgrzymów, 2 VII), ORpol. 10(1989) nr 7, s. 22.

Zachęcając Polaków do wspólnej modlitwy Papież wskazuje na, jego zdaniem, najważniejsze dla narodu intencje: odzyskanie wiary, ufność w swoje siły, w możliwości realizowania swego życia w Ojczyźnie. Przestrzega też przed zagrożeniem „moralnego załamania".

3. *By chwałę przynosiła imieniowi Twemu, a syny swe wiodła ku szczęśliwości* (Do polskich pielgrzymów, 9 VII), ORpol. 10(1989) nr 7, s. 28.

Komentując tekst modlitwy za ojczyznę ks. Piotra Skargi, Ojciec święty podkreśla doniosły charakter wydarzeń 1989 r. i prosi o błogosławieństwo Boże dla Polski.

4. *Rząd polski może liczyć na pomoc Kościoła.* (Przemówienie [...] z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej przy Stolicy Apostolskiej Jerzego Kuberskiego, 5 X), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 28.

Wyrażając radość z faktu ponownego nawiązania stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, zgodnie z ustawą o stosunku państwa do Kościoła z dn. 17 maja 1989 r., Ojciec święty wskazał na sposób rozumienia dobra wspólnego, jakim jest Ojczyzna gwarantująca człowiekowi, grupom społecznym warunki realizowania siebie, zgodnie z własnym powołaniem, sumieniem i rozeznaniem, w wolności oraz wzajemnym poszanowaniu osobowej godności.

1990

5. *Rząd polski może liczyć na pomoc Kościoła* (Przemówienie z okazji wręczenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej prof. Henryka Kupiszewskiego, 16 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 3.

Podkreślając fakt nawiązania oficjalnych stosunków dyplomatycznych Rzeczpospolitej Polskiej ze Stolicą Apostolską Ojciec święty zaakcentował podmiotowość narodu w dokonywaniu przemian społecznych, zmierzających do demokratyzacji życia politycznego. Zauważył przy tym, że Kościół „nie zamierza ingerować w życie polityczno-społeczne, ale pragnie w ramach swego posłannictwa wskazywać motywacje płynące z Ewangelii i wiary". Zapewnił też, iż „Rząd Polski może liczyć nie tylko na współpracę, ale także na pomoc ze strony Kościoła".

6. *Największa troska: solidarność w działaniu konstruktywnym* (Do polskich pielgrzymów, 10 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 22.

Przedmiotem modlitw Polaków Ojciec święty czyni cnotę solidarności, zwłaszcza tę trudniejszą – realizowaną w działaniu pozytywnym i konstruktywnym, w tworzeniu jedności we wspólnej pracy i przebudowie Polski na kraj „sprawiedliwości... wolności, poszanowania każdego człowieka, zarówno rodaka,

jak i cudzoziemca, na kraj zwarty w sobie a równocześnie otwarty, bo przecież to jest centrum Europy".

7. *„Wielkich dzieł Bożych nie zapominajcie"* (Do polskich pielgrzymów, 16 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 12.

Ojciec święty przypomniał 70. rocznicę „cudu nad Wisłą" – zwycięstwa ważnego dla całej ówczesnej Europy i 50. rocznicę wybuchu II wojny światowej. Zachęca przy tym Polaków do „wielkich dzieł Bożych – gesta Dei per homines".

8. *Zawierzenie, które zobowiązuje* (Do Polaków, Castel Gandolfo, 26 VIII), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 16-17.

Odwołując się do Ślubów Jasnogórskich Ojciec święty zachęca do ustawicznego rachunku sumienia ze zobowiązań w nich zawartych, zobowiązań podstawowych dotyczących życia narodu, bazujących na prawie Boskim wpisanym w ludzkie sumienia. W prawie moralnym bowiem tkwi „zasadnicza siła oporu i obrony ludzkiej godności" oraz gwarancja prawdziwej wolności.

9. *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę* (Do uczestników rzymskiego spotkania „Kraj-Emigracja", 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 1, 18.

W spotkaniu z Polonią z całego świata, Ojciec święty skierował na ręce marszałka senatu RP, prof. Andrzeja Stelmachowskiego, słowa radości z powodu pierwszego, oficjalnego kontaktu z Polonią i Polakami z całego świata, słowa zachęty do umacniania tożsamości narodowej, rozwoju kultury i nauki, współpracy z innymi narodami. Wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za Polskę.

1991

10. *List [...] do braci w biskupstwie na kontynencie europejskim* (13 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 25-26.

Podpisany w Fatimie list stanowi wprowadzenie do problematyki nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów Europy (28 XI-14 XII 1991 r.). Wychodząc od pozytywnej oceny pluralizmu kulturowego i sytuacji Kościoła w Europie, Ojciec święty uświadamia potrzebę odnalezienia „właściwych kształtów jedności", do jakiej wzywa Chrystus. Drogą do jej osiągnięcia jest ewangelizacja „dawna i nowa zarazem", uwzględniająca potrzebę ekumenicznego współdziałania Kościołów chrześcijańskich.

11. *Księga pamięci, która się nie przedawnia* (Przemówienie powitalne, Koszalin, 1 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991,* Paris 1991, s. 19-22.

Na początku czwartej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec święty odwołał się do pamięci historycznych dokonań, jako podstawy tożsamości narodowej: od chrztu Polski po wydarzenia przełomowego 1989 r.

12. *Polacy byli zawsze narodem rycerskim* (Spotkanie z żołnierzami Wojska Polskiego, Koszalin, 2 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 39-44.

W kontekście tradycji militarnej Polski Ojciec święty analizuje wydarzenia 1989 r., traktując je jako „«nowy początek» dla całego Narodu", który w nadchodzącej przyszłości ma „dojrzewać i gruntować się w naszych postawach, w zbiorowej świadomości".

13. *Wartości, które muszą przetrwać w życiu każdego z narodów dawnej Rzeczypospolitej* (Lubaczów, 2 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 73-76.

Nawiązując do bogatej tradycji kulturowej wschodnich terenów Rzeczpospolitej, Ojciec święty wskazał na wartości scalające wielość narodów w jeden organizm państwowy, któremu na imię „Polska". „Wspólnym dorobkiem wszystkich był duch tolerancji i wolności wewnętrznej". Dzieje Rzeczpospolitej „naznaczone były porozumieniem, przymierzem i unią, współdziałaniem i współtworzeniem". Zachowanie tych wartości to konstytutywny warunek zachowania w przyszłości narodowej tożsamości i suwerenności.

14. *„Modlitwa za Ojczyznę"* (Przed pomnikiem protestu robotniczego roku 1976, Radom, 4 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991,* Paris 1991, s. 115.

Ojciec święty posłużył się historycznym tekstem modlitwy ks. Piotra Skargi, często wykorzystywanym podczas „Solidarnościowych" Mszy świętych w intencji Ojczyzny.

15. *Naród jest sobą przez kulturę* (Do nauczycieli i katechetów, Włocławek, 6 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991,* Paris 1991, s. 205-212.

Kreśląc zadania szkoły, jako instytucji powołanej do kształtowania postaw przyszłych pokoleń narodu, Ojciec święty przywołał naukę Kościoła w tej dziedzinie: wyzwaniem nowych czasów, po przełomie 1989 r. jest rozwijanie władz

umysłowych i zdolności wydawania prawidłowych sądów, wprowadzanie w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształcenie zmysłu wartości. Szkoła polska doświadczyła po wyzwoleniu utrudnień w realizowaniu tych zadań, stając się „miejscem laicyzacji i sprzeczności między oficjalnym nauczaniem a tym, co czuł naród, czego pragnęła przeciętna rodzina polska". Obecnie nastał czas, aby poprzez nauczanie, w tym także katechetyczne, uczyć „właściwego korzystania z wolności".

16. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia, Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8.

Trud zagospodarowania wywalczonej wolności wiąże się z przezwyciężeniem fałszywie rozumianego dążenia do „europejskości". W praktyce oznacza to „uwikłanie w cywilizację pożądania i użycia". Ojciec święty mianem „kultury" nazywa „to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem", a więc całą sferę duchowych wartości, zakorzenionych w Chrystusie, którego miłość pozwala „człowiekowi «przewyższyć samego siebie»". Wtedy wartości duchowe promieniować będą na struktury społeczne – państwowe i europejskie, będą wyzwalać Europę z dziedzictwa ideologii głoszącej istnienie czy to „rasy panów" czy też „klas społecznych". Europa bowiem potrzebuje dziś odkupienia.

17. *Władzy nie można sprawować inaczej, jak tylko służąc* (Do Prezydenta i władz państwowych, 8 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 251-255.

Powołując się na fragment z Konstytucji 3 maja 1791 r., Ojciec święty zachęca do tego, by w tworzeniu konstytucji III Rzeczypospolitej podjąć inspirację, jaka wówczas towarzyszyła jej twórcom. Oznaczałoby to potwierdzenie narodowej tożsamości i podmiotowości w życiu międzynarodowym oraz realizowanie własnego powołania dziejowego. „«Przywróceni sobie samym» wciąż jeszcze szukamy drogi do siebie samych, do politycznego, a także ekonomicznego kształtu tej suwerennej podmiotowości, jaka jest naszym udziałem."

18. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27.

Przedmiotem troski Kościoła jest zagwarantowanie w narodzie i społeczeństwie praw, które wyrastają z chrześcijaństwa. Po 1989 r. przezwyciężono w środkowej i wschodniej Europie zagrożenie będące wynikiem korzystania przez obywateli z przysługujących im praw wolności i sprawiedliwości, pojałtańskiego układu sił. Ojciec święty przywołał słowa Piusa XII o „tragicznym paradoksie i przekleństwie naszych czasów", za jakie uznała Stolica Apostolska ubezwłasnowolnienie narodów pozostawionych w sferze wpływów marksistowskich. „Chodzi o wypracowanie i na Wschodzie i na Zachodzie wizji Europy jako duchowo-ma-

terialnej całości, wymagającej właśnie jako całość rozwoju i gwarancji bezpieczeństwa".

19. *Tego właśnie zmartwychwstania przetłumaczonego przez Norwida na wymóg życia narodowego, życzę Tobie Polsko!* (Spotkanie ze światem kultury, 8 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 277-284.

Odwołując się do poprzedniego spotkania ze światem kultury, Ojciec święty przypomniał słowa Soboru Watykańskiego II o chrześcijańskim rozumieniu powołania człowieka oraz ewangelicznej przypowieści o talentach. Stwierdził m.in., że „zasadą życia chrześcijańskiego [...] jest Chrystusowe zmartwychwstanie zaszczepione w nas. Natomiast to samo zmartwychwstanie przez Norwida zostało przetłumaczone na wymóg życia narodowego, [...] a nawet społeczno-ekonomicznego".

20. *Teraz naucz nas być wolnymi* („Te Deum" z okazji 200-lecia Konstytucji 3 Maja, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 20-21.

Przemówienie wygłoszone w rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 maja stanowi hołd złożony jej twórcom, którzy owoc swych prac przynieśli przed ołtarz Boga, dając wyraz przeświadczeniu, że „Ustawa zasadnicza jako dzieło ludzkie winna być odniesiona do Boga. On jest najwyższą prawdą i sprawiedliwością". Aktualnie ujawnia się pełniej znaczenie tego „profetycznego i opatrznościowego" dokumentu, będącego wyrazem dążenia do właściwego używania wolności. W tym sensie nauka Konstytucji 3 maja inspiruje do stałego zdobywania i tworzenia wolności, której nie można tylko posiadać ani używać.

21. *Oto otwiera się nowy rozdział w planach Opatrzności* (Do Episkopatu Polski, Warszawa, 9 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 42-43.

Kościół w Europie, od Atlantyku po Ural, po załamaniu się systemu komunistycznego, staje przed wyzwaniem nowej ewangelizacji w kierunku budowania społeczeństw „jutra". Oznacza to dla episkopatu polskiego konieczność podjęcia konkretnych działań w oparciu o soborową wizję Kościoła-Ludu Bożego i rodzimą analogię „znaków czasu". Oznacza to zarazem akceptację zasady, a nawet pewien imperatyw, że „człowiek pozostaje drogą Kościoła".

22. *Bogu dziękujcie... Ducha nie gaście* (Przemówienie pożegnalne, Warszawa 9 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 319-321.

W związku z przemianą, jaka dokonała się w Polsce, Ojciec święty wskazał, że „przejście od społeczeństwa «zniewolonego» do społeczeństwa obywatelskiego, suwerennego, do Rzeczypospolitej, stawia przed każdym nowe zadania. Przeciw

ich podjęciu działają dawne nawyki a częściowo też dawne struktury". W tym sensie główne hasło pielgrzymki: „Ducha nie gaście" interpretowane jest jako wyzwolenie z różnych odmian materializmu, który pomniejsza pole widzenia wartości i samego człowieka.

23. *Całemu Narodowi życzę by nie tracił nadziei* (Telegram z pokładu samolotu do Prezydenta RP Lecha Wałęsy , 9 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, Paris 1991, s. 325.

Ojciec święty życzy narodowi zachowania nadziei i cierpliwości. „Ojczyzna pilnie potrzebuje przemiany na drodze poszanowania ładu moralnego opartego na prawie Bożym , a także przyjaznej współpracy, pokoju z innymi narodami".

24. *Dojrzewajcie w wolności odzyskanej* (Do Polaków, 24 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 64-65.

Składając życzenia rodakom w wigilię Bożego Narodzenia, Ojciec święty życzył wszystkim „nowego początku", który wprawdzie niesie z sobą wiele trudności, nie może jednak być powodem popadania w przygnębienie. „Trzeba okazać nową dojrzałość wolności, trzeba teraz dojrzewać w wolności odzyskanej".

1992

25. *Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość* (Do Polaków, 12 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 7-8.

Zwracając się do młodzieży z okazji Światowego Dnia Młodzieży Ojciec święty przypomniał, że Polska wraz z przełomem zainicjowanym przez „Solidarnościowy" zryw stała się w społeczności narodów podmiotem przeobrażeń w Europie Środkowej i Wschodniej. Stwierdził m.in., że „wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem", pamiętając, że „nie ma wolności prawdziwej poza tą, do której wyzwala nas Chrystus".

26. *Wolni – aby miłować. Wolni – aby służyć* (Do Polaków, 28 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 49-50.

Z okazji 400-lecia polskiego kościoła św. Stanisława bpa w Rzymie Ojciec święty wskazał na to, że w dobie postkomunistycznych przemian „bronić człowieka znaczy bronić autentycznego rozumienia jego wolności – rozumienia ewangelicznego". Droga prawdziwej wolności prowadzi przez miłość wzajemną. Przez bezinteresowny dar z siebie człowiek odnajduje samego siebie. Odzyskana

przez Polskę wolność niesie z sobą widmo „złotej wolności", która nie buduje, lecz niszczy.

27. *List [...] do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej* (8 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 59-60.

List opublikowany jako odpowiedź na życzenia Prezydenta RP z okazji 14-lecia pontyfikatu. Czas budowania fundamentów nowej Rzeczypospolitej stawia przed narodem pytania o solidność wznoszonego gmachu państwowości. W tym trudnym dziele Ojciec święty zapewnia o swych modlitwach i błogosławieństwie.

28. *Krytyczny moment w dziejach polskich sumień* (Audiencja wigilijna dla Polaków, 24 XII), ORpol. 14(1993) nr 2. s. 30-31.

W kontekście Bożego Narodzenia Ojciec święty skupił się na sprawie przyjęcia do społeczności (zwłaszcza rodzinnej) tego, który ma się narodzić – nie narodzonego dziecka. Nawiązując, z jednej strony, do Prologu Ewangelii św. Jana, mówiącego o Słowie, którego świat nie poznał („Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli"), z drugiej zaś – do paralelnego opisu z Ewangelii św. Łukasza (jak Józef z Maryją na próżno szukali schronienia w Betlejem), z naciskiem powiedział: „Czy można bez wielkiego narażania się na straszliwy wyrzut sumienia zamknąć przed nim drzwi? [...] bardzo dużo zależy w naszej przyszłości od tego, czy ten [nie narodzony] będzie mógł się rodzić, czy też będzie mógł być bezkarnie pozbawiony życia".

1993

29. *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań* (Do biskupów polskich, 15 I), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 19-23.

Zwracając się do biskupów przybyłych z wizytą ad limina, Ojciec święty powiedział „W Europie i w Polsce dokonały się niezwykle głębokie zmiany, które od Kościoła wymagają specjalnej wrażliwości na znaki czasu [...]. Sobór przypomina «Tak to Kościół [...] kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat»".

30. *„Magnalia Dei" w dziejach Narodu polskiego* (Przemówienie do polskich biskupów, 15 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 15-16.

„Maryja jest Królową polskich spraw, polskich trudów, polskich cierpień i polskich zwycięstw". Obok tej głównej patronki Polski stają dwie postaci: św. Wojciecha i św. Stanisława. To nie tylko postaci historyczne, lecz wzory wielkich zasad danych Narodowi i Kościołowi w Polsce.

NOTY O AUTORACH

Ks. Hans Urs von B a l t h a s a r, teolog, wydawca, tłumacz. Urodzony w 1905 r. w Lucernie, zmarły w 1988 r. Studia z zakresu literatury niemieckiej i filozofii w Monachium, Wiedniu, Berlinie i Zurychu. Przez wiele lat związany z zakonem jezuitów.

W latach 1937-1939 współpracownik czasopisma „Stimmen der Zeit"; założyciel (1947) wydawnictwa Johannes-Verlag w Einseideln; współzałożyciel Wspólnoty św. Jana (1950) opartej na duchowości ignacjańskiej oraz miesięcznika „Communio".

Doktor honoris causa kilku uczelni, laureat nagrody im. Pawła VI. Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Na krótko przed śmiercią mianowany kardynałem.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, teologia duchowości, dzieje duchowości.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Apokalypse der deutschen Seele* (I-III, 1937-1939); *Kosmische Liturgie* (1941); *Wahrheit der Welt* (1947); *Theologie der Geschichte* (1950); *Das betrachtende Gebet* (1955; wyd. pol. *Modlitwa i kontemplacja*, 1965); *Skizzen Theologie* (I-IV, 1960-1974); *Herrlichkeit* (I-III, 1961-1969); *Theodramatik* (I-II, 1973-1978); *Christlicher Stand* (1977); *In der Fülle des Glaubens* (1980; wyd. pol. *W pełni wiary*, 1991). Tłumacz i monografista klasyków duchowości chrześcijańskiej.

Rocco B u t t i g l i o n e, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie. Profesor zwyczajny filozofii polityki na Uniwersytecie w Teramo; prorektor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Założyciel i współpracownik Istituto di Studi per la Transizione (ISTRA) w Mediolanie, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni". W latach 1984-1989 doradca Komisji Papieskiej Iustitia et Pax. Przewodniczący Komisji Etyki przy Chrześcijańskiej Demokracji Włoch. Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982; wydane również w języku francuskim w 1984 r., w języku hiszpańskim w 1992 r., przygotowywane wydanie amerykańskie); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991); *Chrześcijanie a demokracja* (1993).

Carlo C a s i n i, prawnik, sędzia. Urodzony w 1935 r. we Florencji. Studia na Uniwersytecie Florenckim.

W latach 1955-1974 członek Naczelnej Rady Akcji Katolickiej. Od 1963 do 1966 r. sędzia pierwszej instancji. W latach 1966-1979 prokurator republiki we Florencji. Od 1974 r. deputowany do parlamentu włoskiego, a od 1984 – również do Parlamentu Europejskiego.

Członek Movimento Italiano per la Vita (od 1990 r. przewodniczący).

Wyróżniony złotym medalem „al Merito della Redenzione Sociale".

Główne obszary badań: zagadnienia sprawiedliwości, zwłaszcza w zakresie prawa do życia i praw rodziny, regulacja prawna problemu narkomanii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La nuova disciplina e aborto* (1978); *Pornografia e prostituzione* (1979); *La ricomposizione dell'area cattolica dopo il referendum sull'aborto* (1981); *Diritto alla vita e la vicenda costituzionale* (1982).

Paweł D z i a n i s z (Tadeusz Jabłoński), publicysta. Urodzony w 1919 r. w Poznaniu. Studia polonistyczne na poznańskim Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza.

Sekretarz redakcji „Ilustrowanego Kuriera Polskiego" (1947-1959) i „Dziennika Wieczornego" (1959-1969) w Bydgoszczy oraz „Głosu Wybrzeża" w Gdańsku (1969-1981). W latach 1989-1991 publicysta „Tygodnika Gdańskiego". Od 1991 r. sekretarz redakcji „Dziennika Bałtyckiego" w Gdańsku.

Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich (wiceprezes Zarządu Oddziału Gdańsk), Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, Polskiego Klubu Conradowskiego oraz Klubu Polarnego Polskiego Towarzystwa Geograficznego.

Inicjator sprowadzenia prochów majora Henryka Sucharskiego i Bernarda Chrzanowskiego do Polski. Inicjator budowy pomnika Conrada w Gdyni. Założyciel Bractwa Kaphornowców.

Wyróżniony licznymi nagrodami w konkursach literackich, ostatnio m.in. nagrodą wydawnictwa Księgarni Św. Wojciecha, nagrodą „Videostudio" i Kurii Biskupiej Gdańskiej, nagrodą publicystyczną im. Conrada i nagrodą publicystyki marynistycznej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Główne obszary działalności publicystycznej: problematyka marynistyczna, regionalistyczna, odkrycia, przyroda.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Okolica Chopina* (1964); *Powstanie Styczniowe na Kujawach* (1966); *Pierwszy wiatr* (1979); *Poruszył wiatr od morza. Bernard Chrzanowski 1861--1944* (1986); *Nadbałtyckie spotkanie* (współautor, 1989).

Alicja G r z e ś k o w i a k, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu k. Lwowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach 1963--1966 inspektor kredytowy w oddziale Narodowego Banku Polskiego w Toruniu. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 również Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od roku 1989 senator Rzeczypospolitej Polskiej, przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP I kadencji (1989-1991), od 1991 r. wicemarszałek Senatu RP II kadencji, wiceprzewodnicząca Frakcji Parlamentarnej Grupy Politycznej Partie Populaire (Chrześcijańskich Demokratów) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy.

Członek Société Internationale de Défense Sociale, polskiej sekcji Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Zarys prawa karnego* (współautor, 1976); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współautor, 1979); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współautor, 1986).

Ks. Joachim K o n d z i e l a, profesor, filozof społeczny, teolog. Urodzony w 1932 r. w Rudzie Śląskiej, zmarły w 1992 r. w Lublinie. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim, a po likwidacji Wydziału Teologicznego w Międzyseminaryjnym Studium Teologicznym w Krakowie, filozoficzne studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 1966 do 1969 r. wykładowca katolickiej nauki społecznej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym. Współtwórca reaktywowanego w 1981 r. Wydziału Nauk Społecznych KUL. Od 1990 r. współtwórca i prezes Fundacji Rozwoju Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL (przewodniczący jego Wydziału Nauk Społecznych), członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, Komitetu Nauk Politycznych przy PAN, członek prezydium Polskiej Rady Badań nad Pokojem oraz członek American Academy of Political Sciences. Uczestnik posiedzenia Ekspertów ONZ (Nieborów, 1986 r.) mającego na celu przygotowanie raportu dla Sekretarza Generalnego ONZ, oraz grupy roboczej „Pokój" (Sankt Gallen, Szwajcaria 1986 r.) przy Radzie Episkopatów Europy i Międzynarodowego Forum Pokoju (1987 r.). Członek Komisji Episkopatu Polski Iustitia et Pax oraz Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego; członek Rady Naukowej Przy Ośrodku Dokumentacji i Studiów Społecznych w Warszawie a także redakcji wielu czasopism.

Główne obszary badań: teoria państwa, teoria społeczności międzynarodowej, badania nad pokojem (ze szczególnym uwzględnieniem nauki Kościoła na temat pokoju), etyka życia gospodarczego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia społeczna* (1972); *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie* (1974); *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej* (1987). Autor licznych artykułów, publikowanych w kraju i za granicą.

Andreas L a u n OSFS, profesor, teolog. Urodzony w 1942 r. w Wiedniu. Studia na Uniwersytetach w Salzburgu (Austria), Eichstätt (RFN) oraz we Fryburgu Szwajcarskim.

Profesor teologii moralnej w Hochschule Heiligenkreuz w Wiedniu. Duszpasterz i działacz społeczny szczególnie zaangażowany w pomoc dla sierot społecznych („Foster-care-Families").

Członek Europäische Gesellschaft für Theologie oraz Societas Ethica. Wyróżniony nagrodą Theodor Kardinal-Innitzer-Preis.

Główne obszary badań: ogólna teologia moralna (szczególnie problematyka prawa naturalnego i sumienia), nauka Kościoła w zakresie etyki seksualnej, małżeńskiej i medycznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (1973); *Das Gewissen – oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse* (1984); *Aktuelle Probleme der Moraltheologie* (1991); *Zur Abtreibung in Österreich heute* (1991); *Fragen der Moraltheologie heute* (1992).

Nicolaus książę von und zu L i e c h t e n s t e i n, dyplomata, doktor praw. Urodzony w 1947 r. w Zurychu. Studia prawnicze na Uniwersytecie w Wiedniu.

W latach 1973-1974 asystent naukowy przy Międzynarodowym Czerwonym Krzyżu w Genewie. Następnie, po stażu przy Książęcym Sądzie Państwowym i Administracji Państwowej w Vaduz, doradca Urzędu do Spraw Stosunków Międzynarodowych Rządu Liechtensteinu (1977-1978). Od 1978 do 1989 roku Stały Przedstawiciel Księstwa Liechtenstein przy Radzie Europy w Strasburgu.

Od 1986 r. ambasador nierezydujący Księstwa Liechtenstein przy Stolicy Apostolskiej w Rzymie, a od 1989 r. ambasador Księstwa Liechtenstein w Bernie.

Prezydent Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie, prezes Fundacji Franza Josefa II (na rzecz międzynarodowej współpracy kulturalnej i naukowej), opiekun Klubu Prasowego Liechtensteinu, wiceprezes Fundacji Coudenhove-Calergi w Genewie, administrator Europejskiej Fundacji Kulturalnej w Amsterdamie, członek Rady „Fondation Jean Monnet pour l'Europe" w Lozannie.

Abp Kazimierz M a j d a ń s k i, profesor dr habilitowany teologii, doktor honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego. Urodzony w 1916 w Małgowie (Ziemia Kaliska). Studia w Wy-

ższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Podczas wojny więzień hitlerowskich obozów koncentracyjnych, głównie Dachau. Od 1950 do 1963 wykładowca teologii moralnej w Seminarium Duchownym we Włocławku. W latach 1956-1975 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego". Od 1969 wykładowca teologii małżeństwa i rodziny na ATK. Twórca (1975) i dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną w Warszawie-Łomiankach (ATK).

W 1962 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji włocławskiej, a w latach 1979-1992 ordynariusz diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Członek i współtwórca Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin oraz Komisji Episkopatu do Spraw Dialogu z Niewierzącymi. Członek watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących oraz Prezydium Papieskiej Rady Rodziny. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia moralna ze szczególnym uwzględnieniem problematyki małżeństwa i rodziny, duszpasterstwo rodzin, martyrologia księży w okresie wojny.

Ważniejsze pozycje książkowe: *Wspólnota życia i miłości: zarys teologii małżeństwa i rodziny* (1979); *Antropologiczne kategorie trzeźwości* (red., 1980); *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1 (red., 1980); *Rozwój człowieka w rodzinie*, t. 1 (red., 1982); *Wychowanie do miłości* (red., 1987); *Będziecie moimi świadkami* (1987); *Dar ludzkiego życia. Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki Humanae vitae* (red., 1991) *Człowiek w małżeństwie i rodzinie* (w druku).

Tomasz M i c k i e w i c z, doktor, ekonomista. Urodzony w 1960 r. w Warszawie. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1986-1989 i od roku 1992 pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1990-1991 wiceprezydent miasta Lublina do spraw gospodarczych.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teoria wyboru publicznego, mikroekonomia, komparatystyka systemów ekonomicznych.

Autor książki *Wybór w gospodarce* (1992) oraz artykułów publikowanych w czasopismach specjalistycznych i społeczno-kulturalnych.

Stanisław N a g y SCJ, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Starym Bieruniu. Studia z zakresu teologii fundamentalnej i ekumenizmu w Seminarium oo. Franciszkanów w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1952-1958 rektor Seminarium Księży Sercanów w Toruniu. Uczestnik prac Soboru Watykańskiego II. Od 1958 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany). Profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ekspert na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 r., członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej od roku 1986. Członek Międzynarodowej Redakcji „Communio". Członek Rady Naukowej Synodu Ogólnopolskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II.

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, ekumenizm, eklezjologia.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Chrystus w Kościele* (1982); *Kościół na drogach jedności* (1985). Autor licznych artykułów, również w językach obcych.

Edward Bernard R a c z y ń s k i, doktor prawa, polityk, dyplomata, pisarz, były prezydent Rzeczypospolitej Polskiej na Uchodźstwie. Urodzony w 1891 r. w Zakopanem, zmarły w 1993 w Londynie. Studia prawnicze w Lipsku i na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz ekonomiczne w London School of Economics.

W 1918 r. powołany do służby dyplomatycznej; od 1922-1925 pracownik w polskim poselstwie w Londynie, a od 1925 r. Wydziału Wschodniego Centrali Ministra Spraw Zagranicznych. W latach 1932-1934 Delegat Rzeczpospolitej Polskiej przy Lidze Narodów, reprezentant Polski na Konferencji Rozbrojeniowej w Genewie; od 1934-1945 roku ambasador RP w Wielkiej Brytanii. Współuczestnik przygotowań traktatu polsko-brytyjskiego. We wrześniu 1939 r. zaangażowany w pertraktacje o wypełnienie zobowiązań sojuszniczych przez Wielką Brytanię oraz w misję powiadomienia Wielkiej Brytanii i innych państw o agresjii ZSRR na Polskę. Do 1939 r. wraz z ambasadorami w Paryżu i w Rzymie oficjalny reprezentant Polski na Zachodzie.

W latach 1941-1943 kierownik Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rządu Polskiego na wychodźstwie, Członek Rady Trzech (1954-1972), od 1979 do 1986 r. – prezydent, członek Związku Pisarzy Polskich na obczyźnie.

Odznaczony w 1991 r. Krzyżem Orderu Piusa IX.

Autor książek: *Polska polityka zagraniczna w czasie II wojny światowej* (1953); *W sojuszniczym Londynie* (1960); *Rogalin i jego mieszkańcy* (1964); *Pani Róża* (1969); *Od Narcyza Kulikowskiego do Winstona Churchilla* (1976); *Czas wielkich zmian. Rozmowy przeprowadzone przez Krzysztofa Muszkowskiego* (1990); *Od Genewy do Jałty. Rozmowy radiowe* (współautor, 1991).

Kard. Joseph R a t z i n g e r, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, RFN). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na uniwersytecie w Monachium. Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor teologii dogmatycznej i historii dogmatów na uniwersytecie w Münster, od 1966 – w Tybindze, od 1969 – w Regensburgu. W 1977 r. mianowany biskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Ekspert na Soborze Watykańskim II, współzałożyciel czasopisma „Concilium", od 1981 r. przewodniczący Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Offenbarung und Überlieferung* (współautor, 1965); *Einführung in das Christentum* (1968; wyd. pol. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 1970); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978; wyd. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 1984); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987).

Ks. Anton R a u s c h e r, profesor, teolog, filozof. Urodzony w 1928 r. w Monachium. Studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Od 1963 r. dyrektor Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle w Mönchengladbach. Od 1971 r. profesor chrześcijańskiej nauki społecznej na Wydziale Teologii Katolickiej uniwersytecie w Augsburgu (w latach 1972-1975 prorektor tegoż uniwersytetu).

Członek Verein für Sozialpolitik.

Wyróżniony niemieckim Krzyżem Zasługi z Wstęgą i austriackim Krzyżem Honorowym za Zasługi dla Nauki i Sztuki.

Główne obszary badań: katolicka nauka społeczna, etyka gospodarcza (szczególnie problemy pracy, własności i związków między partnerami społecznymi), etyka polityki, problemy demokracji, partii politycznych, dobra ogólnego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Subsidiarität und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno"* (1958); *Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Vertständnis von Wirtschaft und Gesellschaft* (1969); *Die Eigenart des Kirchlichen Dienstes. Zur Entscheidung der katholischen Kirche für den „dritten Weg"* (1983); *Kirche in der Welt – Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*

(1988). Redaktor wielu seryjnych wydawnictw naukowych, autor licznych prac publikowanych w wydawnictwach zbiorowych.

Stanisław R o d z i ń s k i, profesor, artysta malarz. Urodzony w 1940 r. w Krakowie. Studia na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie.

Od 1963 r. pedagog m.in. w domu dziecka (1962-1963), w szkole podstawowej i krakowskim Liceum Sztuk Plastycznych. W latach 1972-1980 docent w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych we Wrocławiu, a od 1980 r. – w Akademii Sztuk Plastycznych w Krakowie (obecnie profesor). Od 1968 r. współpracownik „Tygodnika Powszechnego".

Od 1975 do 1983 r. redaktor naczelny „Biuletynu Rady Artystycznej Związku Polskich Artystów Plastyków". W roku 1977 sygnatariusz deklaracji Towarzystwa Kursów Naukowych. W latach 1982-1989 uczestnik Ruchu Kultury Niezależnej.

Członek Związku Polskich Artystów Plastyków (ZPAP) i Association Internationale des Critiques d'Art (AICA).

Wyróżniony m.in. Złotym Medalem Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych, Złotą Odznaką ZPAP, Nagrodą Miasta Krakowa, Nagrodą Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, Stypendium Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Rzymie i Nagrodą Fundacji A. Jurzykowskiego w Nowym Jorku.

Twórca wielu prac, prezentowanych na ponad stu wystawach zbiorowych malarstwa, wystawach sztuki polskiej za granicą i na pięćdziesięciu pięciu wystawach indywidualnych w kraju i za granicą (m.in. w Norymberdze, Akwizgranie, St. Petersburgu, Paryżu, Lyonie).

Autor licznych publikacji na temat sztuki współczesnej.

Jacek S a l i j OP, profesor, teolog i publicysta. Urodzony w 1942 r. w Budach k. Dubna (Wołyń). Studia na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie oraz Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie. Członek kolegium redakcyjnego „Studia Theologica Varsoviensia" (Warszawa). Autor licznych publikacji naukowych, religijnych i popularyzatorskich, wielu tłumaczeń i opracowań tekstów św. Tomasza z Akwinu. Ponadto zajmuje się dialogiem chrześcijańsko-żydowskim.

Ważniejsze pozycje książkowe: *Królestwo Boże jest w was. Wybór artykułów* (1980); *Szukającym drogi* (1982); *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1983); *Rozpacz pokonana* (1983); *Legendy dominikańskie* (przekład i oprac.; 1985); *Pytania nieobojętne* (1986); *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989); *Poszukiwania w wierze* (1991).

Herbert S c h a m b e c k, profesor, prawnik, polityk, parlamentarzysta. Urodzony w 1934 r. w Baden k. Wiednia. Studia na Uniwersytecie w Wiedniu. Po studiach wykładowca na tymże uniwersytecie, a następnie profesor na uniwersytecie w Innsbrucku.

Obecnie profesor prawa cywilnego, nauk politycznych oraz filozofii prawa na Uniwersytecie w Linz. Wiceprzewodniczący austriackiego Bundesratu.

Członek Akademii Nauk w Padwie, Madrycie i Düsseldorfie oraz Wiedeńskiej Akademii Katolickiej.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu w Santiago de Chile.

Wyróżniony Wielkim Krzyżem Orderu Św. Grzegorza oraz odznaczeniami Austrii, Niemiec, Luksemburga, Liechtensteinu, Belgii, Włoch, Hiszpanii, Grecji, Jordanii, Tajlandii, Japonii i Zakonu Rycerzy Maltańskich, a także nagrodami: Theodor Kardinal-Innitzer-Preis, Kulturpreis für Wissenschaft miasta Baden.

Główne obszary badań: prawo cywilne i katolicka nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Begriff der „Natur der Sache"* (1964); *Kirche – Staat – Gesellschaft* (1967); *Grundrechte und Sozialordnung* (1969); *Vom Sinnwandel des Rechtsstaates* (1970); *Pius XII zum Gedächtnis* (red., 1977); *Das Österreichische Bundes-Verfassun-*

gsgesetz und seine Entwicklung (red., 1980); *Ethik und Staat* (1986); *Österreichs Parlamentarismus – Werden und System* (1986); *Föderalismus und Parlamentarismus in Österreich* (red., 1992); *Kirche, Staat und Demokratie* (1992); *Kirche, Staat, Öffentlichkeit und öffentliche Meinung* (1992); *Europäische Integration und Österreichischer Föderalismus* (1993).

Ks. Michel S c h o o y a n s, profesor, filozof. Urodzony w 1930 r. W latach 1959-1969 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w São Paulo w Brazylii. Od roku 1964 profesor Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la Neuve w Belgii.

Główne obszary badań: teologia polityki, filozofia moralności.

Autor wielu publikacji książkowych, m.in.: *Destin du Brésil. La technocratie militaire et son idéologie* (1973); *Demain, le Brésil* (1977); *L'avortement: enjeux politiques* (1990; wyd. pol. *Aborcja a polityka,* 1991); *La dérive totalitaire du liberalisme* (1991).

Andrzej S t e l m a c h o w s k i, profesor, prawnik. Urodzony w 1925 r. w Poznaniu. W okresie wojny żołnierz AK. Po wojnie studia na uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 1947 pracownik naukowy tegoż Uniwersytetu. Od 1950 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, a od 1969 – Uniwersytetu Warszawskiego (również filii w Białymstoku). Wykładowca na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W latach 1972-1975 przewodniczący Rady Zakładowej Związku Nauczycielstwa Polskiego na UW. W sierpniu 1980 doradca Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego w Stoczni Gdańskiej, w latach 1980-1981 ekspert w Ośrodku Prac Społeczno-Zawodowych przy KK NSZZ „Solidarność". Doradca NSZZ Rolników Indywidualnych „Solidarność", w stanie wojennym – Tymczasowej Komisji Koordynacyjnej, a następnie Krajowej Komisji Wykonawczej. W latach 1982-1985 przewodniczący, Komitetu Organizacyjnego Kościelnej Fundacji na Rzecz Rolnictwa. Jeden z inicjatorów i uczestników obrad Okrągłego Stołu. Od 1989 do 1991 roku Marszałek Senatu i członek Prezydium OKP. W latach 1991-1992 r. Minister Edukacji Narodowej.

Współtwórca i prezes Stowarzyszenia „Wspólnota Polska". Obecnie członek Komisji Episkopatu Polski Iustitia et Pax, Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rolników.

Nagrody i wyróżnienia: Krzyż Wielki Orderu Odrodzenia Polski, Warszawski Krzyż Powstańczy i inne.

Główne obszary badań: prawo cywilne i prawo rolne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Posiadanie w prawie polskim* (1957); *Przysposobienie w polskim prawie rolnym* (1958); *Kontraktacja produktów rolnych* (1960); *Wstęp do teorii prawa cywilnego* (1969); *Kształtowanie rozwoju społeczno-ekonomicznego rejonów uprzemysławianych* (red., 1975); *Prawo rolne* (współautor, 1970); (*Problemy zarządzania rejonami uprzemysławianymi* (red., 1986).

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. Obecnie kierownik Katedry Etyki Ogólnej, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych", współpracownik czasopism „Anthropotes", „Il Nuovo Areopago" i „La Nuova Europa".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki*. Część I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993).

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, od 1993 r. Kierownik Katedry Etyki Szczegółowej KUL oraz od 1992 prorektor KUL.

Zastępca kierownika (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, 1990; wydanie niemieckie: *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (w druku).

Ks. Alfred W i e r z b i c k i, doktor, filozof, poeta, dziennikarz. 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 1983 do 1986 r. duszpasterz akademicki w Lublinie. Obecnie asystent przy Katedrze Etyki KUL oraz kierownik Redakcji Programów Katolickich „Tabor" Ośrodka TV Lublin.

Członek Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy.

Publikacje książkowe: tomik poetycki *Jak ciemność w ciemności* (1991, nagroda im. J. Czechowicza za książkowy debiut poetycki); *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1992).

Andrzej W o j c i e c h o w s k i, doktor nauk technicznych, artysta rzeźbiarz wykwalifikowany II stopnia. Urodzony w 1941 r. w Świedziebni (woj. toruńskie). Studia w dziedzinie architektury na Politechnice Wrocławskiej i w dziedzinie rzeźby na Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych we Wrocławiu.

W latach 1965-1970 scenograf w Teatrze Jednego Aktora Andrzeja Dziedziuly we Wrocławiu. Od 1970 do 1973 r. nauczyciel rzemiosła w Zespole Szkół Budowlanych także we Wrocławiu. Od 1976 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; w latach 1976-1986 w Zakładzie Rzeźby, a od 1986 w Instytucie Pedagogiki i Psychologii. Od 1990 r. kierownik Pracowni Rozwijania Twórczości Osób Niepełnosprawnych.

Obecnie również kierownik Warsztatu Terapii Zajęciowej Fundacji im. Brata Alberta w Krakowie (Filii w Lublinie).

Członek Związku Polskich Artystów Plastyków, Towarzystwa Walki z Kalectwem, Fundacji im. Brata Alberta, Klubu Inteligencji Katolickiej w Toruniu.

Wyróżniony „Orderem Uśmiechu", Nagrodą Wojewody Toruńskiego i nagrodą POLCUL-u.

Główne dziedziny działalności: artystycznej – rzeźba i rysunek; naukowej – teoria architektury współczesnej, pedagogika specjalna (szczególnie problematyka terapii przez twórczość).

Twórca prac plastycznych prezentowanych na wystawach indywidualnych we Wrocławiu i Toruniu oraz wystawach zbiorowych w Warszawie i Wrocławiu. Autor artykułów z dziedziny architektury i pedagogiki specjalnej, redaktor książki *Pamiętnik Pracowni Rozwijania Twórczości Osób Niepełnosprawnych* (1991).

SUMMARY

The present double issue of "Ethos" is published on the fifteenth anniversary of the pontificate of John Paul II and it is devoted to the problems of contemporary democracy (*For the Ethos of Democracy*). Considering these problems on the example of Europe, the authors of the e d i t o r i a l (*Od redakcji*) claim that democracy is facing a crucial question. The question refers to the subject of the child, the unborn child whose life is constantly threatened in full legality of democratic law. The question seems to focus the main dramas of contemporary democracy which permits the use of force and discrimination in respect to human persons and nations. "The answer to this question constitutes a «test case» with regard to a diagnosis concerning the spiritual state of the Europe of 1993". The criterion of this test implied by the words of John Paul II included in the standing section which opens the article part of the quarterly, namely: "The true dignity of Europe is founded on the respect for the right to life". On the threshold of the twenty-first century, "Ethos" calls for the s a v i n g o f d e m o c r a c y whose real source is an affirmation of dignity and, hence, first of all, of life of every human being; this conviction has been affirmed with exceptional emphasis by John Paul II in the text of the vigils in Denver, published at the very beginning of the current issue.

The latter text corresponds with the hortatory address delivered by the Pope on the inauguration of the pontificate on October 22, 1978. The fifteenth anniversary of the pontificate is an occasion for the editors to offer a summing up in the section *On the Fifteenth Anniversary of the Pontificate* Fr. Andrzej Szostek *(Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka* – Allow Christ to Speak to Man) in a synthetic paper discusses the philosophical assumptions of the teaching of John Paul II when indicating elements of the ideal of mature personality. The consequences of the threats to the latter in the social life of Europe and the world, in the legislation and functioning of democratic state structures are discussed by Fr. Tadeusz Styczeń *(By człowiek stał się człowiekiem dla człowieka* – So That Man Can Become Man towards Another Man). In turn, in a jubilee paper Fr. Stanisław Nagy presents the manner in which man, thus understood, has become the way of the Church during this pontificate.

The subject *For the Ethos of Democracy* is presented in three groups of articles. Apart from that, one section – *The Pontificate Concerned about the Human Being* – has been devoted to a discussion of the fifteen years of the pontificate of John Paul II. The first section is entitled *Christian Values – the Values of the Human Being* and it contains papers demonstrating the identity of Christian values and all-human values (Fr. Tadeusz Styczeń), the teachings of the Pope about human rights (Fr. Anton Rauscher), and the problem of religious instruction at school (Andrzej Stelmachowski, former Minister of Education of the Republic of Poland).

For the main subject of the issue of crucial importance is the section *To Save Democracy*. A positive conception of the democratic system is presented by Rocco Buttiglione on the basis of the encyclical *Centesimus annus*. Potential and current threats to democracy inherent in democracy itself are outlined in the papers by Fr. Jacek Salij and Fr. Michel Schooyans. The problem which constitutes the "test case" for contemporary democracy and the rule of law, that is, the question of the defense of life or danger to the life of unborn children, is raised in the contributions by Carlo Casini, Fr. Andreas Laun, Alicja Grześkowiak and Andrzej

Wojciechowski. The section ends with two studies from the domain of social philosophy and sociology, one by Fr. Joachim Kondziela, about the necessity of introducing corrections into the rules of free market economy in the light of the indications of the catholic social doctrine, and the other by Tomasz Mickiewicz, about voting preferences under the conditions of a multiparty system.

The third section *For Europe – the Human Land*, is devoted to tradition, the present day and the future of the old Continent after the breakthrough of 1989. The section begins with an address by the Duke Nicolaus von und zu Liechtenstein delivered on the occasion of the birthday of the Pope John Paul II, on May 18, 1993, at the Catholic University of Lublin. From the point of view of a politician and a diplomat, the Duke perceives the moral, social and political threats to contemporary Europe, but he also sees some reasons for optimism. Some grounds for optimism he sees primarily in the Christian values which lay at the foundations of Europe. The classical beginnings of Europe are also recalled in the paper by Fr. Alfred Wierzbicki; Herbert Schambeck discusses the Christian duty of the defense of the unity and dignity of Europe; and Paweł Dzianisz describes the difficult present-day of Ireland, one of the most tragic places in contemporary Europe.

The section *The Pontificate Concerned about the Human Being* is devoted to the fifteenth anniversary of Cardinal Karol Wojtyła being called to the Apostolic See. The section begins with articles by Cardinal Joseph Ratzinger and Hans Urs von Balthasar who discuss the most characteristic features of the pontificate of John Paul II, namely, its rootedness in the Vatican Council II, the energy of full participation in the matters of the world which has its spiritual source in prayer, as well as the anthropological-moral dimension present in all the undertakings of this pontificate. Included is an extensive paper by Rocco Buttiglione which constitutes an *Introduction* to the third edition of the main work by Cardinal Karol Wojtyła, *Osoba i czyn* (*The Acting Person*), which is being prepared for publication. A very special character can be noticed in the by Stanisław Rodziński, which is a theological – artistic interpretation of the altars erected in Poland during the successive four pilgrimages of the Pope to his Fatherland (the paper is accompanied by rich photographic documentation).

The standing column of "Ethos", *Thinking about Fatherland*, of the present issue contains materials connected with the person of the President of the Republic of Poland in Exile, Edward Raczyński, who died in July, 1993. In his homily (*The Signs of our Struggles*), archibishop Kazimierz Majdański presents his reflections about the historiosophic sense of the experiences of the polish nation in the past half a century.

Other standing sections of the quarterly contain discussions of the most recent publications and scholarly events connected with the subject of this issue. In the section *Notes and Reviews* the Christian views of the problems of democracy are presented in the reviews by Fr. Maciej Zięba, Marek Piechowiak and Cezary Ritter. The characteristics of the religious consciousness of contemporary Western man are presented by Fr. Andrzej Perzyński while reviewing a book by Luigi Giussani. Two reviews present the lively contentions which constantly accompany the pontificate of the present Pope, namely, the controversy about the place of the Church in the world (a review by Ireneusz Ziemiński) and controversy about the encyclical *Humanae vitae* (review by Marek Czachorowski).

The section *Reports* describes the course and results of social or scientific events which took place in Lublin. They concerned: the presence of Christian in political life (a contribution by Piotr Kryczka) and the situation of the handicapped in the family and in the society by Ewa Skrzetuska.

The section *The Pontificate in the Eyes of the World* contains notes about two journeys by John Paul II, namely, his tenth visit in Africa in 1993 (Eugeniusz Sakowicz) and his third visit in Poland in 1987 (Fr. Leon Dyczewski asks about the lasting traces left in the hearts and minds of Poles after their meeting with the Pope). The third paper in this section is a sociological

analysis by Barbara Cieślińska carried out on the basis of studies on the role of the Polish Pope in the experiences of Polish immigrants in Italy.

The issue ends traditionally with a *Bibliography*, this time covering the speeches by John Paul II addressed during the last four years to Poles on the subject of the real meaning of democracy (Maria Filipiak and Karol Klauza), and *Notes about Authors* of the article section of the current issue of the "Ethos".

Translated by *Leszek S. Kolek*

ETHOS 6:1993 Nr 2-3/22-23

FOR THE ETHOS OF DEMOCRACY

Europe Facing the Crucial Question (T.S. and W.Ch.) 5
J o h n P a u l II – The True Dignity of Europe Lies in Respect for the Right to Life (Rome, December 18, 1987) 11
Denver 1993, "America save life" 13

ON THE FIFTEENTH ANNIVERSARY OF THE PONTIFICATE

Andrzej S z o s t e k MIC – "Allow Christ to Speak to Man" 21
Tadeusz S t y c z e ń SDS – The 15-th Anniversary of John Paul's Pontificate . . . 33
Stanisław N a g y SCJ – The Peter of Our Times 47

CHRISTIAN VALUES – THE VALUES OF THE HUMAN BEING

Tadeusz S t y c z e ń SDS – Man and His Rights in the Teaching of John Paul II, Or, the Christian Facing the Human Values Today 55
Fr. Anton R a u s c h e r – John Paul II about Human Rights 65
Andrzej S t e l m a c h o w s k i – Controversy about the Religious Instruction at School 81

TO SAVE DEMOCRACY

Rocco B u t t i g l i o n e – Towards Real Democracy. The Person, the Society and the State in the Encyclical *Centesimus annus* by John Paul II 93
Jacek S a l i j OP – Theocratic Claims to Contemporary Democracy 107
Fr. Michel S c h o o y a n s – Totalitarian Threats to Democracy Today 123
Carlo C a s i n i – The Rule of Law 131
Andreas L a u n OSFS – Defense of Life as a Defense of the Rule of Law 143
Alicja G r z e ś k o w i a k – Free Choice of Maternity – a Free Choice of Killing? (Address to the Council of Europe, Strasburg, May 10, 1993) 157
Andrzej W o j c i e c h o w s k i – Legalization of Prevention or the Beginning of the Civilization of Death? Consequences of the Clause "about the possibility of abortion because of a grave and irreversible damage to the foetus" 161
Fr. Joachim K o n d z i e l a – Solidarity and Free Market. Perspectives of Social-Economic Development in the Light of the Encyclical *Centesimus annus* 169
Tomasz M i c k i e w i c z – A Multi-Party System and the Strategic Behaviour of the Electorate 177

FOR EUROPE – THE HUMAN LAND

Nicolaus von und zu Liechtenstein – Christian Europe: Decline or an Obligation? 187
Herbert Schambeck – European Responsibility from the Christian Perspective 195
Fr. Alfred Wierzbicki – Socrates: The Birth of Europe 205
Paweł Dzianisz – Still Only Hope? The Internal Landscape of the Emerald Island 213

THINKING ABOUT FATHERLAND

Edward Raczyński – Letter to "Ethos" 225
Abp Kazimierz Majdański – The Signs of our Struggles 231

THE PONTIFICATE CONCERNED ABOUT THE HUMAN BEING

Cardinal Joseph Ratzinger – John Paul II and the Council 243
Hans Urs von Balthasar – The Pontificate Growing out of Prayer 249
Rocco Buttiglione – Some Remarks about the way of Reading *The Acting Person* by Cardinal Karol Wojtyła 255
Stanisław Rodziński – The Altars of Hope 285

NOTES AND REVIEWS

Marek Piechowiak – *The Charter of the Rights and Freedoms*. Between Human Rights and Ideology 309
Maciej Zięba OP – Revenge for Tocqueville's visit (review of G. Weigel's *The Final Revolution*, 1992) 314
Fr. Andrzej Perzyński – The Religious Consciousness of Contemporary Man (review of L. Giussani's *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Milano 1985) 320
Ireneusz Ziemiński – Between Universalism and Particularism – Controversy about the Place of the Church in the World (review of *Jan Paweł II a wyzwania współczesności*, collective work, Warszawa 1991) 323
Cezary Ritter – Popularization of the Catholic Social Doctrine Badly Needed (review of *Słownik katolickiej nauki społecznej*, ed. by Fr. W. Piwowarski, Warszawa 1993 and S. Pyszka SJ, *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków 1993) 328
Marek Czachorowski – Controversy about *Humanae vitae* (review of J. E. Smith's *Humanae vitae. A Generation Later*, Washington 1992) 331

REPORTS

Piotr Kryczka – Christian Inspiration in Social and Political Life. Conference in Lublin (November 1992) 337
Ewa Skrzetuska – A Handicapped Child in the Family (scientific conference in the UMCS, Lublin, March 1993) 342

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Eugeniusz S a k o w i c z – New Evangelization of Africa. John Paul II Visits the Continent of Dialogue and the Future of the Church for the Tenth Time . . . 347
Barbara C i e ś l i ń s k a – The Significance of the Polish Pope for Polish Emigrants in Italy 353
Leon D y c z e w s k i OFMConv – What Has Remained from the Meeting with John Paul II at the Catholic University of Lublin? 359

BIBLIOGRAPHY

To Save Democracy. Annotated Bibliography of the Addresses of John Paul II to Poles in 1989-1993 (Maria Filipiak and Karol Klauza) 363

Notes on Contributors (M. Ch.) 371
Summary 380

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 325-30

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeńsywa 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)
Nordwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)

W najbliższych numerach:

* Ethos młodzieży
* Mass-media
* Wokół problemów bioetyki
* Jana Pawła II wizja Europy
* Wokół „Veritatis splendor"