

Karol Wojtyła, papież Jan Paweł II, należy do grona wybitnych osobowości XX wieku. Jako filozof i poeta, teolog i duszpasterz, biskup i papież współtworzył polityczny, a także społeczny przełom 1989 roku. Zawsze starał się o to, by godność człowieka była w centrum porządku społecznego. Nie mogło to pozostać bez wpływu na jego rozumienie odpowiedzialności chrześcijanina w świecie, który ma – zdaniem Jana Pawła II – kształtować ład społeczny, gospodarczy i polityczny.

W niniejszym zbiorze polscy i niemieccy naukowcy oraz politycy koncentrują się na myśli Karola Wojtyły, jak również na zasadach współżycia społecznego, które głosił jako papież. Autorzy rozpraw zastanawiają się nad jego wizją nowego porządku wolności w zjednoczonej Europie. Chodzi tu nie tylko o rozważania antropologiczne i etyczne czy analizę skutków transformacji dla życia politycznego i gospodarczego w 1989 roku, ale też o aktualne wyzwania stojące przed chrześcijańską etyką społeczną.

Redaktorzy zbioru:

Christoph Böhr

– dr filozofii, ur. 1954, poseł do parlamentu Nadrenii-Palatynatu, autor książek podejmujących problemy filozoficzno-polityczne

Stephan Raabe

– ur. 1962, historyk, teolog i publicysta, kieruje przedstawicielstwem Fundacji Konrada Adenauera w Polsce

ISBN 978-83-61033-03-5
www.vistulana.pl

ISBN 978-83-86771-30-1
www.kas.pl



Konrad
Adenauer
Stiftung

Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy



nowy Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy porządek wolności

pod redakcją Christopha Böhra i Stephana Raabego



Konrad
Adenauer
Stiftung



Kraków - Warszawa 2007



Etyka społeczna Jana Pawła II
— wizja dla zjednoczonej Europy

nowy
porządek
wolności

pod redakcją Christopha Böhra i Stephana Raabego

© Copyright for the Polish edition by Societas Vistulana
and Konrad Adenauer Foundation, Kraków-Warszawa 2007

tłumaczenie z języka niemieckiego: Magdalena Kurkowska

redakcja wydawnicza: Renata Kicka, Aleksandra Urbańska

redakcja techniczna: Gabriela Marszałek

korekta: Dorota Bednarska

skład: Józef Paluch

projekt okładki: Łucja Ondrusz

fotografia na okładce: Jan Paweł II w Częstochowie, 4 czerwca 1979
(fot. Agencja Gazeta).

ISBN 978-83-86771-30-1

Fundacja Konrada Adenauera
Przedstawicielstwo w Polsce
ul. J. Dąbrowskiego 56
02-561 Warszawa
tel.: 022 845 93 30
faks: 022 848 54 37
e-mail: kas@kas.pl
www.kas.de, www.kas.pl

ISBN 987-83-61033-03-5

Wydawnictwo Towarzystwa
Naukowego „Societas Vistulana”
ul. Kurkowa 3/10, 31-504 Kraków
tel./faks 012 421 75 78
e-mail redakcja@vistulana.pl
ul. Ułanów 72/III, 31-460 Kraków
tel./fax 012 411 47 36
e-mail dystrybucja@vistulana.pl
www.vistulana.pl

Publikacja została wydana również w języku niemieckim
przez fibre-Verlag, Osnabrück (ISBN 978-3-938400-34-0):
Christoph Böhr / Stephan Raabe (hrsg.)
Eine neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Paul des II.
– eine Vision für das vereinte Europa

Spis treści

<i>Christoph Böhr, Stephan Raabe</i>	
Przedmowa	9
<i>Kardynał Józef Glemp, Prymas Polski</i>	
Kościół chce przede wszystkim służyć	11
List Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego do organizatorów i uczestników konferencji	13
List wystosowany przez Kancelarię Prezesa Rady Ministrów RP do organizatorów i uczestników konferencji	15

Część pierwsza Człowiek i społeczeństwo: podstawowe zagadnienia antropologii i etyki

<i>Stephan Raabe</i>	
Nadać kształt życiu chrześcijańskiemu. Siła oddziaływania i różnorodne aspekty chrześcijańskiej nauki społecznej w nawiązaniu do myśli Jana Pawła II	19
<i>Jan Andrzej Kłoczowski</i>	
Antropologia miłosierdzia. Obraz człowieka jako punkt wyjścia do rozumienia nauki społecznej Jana Pawła II	25
<i>Lothar Roos</i>	
Wolność i prawda. Spór o wartości podstawowe etyki politycznej	43
<i>Christoph Böhr</i>	
Chrześcijaństwo a rozum polityczny. O koncepcji społeczeństwa opartej na wizji człowieka	55

Część druga
Ekonomia i polityka w zjednoczonej Europie:
kryteria sprawiedliwego porządku

Anton Rauscher	
Wyzwania dla wolnego i sprawiedliwego porządku gospodarczego i społecznego – od <i>Laborem exercens</i> poprzez <i>Centisimus annus</i> do zagadnień współczesnych	75
Piotr Nowina-Konopka	
Demokracja i państwo sekularne. Dalszy rozwój chrześcijańskiej nauki społecznej w obszarze polityki za pontyfikatu Jana Pawła II	89
Heinrich Oberreuter	
Rola chrześcijaństwa oraz znaczenie narodu i obywatela w Unii Europejskiej	99

Część trzecia
Pokojowa rewolucja 1989 roku i transformacja społeczna

Leon Kieres	
Uniwersalne znaczenie roku 1989 i rola Jana Pawła II	119
Manfred Spieker	
Misja świeckich. Procesy transformacji w krajach postkomunistycznych z perspektywy chrześcijańskiej nauki społecznej	127
Aniela Dylus	
Chrześcijańska etyka społeczna w Polsce w kontekście zmiany systemowej. Inspiracje Jana Pawła II (wybrane zagadnienia)	141
Piotr Mazurkiewicz	161
Rok 1989. Relektura po osiemnastu latach	161

Część czwarta
Perspektywa globalna: pytania i odpowiedzi

Bassam Tibi	
Islam i chrześcijaństwo – religie jako siły społeczne. Szanse i problemy	189

Josef Thesing	193
Odpowiedzialność chrześcijanina dzisiaj – wyzwania stojące przed polityką chrześcijańsko-demokratyczną w epoce globalizacji	193
Jan Grosfeld	
Chrześcijaństwo wobec stosunków międzyludzkich i międzynarodowych	205

Część piąta

Chrześcijańska etyka społeczna a praktyka polityczna

Helmut Juros	
Nauka, polityka naukowa i ludzie nauki w życiu Karola Wojtyły (przyczynek do biografii naukowej profesora i papieża)	219
Jan Rokita	
Po co politykowi społeczna nauka Kościoła?	237
Christoph Böhr	
Filozoficzna antropologia Wojtyły jako program etyczny	245
Noty o autorach	253
Wykaz encyklik Jana Pawła II przywołanych w niniejszej publikacji	263

Przedmowa

Zaraz po śmierci wielkiego polskiego papieża Jana Pawła II 2 kwietnia 2005 roku zrodził się pomysł przedyskutowania w gronie polskich i niemieckich naukowców, a także przedstawicieli życia politycznego i społecznego, pytań-i wyzwań, które wynikają z nauczania społecznego papieża i pokazują, jak należy kształtować porządek społeczny. W ten sposób Fundacja Konrada Adenauera w Polsce nawiązała do tradycji niemiecko-polskich seminariów odbywających się w gronie etyków społecznych już w latach osiemdziesiątych zeszłego wieku, podczas których z perspektywy chrześcijańskiej zajmowano się kwestiami etyki politycznej i społecznej*.

Pomysł ten zaowocował niemiecko-polską konferencją zorganizowaną 24-26 kwietnia 2006 roku w Warszawie przez Fundację Konrada Adenauera w Polsce dzięki wypróbowanej współpracy z katolickim Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Niniejszy tom przedstawia referaty wygłoszone podczas tego sympozjum. Książka dokumentuje wspólną polsko-niemiecką refleksję nad fundamentalnymi kwestiami, jak należy kształtować świat na gruncie przekonań antropologicznych i etycznych.

Słowa powitania wygłoszone do uczestników konferencji przez prymasa kardynała Józefa Glempa oraz przez polskiego prezydenta i premiera świadczą o zainteresowaniu, jakie towarzyszyło konferencji.

Niniejszy tom został podzielony na pięć części. W pierwszej chodzi o fundamentalne kwestie z zakresu antropologii i etyki społecznej, a więc o przekonania i wartości, które określają europejską wizję

* Por. publikacje pod red. Josefa Thesinga i Klaus Weigelta: *Entwicklung und Subsidiarität. Deutsch-polnisches Gespräch über Wirtschaft und Gesellschaft im Lichte der christlichen Sozialethik*, Melle 1986 oraz *Leitlinien politischer Ethik. Christliche Verantwortung vor dem Hintergrund von Säkularismus und Wertkrise in Ost und, Melle 1988.*

człowieka i inspirowany nią porządek społeczny. Chodzi więc o kryteria porządku, który określamy jako dobry i sprawiedliwy. W drugiej części w ośrodku zainteresowania znalazła się gospodarka i polityka. Trzecia część koncentruje się na kwestiach, które bezpośrednio wiążą się z wydarzeniami pokojowego przełomu w 1989 roku, zaś odpowiedź na te pytania ma na celu odpowiednie kształtowanie rozpoczętego w tym czasie procesu transformacji. W czwartej części dyskusja rozszerza się na wyzwania, jakie niesie ze sobą globalizacja, uwzględniając również nie zawsze bezkonfliktową relację między kulturą chrześcijaństwa a kulturą islamu. W końcu, w piątej części, uwaga skupia się jeszcze raz na fundamentalnych kwestiach antropologicznych i etycznych. Autorzy Helmut Juros oraz Jan Rokita, wiodący polityk polskiej opozycji, stawiają te kwestie w bezpośrednim kontekście bieżącej polityki, przedstawiając swoje wnikliwe analizy i równie godne uwagi cele perspektywiczne.

Składamy wyrazy podziękowania polskim i niemieckim autorom tej publikacji. Szczególnie gorąco dziękujemy polskim gospodarzom konferencji: Księdzu Profesorowi Piotrowi Mazurkiewiczowi, Dyrektorowi Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, i jego współpracownikom za dobrą współpracę w organizacji sympozjum. Pani Magdalenie Kurkowskiej należą się słowa podziękowania za pomoc przy redakcji tomu i tłumaczenie tekstów niemieckich na język polski, Panu Janowi Obermeierowi za przekład polskich referatów na język niemiecki. Książka ukazuje się zarówno w języku polskim w wydaniu Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana” z Krakowa, jak i w języku niemieckim nakładem fibre Verlag Osnabrück. Niech ta publikacja będzie „duchowym mostem” między naszymi krajami.

Podziękowania należą się również Towarzystwu Polsko-Niemieckiemu za włączenie niniejszego tomu do cyklu swoich publikacji, a także Fundacji Konrada Adenauera. Dzięki jej programowi działania w Polsce możliwe było zarówno zorganizowanie konferencji, jak i wydanie tej książki.

*Książkę tę dedykujemy z okazji 75. urodzin
Premierowi, Profesorowi Bernhardowi Voglowi
chrześcijańskiemu demokracie, którego polityka
może być przykładem dla innych*

Christoph Böhr i Stephan Raabe
Warszawa i Trewir, jesień 2007 roku

Kościół chce przede wszystkim służyć

Pragnę wyrazić radość, że Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, we współpracy z Fundacją Konrada Adenauera, zorganizował symposium na temat nauki społecznej Jana Pawła II.

Niezmienne towarzyszy mi świadomość, jak ważna dla rozwoju społecznego jest katolicka nauka społeczna. W pośpiechu dzisiejszych czasów potrzebna jest nam chwila zatrzymania, która ma służyć nie tylko odpoczynkowi czy zaczerpnięciu powietrza. Jest to „przystanek” potrzebny do refleksji: w jakim kierunku idziemy, dokąd zmierzamy, czy dobra jest droga, którą wybraliśmy. Bo przecież w świecie, który składa się z tak wielu podmiotów, nie ma jednej drogi. Wydaje się, że świat idzie ławą i nie bardzo wie dokąd. Raz zmierza ścieżką, raz lasem, raz łąką. Jakże więc trudno o dobry wybór.

Ponadto, przy tak wielu podmiotach, każdy dba o własny interes na tej drodze ku przyszłości. Przyszłość jest mało czytelna, dlatego chcemy ją rozpoznać możliwie jak najlepiej, żeby iść tą drogą, która służy rozwojowi najpierw człowieka, a potem społeczeństw. I tutaj nauka społeczna Kościoła i refleksja nad wątkami głębokich myśli papieskich jest bardzo potrzebna. Musimy bowiem wiedzieć, w jakim punkcie tej drogi się znajdujemy, żeby móc się zorientować, czy to dobra droga i co można jeszcze naprawić, udoskonalić.

Wiemy, jak bardzo Kościół stara się o to, żeby przybliżyć światu prawdę, sprawiedliwość, piękno. Te pojęcia i wartości stale towarzyszą Kościołowi. Czytaliśmy niedawno w liturgii mszalnej, jak apostołowie ostrzeżeni, żeby nie mówili za dużo, a raczej, żeby milczeli, odpowiedzieli: „Nie będziemy milczeć, dlatego, że taki jest nakaz władzy świeckiej, bo nakaz Pana Boga jest ważniejszy” (Dz 4,27-29). To jest punkt wyjścia dla cywilizacji, przynajmniej cywilizacji zachodniej. Niesłuchanie ważne jest mówienie prawdy, która nie zawsze odpowiada meandrom filozofii czy światopoglądu współczesnego. Sym-

pozzum, jak to dzisiejsze, ma właśnie pomóc zrozumieć podstawową prawdę, która stanowi fundament Ewangelii, a mianowicie żeby pomagać światu w tej drodze.

My jako Kościół ciągle pragniemy współdziałać, pomagać, ostrzegać, doradzać, nie dążąc przy tym do żadnej pozycji nadrzędnej. Chcemy przede wszystkim służyć. I wiemy, że służąc Bogu, dobrze służymy ludziom.

Życzę więc, by dalsze obrady, których treść będzie później opublikowana, a następnie studiowana, wskazały właśnie kierunek i właściwą orientację, ku jakiemu celowi zdążać. Raz jeszcze dziękuję za podjęcie tak ważnego tematu.

List Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego do organizatorów i uczestników konferencji

Warszawa, 24 kwietnia 2006 roku

Organizatorzy, Uczestnicy i Goście międzynarodowej konferencji naukowej „Człowiek, wolność, demokracja. Myśl społeczna Jana Pawła II w aktualnej rzeczywistości politycznej”, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Szanowni Państwo,
serdecznie pozdrawiam Uczestników międzynarodowej konferencji naukowej: „Człowiek, wolność, demokracja. Myśl społeczna Jana Pawła II w aktualnej rzeczywistości politycznej”. Pragnę przekazać Organizatorom wyrazy uznania za przygotowanie spotkania dotyczącego tak ważnych zagadnień, z udziałem wybitnych przedstawicieli świata nauki i polityki. Życzę Państwu interesujących obrad, inspirującej wymiany poglądów, pogłębionej refleksji nad myślą społeczną Jana Pawła II.

Tradycje wolności i demokracji są mocno zakotwiczone w polskiej historii. Historyczne wydarzenia Sierpnia 1980 roku, dla których jednym z impulsów był wybór Papieża Polaka, zapoczątkowały wielki ruch społeczny, który nadał nowe znaczenie słowu solidarność. Powstały Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” stał się wyrazicielem wolnościowych i demokratycznych dążeń Polaków. W ten sposób, za sprawą „Solidarności”, realizowało się ważne dla naszej Ojczyzny przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II o wolności i godności człowieka.

Słowa Ojca Świętego, Jego pielgrzymki i modlitwy, towarzyszyły nam przez wszystkie trudne lata, pozwalając czerpać nadzieję na lepsze

jutro, umacniając poczucie solidarności i odpowiedzialności za dobro wspólne.

Nauczanie Jana Pawła II nadal odmienia *oblicze tej ziemi*. Możemy na takim przesłaniu budować wspólną europejską przyszłość, której fundamentem będzie przewycięzanie zła i umacnianie międzyludzkiej solidarności, skierowanej ku wspólnemu dobru.

Wyrażam przekonanie, że rozpoczynająca się dzisiaj międzynarodowa konferencja, zorganizowana przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, przyczyni się do lepszego zrozumienia i dalszego upowszechnienia myśli społecznej naszego Wielkiego Rodaka Jana Pawła II.

Życzę Państwu inspirujących i owocnych obrad.

List wystosowany przez Kancelarię
Prezesa Rady Ministrów RP
do organizatorów i uczestników konferencji

Warszawa, 20 kwietnia 2006 roku

Fundacja Konrada Adenauera
w Polsce
ul. Dąbrowskiego 56
02-561 Warszawa

Prezes Rady Ministrów Kazimierz Marcinkiewicz dziękuje za zaproszenie skierowane przez Fundację Konrada Adenauera w Polsce i Instytut Politologii UKSW w Warszawie na konferencję: „Człowiek, wolność, demokracja. Myśl społeczna Jana Pawła II w aktualnej rzeczywistości politycznej”.

Jest szczególnie zainteresowany problematyką przedstawianą podczas konferencji. Współpraca polsko-niemiecka w tym zakresie jest bardzo cenna, a jej naukowe podstawy przyczyniają się do lepszego rozumienia i działania politycznego.

Pan Premier składa gratulacje i podziękowania za podjęcie tej problematyki.

Przesyła pozdrowienia i wyrazy szacunku dla uczestników konferencji.

Z poważaniem
prof. UKSW dr hab. Krystyna Czuba
Doradca Prezesa Rady Ministrów

~~Część pierwsza~~

~~Człowiek i społeczeństwo:
podstawowe zagadnienia
antropologii i etyki~~

Nadać kształt życiu chrześcijańskiemu. Siła oddziaływania i różnorodne aspekty chrześcijańskiej nauki społecznej w nawiązaniu do myśli Jana Pawła II

Jaka jest dzisiaj, ponad rok po śmierci papieża Jana Pawła II, siła oddziaływania chrześcijańskiej nauki społecznej, która tak bardzo leżała mu na sercu? Jak jest ona rozumiana i do czego zmierza? Jaki ma wpływ na politykę w Polsce i w Niemczech, na kształt współżycia społecznego?

Pytania te mają istotne znaczenie zarówno dla polityki, a więc dla wspólnoty świeckiej, jak i dla Kościoła jako wspólnoty sakralnej. Są one ważne dla polityki, bowiem – zgodnie ze znanym stwierdzeniem filozofa prawa Ernsta-Wolfganga Böckenfördego – demokratyczne, świeckie państwo opiera się na założeniach, których samo nie może stworzyć. Polityka i państwo wymagają fundamentu etycznego.

Dla Kościoła są to kwestie zasadnicze, bowiem nauczanie społeczne jest integralną częścią jego misji. Troska o zbawienie dusz oraz podstawowe prawa, warunki życia osoby ludzkiej są z teologicznego punktu widzenia nierozdzielnie ze sobą związane. Dlatego zgodnie z konstytucją duszpasterską Soboru Watykańskiego II Kościół widzi swoje najbardziej podstawowe zadanie w tym, by zawsze i wszędzie głosić wiarę i jednocześnie swoją naukę społeczną¹. Na tę zależność zwrócił uwagę w 1991 roku Lothar Roos w swoim krótkim, lecz fundamentalnym artykule².

Dla papieża Jana Pawła II – którego wspominamy podczas tej konferencji w pierwszą rocznicę śmierci – społeczna nauka Kościoła miała

¹ Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* 76,5.

² Lothar Roos, *Die Soziallehre der Kirche als unverzichtbarer Bestandteil ihrer Sendung*, „Lebendige Seelsorge” 1981, zeszyt 2-3, s. 72 i n.

„wartość narzędzia ewangelizacji”, jak napisał w encyklice społecznej *Centesimus annus* z 1991 roku³. Podczas długiego, trwającego ponad ćwierć wieku, od 1978 do 2005 roku, pontyfikatu papież Jan Paweł II znacząco rozwinął i wzbogacił nauczanie społeczne Kościoła. Centralną kwestią dla polskiego papieża było umacnianie sprawiedliwości i poszukiwanie „dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej”⁴. Postulaty te odnaleźć można w jego niezliczonych przemówieniach i ważnych dokumentach papieskich.

W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (1979) przedstawił zagadnienie fundamentalne: człowiek jako obraz Boga jest najważniejszą drogą Kościoła; Kościół musi się wiernie tego kierunku trzymać i uczynić z niego swoją własną drogę. W pierwszej encyklice społecznej *Laborem exercens* z 1981 roku papież zajął się problemami świata pracy. Niedługo później, również w 1981 roku, napisał *Familiaris consortio* na temat zadań chrześcijańskiej rodziny w dzisiejszym świecie. Po tym ukazały się encykliki poświęcone społecznemu rozwojowi narodów *Sollicitudo rei socialis* (1987) oraz *Centesimus annus* (1991), który to dokument powstał w setną rocznicę pierwszej wielkiej encykliki społecznej *Rerum novarum*. Z okazji tego jubileuszu papież przedstawił z punktu widzenia etyki społecznej przełom 1989 roku i w końcowym rozdziale powrócił do swojego kluczowego tematu – człowieka jako drogi Kościoła. W czasie ponad stu podróży duszpasterskich na całym świecie Jan Paweł II nawiązywał zawsze do kwestii społecznych i propagował „nową kulturę życia”⁵. Jednocześnie był przekonany o tym, że „rozwiązanie poważnych problemów narodowych i międzynarodowych nie jest tylko kwestią produkcji gospodarczej czy organizacji prawnej albo społecznej, ale wymaga odwołania się do określonych wartości etyczno-religijnych, a także przemiany mentalności, postępowania i struktur”⁶.

1. Nie teoria, ale zachęta do działania

Nauka społeczna Kościoła i Jana Pawła II stawia przed sobą wysokie wymagania: nie chce być martwą teorią, nie zadowala się też określe-

³ CA 54,2.

⁴ CA 58.

⁵ EV 95.

⁶ CA 60.

niem w sposób negatywny granic, których ze względu na godność człowieka nie wolno przekraczać. Papież z Polski podkreślał i świadczył własnym przykładem, że nauczanie społeczne jest centralną częścią misji Kościoła⁷. Nie może być ono „traktowane jako teoria, ale przede wszystkim jako podstawa działania i zachęta do niego”⁸. Chodzi w nim przede wszystkim o „prawdziwą tożsamość” człowieka, którą można wprowadzić lepiej zrozumieć za pomocą racjonalnej refleksji i poznania naukowego, ale objawia się ona całkowicie tylko poprzez wiarę i „właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła”⁹. Chce ona wpływać na działania ludzi i wytyczać kierunek ich zaangażowania na rzecz sprawiedliwości. Określa zasady refleksji, kryteria ocen i wytyczne w przypadku konkretnych działań i wyznacza priorytety¹⁰. Papież szczególnie zwraca uwagę na „opcję» czy «miłość preferencyjną» na rzecz ubogich”, która winna „przekształcić się na wszystkich poziomach w konkretne czyny, aż do podjęcia decyzji dokonania szeregu potrzebnych reform”¹¹.

Wiarygodność nauki społecznej Kościoła bardziej niż kiedykolwiek zależy od „świadczenia działania”, od tego, co nauka ta może przynieść „zgodnie z właściwym rozumieniem dobra wspólnego” całej rodzinie ludzkiej. W tym celu, jak pisał papież w 1991 roku, muszą zmienić się przede wszystkim „style życia, modele produkcji i konsumpcji, utrwalone struktury władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa”¹². Ukierunkowanie na prawdziwą tożsamość człowieka, świadectwo działania, opcja na rzecz ubogich, zmiana niesprawiedliwych struktur, a więc „struktur grzechu”¹³, zaangażowanie na rzecz „ekologii ludzkiej”¹⁴ – to pojęcia o pozytywnej politycznej sile oddziaływania, które niosą ze sobą duży potencjał działania i rozwoju.

Na tym tle zadaniem chrześcijańskich nauk społecznych, prowadzących badania o charakterze interdyscyplinarnym, a także chrześcijan w społeczeństwie i polityce jest nieustanna krytyczna refleksja nad

⁷ SRS 41,8.

⁸ CA 57.

⁹ Tamże 54.

¹⁰ SRS 41.

¹¹ SRS 42 i n.

¹² CA 57 i n.

¹³ SRS 36.

¹⁴ CA 38.

zasadniczymi kierunkami nauczania społecznego Kościoła, ich konkretyzacja i wskazywanie dróg rozwiązania palących problemów na wszystkich płaszczyznach współżycia, ze stosunkami międzynarodowymi włącznie. To zadanie podjęli autorzy artykułów, pisząc w zależności od swojej profesji z perspektywy teologicznej, filozoficznej, politologicznej, prawnej, ekonomicznej i politycznej.

2. Problemy społeczne w Polsce i Niemczech

Dla człowieka uczestniczącego w życiu politycznym i społecznym wartość chrześcijańskiej nauki społecznej zależy od tego, na ile pomaga ona sprostać zadaniu rozumianemu jako pogodzenie szczytnego celu, jakim jest wieczne powołanie człowieka, z obciążoną ryzykiem niezależnością i relatywną autonomią polityka czy decydenta¹⁵. Społeczne nauczanie Kościoła musi się sprawdzić na tym polu. W jakim miejscu znajdujemy się dziś w Polsce i w Niemczech?

Chciałbym rzucić nieco światła na dwie „otwarte rany”. Polska już przed rokiem w momencie śmierci „swojego” wielkiego papieża okazała się niezwykle krajem chrześcijańskim, katolickim. Jednocześnie według badań *Transparency International* boryka się z wielkim problemem korupcji – w 2005 roku na światowej liście uplasowała się na siedemdziesiątym czwartym miejscu, instytucje publiczne w Polsce cieszyły się zaufaniem trzy razy mniejszym niż w krajach, które znalazły się w czołówce. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego wspólnie z Fundacją Konrada Adenauera na jesieni 2005 roku poświęcił problemowi korupcji specjalną międzynarodową konferencję, a także publikację¹⁶. Również przestępczość daje się w Polsce w dalszym ciągu we znaki – prawie nie sposób obyć się bez systemu alarmowego. Rodzą się krytyczne pytania: jak można to wytłumaczyć w kraju o tak katolickich tradycjach? Jak można ocenić przekonania, zachowania i struktury w Polsce? Czy zawiodło nauczanie społeczne Kościoła? Te same pytania można postawić szczególnie w odniesieniu do narodowo-chrześcijańskich, a nawet czasem szowinistycznych tendencji, występujących po części w gronie tzw. polskiego katolicyzmu wokół Radia Maryja i Ligi Polskich Rodzin. Narodowy szowinizm i katolicyzm nie pasują do siebie, są ze sobą sprzeczne.

¹⁵ Por. artykuł Jana Rokity w niniejszym tomie.

¹⁶ *Korupcja. Oblicza, uwarunkowania, przeciwdziałanie*, Wrocław 2006.

W Niemczech istnieje Komitet Centralny Katolików Niemieckich, rozgałęziona struktura stowarzyszeń katolickich, stanowiąca społeczną reprezentację katolików świeckich. Kościoły chrześcijańskie w znacznym stopniu uczestniczą w dyskusji społecznej i politycznej. Wśród partii znaczącą siłą polityczną jest Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna (CDU). Jednocześnie Niemcy stają się narodem starzejącym się i wymierającym. Skupienie na własnej osobie, ukierunkowanie na materialny dobrobyt, szerząca się hedonistyczna mentalność w szerokich warstwach społeczeństwa doprowadzają do swoistej negacji przyszłości. Wiara, nadzieja i miłość jako podstawowe bodźce do przekazywania życia i odpowiedzialnego kształtowania przyszłości zdają się w tej egocentrycznej atmosferze skazane na zniknięcie. Na gruncie kościelnym istnieją tendencje do indywidualnej religii wyznawanej dla dobrego samopoczucia, ale pozbawionej chrześcijańskich zobowiązań wobec społeczeństwa. Na gruncie polityki powstaje pytanie, gdzie jest perspektywa chrześcijańsko-demokratyczna np. w polityce rodzinnej. Chrześcijańskiemu rozumieniu rodziny jako wspólnoty życiowej rodziców i ich dzieci i jednocześnie jako komórki społeczeństwa zagraża tradycja neosocjalistyczna czy ekonomiczna, która wychowanie dzieci z powodów ideologicznych czy materialnych traktuje przede wszystkim jako zadanie dla całego społeczeństwa i coraz bardziej akcentuje rolę państwa kosztem rodziny. Także i tu powstaje krytyczne pytanie o to, jaka jest mentalność i jak zmieniają się zachowania i struktury w Niemczech, a także o to, jaką odpowiedzialność za tę sytuację ponoszą chrześcijanie i Kościół.

3. Ruch budowy sprawiedliwego społeczeństwa

Nie bez powodu gorącym życzeniem Jana Pawła II było to, by chrześcijańską naukę społeczną „upowszechniano [...] i realizowano w krajach, które po załamaniu się socjalizmu realnego napotykały na wielkie trudności w dziele odbudowy”¹⁷. Jednocześnie wskazywał na to, że krajom zachodnim grozi również niebezpieczeństwo, że będą one upadek socjalizmu traktować jako jednostronne zwycięstwo własnego systemu gospodarczego, i z tego powodu zaniedbają podjęcie odpowiednich wysiłków w celu doskonalenia swojego systemu. „Nato- miast kraje Trzeciego Świata znajdują się w dramatyczniejszej niż

¹⁷ CA 56.

kiedykolwiek sytuacji niedorozwoju, pogarszającej się z dnia na dzień”¹⁸.

Jeżeli – jak pisał Jan Paweł II – społeczne przesłanie Ewangelii, chrześcijańska nauka społeczna ma być traktowana jako podstawa działania¹⁹, to tym samym oznacza to powołanie do przekazywania tej nauki. Zadaniu temu starają się sprostać Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w dziedzinie szkolnictwa wyższego, zaś Fundacja Konrada Adenauera jako instytucja chrześcijańsko-demokratyczna w Niemczech i na płaszczyźnie międzynarodowej. Siła oddziaływania i wpływ dziedzictwa chrześcijańskiej myśli społecznej zależą od ludzi, którzy ten dorobek uznają na polu polityki, gospodarki i społeczeństwa za swój i traktują jako motywację i wskazówkę do działania. „Praktyczny i w pewnym sensie doświadczalny wymiar” nauki społecznej Kościoła „znajduje wyraz w wysiłkach podejmowanych przez jednostki, rodziny, ludzi kultury i działaczy społecznych, polityków i mężów stanu, którzy starają się znaleźć dla niej historyczną formę i zastosowanie”²⁰. Jak twierdził Jan Paweł II, do tych cegiełek, które dostarczają „tworzywa” dla „wzbogacenia życia wiary, należy również owocna działalność milionów ludzi, którzy pod wpływem nauki społecznej Kościoła starali się czerpać z niej natchnienie dla swego zaangażowania w świecie. Działając indywidualnie czy łącząc się na różne sposoby w grupy, stowarzyszenia i organizacje, tworzyli oni jakby «wielki ruch obrony osoby ludzkiej» i ochrony jej godności”²¹.

O to właśnie chodzi, tego potrzebujemy – wielkiego ruchu zmierzającego do „budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego”. Oto zadanie, które wielki polski papież stawia dzisiejszemu i przyszłemu pokoleniu, oto nasza chrześcijańska odpowiedzialność. To my mamy kształtować chrześcijańskie życie w społeczeństwie i w polityce. Temu celowi mają służyć nasze refleksje i dyskusje.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ CA 57.

²⁰ CA 59.

²¹ CA 3.

Antropologia miłosierdzia. Obraz człowieka jako punkt wyjścia do rozumienia nauki społecznej Jana Pawła II

W myśli Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II, można prześledzić rozwój wątków antropologicznych. Układają się one w logiczny ciąg – od personalizmu¹ („Miłość i odpowiedzialność” czy „Osoba i czyn”) do myślenia bardziej dialogicznego (nazwijmy to zasadą „solidarności”); wreszcie wyróżnić można etap (akcent) czysto teologiczny, który nazwijmy antropologią miłosierdzia.

1. Norma personalistyczna

Możemy dalej powiedzieć, że w przeciwieństwie do rzeczy, które są, człowiek nie tyle jest, ile się staje. Wyrażmy to inaczej – każda rzecz jest wynikiem działania określonych przyczyn i niczego więcej. Człowiek nie jest, jeżeli przez „jest” będziemy rozumieli całkowitą tożsamość w czasie treści istnienia. Chcąc tę rzeczywistość wyrazić, mówimy, że osoba się staje. Byłem inny przed dziesięciu laty niż teraz. Inne treści składają się na moje istnienie, na to, czym w tej chwili jestem. Moje życie jest wynikiem działania całego szeregu przyczyn (materiałnych, genetycznych, socjologicznych itd.), ale jest również wynikiem wielu moich osobistych decyzji, dzięki którym jestem tym, kim jestem. A więc osoba posiada bardzo ważną właściwość – może stanowić sama o sobie. Może siebie określać poprzez kolejne wybory. Tutaj dotykamy istoty wolności. Człowiek jest wolny nie tylko dlatego, że posiada możliwość wolnego wyboru. Wolność wyboru jest wynikiem rzeczywistości jeszcze bardziej podstawowej, tej mianowicie, że człowiek sam siebie stanowi, określa siebie poprzez własne decyzje.

¹ Por. Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. IV, Lublin 1986; tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. III, Lublin 1994.

Wyraźmy tę myśl jeszcze inaczej. Idąc za niektórymi filozofami, możemy nazwać człowieka „projektem”. Zgodziliśmy się, że na bytowanie człowieka składają się określone treści (będące wynikiem zarówno zdeterminowania, jak i wolnych wyborów), one to wyznaczają jego faktyczność. Ale na treści mojego istnienia nie składa się jedynie to, czym jestem w tej chwili. Moje życie nie jest jeszcze w tym momencie skończone, przede mną stoi jeszcze wiele możliwości. Człowiek jest określoną faktycznością, a jednocześnie potencjalnością, możliwością dokonywania kolejnych wyborów, które nastąpią w przyszłości. To mamy na myśli, mówiąc, że człowiek jest projektem.

Ale to wszystko nie pozwala nam jeszcze w pełni określić tego, kim jest człowiek. Podmiotowość tych wyżej opisanych cech sprawia, iż najgłębsze „ja” jest absolutnie nieprzekazywalne i niepowtarzalne. Posiadam świadomość tego, że znajduję się w tej oto chwili w tym miejscu, patrzę na państwa, siedzących w kościele i słuchających wykładu. Moja świadomość nie jest niczyją inną świadomością. Chcę czegoś dokonać. Mój akt chcenia nie jest własnością nikogo innego. Możemy dążyć wspólnie do jednego celu, może nam zależeć, aby spływ kajakowy, który organizujemy, wypadł jak najlepiej. Mamy wspólny cel, ale akt dążenia do osiągnięcia tego celu każdy z nas przeżywa inaczej i dla każdego jest to jego własny, nieprzekazywalny akt. Możemy powiedzieć więc, że moje ja, które schematycznie określimy jako sprawcę wszystkich aktów poznania i chcenia, jest jedyne i niepowtarzalne. Każdy z nas jest kimś jedynym i niepowtarzalnym. Wszystko, co dotychczas powiedzieliśmy, możemy zebrać w jednym pojęciu, które brzmi może nieco dumnie, a mianowicie w pojęciu godności osoby. Reasumując, możemy krótko powiedzieć, że godność osoby sprowadza się do takich cech jej bycia, jak: jedyność, niepowtarzalność, niekomunikowalność osobistego istnienia. Następnie o tym, że jest projektem, stanowi fakt, iż określa sama siebie i potrafi sama sobie wyznaczać cele, do których dąży. Godność dotyczy zarówno sfery świadomości, jak i sfery dynamizmu działania.

2. Osoba jako zadanie

Teraz jest miejsce na wprowadzenie normy personalistycznej. Była ona już wielokrotnie formułowana w ciągu historii. Po raz pierwszy

została wyraźnie zdefiniowana przez Kanta. W jego ujęciu norma personalistyczna brzmiała mniej więcej tak: „Postępuj tak, aby osoba nigdy nie była tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem”.

W sformułowaniu kardynała Wojtyły norma personalistyczna brzmi: „Ilekoć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekoć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma, lub bodaj powinna mieć, swój cel”.

Pozytywna treść normy personalistycznej będzie brzmiała jako nakaz kształtowania w sobie postawy zmierzającej do rozwijania drugiego człowieka, do pomagania mu w urzeczywistnianiu się jako celu po to, aby najlepiej siebie rozwijał, w pełni urzeczywistniał siebie jako „projekt”, aby wszystkie możliwości, wszystkie zdolności, które w nim są, osiągnęły pełny rozwój.

Można również tę normę sformułować negatywnie i będzie ona wtedy brzmiała jako nakaz unikania wszystkiego, co przeczy temu właśnie urzeczywistnianiu się człowieka jako „projektu”. Tak sformułowana norma personalistyczna może być jeszcze przybliżana, formułowana wyraźniej poprzez nakazy i zakazy, poprzez przykazania, precyzujące naczelną normę, czyniące ją przystępniejszą i bardziej czytelną w konkretnych sytuacjach.

Omówmy przynajmniej dwie najważniejsze konkretyzacje treści normy personalistycznej. Pierwszą z nich jest nakaz zachowania sprawiedliwości. Brzmi on mniej więcej tak: należy oddawać zawsze to, co się komuś słusznie należy. Sprawiedliwość dotyczy więc rzeczy, zarówno materialnych, jak i pewnych dóbr moralnych, np. dobrego imienia czy prawa do prawdy. Sprawiedliwość dotyczy bezpośrednio rzeczy, pośrednio zaś osoby, jest jednak niesłychanie ważna. Człowiek nie może siebie urzeczywistnić bez posiadania podstawowych warunków materialnych. Dlatego nakaz sprawiedliwości zakłada, iż należy stworzyć takie warunki, w których każdy człowiek posiadałby podstawowe środki, umożliwiające mu rozwój. Bardzo dobrze zostało to sformułowane w jednej z ostatnich encyklik papieskich poświęconych sprawom społecznym, a mianowicie w *Populorum progressio*, gdzie Paweł VI pisze, iż „należy więcej mieć, aby bardziej być”.

Istotną cechą normy personalistycznej jest to, iż nie została ona wpisana w jakiś idealny kodeks praw. Możemy powiedzieć, że została

zakodowana w samej strukturze człowieczeństwa. Mówiąc językiem bardziej tradycyjnym, wynika ona z samej natury człowieka, który jest kimś, kto posiada możność i władzę samostanowienia. A w takim razie norma personalistyczna, czyli podstawowa norma naszego postępowania, której zadanie stanowi umożliwienie sobie oraz drugiemu człowiekowi pełnego, maksymalnego rozwoju osobowości, wynika z samej struktury rzeczywistości, jaką jest człowiek. A ponieważ wszelkie inne normy moralne są właśnie przybliżeniem tej podstawowej normy, wszystkie one mają głębokie źródła w strukturze człowieka, a nie w swobodnym pomyśle ustawodawcy.

3. „Ewangelia pracy” (*Laborem exercens*)

W pracy papież rozróżnia dwa wymiary, pierwszy – to wymiar przedmiotowy; wymiar, w którym staję wobec jakichś zadań do wypełnienia. Drugi to wymiar podmiotowy, dotyczący nie tyle samego dzieła, co człowieka pracującego.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest powołany do pracy. „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”². To jest zadanie, przed którym staje każdy z nas. Zadaniem człowieka jest też praca fizyczna. Papież dużo o niej pisze. Karol Wojtyła długo pracował w kamieniołomach i wie, co to jest praca fizyczna, co to jest umęczenie po długim wysiłku i konieczność znoszenia trudu całego dnia. Taka praca zajęła najwięcej czasu Chrystusowi podczas jego pobytu na ziemi. On nauczał tylko przez trzy, cztery lata, natomiast prawie trzydzieści lat był pracownikiem fizycznym, był cieślą, który własnymi rękoma utrzymywał swoją rodzinę – Matkę Najświętszą oraz najbliższych. „Ten, który będąc Bogiem stał się podobny do nas we wszystkim, większą część swego życia na ziemi poświęcił pracy przy warsztacie ciesielskim, pracy fizycznej. Okoliczność ta sama z siebie stanowi najwymowniejszą «ewangelię pracy»”³.

Z drugiej zaś strony poprzez pracę człowiek ujawnia siebie. Praca – to jest zadanie, pewien czyn, jakieś dobro, które wytwarzamy. Ale z pracą związany jest też bardzo mocno wymiar etyczny – to jest mój wysiłek, moje dzieło, które tutaj wnoszę. To po prostu moja pracowitość.

² Rz 1,28

³ LE 6.

W takim kontekście pada kluczowe dla tej encykliki sformułowanie, jakim jest „ewangelia pracy”. Co to znaczy „ewangelia pracy”? Ktoś powie, przecież Ewangelia jest tym, czego słuchamy w niedzielę, w dniu nakazanego przez Boga wypoczynku. W jaki sposób Ewangelia łączy się z moją pracą? Myślę, że dotykamy tutaj bardzo istotnej sprawy – problemu godności pracy, która wynika z godności człowieka jako osoby. Człowiek w dużym stopniu urzeczywistnia siebie poprzez swoją pracę. Tę pracę, za którą otrzymuje jakąś zapłatę, ale też taką pracę, którą wykonuje zupełnie bezinteresownie – np. codzienną pracę osób prowadzących gospodarstwo domowe, które często wkładają bardzo wiele trudu w wychowanie dzieci czy zajmowanie się ludźmi starszymi.

Papieżowi sformułowanie to służy do podkreślenia godności pracy i wyrażenia pewnych zastrzeżeń w stosunku do poglądów, które nazywa „materializmem” bądź „ekonomizmem”. Ich zwolennicy traktują pracę tylko i wyłącznie jako towar przeznaczony na sprzedaż. Istnieje pojęcie „siły roboczej”. Teraz współczesna psychologia społeczna mówi także o „zarządzaniu zasobami ludzkimi”. Lubię to określenie, jest ono bardzo kapitalistyczne, ale brzmi dla mnie także komunistycznie. Czym bowiem ostatecznie były łagry, jak nie „zarządzaniem zasobami ludzkimi”?

„Ewangelia pracy” upomina się o godność pracy, która jest warunkiem godności człowieka. Gdy chcesz naprawdę zmiażdżyć i zniszczyć człowieka, odbierasz mu godność pracy. Czym bowiem innym był napis „Arbeit macht frei” – „Praca czyni wolnym” w obozie koncentracyjnym? Praca może służyć zniewoleniu, zniszczeniu człowieka, może stać się narzędziem unicestwienia człowieka. A wedle prawa Bożego ma być przecież narzędziem, za pomocą którego człowiek buduje świat bardziej ludzki. Obozy hitlerowskie czy komunistyczne niby miały właśnie głosić godność pracy. Marks pisał, że człowiek sam siebie stworzył dzięki pracy. Jeżeli jednak nie ma miejsca na człowieka, na osobę, wtedy praca staje się przedmiotem manipulacji i unicestwienia człowieka.

4. O społecznej trosce Kościoła

Chciałbym teraz powiedzieć kilka słów o dwóch encyklikach społecznych Jana Pawła II: *Sollicitudo rei socialis* („O społecznej trosce

Kościola”), podpisanej przez papieża 30 grudnia 1987 roku, oraz *Centesimus annus* („W stuletnią rocznicę”), podpisanej 1 maja 1991 roku.

Zanim jednak to uczynię, wypada zacząć od ówczesnej sytuacji Kościoła. Ta sytuacja miała także swoje odbicie w konfliktach przeżywanych wewnątrz Kościoła.

Lata osiemdziesiąte ubiegłego stulecia były czasem rozwoju tzw. teologii wyzwolenia. Wielu teologów, szczególnie południowoamerykańskich, poszukiwało nowego modelu uprawiania swojej dyscypliny. Uważali za słuszne zerwanie z hermetycznym językiem kościelnym, pragnęli związać refleksję nad Słowem Bożym i tradycją Kościoła z konkretną sytuacją społeczno-polityczną, w której przyszło żyć konkretnym wspólnotom wierzących. Nie można głosić Ewangelii, odwracając się od nabrzmiałych problemów niesprawiedliwości, jaka była udziałem większości wiernych.

W 1986 roku miałem możliwość uczestniczenia w krótkim wyjeździe studyjnym, zorganizowanym przez jednego z moich brazylijskich przyjaciół dla współpracowników „Tygodnika Powszechnego”. Największe wrażenie zrobił na mnie kontakt z ludźmi mieszkającymi w faveli (portugalska nazwa slumsów), położonej na stoku jednego ze wzgórz okalających Rio de Janeiro. Szczególnie uderzająca i bolesna była przepaść pomiędzy nędzą mieszkających tam ludzi a niesłychanym bogactwem innych, z „oficjalnych” dzielnic dawnej stolicy Brazylii. Nędza była nie tylko ekonomiczna. Mieszkańcy faveli to w znacznej części potomkowie dawnych niewolników. A pamiętać trzeba, że niewolnictwo zostało zniesione w Brazylii dopiero pod koniec XIX wieku! Zdumiała mnie i naprawdę poraziła informacja o tym, jak wyglądała ewangelizacyjna praca Kościoła z niewolnikami. Poprzestawano po prostu na chrzcie małych dzieci, po czym nikt już się nimi nie interesował. Z zasady nie udzielano im sakramentu małżeństwa, bowiem racje ekonomiczne ich właścicieli wymagały swobody handlu „żywym towarem”, a oficjalne małżeństwa stanowiłyby tutaj przeszkodę. Tak więc dzieci rodziły się z wolnych związków, pozostawały przy matkach, które musiały znaleźć środki na ich utrzymanie. Nie było żadnej tradycji ani obyczaju związanego z życiem rodzinnym. I tak pozostało do dzisiaj. Widziałem kobiety z małymi dziećmi na rękach, dalszych dwoje trzymało się spódnicy, a starsze biegały po błotnistych i brudnych ulicach, trudniąc się kradzieżą, handlem narkotykami, różno-

szonymi po bogatych dzielnicach, albo wpadały w sidła mafii, która sposobila je do bandyckiego zawodu.

Teologia wyzwolenia chciała wyjść naprzeciw tej sytuacji, zmienić formę zaangażowania Kościoła w położenie tych ludzi. Kościół miał przestać być wyniosłą instytucją związaną z bogatą częścią społeczeństwa, miał zakorzenić się w prozaicznej codzienności biedaków. I działać nie w sposób odgórny, ale budować swoje wspólnoty niejako od dołu. Sformułowano program budowy „wspólnot podstawowych”, dzielących się Ewangelią i troskami każdego dnia, aby realnie związać Słowo Boże z życiem wierzących.

Tekstem paradygmatycznym teologów wyzwolenia była Księga Wyjścia, opowiadająca o wyzwoleniu Boga, który wyprowadził swój lud z Egiptu, ziemi niewoli. Takie wyzwolenie miało się stać i teraz zasadniczym zadaniem wspólnoty wierzących. Jednak wielu teologów wyzwolenia poszło znacznie dalej, nadając całemu ruchowi charakter ideologiczny. Niektórych zafascynował marksizm. Uważali, że jest on znakomitą narzędziem analizy sytuacji społecznej i politycznej ludzi biednych w krajach Trzeciego Świata. Także sytuacja „wspólnot podstawowych” wzbudzała debatę i niepokój, nie zawsze bowiem mieściły się one w strukturach Kościoła, niektóre sytuowały się poza władzą biskupów. Spowodowało to mocną reakcję Watykanu, który wydał instrukcję dotyczącą tych zagadnień.

Taki gorący był kontekst, w jakim powstała encyklika „O społecznej trosce Kościoła”. Nie zajmuje się ona wprost teologią wyzwolenia, ale wyraźne są w niej odniesienia do takiej problematyki. Papież przywołuje nawet typowe dla tego nurtu sformułowania. Jednym z haseł teologów wyzwolenia była „opcja na rzecz ubogich”. Czytamy w encyklice, że trzeba bardzo poważnie potraktować „opcję czy miłość preferencyjną na rzecz ubogich. Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr”⁴.

⁴ SRS 42.

Oczywiście „ubodzy” w tekście encykliki to nie są „ubodzy”, o jakich myśleli teologowie wyzwolenia. Dla tych ostatnich ubodzy byli klasą społeczną, podobną do marksistowskiej klasy robotniczej, czyli klasą historyczną, heroiczną. Byli tymi, do których należy przeszłość historyczna. Oczywiście encyklika nie ma tego ideologicznego kontekstu, mówi po prostu o ubogich, pozbawionych środków do życia, wyzutyh z najbardziej podstawowych praw ludzkich. Musimy pamiętać, że ubóstwo ewangeliczne („błogosławieni ubodzy”) jest zawsze ubóstwem dobrowolnym, a nie wymuszoną nędzą ekonomiczną. Poważnym błędem teologii wyzwolenia było pomieszczenie tych dwóch typów ubóstwa, co wynikało ze wspomnianego już kontekstu ideologicznego, czyli posługiwania się ową sławną „analizą marksistowską” (co zresztą było także niezgodne z samym Marksem).

Papież chce opisać dogłębnie nie tylko sytuację ubogich Trzeciego Świata, ale także wskazać przyczyny, przynajmniej niektóre, dramatycznego niedostatku panującego na Południu. Otóż na tym terenie trwała ostra rywalizacja pomiędzy dwoma wielkimi blokami politycznymi – Wschodu i Zachodu: „Mamy na myśli istnienie dwóch przeciwstawnych bloków, powszechnie określanych umownymi nazwami Wschód i Zachód. Uzasadnienie takich określeń nie ma charakteru czysto politycznego, ale również, jak zwykło się mówić, geopolityczne. Każdy z tych bloków zmierza do asymilacji lub skupienia wokół siebie innych krajów lub grupy krajów, przy różnym stopniu ich przynależności czy uczestnictwa”⁵.

Niektórzy komentatorzy z niepokojem przyjęli to symetryczne przedstawienie roli odgrywanej w Afryce czy Ameryce Południowej i Środkowej przez kraje demokratyczne i przez komunistyczny totalitaryzm. Sądzę jednak, że taka interpretacja jest nadużyciem – rzeczywiście oba systemy ostro rywalizują ze sobą, starając się poszerzyć obszar własnych wpływów, pozostawiając na marginesie prawdziwą troskę o dolę ubogich. Prawdą jest jednak, że znajdujemy na kartach *Sollicitudo...* sformułowania, które wymagały późniejszych uściśleń: „Społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec kapitalizmu, jak i wobec kolektywizmu marksistowskiego”⁶.

⁵ Tamże 20.

⁶ Tamże 21.

Teraz przeczytajmy ważny tekst: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. [...] Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła. A ponieważ chodzi o naukę zmierzającą do kierowania postępowaniem człowieka, wynika z niej jako konsekwencja «zaangażowanie dla sprawiedliwości» według roli, powołania i warunków każdego”⁷.

5. Encyklika *Centesimus annus*

Wciąż żeglujemy po oceanie papieskich encyklik. Ich bogactwo jest ogromne. Teraz zajmiemy się ostatnią z trzech wielkich encyklik społecznych, która nosi tytuł *Centesimus annus*, a podpisana została w Rzymie 1 maja 1991 roku, z okazji setnej rocznicy encykliki Leona XIII *Rerum novarum*.

Encykliki społeczne wpisują się w określony ciąg dziejowy, powstają bowiem w konkretnej, wciąż zmieniającej się sytuacji. Przypomnijmy, data encykliki poprzedniej *Sollicitudo rei socialis* to rok 1987. I po czterech latach papież wydaje kolejną. Dlaczego? Kluczem do tej zagadki jest tytuł jednego z jej rozdziałów, a mianowicie *Rok 1989*. Rok, w którym nie tylko w Europie Środkowej i Wschodniej, ale także w Ameryce Łacińskiej, w Afryce i Azji zaczęły się bardzo istotne przemiany. Papież chce, poprzez swoją refleksję opartą na nauce Kościoła i na podstawowych wartościach ewangelicznych, rzucić światło na te wydarzenia.

Jest rok 2005, ale my wciąż żyjemy w klimacie niezakończonych jeszcze przemian. Dlatego myślę, że refleksja papieża będzie dla nas

⁷ Tamże 41.

niezwykle pomocna. Teraz, gdy przygotowując niedzielne homilie, wczytuję się w encykliki społeczne, przyznaję, że w czasie, kiedy były wydawane, sam ich nie doceniałem. Prawdą jest, iż mocniej brzmia słowa ludzi, którzy odeszli, bowiem stoi za nimi spełnione życie.

Papież, pisząc o końcu komunizmu i poszukując odpowiedzi na pytanie „Co dalej?”, odwoływał się do własnego doświadczenia. Dwie poprzednie encykliki nie były tak dosadne w ocenie komunizmu, jak *Centesimus annus*. Jan Paweł II musiał liczyć się z sytuacją polityczną, z istnieniem realnego socjalizmu. Dopiero w 1991 roku jasno i wyraźnie nazwał rzeczy po imieniu. Przejdźmy zatem do krótkiej rekapitulacji najważniejszych fragmentów tego dokumentu.

A więc najpierw – na czym polegał zasadniczy błąd systemu socjalistycznego? Papież przekonuje, iż w sensie ekonomicznym był to w istocie kapitalizm państwowy, całkowicie niewydolny ekonomicznie. Jego refleksja daleka jest od powierzchownych ocen. Papież wchodzi bardzo głęboko w analizę systemu komunistycznego, jak i bloku politycznego, zbudowanego przez ten system. W encyklice czytamy bardzo ważne zdanie: „Błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny”. Cóż to znaczy? Jak rozumieć tę tezę? Według Jana Pawła II u źródeł błędu oraz wynikających z tego krzywd i zbrodni stała fałszywa koncepcja człowieka, był on bowiem traktowany „jako zwykły element i częśćka organizmu społecznego”. Przypomnijmy definicje Majakowskiego: „jednostka zerem, jednostka bzdurą”. To rdzeń myślenia komunistycznego i faszystowskiego. Wszystkie totalitaryzmy, tak komunistyczne jak i nacjonalistyczne, traktują człowieka tylko jako częśćkę większej całości. W konsekwencji – pisze papież – człowiek jest „utożsamiany z pewnym zespołem relacji społecznych”⁸. Z tego utożsamienia wynikała cała pedagogika i jej kryterium oceny człowieka. Otóż człowiek jest wartościowy, jeżeli jest wartościowy społecznie. Stąd wychowanie człowieka polegało na jego uspołecznieniu. Jednostka aspołeczna była największym zagrożeniem. Podstawowy imperatyw owej pedagogiki brzmiał: „Masz być grzeczną częśćką większej całości i masz w tym znaleźć swoje miejsce”. Zabrakło zatem miejsca dla człowieka, tajemnicy jego osoby, tajemnicy „ja”, które jest zawsze niewymienialne, jedyne i niepowtarzalne. Przywołana koncepcja znajdowała wyraz w bardzo

⁸ CA 13.

konkretnych strukturach, wszystko było upaństwowione, wszystko było ustalone odgórnie, człowiek był tylko wykonawcą dyrektyw uchwalanych gdzieś indziej.

Papież w kolejnych fragmentach encykliki zwraca uwagę na bardzo istotny problem – co wypełni miejsce socjalizmu i jego błędnej antropologii i zapytuje, czy klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu. Jan Paweł II jest bardzo dyskretny, ale i bardzo precyzyjny w swoich rozróżnieniach. Zanim odpowie na powyższe pytanie, buduje definicje. Co zatem nazywa kapitalizmem? Zacytujmy: „System ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej”⁹. Jednocześnie sugeruje zmianę nazwy, zamiast „kapitalizmu” proponuje wyrażenia: „ekonomia przedsiębiorczości”, „wolna ekonomia”, „ekonomia rynku”. Tak rozumiany nowy system społeczny jest niewątpliwie modelem, który należy proponować krajom szukającym właściwej drogi rozwoju gospodarczego i politycznego. Ale jeśli kapitalizm będzie oznaczał wolność gospodarczą, nieujęta w ramy systemu prawnego, stwarzającą możliwość nadużyć i deptania człowieka – wówczas takiemu kapitalizmowi papież mówi „nie”. Jan Paweł II upomina się także o kraje Trzeciego Świata. To jest wyzwanie dla współczesnych.

Encyklikę *Centesimus annus*, nad którą się pochylamy, poprzedziły konsultacje ze środowiskami ekonomicznymi. Jeden ze współpracowników papieża zapamiętał jego słowa, które wypowiedział w 1990 roku, przygotowując encyklikę: „A teraz musimy się czegoś nauczyć od ekonomistów”. Wszak o ekonomii nie można mówić tylko językiem retoryki etycznej. Niezbędna jest konkretna wiedza merytoryczna.

Zatem przypomnijmy: papież opowiada się za wolnym rynkiem, wolną ekonomią, wolnością gospodarczą. Ale wszystko to musi być ujęte w bardzo jasny system prawny oparty na prawidłowej wizji człowieka. O jakim systemie mowa? O demokracji. Kościół – cytuje – „docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych [...]. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncep-

⁹ Tamże 42.

cję ludzkiej osoby”¹⁰. Jedną z głównych przyczyn bałaganu, jaki mamy w Polsce w tej chwili, stanowi absolutnie niejasny system prawny, zmieniający się w zależności od ekipy rządzącej. Brak stabilizacji i poczucia bezpieczeństwa działa hamująco.

Kolejnym istotnym zagadnieniem, o którym mówi papież, jest „podmiotowość społeczeństwa”. Dlaczego tak ważna jest podmiotowość społeczeństwa? Często spotykamy się z teoriami, wedle których podstawą filozoficzną demokracji musi być agnostycyzm i sceptycyzm. To znaczy relatywizm wszystkich wartości. Konsekwencją tego założenia jest sytuacja, w której rację ma ten, kto ma siłę. A stara sentencja mówi: *Plus ratio quam vis* – „bardziej rozum niż siła”. Dlatego papież wypowiada jakże mocne słowa: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹¹. Bo tam, gdzie nie ma wartości transcendentnych, rządzi „grupa trzymająca władzę”.

Adresatem papieskiej encykliki są nie tylko wierzący katolicy, ale wszyscy ludzie dobrej woli. Fundamentalna wartość prawdy jest warunkiem wolności. „W świecie bez prawdy wolność traci swoją treść”¹² i staje się przedmiotem gry między układami.

„Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”. Kiedy jesteśmy zagubieni, powinniśmy sięgać głębiej, by ustalić kryterium oceny i nie zgubić się. Jestem głęboko przekonany, iż encyklika *Centesimus annus* może być dla nas przewodnikiem.

6. „Wyobraźnia miłosierdzia”

W ostatniej homilii Ojca Świętego, ogłoszonej w czasie uroczystej Mszy Świętej 18 sierpnia 2002 roku, odprawianej na Błoniach, padły znamienne słowa – „wyobraźnia miłosierdzia”. To bogate w treści sformułowanie pojawiło się pierwszy raz w papieskim dokumencie – liście, przygotowującym nas na nowe tysiąclecie *Novo millennio ineunte*¹³. Powtórzenie go na zgromadzeniu, w którym

¹⁰ Tamże 46.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże,

¹³ *Novo millennio ineunte* 50.

uczestniczyło około dwu i pół miliona wiernych, oznacza, że papież przywiązywał do niego wielkie znaczenie. W tym papieskim wyrażeniu ważne są zarówno słowo „miłosierdzie” jak i „wyobraźnia”. I ważny jest kontekst historyczny, w którym usłyszeliśmy obydwie te słowa.

7. Wobec tajemnicy nieprawości (*Mysterium iniquitatis*)

W przemówieniach wygłoszonych w Krakowie w 2002 roku papież bardzo mocno podkreślał, że mistyczne doświadczenie Jezusa miłosiernego stało się udziałem świętej Faustyny w latach bezpośrednio poprzedzających czas wojennej grozy. W tajemniczy sposób spłotło się w jej życiu doświadczenie Miłosiernego z grozą zła (czy może lepiej – Złego).

Papież mówił o tym wyraźnie na Błoniach. Gdy odpowiadał sobie sam na pytanie, dlaczego Bóg wybrał nasze czasy i tę ziemię, mówił: „Może dlatego, że wiek XX mimo niewątpliwych osiągnięć w wielu dziedzinach, naznaczony był w szczególny sposób «tajemnicą nieprawości». Z tym dziedzictwem weszliśmy też w nowe tysiąclecie. Przed ludzkością jawią się nowe perspektywy rozwoju, a równocześnie nowe zagrożenia... «Tajemnica nieprawości» wciąż wpisuje się w rzeczywistość świata”. Tu charakterystyczny szczegół – w tekście pisanym Ojciec Święty miał słowa „równocześnie nowe, niespotykane dotąd zagrożenia”. Nie wypowiedział tego „niespotykane dotąd” na Błoniach, jakby chciał się wstrzymać po to, by słowa te nie stały się groźnym prorocstwem. Bowiem nie przybył tutaj (za chwilę o tym będziemy jeszcze mówili) po to, aby nas straszyć, bo chyba Polaków nie trzeba już bardziej straszyć, są i tak przestraszeni, i to nie jest bynajmniej jakaś złośliwa uwaga. Myślę bowiem, że nasze doświadczenia historyczne nas do tego upoważniają.

Wielkim problemem myśli XX wieku było i jest zmaganie się ze złem historycznym, a ono nie jest obecne tylko w podręcznikach historii. Mogliśmy się o tym przekonać we wrześniu 2001 roku, patrząc w nasze telewizory. Zło w historii nie jest tematem akademickim, jest tematem fundamentalnym. Tego zła doświadczają nie tylko chrześcijanie, ale zmagają się z nim wszyscy – m.in. Żydzi, dla których wciąż straszliwe jest pytanie – dlaczego możliwy był Auschwitz? Dlaczego możliwa była zagłada narodu?

Właśnie czytam bardzo wstrząsający tekst, napisany przez jednego z wybitniejszych filozofów współczesnych, żyda Hansa Jonasa. Tekst nosi tytuł: *Czy można mówić o Bogu po Auschwitz?*¹⁴ Czytamy tam: „Tak, można [mówić o Bogu], tylko to nie jest już Bóg wszechmocny; niewątpliwie jest dobry, niewątpliwie kocha człowieka, ale jest bezsilny wobec ludzkiego zła”. Czy rzeczywiście „jest bezsilny”? A może to wezwanie „Jezu ufam Tobie” (czy obraz Bożego miłosierdzia) jest rzeczywiście odpowiedzią, wielką odpowiedzią na zło tego wieku?

Czy Jezus miłosierny jest odpowiedzią na to dramatyczne doświadczenie? Jeżelibyśmy przyjęli, że dobry i silny – to wciąż jeszcze dwóch ludzi, czyli, że dobry musi być słaby, a silny musi być zły, wtedy przekreślimy wszelką nadzieję. Wydaje się, że jednym z istotnych rysów tego, co przekazywał nam papież w czasie ostatniej swojej pielgrzymki, jest wskazywanie bardzo istotnego, fundamentalnego związku między miłosierdziem Boga a nadzieją. Tylko w świecie, któremu Bóg ukazuje swoje miłosierdzie, jest możliwa nadzieja.

Jeszcze na lotnisku w Balicach, na początku pielgrzymki w 2002 roku, papież mówił: „Wszystkim moim rodakom przynoszę dziś przesłanie nadziei płynące z Dobrej Nowiny, że Bóg bogaty w miłosierdzie w Chrystusie objawia każdego dnia swoją miłość.

To On, zmartwychwstały Chrystus, mówi dziś do każdego i do każdego z was: «Przestań się lękać»”.

„Przestań się lękać” – jakże to wydaje się proste – miłosierdzie niesie nam nadzieję. Ale nie za darmo, bowiem Miłosierny, namalowany na znanym obrazie wedle wskazówek świętej siostry Faustyny, to jest „Ten, który apostołom nadaje władzę odpuszczenia grzechów”. To Zmartwychwstały, a promienie padają z jego przebitego serca.

Sformułowanie to odnosi się także do relacji międzyludzkich. Czy my sobie nawzajem potrafimy okazywać miłosierdzie? Nie chodzi tutaj tylko o miłosierdzie przekazywane w formie drobnych kwot ofiarowanych proszącemu, chodzi o tę zupełnie fundamentalną postawę miłości. Przypominam, jak definiujemy miłosierdzie – jest to miłość, która dzieje się w świecie, w którym obecne jest zło. Bardzo istotnym przesłaniem, o którym mówi papież, jest związek nadziei

¹⁴ Hans Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przekł. Grzegorz Sowiński, Kraków 2003.

i miłosierdzia: „Miłosierdzie umocni naszą nadzieję, jeżeli my wzajemnie, wiedząc, że jesteśmy, jacy jesteśmy – słabi i grzeszni, będziemy sobie nawzajem okazywać miłosierdzie”.

Przytoczę jeszcze to, co papież powtórzył z 1979 roku: „Gdy jesteśmy mocni duchem Boga, jesteśmy jakże mocni wiarą w człowieka; wiarą, nadzieją i miłością. Są one nierozzerwalne, jesteśmy gotowi świadczyć sprawie człowieka wobec każdego, komu ta sprawa prawdziwie leży na sercu”. Jeżeli jesteśmy mocni duchem Boga, wtedy jesteśmy mocni wiarą w człowieka. Być może fundamentalny kryzys i lęk bierze się stąd, że straciliśmy wiarę w człowieka, że jesteśmy w stosunku do siebie niesłuchanie nieufni, a przecież w każdym naszym działaniu – wychowawczym, rodzinnym, w każdym kontakcie międzyludzkim tak istotną funkcję pełni owa ufność, która potrafi z ludzi wydobywać często ukryte pokłady dobra. Nie jest bowiem do końca prawdą, że „dobry i silny – to wciąż jeszcze dwóch ludzi”.

8. Wyobraźnia religijna

Ośmielę się poszerzyć rozumienie terminu „wyobraźnia miłosierdzia”. Myślę, że to kluczowa sprawa dla naszego rozumienia wiary. Czesław Miłosz twierdzi, że źródłem kryzysu religijnego naszego czasu jest upadek wyobraźni religijnej, co oznacza, że w naszym obrazie świata, kosmosu nie ma miejsca, w którym mógłby być Bóg. U starożytnych wszystko było proste – niebo, jeszcze wyższe niebo, a potem tron Boży, na którym siedzieli święci, a nad nimi krążyli aniołowie...

Wyobrażenia przestrzenne są teraz dla nas właściwie tylko ujęciem metaforycznym, ale czy to znaczy, że Bóg i rzeczywistość boska są też jedynie metaforą?

Próbowano szukać gdzie indziej; są psychologowie, którzy mówią: oczywiście to tylko metafory przestrzenne, owo wznoszenie się ku górze, ku niebu, to spoglądanie ku niebu, stwierdzenie „jako w niebie, tak i na ziemi”. To wszystko są metafory, które opisują wnętrze człowieka – oto tam, w tej jakiejś dziwnej duchowej podświadomości mieści się cała religijna przestrzeń.

Podobno ktoś zapytał grupę dzieci hinduskich, z których część była chrześcijanami, a część hinduistami: „gdzie jest wasz Bóg?”. Dzieci hinduskie położyły ręce na sercu, na znak tego, że tu mieszka ich Bóg. Dzieci chrześcijańskie miały pokazać na niebo – że tam wysoko

jest Bóg. I ten, kto to opowiadał, rzekł: „Widzicie, jaki daleki jest ten Bóg chrześcijański, a to wyobrażenie boskości, jakie posiadają hinduiści, jakże głęboko jest wpisane w samo serce rzeczywistości człowieka”.

I powiadam, żaden z tych obrazów nie jest prawdziwy, dlatego że chrześcijanin nie pokazałby na niebo. Kierunek przestrzeni, w której mamy szukać Boga, nie jest kierunkiem pionowym, lecz kierunkiem ku drugiemu człowiekowi. To jest bardzo podstawowa sprawa, która dla wyznawców Chrystusa wynika z wcielenia Słowa Bożego – Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało między nami. Rewelacja chrześcijańska polega na tym, że nie mamy Boga szukać ani w górze, ani w sobie, ale między nami. „Gdzie dwóch, trzech gromadzi się w Imię moje, tam ja jestem między nimi” (Mt 18,20).

Wydaje mi się, że tutaj trzeba przenieść całe mówienie o wyobraźni religijnej. W tym wypadku wyobraźnia religijna ma być budowana na tej przestrzeni międzyludzkiej. Wyjaśnijmy w kilku słowach to określenie. Mówię: „Ten człowiek jest mi bliższy, inny jest dalszy” i nie mam na myśli tylko fizycznej obecności. Istnieję w przestrzeni międzyludzkiej, ona jest pierwszym odkrywanym przez człowieka środowiskiem, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). To istnienie w przestrzeni międzyludzkiej jest możliwe dzięki kulturze, będącej systemem komunikacji pomiędzy osobami. W zasadzie wszystko, co ludzie tworzą, może stanowić środek porozumienia, całość wytworów ludzkich należy więc do obszaru szeroko rozumianej kultury. Można, z pewnym uproszczeniem, określić kulturę jako komunikacyjną artykulację przestrzeni międzyludzkiej, bowiem zarówno kontakt między osobami (relacja ja – ty), jak i kontakt jednostki ze społeczeństwem (relacja ja – my) odbywa się poprzez kulturę. Kultura buduje międzyludzką przestrzeń. Ma to kapitalne znaczenie dla rozumienia chrześcijaństwa. Przecież czytamy w Ewangelii według świętego Jana: „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14), dosłownie rozbiło swój namiot wśród nas i odtąd przestrzeń religijna jest przestrzenią międzyludzką, nazywamy ją Kościołem. To nic innego jak przestrzeń międzyludzka, w której zamieszkuje Bóg.

Czasami brakuje języka, żeby to wyrazić, i często nasze chrześcijańskie mówienie o Bogu jest niespójne. Posługujemy się np. językiem filozoficznym (on ma swoje znaczenie!) – mówimy o Bycie Najwyż-

szym, Koniecznym itd. Ale przecież w Ewangelii było bardzo prosto: „Filipie, tak długo jestem z wami i jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Twarz – ludzka twarz Chrystusa jest twarzą niewyraźnego Boga, a każda twarz człowieka jest znakiem tej Boskiej twarzy Chrystusa.

Jestem głęboko przekonany o tym, że „wyobraźnia miłosierdzia” nie jest po prostu jeszcze jednym hasłem. Jest to wielki papieski program odnowy i przemiany naszej religijności. Utrwalił się pogląd, że zostaliśmy podzieleni na wierzących i niewierzących wedle tego, czy chodzimy do kościoła, czy nie chodzimy. To nazywa się w sensie socjologicznym „praktykowaniem”, czyli wypełnianiem pewnych zewnętrznych gestów religijnych.

Naprawdę, musimy odnowić naszą wyobraźnię, musimy być chrześcijanami z wyobraźnią miłosierdzia, która umie w twarzy drugiego człowieka znaleźć drogę do twarzy miłosiernego Chrystusa i służyć Chrystusowi w drugim. To wielki program dla wszystkich, do których dotarły słowa Jana Pawła II.

Wolność i prawda. Spór o wartości podstawowe etyki politycznej

W latach 1975-1979 byłem profesorem na uniwersytecie w Moguncji. W tym czasie, na rok przed wyborem na papieża, kardynał Karol Wojtyła został doktorem *honoris causa* naszego wydziału. Wtedy spotkałem go po raz pierwszy. W tym samym roku zostałem zaproszony na wykład w Warszawie, zorganizowany w ramach współpracy między Katolickim Wydziałem Teologicznym uniwersytetu w Moguncji a ówczesną Akademią Teologii Katolickiej. Dlatego bardzo się cieszę, że dzisiaj znowu tu jestem i mam okazję przedstawić moje przemyślenia w tej wspaniałej nowej auli.

1. Filozoficzne korzenie kryzysu nowoczesności w ujęciu Jana Pawła II

Profesor Kłoczowski wspomniał na końcu swojego referatu o *mysterium iniquitatis* i do tego chciałbym nawiązać. W ostatnim swoim dziele¹ Jan Paweł II zajmuje się w jednym z rozdziałów ideologiami zła². Karol Wojtyła w sposób dojmujący doświadczył zła w swoim życiu³, dlatego też mógł poruszyć ten problem jako człowiek osobście nim dotknięty na poziomie egzystencjalnym.

1.1. *Cogito ergo sum* Kartezjusza

Papież stawia więc pytanie: skąd biorą się ideologie zła, których doświadczyliśmy w XX wieku przede wszystkim w formie politycznej

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

² Tamże, s. 11-21.

³ Por. Lorenz Jäger, *Ich habe das Böse erfahren. Raum des Anstoßes: Das neue Buch von Papst Johannes Paul II.*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, nr 51 z 2 marca 2005, s. 38.

jako narodowego socjalizmu i komunizmu? I na to pytanie udziela odpowiedzi, która została przyjęta nie tylko z aprobatą: przyczyna ideologii zła tkwi głęboko w historii europejskiej myśli filozoficznej. Gdzie są wobec tego źródła zła? Papież odpowiada: już ponad dwieście lat przed pojawieniem się europejskiego oświecenia wiodącą rolę zaczęła odgrywać filozofia René Descartes'a, której jądro stanowi maksyma *cogito ergo sum* – „myślę, więc jestem”. Tak oto tok myślenia dotychczasowej filozofii został całkowicie odwrócony. Przed Kartezjuszem filozofia, a tym samym też myślenie, *cogito*, było podporządkowane *esse*. To właśnie tworzyło podstawę filozoficznej antropologii świętego Tomasza z Akwinu. Wychodząc od *esse*, rozstrzygano, kim jest człowiek, który jako stworzenie Boga, jako *ens participativum*, otrzymał do pewnego stopnia zdolność poznawania danej mu przez Boga prawdy o sobie samym i świecie. Natomiast w filozofii Descartesa dochodzi do zerwania z dotychczasowym sposobem myślenia. Zdaniem Karola Wojtyły *ens cogitans* urasta do rangi zasady podstawowej. Według Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: „wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości”⁴.

1.2. Konsekwencje antropologiczne i polityczne

Jakie to przyniosło konsekwencje? Papież odpowiada: „W logice *cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*... «Bóg Objawienia» przestał istnieć jako «Bóg filozofów»”⁵. Jaki to przyniosło skutek? „Człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, jako ten, który powinien istnieć i działać jako *etsi Deus non daretur*”⁶.

Jeżeli jednak człowiek może sam stanowić o tym, co jest dobre, a co złe (i tu Karol Wojtyła wyciąga konsekwencje przez niektórych krytykowane), może też decydować o unicestwieniu pewnej grupy ludzi, np. poprzez „przewrotny program ideologii narodowego socjalizmu”. Może to dotyczyć więźniów Archipelagu Gułag, „grup, jak na przy-

⁴ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 17 i n.

⁵ Tamże, s. 18.

⁶ Tamże, s. 19.

kład Romów, chłopów na Ukrainie, duchowieństwa prawosławnego i katolickiego w Rosji, na Białorusi i za Uralem”⁷. W tym kontekście Jan Paweł II przypomina o żołnierzach Armii Krajowej w Polsce, którzy po drugiej wojnie światowej byli prześladowani, a także o przedstawicielach inteligencji, którzy „nie podzielali światopoglądu marksistowskiego czy nazistowskiego”⁸.

1.3. Konsekwencje w dzisiejszym świecie

Rozważając skutki rozpoczętej przez Kartezjusza teoriopoznawczej rewolucji w historii myśli nowożytnej, papież nie poprzestaje jednak na przeszłości, lecz przechodzi do czasów współczesnych i stwierdza: po upadku reżimów, wzniesionych na fundamencie ideologii zła, w krajach tych rzeczywiście znikły wspomniane już wyżej formy eksterminacji, „utrzymuje się jednak nadal legalna eksterminacja początych istnień ludzkich przed ich narodzeniem. Również i to jest eksterminacja zdecydowana przez demokratycznie wybrane parlamenty i postulowana w imię cywilizacyjnego postępu społeczeństw i całej ludzkości”⁹. W końcu wspomina o „silnych naciskach Parlamentu Europejskiego, aby związki homoseksualne zostały uznane za inną postać rodziny, której przysługiwałoby również prawo adopcji”. Należy się zastanowić, czy „tu nie działa również jakaś inna jeszcze «ideologia zła» [...] usiłująca wykorzystać nawet prawa człowieka przeciwko człowiekowi oraz przeciwko rodzinie”¹⁰.

Jest rzeczą oczywistą, że te słowa papieża podziały tak jak „włożenie kija w mrowisko” i wywołały też odpowiednie reakcje. Dla Jana Pawła II charakterystyczne było jednak to, że skorzystał z wolności, by powiedzieć prawdę, co do której był przekonany. Jednocześnie widać, jak bardzo wypowiedzi te dotyczą sporu o wartości podstawowe etyki politycznej, o którą w tym wykładzie chodzi.

2. Wiara i polityka w okresie kryzysu nowoczesności

Po tym wprowadzeniu opartym na fragmentach z ostatniej książki papieża chciałbym rozważyć następującą kwestię: jak powstał i jak

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 19-20.

⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰ Tamże.

należy interpretować przedstawiony przez niego horyzont myśli nowożytnej?

2.1. Sekularyzacja

W odróżnieniu od wszystkich wcześniejszych okresów w dziejach ludzkości nowożytność można interpretować jako przekroczenie pewnego kulturowego progu. Dotyczy to zwłaszcza stosunku do wiary i polityki. We wszystkich społeczeństwach przednowożytnych, jak też w wielu społeczeństwach dzisiejszych, fundamentalne struktury i działania polityczne mają w ostatecznym rozrachunku religijną legitymizację. Typowym tego przykładem w Europie było tzw. Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego. W historii Polski również znajdujemy pewną odmianę myśli o jedności wiary, narodu i polityki, która w specyficznym polskich warunkach pojawiała się i urzeczywistniała w różnych postaciach.

We wszystkich tych społeczeństwach wiara nie była sprawą prywatną, ale kwestią o znaczeniu publicznym. W odróżnieniu od tego nowożytność stanowi „wielki wyjątek”¹¹. Wyjątkiem tym jest oświecenie europejskie. W okresie tym małymi kroczkami, ale ciągle w nawiązaniu do Kartezjusza, doszło do przełomu – po raz pierwszy ludzki rozum, postrzegany jako autonomiczny, stał się podstawą myślenia i działania człowieka. Proces ten nazywany sekularyzacją, zeświecczeniem świata i oderwaniem go od tego, co boskie, stopniowo prowadzi do sprywatyzowania religii, bowiem ta ostatnia wydaje się dla rozumu publicznego zbędna. Na tym gruncie rozwinięto w socjologii religii następującą tezę o sekularyzacji: proces ten będzie postępował nadal, aż w końcu religia będzie obecna tylko w kręgach ezoterycznych, gdzie stanowić będzie część prywatnego życia i zjawisko niszowe.

2.2. Kryzys nowoczesności

Co powoduje kryzys tej filozofii? Przede wszystkim to, że w ciągu dwu ostatnich stuleci przyniosła ona nie tylko wspaniałe wynalazki w dziedzinie techniki, nauki i polityki, ale też i skutki niejednoznaczne lub wręcz negatywne dla postępu człowieka i ludzkości. Przez długi czas nowożytna nauka znajdowała własną legitymizację w maksymie: wszystko, co da się pomyśleć i zrobić, trzeba zrobić. Nie stawiano etycznych pytań, czy to, co się robi, rzeczywiście służy człowiekowi,

¹¹ Bernhard Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion*, Freiburg 1977, s. 98 i n.

czy też mu szkodzi. Romano Guardini napisał po drugiej wojnie światowej książkę *Das Ende der Neuzeit* („Koniec nowożytności”), w której skutki te dokładnie pokazuje i wyjaśnia: „Bóg traci swoje miejsce, a wraz z Nim swoje miejsce traci człowiek”¹². Na tym polega wielkie niebezpieczeństwo zsekularyzowanej teorii tego, co polityczne. Stwierdzenie to wystarczy, by z grubsza opisać kryzys myślenia i działania w epoce nowożytnej.

2.3. Poszukiwanie utraconej prawdy

Coraz więcej ludzi zaczyna sobie uświadamiać ten kryzys. W ostatnich dwu czy trzech stuleciach jesteśmy świadkami nowych poszukiwań utraconej prawdy o człowieku. Obecny papież Benedykt XVI twierdzi, iż dotychczasowy rozwój spowodował, że dostrzega się tylko jedną stronę ludzkiego rozumu, ujmując go jedynie w kategoriach naukowo-technicznych i redukując w ten sposób tylko do aspektu funkcjonalistycznego, zaś pytanie o wartość i godność człowieka uznaje się za czysty subiektywizm¹³. Nic zresztą nie pozostaje innego, jeżeli się przyjmuje założenie, że człowiek nie został stworzony przez Boga, i jeżeli nie ma uniwersalnych poglądów co do istoty człowieka, które uzasadniają niezbywalną godność człowieka i związane z nią prawa i obowiązki. Ale w tym właśnie problem! Wielu ludzi zauważa, że nie można tak żyć. Ta właśnie konstatacja nie prowadzi ich prosto ku filozofii świętego Tomasza z Akwinu, lecz często skłania do całkiem innych, dość problematycznych poszukiwań. Socjolog Gerhard Schmidtchen postawił tezę, która głosi, że nowoczesne społeczeństwo stało się „religijnie produktywnie”¹⁴. Jest ona dokładnym przeciwieństwem tezy o sekularyzacji. Nowoczesne społeczeństwo stwarza więc religię, obserwując bezsensowność niektórych wytworów człowieka. Powstaje wówczas pytanie: czy nie istnieje coś innego, lepszego, coś, co uwzględnia pełny wymiar człowieczeństwa? Rodzi to konsekwencje: różne tęsknoty, wiarę w uzdrowicieli, w astrologię, zabobony i magię. Wszystkie te zjawiska, jak wykazują badania z zakresu socjologii religii, są w stadium rozwoju. W dzisiejszych Niemczech więcej ludzi wierzy w wędrowkę dusz niż w zmartwych-

¹² Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1947, s. 52.

¹³ Por. Joseph Ratzinger, *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, s. 14.

¹⁴ Gerhard Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, s. 197.

wstanie zmarłych. Ta forma powrotu do religii, niewolna zresztą od problemów, nie jest tą, której potrzebujemy. Pokazuje jednak, że poszukiwania utraconej prawdy o człowieku rozpoczęły się na nowo.

Spróbujmy dociec, na czym mogła polegać fascynacja Janem Pawłem II podczas jego wielkich duszpasterskich podróży, a zwłaszcza podczas światowych dni młodzieży. Można wytłumaczyć ją następująco: uczestnicy tych spotkań widzieli w papieżu tego, który walczył o całą prawdę o człowieku, odkrył wszystkie uproszczenia i przeinaczenia człowieczeństwa i pragnął, by człowiek mógł cieszyć się jego pełnią.

2.4. Podstawowe kulturowo-etyczne przesłanie Jana Pawła II

Jak Jan Paweł II postrzegał polityczny wymiar kryzysu nowoczesności? I w tym wypadku możemy sięgnąć po jego ostatnią książkę, w której opisuje antropologiczne skutki sposobu myślenia i powstałej na tym gruncie polityki, która opiera się na autonomiczności człowieka, a nie na „odpowiedzialności przed Bogiem i człowiekiem”, co zawiera preambuła konstytucji niemieckiej. Papież mówi, że wszystko to, co przeżyliśmy w XX wieku z powodu ideologii zła, jest skutkiem używania wolności bez prawdy. Na tej podstawie Jan Paweł II formułuje swoją kulturowo-etyczną tezę: „Jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. [...] Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. [...] Tak więc, nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego”¹⁵.

2.5. Wolność i prawda w demokracji

Jakie niesie to ze sobą konsekwencje dla samorozumienia demokratycznego państwa konstytucyjnego?

a) Realne państwo prawa

Pierwsza wypowiedź papieża na ten temat brzmi następująco: potrzebujemy realnego państwa prawa, nie takiego, które czuwa jedynie nad formalną zgodnością egzekutywy z legislatywą, państwa pra-

¹⁵ CA 44,2.

wa, które wychodzi od bardziej pierwotnej od państwa godności człowieka i związanych z nią praw i obowiązków. Wymaga to oczywiście uznania „obiektywnego kryterium dobra i zła, innego aniżeli wola sprawujących władzę”, respektowanego przez wszystkie osoby uczestniczące w polityce, a więc zarówno przez rządzących, jak i wyborców. Dopiero to może być „podstawą osądu ich zachowań”¹⁶. Ponieważ godność osoby ludzkiej leży u podstaw państwa i wszystkich jego praw, człowiek – jak pisze Jan Paweł II – jest „podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić”¹⁷.

b) „Prawdziwa demokracja”¹⁸

Następnie Jan Paweł II posuwa się w swoim rozumowaniu o krok dalej, stawiając pytanie: na czym polega prawdziwa demokracja? Najpierw zastanawia się jednak, na czym polega złe rozumienie demokracji: „Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość”. Tymczasem „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹⁹.

c) Niebezpieczeństwo fanatyzmu i fundamentalizmu

Następnie papież dochodzi do wniosku, że zagrożeniem dla demokracji jest nie tylko utrata wartości. Niebezpieczeństwem są również zachowania o podłożu religijnym, których państwo prawa nie może legitymizować. Mówi o fanatyzmie i fundamentalizmie, które mogą wyjść od „ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra”. Karol Wojtyła mówi: „«Prawda chrześcijańska» do tej kategorii nie należy”; „wiara chrześcijańska nie sądzi, by

¹⁶ Tamże 45,1.

¹⁷ Tamże 44,2.

¹⁸ Por. na ten temat Karl Jüsten, *Ethik und Ethos der Demokratie. Ansatz und Anspruch einer «wahren» Demokratie gemäß Centesimus annus*, Paderborn 1999.

¹⁹ CA 46,2.

mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną”. Otwiera więc pole pluralizmowi politycznemu, umożliwia „poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej”²⁰.

Papież mówi, że bez odwołania się do transcendencji cała prawda o człowieku nie może być uznana, w żadnym razie jednak nie twierdzi, że tylko teologia może do tej prawdy dotrzeć. Wskazuje na „nauki humanistyczne” i „filozofię”. Mają one pomagać „wyjaśnić, na czym polega «centralna rola człowieka w społeczeństwie», i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako «istoty społecznej»”. Poszukiwanie wartości i godności osoby ludzkiej wymaga więc współdziałania pozytywnych nauk, filozofii i teologii. „Tylko wiara jednak objawia mu [człowiekowi] w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła”²¹. Jej celem jest pomoc człowiekowi w kształtowaniu sfery politycznej na gruncie badań naukowych i rozpraw filozoficznych. Chrześcijańska Dobra Nowina nie może dyktować szczegółowych wypowiedzi normatywnych etyki kultury, otwiera jednak „przestrzeń wolności”, w której godność osoby ludzkiej zyskuje ostateczne potwierdzenie. Nie oznacza to, że tylko chrześcijanie czy ludzie wierzący w Boga mogą uczestniczyć w tworzeniu kultury humanistycznej, jednak w każdym przypadku niezbędne jest ostateczne potwierdzenie wartości moralnych wszelkimi sposobami na drodze filozoficznej. Dlatego też papież twierdzi, iż „istnieje uzasadniona nadzieja, że również liczna grupa ludzi, którzy nie wyznają żadnej religii, będzie mogła się przyczynić do ukształtowania etycznych podstaw rozwiązania kwestii społecznej”²².

3. Konsekwencje etyki politycznej i wychowania

W trzeciej części mojego artykułu chciałbym przedstawić niektóre konsekwencje etyki politycznej i wychowania.

3.1. Państwo prawa a demokracja woluntarystyczna

Jeżeli uwzględnimy wypowiedzi Jana Pawła II na temat zależności wolności i prawdy oraz ich konsekwencji dla prawa i polityki, wów-

²⁰ Tamże 46,3.

²¹ Tamże 54,1. Por. SRS 38.

²² CA 60,2.

czas stanie się jasne, że w historii europejskiej mamy dwie odmienne, fundamentalnie ze sobą sprzeczne, tradycje demokratyczne, a mianowicie państwo prawa i demokrację woluntarystyczną. Państwo prawa, szczegółowo opisane przez Johna Locke’a, wychodzi z założenia, że człowiek ma prawa, zanim jeszcze zagwarantuje je państwo: *live, liberty and property* – to trzy podstawowe prawa według Johna Locke’a przysługujące człowiekowi z natury. Idea ta została włączona do amerykańskiej *Deklaracji Niepodległości* z 1776 roku tam, gdzie odpowiada ona na pytanie o źródło praw człowieka. Amerykańska konstytucja mówi, że są one *self-evident*, bowiem człowiek został wyposażony w nie przez swojego stwórcę (*by their creator*).

Druga koncepcja demokracji odwołuje się do Jeana-Jacquesa Rousseau. Można nazwać ją demokracją woluntarystyczną. O ile u Johna Locke’a człowiek ma prawa, u Rousseau sam je stawi. Demokratyczna *volonté générale* nie opiera się na żadnych założeniach etycznych. Prowadzi to *de facto* do możliwości przerodzenia się demokracji w absolutyzm narzucany przez większość²³.

W Niemczech po doświadczeniach nazizmu wyciągnęliśmy wnioski z historii tych dwu wzajemnie sprzecznych teorii demokracji. Konstytucja niemiecka w art. 1 ust. 2 mówi, że naród niemiecki uznaje nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka. Formuła ta ma charakter quasi-religijny i uzupełniona jest w preambule zapisem o „odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi”. Ta *Invocatio Dei* stanowi ostateczną podstawę porządku politycznego i polityki opartej na tak sformułowanym ładzie. Także w polskiej konstytucji próbowano znaleźć zapis włączający również tych, którzy nie wierzą w Boga, w ów zasadniczy konsens co do podstaw etycznych.

3.2. Transpozycyjne źródła państwa prawa

Kwestią rozstrzygającą jest to, że demokrację na gruncie godności człowieka można stworzyć jedynie przy założeniu, że istnieją transpozycyjne źródła państwa prawa, a więc takie, które obowiązują niezależnie od stanowienia prawa (większością głosów) przez konstytucyjnego ustawodawcę i jego późniejszych zapisów. Praw człowieka nie trzeba wymyślać, ale je odnaleźć w rozważaniach czło-

²³ Problem ten szczegółowo omawia Lothar Roos, *Glaube in der Zivilgesellschaft*, [w:] *Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft und Probleme in Deutschland und den USA*, red. Anton Rauscher, Berlin 2004, s. 261-276.

wieka nad sobą samym, swoją godnością i naturą. Te transpozycyjne źródła demokracji opartej na państwie prawa zostały stopniowo uznane w trakcie trwającego trzy tysiące lat historycznego procesu optymalizacji (analogia do sformułowania Karla Jaspersa), a następnie wprowadzone do praktyki politycznej. Niemiecki wykładowca prawa państwowego Paul Kirchhof zapytany o to, na czym w końcu opierają się prawa człowieka, odpowiada: „Nauka o człowieku jako *imago Dei* zawiera najbardziej radykalną definicję wolności i równości w historii prawa”. Konstytucja niemiecka zawiera w sobie dziedzictwo starożytności, oświecenia i chrześcijaństwa, ale wszystko to staje się „najważniejsze w człowieku ukształtowanym przez tradycję Zachodu, a więc przez chrześcijaństwo”²⁴. Dlatego, zgodnie z rozważaniami Paula Kirchhofa, potrzebujemy „wiodącej kultury”: „Sama zgoda co do tego, co nie ma uzasadnienia lub nie może go mieć, ulega zniszczeniu, jeżeli nie jest poparta jednoczącą myślą prawną, legitymizującą ideą. Dlatego chrześcijaństwo, którego rozwój trwa już ponad 2000 lat, jest podstawą niemieckiego państwa konstytucyjnego. Fundament ten nie tylko uzasadnia porządek konstytucyjny, ale jest istotną – pozbawioną alternatywy – podporą konstytucji”. Państwo neutralne pod względem religijno-światopoglądowym nie może oczywiście samo stworzyć „kulturalnego fundamentu porządku konstytucyjnego”, a tym bardziej go zadekretować. Korzenie jego „wiodącej kultury”²⁵ tkwią w samym społeczeństwie i w utwierdzonych w nim, przekazywanych z pokolenia na pokolenie i realizowanych wartościach. Paul Kirchhof przedstawia nowoczesne prawo konstytucyjne, oparte na idei godności człowieka, posługując się obrazem „drzewa konstytucyjnego”: „Drzewo to ma niewidzialny korzeń, o którym nie wspomina się w żadnej konstytucji. Jest nim wywodząca się z tradycji chrześcijańskiego Zachodu idea człowieka obdarzonego godnością, będącego osobą i zdolnego do korzystania z wolności”. „Samo źródło poznania prawa”, sam tekst konstytucji stałby się „kawałkiem papieru bez jakiegokolwiek mocy sprawczej, gdyby źródła powstania prawa – w tym wypadku religia i filozofia – nie ożywiały zasadniczych wartości, nie odnawiały kulturowej gleby decydującej o powodzeniu porządku prawnego”²⁶.

²⁴ Paul Kirchhof, *Auf christlichem Nährboden*, „Rheinischer Merkur”, nr 14 z 7 kwietnia 2000, s. 8.

²⁵ Por. Lothar Roos, *Brauchen wir eine „Leitkultur“?*, Köln 2001.

²⁶ Bardziej szczegółowo porusza ten temat Paul Kirchhof, *Die Kirchen und die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts*, [w:] *Handbuch*

Istotne jest to, by wolne świeckie państwo mogło opierać się na założeniach, których samo nie ustala (Ernst-Wolfgang Böckenförde). A jeżeli nie znajduje tych założeń i nie wyznacza ich społeczeństwo, to nikt inny nie powinien ich ustalać.

3.3. „Podmiotowość społeczeństwa”

Zrozumienie tego faktu prowadzi do istotnego twierdzenia filozofii politycznej Jana Pawła II, a dokładnie do określenia etycznej podstawy polityki i demokratycznego państwa konstytucyjnego. W encyklice *Centesimus annus* papież stworzył pojęcie „podmiotowości społeczeństwa” (*subjectivitas* można przetłumaczyć jako „podmiotowy charakter”). Oznacza ono tyle, że w społeczeństwie powinno być jak najwięcej ludzi i grup gotowych i skłonnych do przejęcia współodpowiedzialności za innych. Dzisiaj zarówno w Niemczech, jak i w Polsce dużo narzekamy na bierność obywateli. W obu krajach (w Polsce może bardziej niż w Niemczech) istnieją powody, by wielu ludzi czuło się zniechęconych demokracją. Może zbyt wiele oczekujemy od państwa i polityki. Jan Paweł II podkreśla, że w polityce w ostatecznym rozrachunku chodzi o człowieka. „Dlatego pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w l u d z k i m s e r c u, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia”²⁷.

Prawdziwości tej wypowiedzi można dowieść na drodze empirycznej: kultura polityczna ludzi akceptujących powyższe zdanie znacząco odbiega od kultury tych, którzy je odrzucają²⁸. Dlatego też nauka społeczna Kościoła przynosi owoce o tyle, o ile ludzie dostrzegają i akceptują obraz człowieka, na którym się ona opiera, i nim kierują się w swoich działaniach na forum społeczeństwa.

Podmiotowego charakteru społeczeństwa nie należy upatrywać tylko w wewnętrznej postawie. Postawa ta manifestuje się również w sposobie podejścia do rodziny i życia rodzinnego we współczes-

des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, red. Joseph Listl, Dietrich Pirson, Berlin 1994, s. 651-687.

²⁷ CA 51,1.

²⁸ Por. Andreas Püttmann, *Sind Christen anders?*, [w:] *Europa christlich gestalten. Hoffnung und Angst der Menschen in Europa als Herausforderung für die Sociallehre der Kirche*, Katowice 2005, s. 53-68.

nym społeczeństwie. Przyszłość zarówno społeczeństwa niemieckiego, jak i polskiego będzie smutna, jeżeli sytuacja demograficzna się nie zmieni. Problemu tego nie rozwiąże ani realizowany przez państwo program pomocy rodzinie, ani przejęcie przez nie wychowania dzieci.

Chciałbym zakończyć mój referat fundamentalnym stwierdzeniem uwielbianego przez nas wszystkich papieża Jana Pawła II, że wolność bez prawdy nie pomoże człowiekowi. Można byłoby dzisiaj postawić pytanie, czy my, którzy jesteśmy o tym przekonani, nie staliśmy się czasem bezradną mniejszością i czy z tego powodu nie popadliśmy w nastrój rezygnacji. Gdyby tak było, sprzeniewierzylibyśmy się jednak dziedzictwu tego papieża. Jan Paweł II ostrzegał nas przed tym, byśmy rozczarowani nie wycofywali się w sferę życia duchowego. Niebezpieczeństwo to istnieje nadal w niektórych grupach religijnych. Taką postawę papież nazywa mianem „naiwnego o p t y m i - z m u m e c h a n i c y s t y c z n e g o”. Zakłada on, że świat sam z siebie stanie się lepszy. I odpowiada stanowczo: „Kto by chciał odstąpić od t r u d n e g o, a l e w z n i o s ł e g o z a d a n i a p o l e p s z a n i a l o s u c a ł e g o c z ł o w i e k a i w s z y s t k i c h l u d z i p o d p r e t e k s t e m c i ęż a r u w a l k i i s t a ł e g o w y s i ł k u p r z e z w y c i ęż a n i a p r z e s z k ód c z y t e ż z p o w o d u p o r a ż e k i p o w r o t u d o p u n k t u w y j ś c i a, s p r z e c i w i a ł b y s i ę w o l i B o g a S t w ó r c y”²⁹. W swoim nauczaniu społecznym Jan Paweł II stale podkreśla więc, że soteriologiczna misja Kościoła wiąże się również z jego zadaniami społeczno-etycznymi. Wyraźnie zaznacza to również nowy papież w swojej pierwszej encyklice *Deus Caritas est*³⁰. Mówi o nauczaniu społecznym Kościoła i akcentuje, że nierozzerwalnie wiąże się ono z głoszeniem wiary³¹.

Kościół, a więc my chrześcijanie, mamy zadanie w imieniu Boga Stwórcy, który dał nam rozum i wolną wolę, nieść ludziom nadzieję na to, że droga od alienacji do nowej tożsamości jest otwarta i nie istnieje głoszony przez Karola Marksa historyczny determinizm. By jednak znaleźć tę drogę musimy otworzyć się na Ducha Bożego, który – jak mówi święty Paweł – jest wlany w nasze serca. Takie jest krzepiące przesłanie nauczania społecznego Jana Pawła II również na gruncie etyki politycznej.

²⁹ SRS 30,5.

³⁰ Benedykt XVI, encyklika *Deus Caritas est* z 25 grudnia 2005 roku, 26 i n.

³¹ Zob. również Lothar Roos, *Liebe und Gerechtigkeit. Die Enzyklika Benedikt XVI. über Caritas und Soziallehre*, „Die Neue Ordnung” 2006, nr 60, s. 84-95.

Chrześcijaństwo a rozum polityczny. O koncepcji społeczeństwa opartej na wizji człowieka

Wydaje się, że Europa coraz szybciej zmierza do odcięcia się od swoich chrześcijańskich korzeni. Chrześcijaństwo jak żaden inny prąd umysłowy odcisnęło swoje piętno na historii Europy i przyczyniło się do rozkwitu myśli europejskiej. Jednak w chwili, gdy zaczynają wysychać jego źródła, jest tylko kwestią czasu, kiedy potężny nurt stanie się małym i nic nieznaczącym strumykiem. Rzeczywiście źródła, które od stuleci dostarczały inspiracji europejskim myślicielom, wydają się stopniowo wysychać, bowiem zadanie przekazania dziedzictwa kultury dzieciom i wnukom wyraźnie nie jest już dla Europejczyków tak warte zachodu, jak dawniej. Coraz bardziej oddalamy się od tego, co od tak dawna wydawało się rzeczą oczywistą. Coraz więcej ludzi w społeczeństwach europejskich odchodzi od wiary chrześcijańskiej, która wyznaczała im zadanie kształtowania świata i przez wiele stuleci niezmiennie określała istotę tożsamości europejskiej. „Chrześcijaństwo jest co prawda nierozdzielnie związane z historią Europy, okazuje się jednak, że jego rola obecnie znacząco się zmienia”¹. Należy się teraz obawiać, że może nawet zostać zapomniany fakt, w jak daleko idącym stopniu chrześcijaństwo w przeszłości kształtowało tożsamość europejską. Wspomnienie kultury chrześcijańskiej, powoli odchodzącej w przeszłość, coraz bardziej błednie, a jej siły, niegdyś nieokiełznane, wydają się wyczerpywać.

¹ Paul M. Zulehner, *Wiederkehr der Religion?*, [w:] *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, red. Hermann Denz, Wiedeń 2002, s. 23 i n., tutaj s. 40.

Dotyczy to zwłaszcza chrześcijańskich kościołów w Europie. Wprawdzie w dalszym ciągu potrzebne są w roli mistrza ceremonii, gdy chodzi o uroczystą oprawę najważniejszych wydarzeń w życiu człowieka, jednak ich nauczanie wyraźnie coraz bardziej trafia w próżnię. Niesie to ze sobą skutki dla życia codziennego: coraz mniej ludzi zna „Ojciec nasz” czy dziesięć przykazań. Ta postępująca utrata wiary dotyka również ruchy polityczne chrześcijańskiej demokracji w Europie, która wyraźnie jest zdezorientowana i nie wie, na ile może jeszcze w swoich publicznych wypowiedziach odwoływać się do chrześcijańskich przekonań obywateli.

Tam, gdzie przekonania przestały być oczywiste, nie pomogą żadne narzekania. Trzeba dotrzeć do przyczyn. Dlaczego dawniej uważano zależność między chrześcijańskim obrazem człowieka a koncepcją porządku społecznego za tak inspirującą? Co zmienia się, kiedy ten związek ulega rozluźnieniu? Jak wygląda więc w Europie relacja między chrześcijaństwem a rozumem politycznym?

Pytania te dotyczą samej istoty kwestii, na ile nasze dziedzictwo chrześcijańskie może w przyszłości przetrwać. Udzielając na nie odpowiedzi, zakłada się właśnie istnienie owego związku wiary i rozumu. Przede wszystkim na tym polega wyjątkowość tej koncepcji życia, która stała się podstawą kultury uniwersalnej, a zwłaszcza europejskiej.

Należy więc zastanowić się, jak można zdefiniować stosunek polityki i wiary. Czy można tu w ogóle mówić o wzajemnej zależności?

1. Polityka a wiara

Odpowiedź twierdząca na to pytanie na pierwszy rzut nie wydaje się bynajmniej oczywista. Wręcz przeciwnie: polityka i wiara zdają się pojęciami należącymi do zupełnie odmiennych sfer życia. Przecież polityka kieruje się własnymi zasadami: chodzi w niej o władzę, o zdobycie jej i utrzymanie, chodzi o strategię i taktykę, o kompromisy na każdym kroku. Co więcej, polityka jest całkowicie uwikłana w sprawy bieżące. Chodzi w niej o poglądy, podczas gdy wiara odwołuje się przecież w końcu do prawdy i tego, co absolutne.

Istniały więc wystarczające podstawy ku temu, by oprzeć się na klasycznej teorii pluralizmu: polityka w mniejszym czy większym stop-

niu jest sumą działających równolegle sił, paralelnych sądów i przekonań społeczeństwa. Wydaje się, że nie ma tu miejsca na prawdę wiary. Niektórzy mówią, że wiara nie ma czego szukać na płaszczyźnie polityki. Jeżeli bowiem przekonania religijne miałyby odgrywać rolę w kwestiach politycznych, upadek polityki byłby nieuchronny. Zgodnie z tym poglądem ten, kto powołuje się w polityce na swoją wiarę, przyczynia się – świadomie czy też nie – do rozpadu polityki. Powoływanie się więc na prawdy wiary prowadziłoby do polityki oderwanej od rzeczywistości, krótko mówiąc do fundamentalizmu i fanatyzmu (według terminologii Richarda Rorty'ego)².

Jednak czy powoływanie się na wiarę jest rzeczywiście równoznaczne ze zdradą polityki? Czy naprawdę można powiedzieć, że wiara podkopuje politykę, a więc unieważnia to, co stanowi jej istotę i tym samym pozbawia ją legitymizacji? Czy rzeczywiście jest tak, że wiara, o ile zaczyna działać na polu polityki, niweczy zamiary i decyzje polityczne – a nawet musi do tego doprowadzić?

Niemало osób z przekonaniem odpowiada na te pytania twierdząco. Ten, kto podziela taki sposób widzenia, nie uniknie instrumentalnego określenia polityki i jej istoty. Ten pogląd jest wprawdzie całkowicie sprzeczny z arystotelesowskim klasycznym rozumieniem polityki. Wydaje się jednak nieuchronnym skutkiem niemożliwej do osiągnięcia – lub uważanej za nieosiągalną – zgody co do podstawowych założeń polityki. I rzeczywiście można sądzić, że jak dawniej podczas wojen religijnych, tak i teraz w epoce wojny kultur niemożliwe jest osiągnięcie porozumienia co do ostatecznych celów. W tej sytuacji narzuca się rozwiązanie, by powszechnie wiążące były jedynie procedury, a więc reguła, według której polityka ma mieć charakter procesu. Kto chciałby podważyć twierdzenie, że już samo porozumienie co do procedur często wymaga dużego nakładu sił, a co dopiero mówić o zgodzie w sprawie zasad merytorycznych, która wydaje się prawie nieosiągalna?

Jednak to redukcjonistyczne ujęcie polityki jest tylko pozornie rozwiązaniem problemu. Bowiem nawet wtedy, gdy to, co polityczne,

² Richard Rorty w oparciu o Rawlsa pisze: „Tematy, dotyczące [...] sensu ludzkiego życia, jeżeli chodzi o teorię społeczeństwa, możemy pominąć. Tematy te uznajemy za politycznie nierelatywne” (Richard Rorty, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, [w:] *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, s. 82 i n., tutaj s. 89 i n.).

ogranicza się jedynie do pytania o powszechnie obowiązujące reguły, trudno nie dostrzec, że zasada, która pretenduje do tego, by być powszechnie wiążąca, również wymaga akceptowanego przez wszystkich uzasadnienia. Żadna zasada nie będzie obowiązywać na trwałe, jeżeli nie będzie się opierać na uzasadnieniu, które jest równie powszechnie wiążące jak sama reguła. Na czym opiera się więc fundament – albo inaczej: w czym tkwi sens poszukiwania reguł ograniczających politykę procesualnie i proceduralnie?

Można rozpatrywać tę kwestię na różne sposoby, pytanie o uzasadnienie polityki pozostanie jednak na porządku dziennym. Nie uniknie się go nawet wtedy, gdy polityka jest rozumiana instrumentalnie. Jak przedstawia się dzisiaj teleologia polityki? Czy dziś możemy jeszcze w ogóle mówić o teleologii polityki?

2. Teleologia demokratycznego państwa konstytucyjnego

Demokratyczne państwo konstytucyjne jasno i niedwuznacznie odpowiada na pytanie o teleologię polityki: to godność człowieka i ochrona jego nienaruszalnej godności wyznaczają początek i cel polityki. Co jest powodem, że demokratyczne państwo konstytucyjne udziela takiej odpowiedzi, która jest dziś powszechnie obowiązująca, choć od czasu do czasu jednak kwestionowana?

Pojęcie godności człowieka z trzech powodów uważane jest za punkt oparcia i założenie demokratycznego państwa konstytucyjnego.

Głównym tego powodem są gorzkie doświadczenia totalitaryzmu, które zwłaszcza twórców niemieckiej Ustawy Zasadniczej skłoniły do jasnego i jednoznacznego powołania się na nienaruszalną godność człowieka. Została ona umieszczona na początku niejako w formie tytułu poprzedzającego całą konstytucję. W XX wieku w mroku obozów koncentracyjnych i gułagów oraz w obliczu dziejących się w nich okropności ludzie uświadomili sobie niezwykle znaczenie godności człowieka dla każdego porządku politycznego i całego procesu становienia konstytucji. Na godność człowieka powołuje się – choć w bardzo odmiennej formie – łącznie osiemnaście konstytucji państw europejskich. Większość z nich włączyła to pojęcie do konstytucji po politycznym przełomie w 1989 roku. To, że przypisuje się mu wyjątkowe znaczenie, jest również skutkiem bolesnych doświadczeń terroru i dyktatury.

Jest to więc twierdzenie antropologiczne, z którego wynika określony obraz człowieka, co z kolei stawia w centrum uwagi pogląd o nienaruszalnej godności człowieka. Pojęcie to stanowi istotę europejskiego obrazu człowieka i pokazuje, w jaki sposób rozumie on samego siebie³. Z europejskiego – i jednocześnie chrześcijańskiego – punktu widzenia każdy człowiek ma godność, a dokładnie: każdy człowiek ma tę samą godność.

Twierdzenie to od czasów antycznych do dzisiaj rodzi okropne i wywołujące zgorzelenie pytanie: czy osoby śmiertelnie chore i bezbronne nienarodzone dzieci, ludzie z upośledzeniem umysłowym i demencją, laureaci Nagrody Nobla i osoby winne najcięższych przestępstw, słabi i silni – czy oni wszyscy mają tę samą godność? Zgodnie z europejskim obrazem człowieka na pytanie to należy jasno i stanowczo odpowiedzieć twierdząco. Czy istnieje więc jakiekolwiek uzasadnienie, by zadawać tak okropne i w naszych czasach gorszące pytanie? Odpowiedź nasuwa się sama: nic nie usprawiedliwia takiego pytania, pojęciu godności przysługuje roszczenie zasady absolutnej, nie może być więc żadnego uzasadnienia, by je ograniczać.

Ojcem tego poglądu, żyjącym w epoce jeszcze przedchrześcijańskiej, był Sokrates, którego spuścizna do dzisiaj kształtuje antropologię europejską. Głosił on i żył zgodnie z zasadą, że człowiek musi zawsze kierować się głosem sumienia. Głos ten jest bardziej donośny niż wszystkie zakłócenia. Dzięki niemu człowiek dostrzega swoje uczestnictwo w tym, co boskie. Odkrywając swoje sumienie, zaczyna widzieć sam siebie w roli obywatela dwu światów. Należy bowiem zarówno do świata zmysłów, jak i ducha, do rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej⁴. To podwójne obywatelstwo stawia człowieka ponad wszystkimi innymi istotami. Ucząc się rozumieć siebie, człowiek zaczyna rozumieć, że zajmuje miejsce między ziemią a niebem. Uczy posługiwać się swoim rozumem i widzieć różnicę między poglądem na rzeczywistość a prawdą. Niezależnie od obja-

³ Por. Berthold Wald, *Natur und Naturrecht*, „Die Neue Ordnung”, 2006, z. 3, s. 164 i n., tutaj 168: „Zrozumieć własną egzystencję to znaczy rozumieć ją zarówno w jej odmienności, jak i w jej odwołaniu się do tego Innego. Zrozumienie tego wszystkiego jest więc myśleniem na zasadzie analogii”. To jednak oznacza, że „trzeba stworzyć etykę opartą na antropologii, a więc nie na samej naturze, lecz na zrozumieniu natury ludzkiej, tak, jak rozumie się ona sama” (tamże, s. 169).

⁴ Por. Christoph Böhr, *Gewissen und Politik*, [w:] *Gewissen. Gedanken, die zu denken geben*, red. Bernard Sill, Paderborn 2006, s. 177 i n.

wienia głoszonych przez judaizm, i na długo przedtem, zanim do głosu doszło chrześcijaństwo, człowiek uświadomił sobie to, co stawia go ponad wszelką naturą. W głosie sumienia człowiek słyszy głos absolutu, któremu wprawdzie może się przeciwstawić, nie może jednak przed nim uciec.

W ten sposób człowiek zaczyna rozumieć swoją wyjątkowość i swoją szczególną pozycję. To odkrycie Sokratesa od początku było znane w judaizmie i zostało przez niego przyswojone. W psalmie 8 w niezwykły sposób opisane jest miejsce człowieka w świecie: „Uczyńeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieńczyeś. Obdarzyeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, złożyeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8, 6-7)⁵. Każdy człowiek jest wyposażony w królewską godność⁶.

Człowiek posiada królewską godność, bowiem ma zdolność przekraczania granic rzeczywistości relatywnej i docierania do rzeczywistości absolutnej. Ta zdolność zapewnia mu szczególne miejsce, bowiem dopuszcza go do uczestnictwa w rzeczywistości absolutnej.

Istnieje nieusuwalna różnica między rzeczywistością relatywną a światem absolutu. Wszystko, co jest uwarunkowane, ma swoją relatywną wartość, a więc cenę. Wartość tego, co należy do relatywnego świata, można zmierzyć według tego, ile warte jest to dla mnie i dla ciebie, a więc subiektywnie. Tak oto wszystkie rzeczy mają swoją cenę, swoją relatywną wartość, całkowicie zależną od tego, jakie człowiek ma nastawienie do poszczególnych kwestii.

Sam człowiek nie ma jednak ceny, za to posiada godność. Ocena człowieka bynajmniej nie zależy od tego, jakie znaczenie zyskał w oczach osób trzecich. Godność jest całkowicie czymś innym niż wartość czy cena. Jest pojęciem niezależnym od wszelkich subiektywnych sądów. Jest to obiektywne pojęcie, obowiązujące niezależnie od uznania innych. Dlatego też godność człowieka jest nienaruszalna i nie ma zna-

⁵ W tym kontekście Klaus Seybold wskazuje na to, że człowiek zobowiązany jest do „reprezentowania Boga na ziemi”, „niewiele [mu] brakuje, by być jak Bóg [...] bowiem reprezentuje Go, będąc Jego obrazem” (Klaus Seybold, *Die Psalmen*, Tübingen 1996, s. 51). Słowa psalmisty odpowiadają stwierdzeniu w Księdze Rodzaju (1,26 i n.): „Uczyńmy człowieka [...] podobnego Nam”.

⁶ Słowa psalmu, przypominające Rz 1,26 i n., powstały właśnie w czasie, z którego wywodzi się kapłański opis stworzenia, a więc w VI wieku przed Chrystusem, tuż przed przełomem VI i V wieku. Wskazówkę tę zawdzięczam Ernstowi Haagowi.

czenia, na ile osoby trzecie komuś okazują uznanie i go doceniają. Godność tę człowiek zachowuje także i wtedy, kiedy inni odmawiają poszanowania tej godności.

Sam człowiek, obdarzony rozumem, uczestniczy w tym co, absolutne, i dlatego jest obywatelem dwu światów. Nie może więc, kierując się swoim widzimisię, siebie samego i bliźnich wartościować według kryteriów odczuwanych jako subiektywne. To właśnie rozum ludzki, całkiem niezależnie od wiary czy niewiary człowieka, doprowadza go do granicy relatywnej rzeczywistości. Człowiek, posługując się rozumem, nie może wprowadzić przekroczyć tej granicy, musi jednak tę rzeczywistość dostrzec. Nie może po prostu zaprzeczyć jej istnieniu. Głosu swojego sumienia doświadcza jako wezwania z absolutnego świata, jako bezwarunkowego sądu. Dopiero to bezpośrednie przeżycie bezwarunkowości stwarza podstawy pojęcia godności i nadaje mu sens. Poza wszelkimi rozważaniami teologicznymi i religijnymi człowiekowi codziennie towarzyszy bezpośrednie doświadczenie bezwarunkowości osądu jego sumienia. I to, co jest niezależne od subiektywnej oceny, nie może mieć relatywnej ceny. Dlatego człowiek nie dysponuje pełną wolnością w stosunku do innych i do samego siebie.

Ten, kto odrzuca pojęcie godności, musi mieć świadomość konsekwencji tej decyzji. W ten sposób bowiem składa się los człowieka w ręce osób trzecich i od nich uzależnia możliwości działania. Można więc człowiekiem dysponować i go wykorzystać, bowiem nie jest już on zawsze i w każdym czasie celem samym w sobie. Wręcz przeciwnie: jego dyspozycyjność jest w ostatecznym rozrachunku jedynie kwestią ceny. Nie odgrywa już roli to, kto będzie dysponował człowiekiem: czy będzie to rasa, czy klasa czy po prostu dowolna większość w społeczeństwie. Przyznawano by mu prawa całkowicie arbitralnie, np. według określonych cech. W takiej sytuacji wszelka polityka zostałaby zredukowana wyłącznie do kwestii władzy i siły. Przyjęcie takiej definicji tego, co polityczne, oznacza w ostatecznym rozrachunku, że wszystko zostanie sprowadzone do *bellum omnium contra omnes* i tym samym do nieograniczonej samowoli.

W końcu do dotychczas wymienionych argumentów historycznych i filozoficznych, uzasadniających pojęcie godności, należy dodać trzeci, niejako empiryczny argument: jeżeli odrzucenie pojęcia godności

prowadzi do tego, że człowiek, chcąc nie chcąc, składa swoje życie i swoje możliwości w ręce osób trzecich, to nasuwa się pytanie, czy może chcieć tego dla siebie? Czy bez względu na to, gdzie żyje i jakim przekonaniom hołduje, rzeczywiście może pragnąć być zależnym od decyzji innych? Czy naprawdę chce być jak plastelina, którą będą formować ręce innych ludzi, i w najgorszym wypadku zostać poddany unicestwieniu?

Należy dobrze zastanowić się nad tym, bowiem człowiek, dopóki dysponuje swoją władzą sądenia, raczej nie może chcieć dla siebie takiego uzależnienia od innych. Władza niezwiązana jedynie procedurami tworzy niewątpliwie podstawy spokojnego współżycia między ludźmi, ale też sama tylko idea nienaruszalnej godności człowieka może zagwarantować cywilizowane stosunki społeczne.

Dla tej idei nie ma jednak miejsca w zsekularyzowanym myśleniu, bowiem ma ona swoje źródło w metafizyce⁷. Z rzeczywistością absolutną stykamy się poza wszelkim doświadczeniem zmysłowym. Ostatecznym uzasadnieniem nienaruszalności godności osoby ludzkiej jest więc w teologii wyjątkowa relacja między stworzeniem a Stwórcą. Z tego powodu człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, choć sam jest tylko stworzeniem, uczestniczy w tym, co absolutne.

Bez względu na to, czy w naszym myśleniu obierzemy drogę dedukcji czy indukcji, szybko dotrzemy do granicy naszych możliwości. Rozum ludzki, jeżeli jest samokrytyczny, nie może po prostu zignorować tej granicy czy wręcz zaprzeczyć jej istnieniu. Dlatego właśnie rozum oparty na autorefleksji – a więc świadomy swoich ograniczeń – nie może odmawiać wierze jej praw, lecz wręcz przeciwnie – przede wszystkim przywraca wierze jej prawa. Z drugiej strony jednak wiara nie może ograniczać praw rozumu i jego możliwości poznawczych.

Między rozumem a wiarą przebiega długa wspólna granica, jest też nieskończenie wiele punktów stycznych. W sposób niezrównany wyraził tę prawdę Immanuel Kant w zdaniu otwierającym przedmowę do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*: „Rozum ludz-

⁷ Por. na ten temat Walter Schweidler, *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*, Münster 2001.

ki spotyka się [...] ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możność”⁸. Rozum i wiara nie są więc w stosunku do siebie wrogie, lecz nawzajem się wspierają. Są nakierowane, a nawet skazane na siebie. Oba pojęcia odwołują się do rzeczywistego wymiaru ludzkiej egzystencji. Kto neguje ten wymiar, w niedopuszczalny sposób redukuje kwestię człowieka⁹. Wiara i rozum, dwie zorientowane na siebie i od siebie zależne możliwości ludzkiej egzystencji, potrzebują się nawzajem. Zakłócenie równowagi między nimi, według słów Josepha Ratzingera, grozi albo patologią rozumu, albo patologią wiary¹⁰.

Co to wszystko oznacza jednak dla polityki? Jeżeli najważniejszym zadaniem demokratycznego państwa konstytucyjnego jest ochrona godności ludzkiej, to konstytucyjne zadanie, a więc ustawowe zobowiązanie, by działania polityczne w zsekularyzowanym świecie opierały się na tym jednakowym fundamencie, musi odwoływać się do tego, co wykracza poza granice świeckiego rozumu, co jest metafizyczne i religijne. Oznacza to dla polityki tyle, że demokracja ma swój punkt oparcia i zaczepienia w metafizycznym postulatcie, jest więc czymś więcej niż tylko wymyśloną konstrukcją procedur. Metafizyka demokracji prowadzi do antropologii, która wyznacza demokratycznemu państwu konstytucyjnemu nadrzędny cel (*telos*). O tym celu nie może decydować większość, bowiem wykracza on poza granice zsekularyzowanego rozumu i uwzględnia to, co absolutne, a więc nie może być kwestią swobodnej decyzji. Właśnie z tego powodu konstytucja niemiecka stwierdza, że to, co wieczne, jest gwarancją ochrony nienaruszalności godności osoby ludzkiej. Żadna, choćby przytłaczająca większość nie może unieważnić odnośnych norm konstytucyjnych ani ich ograniczyć.

⁸ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, przedmowa A VII, tłum. R. Ingarden, s. 7.

⁹ Trafnie na ten temat pisze Norbert Hinske, *Die 'Kritik der reinen Vernunft' und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantkonzeption des Jenaer Frühkantianismus*, [w:] *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag*, red. Lothar Kreimendahl, współpr. Hans-Ulrich Hoche, Werner Strube, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, s. 95 i n.

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg im Breisgau 2005, s. 38 i n.

3. Konsekwencje dla politycznego zadania, jakim jest kształtowanie rzeczywistości

Metafizyka demokracji determinuje więc antropologię demokracji, zaś obie określają założenia demokratycznego państwa konstytucyjnego. Z nich wynika wizja człowieka, która dla demokratycznego państwa konstytucyjnego jest wiążąca i która zakłada niemożność swobodnego decydowania o godności jednostki. Tym samym obraz człowieka staje się najbardziej istotną spośród wszystkich ważnych kwestii politycznych. Bez wyjątku każda decyzja polityczna jest oparta na tym podstawowym założeniu antropologicznym, czyli na określonej idei człowieka. Nie istnieje polityka, która w ostatecznym rozrachunku nie uwzględniałaby pewnej wizji człowieka. Nie sposób bardziej dobitnie wyrazić czy uświadomić sobie zależności między dowolną decyzją polityczną a jej podstawą w postaci określonego obrazu człowieka. Związek ten jest zawsze dany. Dlatego też refleksja nad wizją człowieka jest najważniejszym z wszystkich pytań, które rodzą się przy każdej decyzji politycznej.

W demokracji, w której wszyscy, kobiety i mężczyźni, zobowiązani są w regularnych odstępach podejmować decyzje i tworzyć wokół określonych kwestii większość, polityka musi brać na siebie szczególną odpowiedzialność, by za każdym razem informować o wizji człowieka, która leży u podstaw prezentowanej koncepcji społeczeństwa czy propozycji rozwiązań. Jednym z warunków powodzenia demokracji jest, co należy uznać za słuszne, odpowiednia przejrzystość, w przeciwnym bowiem wypadku władza sądenia, którą dysponuje wyborca, zostaje ograniczona, a to wobec znaczenia, jakie przypisuje się wolnym i tajnym wyborom, szczególnie wpływa na główny kierunek polityki. Istotnym warunkiem przejrzystości, której w polityce należy przestrzegać, jest więc dobrowolne informowanie o wizji człowieka, która kryje się za prezentowaną koncepcją społeczeństwa. W imię tej przejrzystości należy również informować obywateli o tym, jak politycy zamierzają zagwarantować, by wizja człowieka i wizja społeczeństwa ze sobą współbrzmiały.

Dzisiaj polityka świadomie zakłada rezygnację z udowadniania tego współbrzmienia¹¹. Tu kryje się jeden z ważniejszych powodów

¹¹ Na temat triady teleologia reform – strategia reform – informacja o reformach por. Christoph Böhr, *Innovation und Identität. Maßstäbe politischen Handelns in*

częstych i uzasadnionych narzekania na brak wewnętrznej spójności różnych, czasem proponowanych w tym samym czasie posunięć (np. w celu zmniejszenia bezrobocia). Spójność można osiągnąć w polityce tylko wtedy, gdy w każdym wypadku odwołuje się ona do jednej i tej samej wizji człowieka, bowiem tylko ona może stanowić wspólny punkt odniesienia różnych decyzji, za które ponosi odpowiedzialność. Dlatego też w poniższych rozważaniach przedstawione zostaną konkretne przykłady, do jakich politycznych konkluzji może prowadzić chrześcijańska koncepcja człowieka obecna w myśleniu europejskim.

3.1 Ochrona życia

Ten, kto na poważnie traktuje ochronę nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, w żaden sposób nie uniknie pytania o ochronę życia ludzkiego. Ochrona ta, jeżeli pojęcie godności ma mieć jakikolwiek sens, musi w nieograniczonym stopniu dotyczyć życia ludzkiego od chwili poczęcia do śmierci. Jest to równoznaczne z zakazem zabijania zarówno dzieci nienarodzonych, jak i ludzi w podeszłym wieku. Ochrona życia stawia nieusuwalne granice wszelkim, choćby najbardziej uzasadnionym badaniom naukowym, i wobec dążeń do samounicestwienia musi opierać się niezmiennie na założeniu, że nienaruszalność godności człowieka ma też konsekwencje dla jego stosunku do siebie samego. Godna śmierć nie może być bowiem zabijaniem na życzenie, lecz wymaga łagodzącej ból i ofiarnej pomocy w umieraniu, oferowanej przez medycynę paliatywną i hospicja.

Wielu, którzy dochodzą do innych wniosków, ma dużą świadomość wagi tych argumentów. Dlatego raz po raz stawia pytanie, czy bezradny i bezbronny człowiek na początku czy u kresu swojego życia rzeczywiście zasługuje na miano człowieka w sensie osoby ludzkiej podlegającej ochronie. Czy tym mianem można określać również dzieci nienarodzone już w pierwszych dniach życia i chorych, cierpiących męki w ostatnich godzinach swojego życia? Odpowiedź na to pytanie nie może pozostawiać wątpliwości co do tego, że godności człowieka nie stopniuje się w różnych fazach życia i zależnie od możliwości decydowania o sobie. Inaczej pojęcie godności stałoby się pustym słowem, bowiem to inni ostatecznie decydowałiby o tym,

jaka faza życia, jaki stopień choroby i jakie ograniczenia zdolności decydowania o sobie dawałyby podstawy do odejścia od nienaruszalnej godności człowieka i związanej z nią nieograniczonej ochrony życia. Jeżeli istnieją fazy rozwoju człowieka i stany chorobowe, które prowadzą tego, że człowiek całkowicie lub tylko częściowo odrzuca swoją godność, w jednej chwili pojęcie jego nienaruszalnej godności zostaje pozbawione sensu, bowiem nie może już ono chronić przed wykorzystaniem człowieka przez innych.

3.2 Wizja człowieka i społeczeństwa

Wizja człowieka oparta na jego nienaruszalnej godności ma – z punktu widzenia społecznego i gospodarczego – daleko idące skutki dla porządku społeczeństwa. Jego koncepcja wygląda zupełnie inaczej w zależności od tego, jaka wizja człowieka leży u jego podstaw.

3.2.1. Godność nie dopuszcza do ubezwłasnowolnienia

Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie odpowiedzi na pytanie, czy społeczeństwo opiera się na zasadzie pomocniczości. Kto ma zagwarantowaną nienaruszalną godność, nie może zostać w takim społeczeństwie ubezwłasnowolniony. Uwzględnia to zasada subsydiarności. Chroni ona bowiem wolność człowieka, który ma prawo sam dowolnie kształtować swoje życie, bez ingerencji państwa.

Dotyczy to np. małżeństwa i rodziny, które – jeżeli subsydiarność traktować poważnie – powinny stanowić sfery jak najdalej odległe od państwa. To sami zainteresowani, na własną odpowiedzialność, powinni decydować o tym, jak mają urządzić i kształtować swoje współżycie, połączeni węzłem małżeńskim na podstawie dobrowolnej decyzji. Takie rozumienie rodziny ma podwójne konsekwencje: po pierwsze, państwo nie jest uprawnione do narzucania, czym jest rodzina i co należy pod tym określeniem rozumieć. Sprawą państwa jest jedynie działanie w tym kierunku, by ludzie zagwarantowali sobie w sposób wiarygodny wzajemne wsparcie w dłuższej perspektywie. Nie jest natomiast uprawnione do tego, by narzucać rodzinie jej wewnętrzny porządek. Nie ma prawa wyznaczać stosunków między członkami rodziny, jeżeli chodzi o podział obowiązków, zadań czy kompetencji. Im bardziej państwo, jeżeli chce przestrzegać zasady subsydiarności, realizuje zadanie wspierania i pomagania rodzinie, dając jej członkom – i jednocześnie odciążając samo siebie – wiarygodne i trwałe gwarancje, tym bardziej nie może określać według

własnego uznania, jak rodzina w sferze wolności chronionej przez państwo ma uregulować współpracę swoich członków.

3.2.2. Przygotowanie do odpowiedzialności

Ten, kto opowiada się za subsydiarnością, nie może przejść do porządku dziennego nad obowiązkiem państwa, by członkom społeczeństwa umożliwiać korzystanie z zasady pomocniczości. Subsydiarna struktura społeczeństwa nie powstaje automatycznie i państwo nie może jej po prostu zadekretować. Państwo naraża się na poważne niebezpieczeństwo, jeżeli rezygnuje z udzielania ludziom pomocy, by sami decydowali o swoim życiu. Dotyczy to oczywiście gwarancji materialnych, co odnosi się nie tylko do rodziny.

Jednak zadanie państwa, by stwarzać możliwości do wprowadzania w życie zasady subsydiarności, wykracza daleko poza finansowe gwarancje. Obejmuje ono zwłaszcza zobowiązanie państwa do zapewnienia odpowiedniej edukacji. Ten, kto chce, by ludzie żyli na własną odpowiedzialność, musi stworzyć takie warunki kształcenia, by umożliwiały ludziom podjęcie ich zadań. Niemcy są np. krajem, w którym wielu słusznie narzeka na obecny deficyt edukacji. Według wyliczeń Federalnego Urzędu Statystycznego nakłady państwa na edukację wyraźnie spadły w porównaniu z rokiem 2004 i 2005¹². Wsparcie edukacji już na wczesnym etapie, co w innych krajach europejskich już dawno jest sprawą oczywistą, w Niemczech prawie nie istnieje, mimo że nikt odpowiedzialny nie kwestionuje wagi tego problemu. Jest to poważne niedopełnienie obowiązków przez państwo, które ma przecież umożliwiać ludziom przejmowanie odpowiedzialności, o której później chętnie i często przypomina.

Najważniejszym warunkiem, który musi być spełniony, aby w społeczeństwie opartym na zasadzie subsydiarności ludzie mogli przejąć odpowiedzialność za swoje życie, jest umożliwienie wszystkim, którzy mogą pracować, dostępu do odpowiedniego zatrudnienia.

3.2.3. Człowiek i praca

Przynajmniej w odniesieniu do Niemiec można powiedzieć, że do dziś nie docenia się, jak znaczącą rolę to wezwanie odgrywa w etyce społecznej Karola Wojtyły. Jego filozofia personalistyczna, którą

¹² „Süddeutsche Zeitung” z 27 kwietnia 2006 roku.

zajmował się od początku lat pięćdziesiątych, studiując Maksa Schellera, i przedstawił w swoim bodaj najważniejszym dziele „Osoba i czyn”¹³, osiąga swój punkt kulminacyjny w poglądzie, zgodnie z którym człowiek jako osoba spełnia się poprzez czyn¹⁴. Encyklikę *Laborem exercens* z 1981 roku można uważać za później napisany rozdział do głównego filozoficznego dzieła Wojtyły. Wykracza ona daleko poza tradycję dotychczasowych papieskich encyklik społecznych i jak żadna inna nosi osobiste piętno autora¹⁵. W *Laborem exercens* pojawia się wizja człowieka jako *homo laborem exercens*. Częścią ludzkiej pracy jest praca zarobkowa, do której w nieograniczonym stopniu odnosi się to, co w encyklice dotyczy ludzkiej pracy w ogóle: poprzez pracę człowiek urzeczywistnia siebie jako człowiek, a nawet do pewnego stopnia „bardziej staje się człowiekiem”. „Praca jest dobrem człowieka — dobrem jego człowieczeństwa”¹⁶. Staje się ona kluczowym pojęciem antropologii i stanowi według Wojtyły teleologię osoby: człowiek odnajduje w niej samego siebie.

Dlatego ład społeczny wspólnoty powinien umożliwiać mu stawanie się bardziej człowiekiem¹⁷. W konsekwencji nie sposób pominąć kwestii „odpowiedniego zatrudnienia wszystkich uzdolnionych do tego podmiotów”¹⁸. Co więcej: probierzem wszelkiego ludzkiego postępu jest „stałe d o w a r t o ś c i o w y w a n i e p r a c y l u d z k i e j”¹⁹.

W tym sensie praca jest czymś więcej niż tylko zarabkowaniem. Ale też praca zarobkowa jest jej integralną częścią²⁰. Miejsce pracy i zwią-

¹³ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. III, Lublin 1994.

¹⁴ Por. Christoph Böhr, *Der Mensch und seine Arbeit. Über Max Scheler, Karol Wojtyła und die Zukunft der Arbeitsgesellschaft: eine anthropologische Skizze*, Wiesbaden 2007 (w druku).

¹⁵ Por. Anton Rauscher, *Johannes Paul II. und die weltweite soziale Frage*, 1999, [w:] *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, t. 4, Würzburg 2006, s. 11 i n., tutaj s. 19.

¹⁶ LE 9,3.

¹⁷ Tamże 9,4.

¹⁸ Tamże 18,1.

¹⁹ Tamże 18,4.

²⁰ Wojtyła – oprócz trwającego całe jego życie zainteresowania fenomenologią – czuł się związany z tradycją tomistyczną. Tak ujmuje pracę Eberhard Welty, *Vom Sinn und Wert menschlicher Arbeit. Aus der Gedankenwelt des heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg 1946.

zane z nim dochody decydują o możliwości swobodnego wyboru i określenia stylu życia. Bez wątplenia oznacza to, że ten, kto na serio traktuje chrześcijańską wizję człowieka we wspólnocie opartej na zasadzie subsydiarności i chce zapewnić ochronę tych wartości, nie może i też nigdy się nie pogodzi z masowym bezrobociem. Wręcz przeciwnie: ten, kto uznaje taki obraz człowieka za wiążący, musi poszukiwać sposobów osiągnięcia w społeczeństwie pełnego zatrudnienia²¹. Nie może więc dystansować się od koncepcji społeczeństwa, która przede wszystkim stwarza na przyszłość możliwości pracy i zarobku. Musi budować porządek społeczny i gospodarczy, nakierowany na cel, jakim jest pełne zatrudnienie. Nie będzie też tak łatwo przyklaskiwał tym, którzy próbują wmówić, że w dzisiejszych czasach w obliczu coraz bardziej zglobalizowanej gospodarki światowej już od dawna nie da się osiągnąć pełnego zatrudnienia. Niemieckie tłumaczenie kompendium społecznej nauki Kościoła trafnie ocenia tę kwestię²².

W tym kontekście konieczna wydaje się obrona nowego pojęcia solidarności²³. Solidarność nie kończy się bowiem, jak sądzi dzisiaj wielu, na wezwaniu do sprawiedliwego dzielenia biedy. Solidarność jest nie tylko zasadą, która znajduje zastosowanie wtedy, gdy wszyscy mają mniej, a niektórych należy chronić przed popadnięciem w ubóstwo. Solidarność stanowi raczej wezwanie do tego, by wnieść swój wkład w zagwarantowanie zatrudnienia wszystkim, którzy mogą pracować. W wielu europejskich społeczeństwach (w Niemczech zaś w szczególności) dalecy jesteśmy od takiego rozumienia solidarności. Bowiem jeżeli prawdą jest np. to, że wydłużenie czasu pracy w tygodniu i w roku, a także podniesienie wieku emerytalnego jest jednym z koniecznych warunków zwiększenia zatrudnienia, jest rzeczą godną potępienia, jeżeli próbuje się przekreślić te propo-

²¹ Por. Christoph Böhr, *Gesellschaft neu denken. Einblicke in Umbrüche*, Frankfurt am Main 2004, zwłaszcza s. 199 i n.; tenże, *Arbeit für alle – kein leeres Versprechen*, Köln 2005.

²² „Praca jest powszechnym dobrem, które powinno być do dyspozycji wszystkich zdolnych do pracy. «Pełne zatrudnienie» jest więc obligatoryjnym celem każdego porządku gospodarczego rządzącego się zasadami sprawiedliwości i dobra wspólnego” (*Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg im Breisgau 2006, 288, s. 218).

²³ Por. Christoph Böhr, *Solidarität. Anmerkungen zu einem politischen Begriff*, [w:] *Solidarität. Person und Soziale Welt*, red. Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy, Würzburg 2006, s. 49 i n., zwłaszcza s. 57.

zycje, powołując się właśnie na solidarność. Solidarność niewątpliwie ma na celu to, byśmy nakierowywali nasze zachowania na wzrost zatrudnienia, a nie na jego dalszy spadek, czego od dziesięcioleci doświadczamy w europejskich społeczeństwach zachodnich.

3.3. Wrogość wobec europejskiej wizji człowieka

Na całym świecie toczy się spór, który w powszechnym odczuciu rozumiany jest jako wojna kultur. W rzeczywistości ta wojna kultur jest sporem o wizję człowieka. Jeżeli Europa chce odwołać się do swoich korzeni i pozostać wierna koncepcji człowieka, która została ukształtowana na przestrzeni ponad dwu tysięcy lat i do dzisiaj kształtuje niezmiennie myśl europejską²⁴, w istniejącym stanie rzeczy łatwo nie uniknie sporu z innymi kulturami i innymi koncepcjami człowieka. Co więcej: europejska wizja człowieka zobowiązuje do walki, inaczej bowiem musielibyśmy zrezygnować z nienaruszalności godności osoby ludzkiej i z prawa do wolności. Oznaczałoby to samounicestwienie, którego obawiają się przecież właśnie na całym świecie ci, którzy ciągle jeszcze zmuszeni są żyć w warunkach dyktatury i spoglądają na Europę z nadzieją, że europejska koncepcja człowieka rozpowszechni się na całym świecie. Im bardziej decydują o nich inni, im bardziej cierpią z powodu ubezwłasnowolnienia czy nawet padają ofiarą represji, tym bardziej pragną koncepcji człowieka, która obiecuje im wymarzoną wolność.

Debata na temat wyzwolenczej mocy chrześcijańskiej wizji człowieka już dawno się rozpoczęła zarówno w Europie, jak i w innych kręgach kulturowych. W uznaniu nienaruszalności godności każdego człowieka – bez względu na jego kondycję – myśl europejska widzi sposób na to, by zsekularyzowany świat podporządkować dążeniu do absolutu. W innych kulturach relacja ta jest interpretowana zupełnie inaczej poprzez to, że prawie lub zupełnie nie odróżnia się np. religii od polityki, moralności od prawa czy rozumu od wiary.

Wielu obawia się, że europejska koncepcja człowieka znajduje się teraz w odwrocie. Jest to niewątpliwie prawdą. Bowiem w obliczu niebezpieczeństw, takich jak instrumentalizacja jednostki w oparciu o inne koncepcje człowieka (również takie, które w Europie już dawno znalazły zwolenników), chodzi ni mniej ni więcej o kwestię przy-

²⁴ Por. Christoph Böhr, *Europäisch denken. Christliche Prägung und universaler Anspruch*, „Die Neue Ordnung”, 2006, z. 1, s. 14 i n., zwłaszcza s. 17.

szłości modelu życia opartego na samostanowieniu człowieka o sobie, któremu towarzyszy dążenie do wolności, ale nie do samowoli. Właśnie dlatego, że w europejskiej wizji człowieka udało się połączyć wolność z godnością, odnosi się ona do każdego człowieka bez wyjątku, niezależnie od jego pochodzenia geograficznego i kultury, która go ukształtowała. Bez wyjątku każdemu człowiekowi gwarantuje ona rozległą i nieograniczoną ochronę przed instrumentalizacją, samowolą i nadużyciami. Na tym polega wyższość europejskiej koncepcji człowieka nad innymi kulturami i tradycjami na płaszczyźnie uniwersalnej. Ta sama koncepcja w tym samym stopniu chroni człowieka przed wykorzystywaniem innych i poczuciem wyższości. Tylko za cenę rezygnacji z siebie Europejczycy mogą odrzucić możliwość przeniesienia swojej koncepcji człowieka na płaszczyznę uniwersalną.

Część druga

Ekonomia i polityka
w zjednoczonej Europie:
kryteria sprawiedliwego
porządku

Wyzwania dla wolnego i sprawiedliwego porządku gospodarczego i społecznego – od *Laborem exercens* poprzez *Centisimus annus* do zagadnień współczesnych

Kiedy w październiku 1978 roku Karol Wojtyła został wybrany papieżem, świat był jeszcze podzielony na komunistyczny blok wschodni i liberalno-demokratyczny Zachód. Mimo że postanowienia helsińskiej Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie nieco ociepliły zimnowojenny klimat, nikt wówczas nie wierzył, że kiedyś mogłyby zniknąć – i to na drodze pokojowej – konflikty i ideologiczne spory między Wschodem a Zachodem.

Także społeczeństwa zachodnie nie były wolne od niepokojów i ideologicznych podziałów. Wprawdzie w wielu krajach europejskich po drugiej wojnie światowej udało się stworzyć socjalne państwo prawa i zastąpić wcześniejszy kapitalizm społeczną gospodarką rynkową. Rewolucyjny socjalizm stracił swoją siłę przyciągania dla robotników; zrujnowana gospodarka i zła sytuacja społeczna w krajach rządzonych przez komunistów działały wręcz odstrasząco. Jednak na uniwersytetach, w środowiskach intelektualistów oraz w ugrupowaniach lewicowych usilnie zastanawiano się nad przeprowadzeniem społecznych zmian. Uznanie zdobyła tzw. szkoła frankfurcka, głosząca poglądy i hasła neo- lub późnomarksistowskie.

W Afryce i Ameryce Łacińskiej nastał czas tzw. ruchów wyzwolenńczych. Na wydziałach teologicznych w Niemczech popularność zyskali twórcy nowej „teologii politycznej” i „teologii rewolucji”¹.

¹ Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, 1985. Por. na ten temat: tenże, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997; Trutz Rendtorff, Heinz Eduard Tödt, *Theologie der Revolution. Ana-*

Najsilniej idee te oddziaływały na „teologię wyzwolenia”² w Ameryce Łacińskiej. Jej radykalni przedstawiciele, którzy na początku lat siedemdziesiątych stworzyli grupę „Chrześcijananie na rzecz socjalizmu”, opowiedzieli się za teologią polityczną i teologią rewolucji. Procesy te znalazły swoje odbicie w marksistowskiej analizie gospodarki i społeczeństwa. Oczekiwano, że stworzenie społeczeństwa socjalistycznego usunie panującą w tym regionie nędzę i biedę. Papież Paweł VI, który w 1967 roku w swojej encyklice *Populorum progressio* apelował do sumienia narodów i poczucia odpowiedzialności za kraje rozwijające się, w latach siedemdziesiątych czuł się zmuszony ostrzec katolików przed tym, by nie oczekiwali od socjalizmu rozwiązania problemów społecznych na świecie.

1. Wybór arcybiskupa Krakowa

W tej niespokojnej sytuacji duchowej i politycznej odbyło się drugie konklawe w pamiętnym roku trzech papieży. Kolegium kardynalskie, które po kilku tygodniach stanęło ponownie przed dylematem, kogo wybrać na kolejnego papieża, uznało to za znak, by obrać zupełnie nową drogę. Tylko w ten sposób można wyjaśnić wybór biskupa z kraju rządzonego przez komunistów. W 1958 roku Karol Wojtyła został mianowany, jeszcze przez papieża Piusa XII, biskupem pomocniczym Krakowa. Miał wówczas 38 lat i był najmłodszym polskim biskupem. W 1963 roku papież Paweł VI mianował go arcybiskupem Krakowa po odrzuceniu innych kandydatów przez komunistyczny rząd. Władze myślały, że Wojtyła jest biskupem „duszpasterskim”, i spodziewały się, że łatwo dadzą sobie z nim radę³.

Arcybiskup Krakowa zwrócił na siebie uwagę swoim wkładem w prace Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza jeżeli chodzi o zagadnienia związane z wolnością wyznania i konstytucją duszpasterską. Żelazna kurtyna w dużym stopniu tamowała przepływ na Zachód informacji na temat działalności i inicjatyw krakowskiego kardynała. Podczas podróży np. do USA, Kanady i na Kongres Eucharystyczny w Mel-

lysen und Materialien, Frankfurt 1968; Richard Schaul, *Befreiung durch Veränderung*, München 1970.

² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972; przekład niemiecki: *Theologie der Befreiung*, München 1973.

³ George Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 190 i n.

bourne (Australia) Wojtyła mógł nawiązać międzynarodowe kontakty i zebrać doświadczenia. Mimo to niewiele wiadano o nim samym, jego drodze życiowej i podstawowych poglądach na temat tego, jak chce ustabilizować sytuację i pokierować Kościołem w Europie i Ameryce Północnej, który po Soborze zaczął się chwiać w posadach. Dzisiaj jesteśmy świadomi tego, że Bóg dał Kościołowi pastera najlepiej przygotowanego na okres historycznego przełomu. Stwierdzenie z konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, że misją Kościoła jest w prawdziwej swobodzie zawsze i wszędzie głosić wiarę i uczyć swojej nauki społecznej⁴, było wielce obiecującym początkiem.

2. Pamiętne przemówienie w Puebli

Jan Paweł II nie miał zbyt wiele czasu, by poznać swoje nowe zadania. Zbliżała się już dwa razy przesuwana III Konferencja Generalna Rady Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebli (Meksyk). Dla papieża było to ogromne wyzwanie. Duża część biskupów subkontynentu amerykańskiego sympatyzowała z teologią wyzwolenia. Oczywiście nie chcieli oni mieć nic wspólnego z walczącym ateizmem, praktykowanym w krajach rządzonych przez komunistów. Ale czy wobec zła, jakim było ubóstwo – wówczas 60 procent ludzi w tym regionie żyło w ubóstwie, jedna trzecia z nich w skrajnej nędzy – nie należało dokonać radykalnej przebudowy społeczeństwa? Jan Paweł II, pochodzący z kraju, w którym większość ludzi, a zwłaszcza robotników, bynajmniej nie żyła w dobrobycie, rozumiał, na czym polegało to zaostrzenie sytuacji. Był też jednak świadomy niezdolności komunizmu do stworzenia gospodarki i społeczeństwa, które mogłyby zapewnić dobrobyt wszystkim.

W swoim pamiętnym przemówieniu w Puebli 28 stycznia 1979 roku starał się przekonać biskupów Ameryki Łacińskiej, by rozwiązując ogromne problemy społeczne, nie stawiali na ideologię, lecz na naukę społeczną Kościoła, która w wielu krajach Europy znacząco przyczyniła się do powstania wolnego i sprawiedliwego porządku społecznego. Prawda powierzona biskupom to „prawda o Jezusie Chrystusie”, który znajduje się „w centrum ewangelizacji”. „Nowe interpretacje” Ewangelii mogą tylko siać zamęt. Do tych nowych

⁴ Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* z 1965 roku, 76.

interpretacji należy zaliczyć próbę wykazania, jakoby „Jezus zaangażowany politycznie, walczył przeciw panowaniu Rzymian, a także przeciw władcom, a nawet zamieszany był w walkę klasową. Tego rozumienia Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty i buntownika nie da się pogodzić z katechezą Kościoła”. Prawdziwego wyzwolenia należy szukać w zbawieniu, które daje Chrystus, poprzez „miłość, która przemienia, niesie pokój, przebacza i prowadzi do zgody”. Każda inna „nowa interpretacja” pozbawia Ewangelię jej mocy, a Kościół jego niepowtarzalnego charakteru. „Królestwa Bożego” nie można ograniczać do „reformy struktury” społeczeństwa, bowiem to upolitycznione, zeświecczone królestwo deprecjonuje wolność, której szuka każdy człowiek. Marksizm nie jest w stanie dać teologii chrześcijańskiej tego, co Arystoteles dał świętemu Tomaszowi z Akwinu, bowiem zakłada z gruntu błędną wizję człowieka i ten antropologiczny błąd przenika marksistowską politologię i ekonomię. W przeciwieństwie do materialistycznej redukcji humanizmu Kościół propaguje „naukę o człowieku, który jest obrazem Boga i dlatego nie może być zredukowany do jakiejś części natury czy też do anonimowego numeru w społeczeństwie ludzkim”. „Ta absolutna prawda o człowieku stanowi fundament społecznej nauki Kościoła”⁵.

Wystąpienie papieża z Polski oznaczało już na początku pontyfikatu trudny do przecenienia przełom w Ameryce Łacińskiej.

3. Godność pracy

Podczas swoich podróży i w wielu przemówieniach Jan Paweł II zajmował się wielkimi kwestiami społecznymi. Z uwagą obserwował rozwój sytuacji w swojej ojczyźnie, gdzie robotnicy w 1980 roku stworzyli „Solidarność” – pierwszy wolny związek zawodowy, światomie wspierany przez papieża. W tych okolicznościach oczekiwano ogłoszenia nowej encykliki społecznej w dziewięćdziesiątą rocznicę encykliki *Rerum novarum*. Z powodu zamachu 13 maja 1981 roku dokument ten nie mógł się ukazać dokładnie w rocznicę encykliki (15 maja), lecz dopiero 14 września tegoż roku. Nosi on jak żadna inna encyklika społeczna osobiste piętno papieża.

⁵ Jan Paweł II, *Eine „Stunde der Gnade” für Lateinamerika*, „Osservatore Romano”, edycja niemiecka z 2 lutego 1979 roku.

Laborem exercens wytycza linię rozwojową nauczania społecznego najwyższego magisterium Kościoła. Jednocześnie Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na podstawową kwestię, która w zarysie wprowadzie pojawiła się już u jego poprzednika Leona XIII, a którą zbyt mało dotychczas interesowała się katolicka nauka społeczna. Praca jest „podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność”⁶. Jeżeli nawet praca w konkretnej swojej postaci ciągle się przeobraża i wiąże się z napięciami, konfliktami i kryzysami, to „Kościół uważa za swoje zadanie stałe przypominanie o godności i o prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to tak oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa”⁷.

„Źródeł godności pracy należy szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym”⁸. To rozróżnienie było czymś nowym. Powstało ono na gruncie antropologii Karola Wojtyły, zgodnie z którą człowiek „jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. J a k o o s o b a j e s t t e d y c z ł o w i e k p o d m i o t e m p r a c y”⁹. Natomiast w swoim „wymiarze przedmiotowym” praca odnosi się do środków produkcji, poczynwszy od prostych narzędzi aż po współczesne rozwinięte maszyny i techniki, którymi człowiek posługuje się, starając się czynić ziemię sobie poddaną. Jednak godność pracy nie zależy od jej efektu, ale związana jest z faktem, że ten, który ją wykonuje, jest osobą. Nie oznacza to – jak dodaje papież – tym samym, że pracy ludzkiej w sensie przedmiotowym nie można czy nie wolno doceniać; jednak najistotniejszą podstawą rozumienia pracy i jej wartości jest sam człowiek jako jej podmiot. Innymi słowy: miarą każdej pracy jest godność jej podmiotu, to jest osoby ludzkiej, która ją wykonuje. Tak więc pracy gospodyni domowej i matki przysługuje ta sama godność co pracy naukowca czy ministra.

⁶ LE 1,2.

⁷ LE 1,4.

⁸ Tamże 6,5.

⁹ Tamże 6,2.

Mimo że kwestia wartości i godności człowieka pracującego od czasu ogłoszenia encykliki *Rerum novarum* odgrywała dominującą rolę w wielu badaniach katolickiej nauki społecznej, również w sporze z poglądami głoszonymi przez współczesną ekonomię narodową oraz przez liberalizm i socjalizm, to jednak dopiero rozważania Jana Pawła II w *Laborem exercens*, a zwłaszcza odwołanie się przez niego do chrześcijańskiej antropologii nadały nauczaniu społecznemu Kościoła szczególny wydźwięk. Są one kontynuacją wysiłków Piusa XII, zmierzających do pogłębienia osobowego fundamentu społecznego nauczania Kościoła w dziedzinie pracy i gospodarki. *Laborem exercens* nie tyle odwołuje się do tradycyjnych dyskusji wokół zagadnień pracy i kapitału czy do ekonomicznych poglądów na temat podziału pracy i relacji wytwarzanych przez pracę czy też do pracy jako czynnika produkcji. Również poszukiwania „sprawiedliwej płacy” uzależnione były przede wszystkim od wyników pracy, podczas gdy godność człowieka i wynikające z niej konsekwencje, abstrahując od rozważań na temat ochrony robotników i idei płacy rodzinnej, nie odgrywały istotniejszej roli. W naukach ekonomicznych dominowało myślenie w kategoriach rynkowych i idea równowagi podaży i popytu, nie zaś kwestie sprawiedliwości. Jednak nawet praca ciesząca się niewielkim uznaniem, o ile jest ona społeczeństwu potrzebna, powinna być tak wynagradzana, by umożliwiała i zapewniała pracującemu godne życie. Podkreślając godność pracy, papież nie tylko sprzeciwił się myśleniu utylitarystycznemu, powszechnemu w zachodnich społeczeństwach i gospodarkach, ale również nowemu wyzyskowi robotników w krajach socjalistycznych.

Jan Paweł II przypominał stary pogląd: „O ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»”¹⁰. Chrześcijańskie ujęcie diametralnie różni się od stanowiska marksistowskiego, zgodnie z którym człowiek staje się człowiekiem właściwie dopiero poprzez pracę.

Nie mniejsze znaczenie ma uznanie „zasady pierwszeństwa «pracy» przed «kapitałem»”. „Zasada ta dotyczy bezpośrednio samego procesu produkcji, w stosunku do której praca jest zawsze p r z y - c z y n ą s p r a w c z ą, naczelną, podczas gdy «kapitał» jako zespół środków produkcji pozostaje tylko i n s t r u m e n t e m: przy-

¹⁰ Tamże 6,6.

czyną nadrzędną”¹¹. Kapitał jest owocem pracy ludzkiej, odkrywania przez człowieka bogactw naturalnych i możliwości ich wykorzystania oraz wynikiem jego wynalazczości, dzięki której z pomocą coraz lepszych i doskonalszych narzędzi czyni on pracę coraz bardziej owocną. Zasadniczym błędem materialistycznego ujęcia procesu gospodarczego było postrzeganie pracy jako „towaru”, który jak wszystkie inne jest sprzedawany i kupowany na rynku i osiąga w ten sposób swego rodzaju cenę równowagi. W tym ujęciu praca i człowiek staje się po prostu „czynnikiem produkcji”, siłą roboczą, instrumentem. Długo torował sobie drogę pogląd, że praca jako wyraz osoby ludzkiej nie może być postrzegana i traktowana jako towar i że raczej należy w ten sposób uregulować warunki pracy i płacy, by uszanować godność człowieka pracującego.

4. Stosunek kapitału i pracy

Wychodząc z tego punktu widzenia, Jan Paweł II na nowo formułuje stosunek kapitału i pracy. Antynomia pracy i kapitału, która odcisnęła swoje piętno na myśleniu i zachowaniach wielu pracodawców i pracobiorców w okresie industrializacji, nie ma swojego źródła w strukturze samego procesu produkcji ani też samego procesu ekonomicznego. Bowiem praca i to, co przyzwyczailiśmy się nazywać kapitałem, przenikają się wzajemnie i są nierozzerwalnie ze sobą związane¹². Przypominały o tym encykliki *Rerum novarum*¹³ oraz *Quadragesimo anno*¹⁴: tak samo, jak nie istnieje kapitał bez pracy, tak też nie istnieje praca bez kapitału. Zrozumienie tej prawdy legło u podstaw zasady społecznego partnerstwa między pracobiorcami a pracodawcami/przedsiębiorcami.

Oddzielenie pracy od kapitału nastąpiło w momencie, kiedy na gruncie ekonomizmu zaczęto oceniać pracę z punktu widzenia jej użyteczności i przydatności gospodarczej i traktować pracę i kapitał jako dwa wzajemnie sprzeczne „czynniki produkcji”, stopniowo na drugi plan zepchnięto natomiast świadomość, że człowiek jest podmiotem pracy i gospodarowania.

¹¹ Tamże 12,1.

¹² Tamże 13,2.

¹³ Leon XIII, encyklika *Rerum novarum* z 15 maja 1891 roku, 15.

¹⁴ Pius XI, encyklika *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 roku, 53.

W „ekonomizmie”, w połączeniu ze współczesnym materializmem, Jan Paweł II upatruje główną przyczynę błędów kapitalizmu i materializmu dialektycznego, który spowodował utratę przeświadczenia o prymacie osoby nad rzeczą i człowieka pracującego nad środkami produkcji. Doprowadziło to do błędnego rozumienia prawa własności, zapomniano bowiem o pierwotnym prawie wszystkich ludzi do korzystania z dóbr natury i o konsekwencjach, które wynikają z tego faktu dla porządku własności. Temu błędnemu rozwojowi można przeciwdziałać, wysuwając różne propozycje „współwłasności”, zapewniające pracownikom udział w środkach produkcji i stwarzające porządek, w którym człowiek będzie miał świadomość, że pracuje „na swoim”¹⁵. Świadomość pracy „na swoim” łatwiej dochodzi do głosu w społeczeństwie usług niż w dawniejszym społeczeństwie przemysłowym, w dużym stopniu kształtowanym przez wielkie przedsiębiorstwa zatrudniające tysiące pracowników.

Godność człowieka jest źródłem praw człowieka pracującego. W tym kontekście Jan Paweł II formułuje swój pogląd o społecznym wymiarze pracy: „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty. W ostateczności we wspólnocie tej muszą się w jakiś sposób połączyć i ci, którzy pracują, i ci, którzy dysponują środkami produkcji lub są ich posiadaczami. W świetle tej podstawowej struktury wszelkiej pracy – w świetle faktu, że ostateczne w każdym ustroju społecznym «praca» i «kapitał» są nieodzownymi składnikami procesu produkcji – zrodzona z potrzeb pracy łączność ludzi dla zabezpieczenia właściwych im uprawnień pozostaje konstruktywnym czynnikiem ładu społecznego i nieodzownej dla tego solidarności”¹⁶.

Mimo że te rozważania bezpośrednio odnoszą się do związków zawodowych, i tym samym do obrony praw pracowniczych, mają jednak ogólniejsze znaczenie dla kształtowania struktury społeczeństwa przemysłowego. Związki zawodowe i stowarzyszenia pracownicze spełniają istotne zadania. Jan Paweł II był realistą. Nie odwołał się do idei korporacji zawodowych, polecanych w encyklice społecznej *Quadragesimo anno* (1931), która poruszyła umysły zwłaszcza w Niemczech i Austrii; jego zdaniem to właśnie związki zawodowe i zrzeszenia pracowników odgrywają rolę partnerów

¹⁵ LE 15,2.

¹⁶ Tamże 20,3.

społecznych i ponoszą wspólną odpowiedzialność za porządek pracy i gospodarki.

5. Troska Kościoła o kwestie społeczne

Druga encyklika społeczna *Sollicitudo rei socialis*, opublikowana przez Jana Pawła II 30 grudnia 1987 roku¹⁷, zajmuje się pytaniem postawionym przez Papieską Komisję *Iustitia et Pax* Synodom katolickich Kościołów Wschodnich i Konferencji Episkopatów – w jaki sposób należy uczcić dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki Pawła VI *Populorum progressio*¹⁸. W trakcie swoich podróży Jan Paweł II coraz bardziej zdawał sobie sprawę z tego, w jakim stopniu głoszenie Ewangelii wiąże się z troską Kościoła o stosunki i kwestie społeczne. Papież stawia sobie dwa cele: „Z jednej strony oddanie hołdu temu historycznemu dokumentowi Pawła VI i zawartemu w nim nauczaniu; z drugiej, za wzorem moich czcigodnych Poprzedników na Stolicy Piotrowej, potwierdzenie c i ą g ł o ś c i nauki społecznej, a zarazem stałej jej o d n o w y. W istocie rzeczy, ciągłość i odnowa stanowią dowód n i e p r z e m i j a j ą c e j w a r t o ś c i nauczania Kościoła”¹⁹.

Jan Paweł II podejmuje na nowo problemy, przedstawione w encyklice *Populorum progressio*, uwzględniając zaszłe zmiany. Jednak w 1987 roku trudno było jeszcze przewidzieć, że zaledwie dwa lata później rozpadnie się sowieckie imperium i żelazna kurtyna przestanie istnieć. Papież wzywał więc ludzi i narody, by dążyły do wolności, solidarności, samorealizacji i podejmowały inicjatywy, przeciwstawiając się sztywnym ideologiom i różnym formom imperializmu. Wzywał również do nawrócenia i występowania przeciw „strukturom grzechu”, tak jak uczynił to w swojej ojczyźnie po powstaniu „Solidarności”. Nie wahał się żądać w imieniu narodów „reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych i n - s t y t u c j i p o l i t y c z n y c h, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami d e m o k r a t y c z n y m i i do-

¹⁷ Encyklika ukazała się dopiero w 1988 roku, jednak z wcześniejszą datą, by zachować związek czasowy z encykliką *Populorum progressio*, wydaną przed dwudziestoma laty.

¹⁸ SRS 2.

¹⁹ Tamże 3.

puszczającymi uczestnictwem. Oby ten proces rozszerzał się i umacniał, bowiem «z d r o w i e» wspólnoty politycznej – wyrażające się poprzez dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych, zabezpieczenie prawa, poszanowanie i popieranie praw ludzkich – stanowi konieczny warunek i pewną gwarancję rozwoju «całego człowieka i wszystkich ludzi»²⁰.

6. Wolność i sprawiedliwość

Dokonujący się od 1989 roku rozpad realnego socjalizmu w Związku Radzieckim i w Europie Środkowej i Wschodniej zmienił świat. Encyklika społeczna *Centesimus annus*, wydana z okazji setnej rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, została napisana wyrażnie pod znakiem historycznego przełomu²¹. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę z tego, że chodzi teraz o uwolnienie ludzi w ich myśleniu i działaniu od ideologicznych więzów i uświadomienie im, „że tym, co stanowi wątek i w pewnym sensie myśl przewodnią encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła, jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego»”²².

Za istotny czynnik, który doprowadził do upadku reżimu opartego na ucisku, papież uznał naruszenie praw człowieka pracującego. „Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu”²³. Papież wskazuje na pustkę duchową, wytworzoną przez ateizm, który pozostawił młode pokolenia bez drogowskazów, a nierzadko doprowadzał do tego, że w poszukiwaniu własnej tożsamości i sensu życia odkrywały one na nowo religijne korzenie kultury oraz samą osobę Chrystusa.

²⁰ Tamże 44.

²¹ Wiele istotnych informacji na temat tła wydarzeń zob. George Weigel, dz. cyt., s. 686 i n.

²² CA 11.

²³ Tamże 23.

Jeżeli chodzi o wolny i sprawiedliwy porządek gospodarczy i społeczny, punktem wyjścia są rozważania nad prywatną własnością i uniwersalnym przeznaczeniem dóbr ziemi. Nawiązują one do wypowiedzi zawartych w encyklikach *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*. „Własność prywatna lub pewne dysponowanie dobrami zewnętrznymi dają każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej, i należy je uważać za poszerzenie niejako wolności ludzkiej”²⁴. Źródłem własności prywatnej nie jest, jak twierdził Karol Marks, przywłaszczenie sobie przemocą części dóbr ziemi, które należą do wszystkich, lecz zdolność człowieka wytwarzania poprzez pracę z zasobów ziemi „dóbr” dla zaspokojenia swoich potrzeb. O tym, czy praca przyniesie owoce, decydują dzisiaj nie tylko zasoby naturalne, ale w coraz większym stopniu „własność wiedzy, techniki i umiejętności”, przy czym „pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych”. Wielu dóbr nie można wytworzyć pracą pojedynczego człowieka, lecz tylko dzięki zmierzającej do tego samego celu współpracy wielu osób. „Zorganizowanie takiego wysiłku, rozplanowanie go w czasie, zatroszczenie się, by rzeczywiście odpowiadał temu, czemu ma służyć”, wymaga „zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości”. Podstawą nowoczesnej ekonomii przedsiębiorstwa jest „wolność osoby”²⁵, urzeczywistniająca się zarówno w gospodarce, jak i w wielu innych dziedzinach. Po raz pierwszy Jan Paweł II szczegółowo zajął się przedsiębiorcą i jego rolą²⁶.

To samo dotyczy uznania „wolnego rynku” za skuteczne narzędzie wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb. Dotyczy to jednak tylko tych potrzeb, które mają dostęp do rynku i za których zaspokojenie można zapłacić. Co jednak dzieje się z ludźmi niedysponującymi

²⁴ Tamże 30.

²⁵ Tamże 32.

²⁶ Johannes Messner jako pierwszy zauważył, że w katolickiej nauce społecznej brakuje refleksji nad sytuacją przedsiębiorcy: „W katolickiej nauce społecznej nie pojawia się przedsiębiorca we właściwym sensie tego słowa, lecz tylko pracodawca jako jeden z partnerów przy podpisywaniu umowy o pracę” (tenże, *Das Unternehmerbild in der katholischen Soziallehre. Beiträge zur Gesellschaftspolitik*, Köln 1968). Starania o stworzenie związku przedsiębiorców katolickich w Niemczech podjął Joseph Höffner. Jego następcy Wilhelmowi Weberowi zawdzięczamy wiele artykułów na temat sytuacji przedsiębiorcy, a zwłaszcza studium *Der Unternehmer – Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit*, Köln 1973.

konieczną siłą nabywczą, których potrzeby nie są zaspokajane przez rynek? Ważniejsze niż jakakolwiek logika rynku „jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości”²⁷. Wolny i sprawiedliwy porządek gospodarczy i społeczny musi wiązać się z troską o to, by nikt nie został wykluczony z korzystania z dóbr ziemi.

7. Ujęcie wolności gospodarczej w ramy systemu prawnego

W encyklice *Centesimus annus* papież stawia pytanie, czy po klęsce komunizmu można mówić o zwycięstwie kapitalizmu jako systemu społecznego. Czy jest on modelem, który należy proponować krajom Trzeciego Świata, szukającym właściwej drogi rozwoju gospodarczego i politycznego? Odpowiedź na to pytanie jest „oczywiście złożona”. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z tego, że w pytaniu tym zawiera się cała problematyka „kapitalizmu” i „socjalizmu” i że ludzkość starała się rozwiązać tę kwestię przez ponad sto lat od czasów rewolucji przemysłowej. Udziela takiej oto odpowiedzi: „Jeśli mianem «kapitalizmu» określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie «ekonomia przedsiębiorczości», «ekonomia rynku» czy po prostu «wolna ekonomia». Ale jeśli przez «kapitalizm» rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca”²⁸.

Dla papieża kwestią rozstrzygającą o ocenie kapitalizmu jest więc ujęcie wolności gospodarczej w ramy określonego porządku prawnego. „Działalność gospodarcza, zwłaszcza w zakresie gospodarki

²⁷ CA 34.

²⁸ Tamże 42.

rynkowej, nie może przebiegać w próżni instytucjonalnej, prawnej i politycznej. Przeciwnie, zakłada ona poczucie bezpieczeństwa w zakresie gwarancji indywidualnej wolności i własności, a ponadto stabilność pieniądza oraz istnienie sprawnych służb publicznych”²⁹. Również społeczna gospodarka rynkowa taka, jaka powstała w Republice Federalnej Niemiec po zakończeniu drugiej wojny światowej, opiera się na przekonaniu, że nie można gospodarki i społeczeństwa po prostu pozostawić wolnej grze sił rynkowych. Już Walter Eucken, twórca neoliberalizmu, doszedł do wniosku, że konkurencja ma skłonność do unicestwienia samej siebie. W przeciwieństwie do (tradycyjnego) liberalizmu żądał, by państwo stworzyło warunki ramowe i troszczyło się o to, by konkurencja nie przestała istnieć i nie została wyeliminowana pod gospodarczą presją ze szkodą dla konsumentów. Gospodarka i całe społeczeństwo jest sprawą ludzi, ich gospodarczych i społecznych idei i inicjatyw, ich pragnienia, by kształtować i tworzyć porządek. Porządek prawny czy warunki ramowe, które powinno zapewniać państwo, muszą gwarantować wolność i prawa wszystkich jego uczestników. Państwo powinno interweniować jedynie w wypadku ich zagrożenia lub naruszenia. Musi też dbać o spójność społeczeństwa tak, by mogło ono spełniać wspólne zadania.

Pojęciem, które dzisiaj rzadko się pojawia, jest „alienacja”. Według Karola Marksa przyczyną alienacji człowieka były stosunki produkcji i własności. Papież, który to uzasadnienie uważa za błędne, dostrzega zupełnie nowe niebezpieczeństwo w alienacji człowieka, pojawiającej się pod postacią „konsumizmu”. Tam, gdzie cała działalność i wszelkie wysiłki człowieka zostają sprowadzone do konsumpcji dóbr i usług, a człowiek ogranicza się tylko do samego siebie i nie myśli o swoim bliźnim, a jeszcze mniej o Bogu, pojawia się przed nim niebezpieczeństwo stracenia z oczu sensu życia, a także zdolności czynienia z siebie daru dla innych³⁰.

Sto lat po ogłoszeniu pierwszej encykliki społecznej *Rerum novarum*, w której papież Leon XIII na gruncie chrześcijańskiego rozumienia człowieka podjął analizę „kwestii społecznej” i wskazał drogę przeciwdziałania niesprawiedliwym i naruszającym godność ludzką warunkom pracy i płacy, Jan Paweł II wykorzystał upadek

²⁹ Tamże 48.

³⁰ Tamże 39.

komunistycznego systemu władzy i socjalistycznej ideologii, by przedstawić założenia i podstawy wolnego i sprawiedliwego porządku gospodarczego i społecznego. Gospodarkę i społeczeństwo należy budować w ten sposób, by zagwarantować godność i wolność wszystkich ludzi oraz by oni sami stali się podmiotami procesów społecznych. Nie oznacza to, że dziś czy jutro nie pojawią się nowe problemy i wyzwania. Oznacza natomiast, że porządek oparty na wolności, sprawiedliwości i solidarności posiada zdolność i siłę, by sprostać tym nowym wyzwaniom i je rozwiązać. Dotyczy to wielu kwestii, którymi się martwimy. Nauka społeczna Kościoła daje nam drogowskazy, zaś Jan Paweł II oczekuje od nas odważnych działań.

Demokracja i państwo sekularne. Dalszy rozwój chrześcijańskiej nauki społecznej w obszarze polityki za pontyfikatu Jana Pawła II

Niedawno dominikanin, ojciec Maciej Zięba, podjął polemikę z Januszem Majcherkiem na temat, który stanowi w gruncie rzeczy oś naszych dzisiejszych rozważań. Nie ulega dla mnie żadnej wątpliwości, że zarówno teoria, jak i praktyka nauczania Jana Pawła Wielkiego odnośnie do polityki i demokracji zakotwiczona była głęboko w specyficznym doświadczeniu, które papież z dalekiego kraju przyniósł ze sobą na watykańskie wzgórze ponad ćwierć wieku temu.

Było to szczególne doświadczenie kraju pozbawionego prawa do demokracji i zarazem kraju, w którym Kościół katolicki uznał za część swej misji wypełnienie powstałej w ten sposób luki w funkcjonowaniu nowoczesnego (może lepiej byłoby powiedzieć „nowożytnego”) społeczeństwa, także społeczeństwa „politycznego”.

Warto przy okazji poczynić pewne zastrzeżenie, które ukierunkuje nasze rozważania. Bodaj najczęściej powtarzana, a przejęta od Winstona Churchilla mantra o „demokracji jako najlepszym ze złych systemów” ma swój równie banalny odpowiednik w postaci przypisywanego Ottonowi von Bismarckowi powiedzenia o „polityce jako sztuce czynienia tego, co możliwe”. W kontekście tych najbardziej popularnych cytatów – a przyjąć wolno, że stanowią one bodaj główne, jeśli nie jedyne źródło odniesień współczesnych polityków i obserwatorów polityki – nauczanie, sposób myślenia i osobista postawa Jana Pawła II jawi się jako odkrycie zupełnie nowej perspektywy. Życia jednego człowieka nie starczy, by ogarnąć, przestudiować, zidentyfikować i opisać to wszystko, co choćby z publicznych wypo-

wiedzi Jana Pawła II należałoby wybrać, by w pełni przedstawić postawiony w temacie artykułu problem

Dlatego kusi mnie, by najpierw sięgnąć do starego kpiarza Marka Twaina, który powiedział kiedyś: „In religion and politics people's beliefs and convictions are in almost every case gotten at second-hand, and without examination, from authorities who have not themselves examined the questions at issue but have taken them at second-hand from other”. I – dla kontrastu – zaraz potem do Mahatmy Gandhiego: „Those who say religion has nothing to do with politics do not know what religion is”.

W poczuciu nieco bezradnego rozłożenia rąk wobec postawionego przede mną zadania pozwolę sobie zatem na dłuższe cytaty – tym razem już bezpośrednio z Jana Pawła II – które wielu ludzi mojego pokolenia zachowało w pamięci tak, jakbyśmy wciąż jeszcze stali na płycie dawnego lotniska na Zaspie lub na łące okalającej pomnik Obrońców Westerplatte:

„Przejdźmy (jeszcze) do drugiego czytania dzisiejszej liturgii. «Jeden drugiego brzemiona noście» – pisze św. Paweł do Galatów, a słowa te mają wielką nośność. «Jeden... drugiego». Człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni, tak aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw – nawet gdyby to następowało w imię jakiejś motywacji «społecznej» – jest, niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu”.

„«Jeden drugiego brzemiona noście» – to zwarte zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemień, to brzemień niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni

przeciw drugim. I nigdy «brzemień» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód «walka», choćby w znaczeniu walki klas, to bardzo łatwo drugi, czy drudzy pozostają na «polu społecznym» przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak «dźwigać brzemiona». «Jeden drugiego brzemiona noście»¹.

W homilii skierowanej do młodzieży papież mówił: „Wszyscy pragną świata bardziej ludzkiego, w którym każdy mógłby znaleźć miejsce odpowiadające jego powołaniu. W którym każdy mógłby być podmiotem swego losu, a równocześnie współuczestnikiem wspólnej podmiotowości wszystkich członków swego społeczeństwa. Współtwórcą domu przyszłości, który wszyscy razem muszą budować, świadomymi swych obowiązków, ale także swoich niezbywalnych ludzkich praw”.

„Pragnę powiedzieć waszym rówieśnikom i rówieśnikom na różnych miejscach ziemi, spotykając się z nimi na różnych kontynentach i w różnych krajach, podobnie jak dzisiaj z wami, że są w Polsce młodzi ludzie, którzy pragną świata lepszego, bardziej ludzkiego. Świata prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości”.

„Pragnę powiedzieć tym waszym rówieśnikom i rówieśnikom na całym świecie, że są w Polsce ludzie, którzy to podstawowe pragnienie, mimo wszystkich trudności, starają się wprowadzić w czyn i uczynić rzeczywistością swych środowisk, swego narodu i społeczeństwa”².

Niech te cytaty będą hołdem dla człowieka myślącego w transcendentnej perspektywie nie tylko o religii, ale także o polityce. Człowieka, który starał się przywrócić polityce jej szlachetne powołanie. Myślę, że w miesiącach, tygodniach i dniach, których jesteśmy obecnie w Polsce świadkami, użyte przez mnie słowa brzmią dramatycznie i mocniej niż jeszcze jakiś czas temu. Notabene zwrot „szlachet-

¹ Jan Paweł II, homilia wygłoszona podczas Mszy św. 12 czerwca 1987 na Zaspie.

² Jan Paweł II, homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla młodzieży 12 czerwca 1987 na Westerplatte.

ne powołanie” był – jak się wydaje – jednym z ulubionych zwrotów w retoryce Jana Pawła II.

Ojciec Maciej Zięba zadaje w opublikowanym w „Rzeczpospolitej” tekście prowokacyjne pytanie: skąd biorą się demokraci? Pytanie w podobnej formule zadają od wieków niewinne dzieci rodzicom, starając się zrozumieć: skąd się biorą dzieci? Usłyszawszy, że z kapusty albo że są przynoszone przez bociana – na jakiś czas uznają to wyjaśnienie za wystarczające, choć nie do końca i nie na długo. A przecież pytanie ma sens i należałoby na nie z sensem odpowiedzieć...

A zatem, rzeczywiście warto najpierw ustalić, skąd właściwie wzięli się demokraci. Uczono nas w szkole, że wyrosli na ateńskiej agorze, że tam właśnie po raz pierwszy posadzono demokratyczną kapustę i że perypatetycy, chodząc między tamtejszymi grządkami, ukształtowali struktury współczesnej demokracji. Warto też uświadomić sobie trochę na nowo, że zanim ateńska demokracja zaistniała, stworzone zostały podstawy tamtejszej aksjologii, za której patrona jedni uznają Sokratesa, inni Platona, a pozostali – może jeszcze kogoś innego. Tak czy inaczej, bez „jakiejs” aksjologii trudno byłoby sobie wyobrazić powstanie pojęcia władzy ludu. Należało najpierw określić kilka „niewzruszonych zasad”, wokół których można było następnie budować infrastrukturę tej pierwotnej demokracji.

Czy tamta aksjologia w pełni pokrywa się z tą rozumianą dziś przez nas, tu i teraz, hic et nunc? Niezupełnie, ale nie zmienia to moim zdaniem wartości tezy wyjściowej – demokracja dla swego funkcjonowania potrzebuje aksjologii, inaczej będzie jedynie zabiegiem technicznym, skorupą bez treści, mydłem, które się pieni, ale nie myje.

Jan Paweł II wyrósł z polskiego doświadczenia głodu demokracji i zarazem z doświadczenia aksjologii katolickiej. Nie udało mi się dotąd znaleźć jego bezpośredniego komentarza do znanej wymiany zdań między Tadeuszem Mazowieckim i Helmutem Kohlem z 1990 roku na temat chrześcijańskiej demokracji. Niemiecki kanclerz pytał wtedy, dlaczego w Polsce nie powstaje partia chrześcijańsko-demokratyczna na wzór chadecji europejskiej. Polski premier odpowiedział we właściwy sobie, filozofujący sposób, że jest chrześcijaninem i demokratą, ale nie jest chrześcijańskim demokratą.

Zaryzykuję prowokacyjną tezę, że wielki papież Jan Paweł II też nie był chrześcijańskim demokratą – i to nie dlatego, że nie chciał być

zakwalifikowany jako polityk, ale dlatego, że znacznie głębsze powody skłaniały go do tego, by unikać kategoryzowania demokracji lub polityki jako chrześcijańskiej. Niewykluczone, że traktował tę zbitkę jako swego rodzaju tautologię i że mógł mieć przy tej okazji skojarzenie ze znanym nadwiślańskim dowcipem o różnicy między demokracją i demokracją socjalistyczną. Jak wiadomo, precyzyjnej odpowiedzi na tak postawione pytanie udzielił kiedyś nie do końca żartobliwie wielki artysta kabaretowy Jacek Fedorowicz, mówiąc że „różnica jest taka sama jak między krzesłem i krzesłem elektrycznym”.

Powstrzymam się od cytowania pism i wypowiedzi Jana Pawła II, które wciąż w zakresie interesującej nas dziś tematyki czekają na wnikliwe opracowania i indeksy. Chcę uniknąć posądzenia o wyjęcie wypowiedzi z kontekstu, manipulację słowami i instrumentalizację papieskiego nauczania. Staram się myśleć raczej o pewnej przestrzeni wyobraźni, w której widzę całą posługę pasterską Ojca Świętego, powiązaną nie tylko z problematyką polską, o całym jego zaangażowaniu społecznym, które wolno i należy nazwać zaangażowaniem politycznym, jeśli rygorystycznie i uczciwie określać sedno i granice tego, co za politykę można uznawać.

Wiemy o zaangażowaniu Jana Pawła w dialog z innymi religiami. Był to dialog prowadzony *sub specie* pokoju. Spotkanie ekumeniczne przedstawicieli wielkich religii światowych w Asyżu w styczniu 2002 roku i jego formuła mogłyby sugerować, że papież widział możliwość innego podejścia do kwestii polityki – od której przecież nie da się uciec w dyskursie dotyczącym pokoju. Konsekwentnie należałoby podjąć próbę dowiedzenia, że jeśli istnieje uzasadnienie dla swoistej chrześcijańskiej teologii pokoju, to można też mówić o muzułmańskiej, konfucjańskiej, taoistycznej lub wręcz animistycznej teologii pokoju, a zatem także teologii polityki i teologii demokracji. Jeśliby tak miało być, to wówczas w wymiarze światowym stanęlibyśmy wobec konkurencyjnych podejść – można by bowiem kierować się w demokracji aksjologią muzułmańską albo chrześcijańską, taoistyczną lub konfucjańską czy jeszcze jakąś inną. Nie jestem, niestety, znawcą religii pozachrześcijańskich i liczę tu na wsparcie ekspertów. Mimo to zaryzykuję tezę, że – przezornie odkładając na bok islam – właśnie chrześcijaństwo zaproponowało taki zestaw wartości, który „przebił się” i pozwolił wypracować nowożytną postać demokracji. Będzie to oczywiście demokracja wychodząca od prawa jednostki do współstanowienia o losie ogółu w imię właś-

ciwie pojętego dobra wspólnego, a zatem z uwzględnieniem interesu wspólnoty, pod warunkiem wszakże, że nie będzie się to działo kosztem jednostki ani mniejszościowych grup wspólnotowych.

Ewangeliczne „jedni drugich brzemiona noście” zdaje się dla takiej formuły demokracji jednym z postulatów podstawowych. Jak dobrze pamiętamy, stało się ono flagowym zawołaniem pierwszej „Solidarności”, sformułowanym przez przyjaciela, po trochu ucznia, a także dialogicznego sparingpartnera Jana Pawła II – księdza profesora Józefa Tischnera, który formułę tę zaprezentował w krakowskiej katedrze wawelskiej już u samych początków tego ruchu społecznego i zarazem politycznego, w słynnym kazaniu o etosie solidarności i „Solidarności”.

Taka właśnie ścieżka rozumowania prowadzi mnie do sformułowania roboczej opinii, że podejście Jana Pawła do zagadnienia polityki i *ceterum censeo* do demokracji charakteryzuje się trzema wyznacznikami:

- personalizm rozumiany jako prymat osoby nad wszystkimi innymi *dramatis personae*;
- solidarność jako wyraz troski o dobro wspólne;
- odpowiedzialność za politykę jako niekwestionowany obowiązek zaangażowania obywateli, a zwłaszcza katolików z racji wyznawanego przez nich chrześcijaństwa.

Triada ta – jak wspomniałem wcześniej – znajduje swoje głębokie zakotwiczenie w osobistym doświadczeniu, jakie Karol Wojtyła wyniósł z Polski, z jej historii i tradycji, a w szczególności z dominującego w Polsce przez powojenne dziesięciolecia antydemokratycznego totalitaryzmu.

Myślę, że ksiądz, biskup i wreszcie papież Wojtyła skrzywiłby się z pewnym niesmakiem, gdybyśmy jego naukę rozpatrywali osobno, w oderwaniu od oficjalnej wykładni instytucjonalnej Stolicy Apostolskiej i zarazem gdybyśmy lekceważyli fenomen „ciągłości” społecznego nauczania Kościoła.

Na szczęście dysponujemy tekstem, który wychodzi bezpośrednio naprzeciw naszej potrzebie. Myślę tu o dokumencie, sygnowanym przez następcę Jana Pawła II i ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, noszącym groźny tytuł *Nota doktrynalna dotycząca pewnych*

kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym. Rzecz jasna, nota ta odwołuje się nie tylko do nauczania Jana Pawła II, ale także do dokumentów soborowych, choć zaczyna się już od starochrześcijańskiego listu do Diogneta (II wiek po Chrystusie) i zapewne tylko dla skrócenia wykładu nie opisuje pełnej ścieżki dochodzenia do dzisiejszego rozumienia wzajemnej autonomii państwa i Kościoła. Ale czyż można krócej i bardziej lapidarnie określić polityczną rolę chrześcijan, niż po prostu napisać do owego Diogneta, że wierzący „biorą udział w życiu publicznym jako obywatele”?

Nota powstała jako swego rodzaju uzupełnienie wykładu zawartego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, które miało podkreślić te aspekty polityki i katolickich do niej odniesień, jakie w czasach najnowszych stają się przyczyną najżywszych debat, kontrowersji i niejasności.

Polityczny realizm strażników doktryny widać już na początku lektury *Noty*, gdy dochodzimy do zwrotu o „doczesnym porządku” – a zatem o państwie jako jego emanacji, którego „naturę i prawowitą autonomię” należy po prostu „poszanować”. Naszą uwagę warto jednak skupić na kwestiach określanych jako „węzłowe”. Oto ich uproszczony i zaledwie wyrywkowy wykaz:

- często głoszona teza o pluralizmie etycznym jako warunku demokracji;
- częsta konieczność doboru „strategii” (jednej spośród wielu, być może równie uprawnionych) dla zrealizowania jakiejś obiektywnej wartości, przy czym wybór takiej strategii może często wiązać się z wyborem określonej partii jako wehikułu politycznego;
- osoba ludzka i jej poszanowanie jako niezbędna podstawa demokratycznej struktury współczesnego państwa;
- postulat pokoju rozumiany znacznie szerzej, głębiej i obiektywniej, niż wynikałoby to z popularnych manifestów pacyfistycznych.

Nota wypunktowuje kilka zasad, które powinny przyświecać zdyscyplinowanym katolikom w podejmowanych przez nich wyborach.

Zasada pierwsza: nie wolno powoływać się na uprawniony pluralizm i autonomię świeckich, jeśli prowadziłoby to do „przekreślania lub podważania i e w y z n a n i o w y c h [podkreślenie PNK] wymagań etycznych o podstawowym znaczeniu dla wspólnego dobra społecznego”. „Niewyznaniowość” lub „awyznaniowość” tych wy-

magań wypływa z faktu, że są one „zakorzenione w ludzkiej istocie i należą do prawa naturalnego”.

Zasada druga: „świeckość” musi być należycie i roztropnie zdefiniowana. Należy ją rozumieć jako autonomię sfery politycznej i obywatelskiej wobec sfery religijnej i kościelnej, ale nie wobec sfery moralnej. W tym miejscu muszę przyznać się do kłopotu intelektualnego, który w interpretacji tej zasady *Noty* sprawia mi radykalny islam. Często przecież się zdarza, że egzemplifikacje odnoszące się do praktyki radykalnego islamu używane są jako kontrargument dla praktyki najbardziej nawet liberalnego katolicyzmu. Sądzę, że w ramach narzucającego się w czasach nam współczesnych obowiązku analizy fenomenu islamu także watykański urząd nauki wiary stoi przed bardzo poważnym wyzwaniem intelektualnym i praktycznym.

Zasada trzecia: prawo i zarazem obowiązek poszukiwania prawdy, a w ślad za tym rozpowszechniania (przy zachowaniu „godziwych środków”) zasad moralnych, dotyczących „życia społecznego, sprawiedliwości, wolności, poszanowania życia i innych praw ludzkiej osoby”. Zredukujmy w tym miejscu komentarz do uwagi, że wyrwanie jakiegokolwiek słowa z pełnego kontekstu grozi wypaczeniem sensu, jaki autorzy dokumentu chcieli mu nadać. Warto przy tym zauważyć, że w tym samym akapicie *Noty* zaakcentowany jest szacunek dla źródła, jakim jest naturalna świadomość człowieka żyjącego w społeczeństwie, a zaraz potem znajdujemy podkreślenie faktu, że decyzje powinny być podejmowane z uwzględnieniem „okoliczności”. Ratzingerowska Temida nie jest zatem ślepym mieczem, lecz raczej roztroptym przewodnikiem, budującym na zaufaniu do spójności ludzkiego sumienia.

Naturalna obrona „interesów” wyznawców wiary katolickiej wcale nie prowadzi autorów *Noty* do zakwestionowania uprawnień dla innych oprócz katolików. Wręcz odwrotnie, także służba polityczna jest „opatrnościową okazją do ustawicznego ćwiczenia się w wierze, nadziei i miłości”. Jeśli mnie samemu czegokolwiek brakuje w omawianym tekście, to starochrześcijańskiego zwrotu o cnocie roztropności, słynnej „prudencji”. Może zabrakło go z tego prostego powodu, że słowo to jakby wychodzi w ostatnich czasach z mody?

Zasada czwarta, nie zawarta *explicite* w *Nocie*, lecz moim zdaniem wyzierająca z każdego niemal jego ustępu – to przedłożenie środków ubogich nad środkami bogatymi.

Na koniec tego skrótownego i uproszczonego siłą rzeczy przypomnienia jednego z kluczowych dokumentów Stolicy Apostolskiej odnoszących się do sfery polityki, demokracji i państwa, nie mogę powstrzymać się od zacytowania swoistej kody zamykającej niejako doktrynalną frazę: „Wiara nie zmierzała nigdy do tego, aby ujarzmić treści dotyczące życia społecznego w jakimś sztywnym schemacie. Towarzyszyła jej zawsze świadomość, że historyczny wymiar ludzkiego życia nakazuje dostrzegać obecność sytuacji niedoskonałych i często ulegających gwałtownym zmianom. W związku z tym należy odrzucić polityczne zapatrywania i postawy inspirowane wizją utopijną, która przemieniając radykalnie tradycję biblijnej wiary w jakąś postać profetyzmu bez Boga, zinstrumentalizuje religijne orędzie i zwraca świadomość ludzi ku jakiejś czysto ziemskiej nadziei, która przekreśla lub wypacza dążność chrześcijan do wiecznego życia”.

Opowiadał mi kiedyś ksiądz Józef Tischner o dyskusji, która dawno temu miała miejsce w krakowskim pałacu arcybiskupim. Dyskusji uczonych na temat „być” i „mieć” przysłuchiwał się ówczesny metropolita krakowski. Wydawał się jednak skoncentrowany na równoczesnym studiowaniu własnych notatek – zapewne swym „napoleońskim” systemem próbował być w tym samym czasie w dwóch różnych miejscach. Uczeni spierali się coraz bardziej, ale przeważała w nich tendencja do uznania, że „być” jest ważniejsze od „mieć”. Wojtyła – nie odrywając oczu od swych notatek – mruknął wtedy pod nosem (ale na tyle głośno, że to mruknięcie usłyszały nawet najdalsze rzędy): „żeby «być», to trzeba najpierw «mieć»”.

Prezentując tych kilka uwag na zadany mi temat, poświęciłem więcej uwagi dokumentowi Kongregacji Nauki Wiary. Podpisał ją 24 listopada 2002 roku obecny papież Benedykt XVI, po uzyskaniu zatwierdzenia przez Jana Pawła II. Są to zatem słowa i tezy, pod którymi pośrednio podpisany jest sam papież Wojtyła. Stanowią mogą dobrą podstawę – poza innymi dokumentami z epoki Wielkiego Pontyfikatu – do pogłębionej analizy tego, co wielki Polak zostawił w spadku swej ojczyźnie i całemu światu w tak mało, wydawałoby się, religijnej dziedzinie jak polityka i demokracja. Jeśli ktoś nadal nastaje na „odreligijnienie” tych sfer, warto by jeszcze raz spróbował przeanalizować i zrozumieć, czym jest „szlachetne powołanie” obywatela oraz jakie powinny być polityka i demokracja, żeby godnie reprezentowały nadane im nazwy.

Rola chrześcijaństwa oraz znaczenie narodu i obywatela w Unii Europejskiej

Chrześcijaństwo, naród i obywatelstwo – na pierwszy rzut oka ta triada nie wydaje się bynajmniej przypominać o *res publica christiana*. Taka definicja zresztą nie byłaby do końca precyzyjna. *Res publica christiana* należy już do przeszłości. Dawno nie istnieje też chrześcijański Zachód, chyba że w przekonaniu państw islamskich i muzułmanów, którzy osiedlili się w krajach Unii Europejskiej. W dalszym ciągu prawdziwe pozostaje stwierdzenie Karla Jaspersa, które wygłosił podczas wykładu w 1946 roku: „Europa – to starożytność i Biblia”¹. Kardynał Ratzinger w 1979 roku dodał do tego jeszcze dziedzictwo nowożytności, a więc też oświecenie, w którym nie dopatrzył się żadnego zerwania z tradycją chrześcijańską².

Nie jeden rzekomy idealista w poszukiwaniu idei europejskiej dojdzie do wniosku, że z trzech pojęć podstawowych wymienionych w temacie tego referatu – jeżeli je rozpatrywać z normatywnego punktu widzenia – pozostanie obywatelstwo, a może nawet to właśnie ono w wymiarze europejskim powinno być przedmiotem dążeń i pragnień. Chrześcijaństwo zniknie przecież na skutek sekularyzacji, zaś ponadnarodowa Europa stanowić będzie sublimację tego, co narodowe. Takie przekonania pomijają normatywne zasady i potrzeby identyfikacji obywateli Unii. W rezultacie, jak okazało się w 2005 roku, zamiast europejskiej świadomości obywatelskiej rodzi się opór przeciwko zjednoczonej Europie. Takie wydarzenia, jak fiasko Traktatu Konstytucyjnego, można interpretować jako protest przeciw próżni

¹ Karl Jaspers, *Vom europäischen Geist*, [w:] tenże, *Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, wyd. Hans Sanera, München-Zürich 1996, s. 59-85.

² Joseph Ratzinger, *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, München 1979, s. 10 i n.

istniejącej w sferze fundamentalnych założeń mimo stale postępującego procesu wzmacniania Wspólnoty.

Jan Paweł II w swojej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* z 28 czerwca 2003 roku sprzeciwia się tej tendencji rozwojowej, pisząc, że „Europa powołana jest przede wszystkim do tego, by odnalazła swą prawdziwą tożsamość”³. Tam, gdzie polski papież mówi o nowym jej obliczu, nie wspomina o nowej ewangelizacji. „Aby nadać nowy rozmach własnej historii, [Europa] musi [...] uznać i odzyskać z twórczą wiernością te podstawowe wartości, w których zdobycie chrześcijaństwo wniosło decydujący wkład, a które można streścić jako głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią”⁴. Proces rozszerzenia powinien odbywać się z poszanowaniem właściwości historycznych i kulturowych oraz tożsamości narodowych. Jan Paweł II odnosił ten postulat do nowych, choć od dawna dotyczy on również starych członków Unii. Unia – to zdanie papież podziela z wieloma innymi myślicielami – będzie pozbawiona trwałego fundamentu, jeżeli zostanie sprowadzona jedynie do wymiaru geograficznego i ekonomicznego, oraz podstawowych wartości, które winny wyrażać się w prawie i w życiu⁵. Już Joseph Ratzinger doszedł do wniosku, że „czysty realizm bez kształtującej go idei moralnej, ale też czysty idealizm pozbawiony konkretnej treści są pustymi pojęciami bez siły oddziaływania”⁶.

Postulaty te to nie pobożne życzenia, ale znaczące stanowiska polityczne. Mimo że odnoszą się do określonego światopoglądu, jak najbardziej nadają się do upowszechnienia. Opierają się oczywiście na przekonaniu, że chrześcijaństwo zawiera w sobie ideał moralny, którego Europa potrzebuje. Jednocześnie odwoływanie się do moralności *implicite* wskazuje na to, że same pojęcia narodu i obywatelstwa nie wystarczają, ale są dobrami wartymi zabiegów jedynie w kontekście normatywnym – jeżeli są rozumiane np. w kategoriach etycznych jako patriotyzm konstytucyjny⁷. W rezultacie podstawo-

³ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* z 28 czerwca 2003 roku, 109.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże 110.

⁶ Joseph Ratzinger, dz. cyt., s. 3.

⁷ Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus. Rede bei der 25-Jahr-Feier der Akademie für Politische Bildung*, [w:] tenże, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt am Main 1990, s. 17-31.

wym zagadnieniem jest pytanie o źródła moralności, których nawet związek państw nie może autonomicznie kształtować. Podobnie jak państwa narodowe również związek państw czerpie swoją legitymizację z założeń, których sam nie może stworzyć.

1. Europa chrześcijańska

Kto będzie kwestionował, że chrześcijaństwo jest co prawda nie jedynym, ale przecież jednym z ważniejszych źródeł legitymizacji w Europie? Nikt? Obecnie wydaje się, że odwołanie się do korzeni chrześcijańskich jako uniwersalnej podstawy europejskiej wspólnoty wartości już nie przekonuje. Nie udało się przecież w historii zapobiec konfliktom i wojnom religijnym⁸, nie mówiąc już o zachowaniu jedności kontynentu. Chrześcijaństwo w toczącej się właśnie dyskusji zredukowano do religii i tym samym doszło do kolizji z raczej laickim rozumieniem państwa. Wyjście poza to rozumienie i uwzględnienie etycznej substancji państwa oznacza, że taka wizja w pluralistycznym świecie musi zmierzyć się z konkurencyjnymi poglądami na temat wartości, życia i społeczeństwa.

Najpoważniejszym argumentem wytaczanym przeciwko chrześcijaństwu jest argument historyczny. Jego istotę stanowi zarzut, że chrześcijanie sami nie kierowali się nauczaniem Chrystusa. Argument ten jednak jest przynajmniej otwarty na przyszłość: z historii można bowiem wyciągnąć wnioski. Sam proces integracji i utworzenie Wspólnoty Europejskiej jako dzieła na rzecz pokoju jest właśnie rezultatem wyciągnięcia wniosków z doświadczeń historii.

Inna linia argumentacji – konsekwentny laicyzm i ostra konkurencja w dziedzinie wartości, posunięta aż do nietolerancji i niecofająca się przed konfliktem – wyraźnie bazuje na mechanizmach wypierania albo też ujawnia toczący się w ukryciu proces pozbawiania sensu i w konsekwencji kryzys tożsamości Europy, i to w godzinie największego triumfu „zsekularyzowanego świata techniki”, a także „proces uniwersalizacji kanonu życia i sposobu myślenia opartych na tym założeniu”⁹. Synod Biskupów w Rzymie na drugim zgroma-

⁸ Winand Gellner, Armin Glatzmeier, *Die Suche nach der europäischen Zivilgesellschaft*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2005, nr 35, s. 8-15.

⁹ Joseph Ratzinger, *Europas Kultur und ihre Krise*, „Die Zeit” z 7 grudnia 2000 roku, s. 61.

dzeniu nadzwyczajnym poświęconym kwestiom europejskim (1999) określił ten rozwój w postaci następującej puenty: „dominacja jednego niezróżnicowanego pluralizmu zabarwionego sceptycyzmem lub nihilizmem”, który jest szeroko rozpowszechniony i prowadzi do „bardzo ograniczonej antropologii” lub nawet do „rezygnacji z jakichkolwiek prób nadania [życiu] sensu”¹⁰.

W instytucjach Unii Europejskich zaczęto więc kwestionować rolę chrześcijaństwa. Kampania przeciwko Rocco Buttiglione w Parlamencie Europejskim wcale nie odniosła się do jego przemyślanych poglądów. Przytaczając homoseksualizm jako przykład i powołując się na Kanta, Buttiglione rozróżnił prawo i moralność. Uznał za prawomocne różne poglądy moralne i oświadczył, że państwo nie ma kompetencji do wypowiadania się w takich kwestiach. Przyznał również inaczej myślącym nieograniczoną swobodę, unikanie jakiegokolwiek dyskryminacji określił jako konstytucyjne zadanie i jednocześnie sam podporządkował się prawu niezależnie od własnych poglądów na temat moralności. Przeciwnicy zaatakowali jednak tego chrześcijanina z przekonania i przyjaciela polskiego papieża. Wykorzystali szansę przeforsowania swojej wizji społeczeństwa jako politycznie wiążącej i uzyskania kontroli na obsadę stanowisk politycznych. „Wiara w Boga staje się przeszkodą w karierze politycznej”¹¹. Ta prowokacja ma jeszcze inny wymiar: dyskredytuje samą Unię. Dlatego też spada poziom jej akceptacji i to nie tylko w tak katolickich krajach, jak Polska czy Irlandia. Przypadek Buttiglione pokazuje również często krytykowaną przepaść między myśleniem części elit w instytucjach europejskich a poglądami obywateli Unii.

Kolejnym przykładem jest brak *invocatio Dei* w preambule odrzuconego traktatu konstytucyjnego, w której w ramach „rekompensaty” znalazło się niejasne i z pewnością niewystarczające odwołanie do tradycji religijnych. W przypadku *invocatio Dei* wcale nie chodziło o wyznanie wiary, lecz o podkreślenie relatywności prawa stanowionego i odrzucenie absolutyzacji porządku politycznego, co nieuchronnie prowadzi do odwołania się do chrześcijańskiego

¹⁰ Römische Bischofssynode. Zweite Sonderversammlung für Europa, Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa, Bonn 1999, s. 21.

¹¹ Elmar Brok, *Darf ein Katholik nicht nach Brüssel?*, „Die Welt” z 25 października 2004 roku.

dziedzictwa. Czy oznaczałoby to dyskryminację tej czy innej wspólnoty religijnej lub innych tradycji Europy, a mianowicie dorobku myśli laickiej czy tradycji humanistycznej? O możliwości połączenia tych elementów świadczy nowa polska konstytucja. Ustanawiają ją „wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga [...], jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”¹². W projekcie konstytucji europejskiej nawet nie podjęto próby powiązania obu tych tradycji. Konstytucje poszczególnych krajów członkowskich są pod tym względem nieco mniej „powściągliwe”, nawet jeżeli ich społeczeństwa miały swój udział w sekularyzacyjnych tendencjach nowoczesności.

Europa nie jest ani pojęciem geograficznym, ani instytucjonalnym tworem nowożytności. Daje się zdefiniować jedynie poprzez kulturę, która przez stulecia miała charakter chrześcijański, co więcej – była kształtowana przez *christianitas*. Jan Paweł II w swojej książce *Pamięć i tożsamość*, która ukazała się na krótko przed jego śmiercią, stwierdza, że dzięki *christianitas* nie tylko „rozwijał się pluralizm kultur narodowych na fundamencie wartości uznawanych na całym kontynencie”¹³. Kościół również przejął i nadał nową formę kulturowemu dziedzictwu starożytności i tym samym umożliwił mu współistnienie, choć też często je zwalczał. W nowszych badaniach naukowych pojawia się następująca teza: wprawdzie kulturowa i geograficzna tożsamość Europy opiera się na fundamencie religii, ale też na opozycji wobec niej, jak też na odróżnieniu chrześcijaństwa i islamu¹⁴. Odwołanie się do chrześcijańskiego dziedzictwa i wpływu chrześcijaństwa na kulturę Europy nie wyklucza przecież wpływu i dorobku innych kultur, lecz wydobywa je na światło dzienne. Zaś odrzucenie tego dziedzictwa przeczy niegdyś ogólnie uznawanej prawdzie, która przestała obowiązywać dopiero na początku nowoczesności. Dopiero wtedy chrześcijaństwo stało się jedną z wielu religii, zaś sama religia zaczęła określać nie wszystkie aspekty egzystencji, lecz jedynie jeden sektor życia. Właśnie to odseparowanie tego, co religijne, jako autonomicznej części doświadczenia człowieka tworzy specyfikę Europy, ale też jest jej szczególnym osiągnięciem. Kościoły chrześcijańskie pogodziły się z takim rozwojem sytuacji

¹² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej 2 kwietnia 1997, Preambuła.

¹³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie stuleci*, Kraków 2005, s. 96 i n.

¹⁴ Roger Ballard, *Islam and the Construction of Europe*, Manchester 1995.

(z utratą wpływów i emancypacją człowieka jako jednostki) i odgrywają pozytywną rolę w nowoczesnym świecie. Tymczasem konsekwentny laicyzm i agnostycyzm wydają się świadomie odrzucać to wielkie dziedzictwo kultury.

Fundamentem każdej kultury jest – jak pisze Ratzinger – poszanowanie tego, co dla innych jest świętością. Jego zdaniem, bojaźń przed Bogiem powinien czuć także i ten, kto w Niego nie wierzy. Brak poszanowania dla poglądów innych oznacza dla Ratzingera upadek czegoś istotnego w społeczeństwie. Czy takiego braku poszanowania nie można się dopatrzeć w negowaniu korzeni własnej kultury? Ratzinger przytacza drastyczne argumenty, widząc w tym samoistny upadek kontynentu europejskiego. Respektowane są i chronione przed wyszydzeniem i pogardą fundamentalne przekonania islamu i judaizmu. Jeżeli jednak chodzi o to, co jest święte dla chrześcijan, nagle wolność przekonań staje najwyższym dobrem. „Istnieje dziwna nienawiść Zachodu do własnych wartości, którą należy określić po prostu jako patologiczną. Wprawdzie otwartość i zrozumienie Zachodu dla obcych tradycji należy uznać za godną pochwały, swojej jednak nie jest w stanie zaakceptować, we własnej historii widzi tylko okrucieństwo i zniszczenie, a nie dostrzega wielkości i czystości”¹⁵. Trudno wątpić w tę diagnozę, choć rodzi się pytanie, czy możliwa jest taka generalizacja i czy nie trafniejsze i bardziej krzepiące byłoby pokazanie ciągle jeszcze broniących się bastionów w życiu społecznym i politycznym, których opór może słabnieć, ale które mają jeszcze dużo do powiedzenia w pluralistycznym społeczeństwie i w pewnych krajach mają się dobrze. Czy uda się to, do czego Ratzinger już jako Benedykt XVI wzywał młodzież zgromadzoną w Kolonii: ożywienie kulturowego i duchowego dziedzictwa Europy, „ono bowiem niesie z sobą nową siłę, istotną dla przyszłości”¹⁶.

Mówimy o związku państw, o tworze politycznym *sui generis*. Dlatego na miejscu byłoby wymienić trzy najważniejsze elementy dziedzictwa Europy, relewantne dla polityki.

¹⁵ Joseph Ratzinger, *Die Seele Europas*, „Süddeutsche Zeitung” z 13 kwietnia 2005 roku.

¹⁶ Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages, Bonn 2005, s. 22 i n.

Jako pierwszy element – nie tylko ze względu na chronologię – należy wymienić chrześcijańską wizję człowieka, w której jest on osobą i indywidualnością. Wizja ta zakłada poszanowanie godności człowieka i respektowanie jego niezbywalnych praw. Nowożytność dorzuciła jeszcze ostatni kamyczek do tej wizji. Chrześcijańska wizja osoby ludzkiej i europejska tradycja praw człowieka są ze sobą ściśle związane. „Prawa człowieka nie zależą od kaprysu historii, dobrej woli parlamentarzystów czy uznania społeczeństwa. Myśl chrześcijańska stawia człowieka w centrum życia społecznego, gospodarczego i politycznego”¹⁷. Jeżeli chodzi o Niemcy, należy dodatkowo podkreślić, że wokół godności człowieka i prawa do życia dość wcześnie rozgorzała wewnętrzna dyskusja na temat wartości podstawowych. Zapoczątkowana przez katolików medialna ofensywa w Europie i dla Europy wydaje się skutkiem i modyfikacją przeżytych doświadczeń: na płaszczyźnie europejskiej nie mogą się powtórzyć próby zaszufładowania Kościołów i chrześcijan do kategorii „irrelevantnej społecznie etyki specjalnej”. Ten pogląd podzielany przez wszystkie Konferencje Biskupów Europejskich, również wschodnich, znalazł odzwierciedlenie w słynnym wspólnym „Słowie o Europie” z 1977 roku¹⁸.

Po drugie, tego ukierunkowania na chrześcijańską wizję człowieka nie sposób oddzielić od przekonania, że każdy system polityczny, także demokratyczny, powinien przestrzegać wartości, które wiążą większość. Na tej podstawie opiera się nowożytne państwo konstytucyjne. Myśl ta w teorii politycznej ma długą tradycję. Nowoczesne, neutralne pod względem światopoglądowym państwo znajduje się jednak pod presją daleko idącego ograniczania obowiązującego kodeksu wartości. Równie ogólne i możliwe do pluralistycznych interpretacji są też ciągle wymieniane „wartości podstawowe”: wolność, sprawiedliwość, solidarność. Interpretacja tych wartości z punktu widzenia chrześcijańskiego obrazu człowieka – zgodnie z którym z godności człowieka wypływają określone „imperatywy moralne” o „charakterze przedkonstytucyjnym tak samo jak prawo do poszanowania praw osoby ludzkiej i jej podstawowych wolności”¹⁹ –

¹⁷ Josef Höffner: *Christen für Europa. Ansprachen europäischer Bischöfe*, Köln [1978], s. 24.

¹⁸ *Wort zu Europa. Erklärung der Europäischen Bischofskonferenzen vom 29.6.1977*, Bonn 1977, s. 5.

¹⁹ *Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Vorbereitung auf die ersten europäischen Direktwahlen vom 11.11.1977*, Bonn 1977, s. 5.

niewątpliwie pojawia się w sporach prawników. Rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób wymiar socjalny i solidarnościowy można zinterpretować na płaszczyźnie narodowej i europejskiej. Ta kwestia ma duże znaczenie dla kolejnych krajów przystępujących do Unii i dalszych rozszerzeń.

Jako trzeci element należy wymienić dziedzictwo nowożytności. Wobec nowożytnych tendencji do sekularyzacji i racjonalizacji powoływanie się na nie wydaje się problematyczne, a przynajmniej świadczy o pewnej ambiwalencji. Jeżeli jednak posłuchamy zdania kręgów opiniotwórczych, to wydaje się, że udział chrześcijaństwa w przygotowaniu i kształtowaniu nowożytności został uznany, zaś występująca w Niemczech międzywojennych tendencja do jego odrzucenia traktowana jest jako niemożliwa do zaakceptowania „pokusa”²⁰. Być może gdzie indziej trzeba jeszcze w tym względzie nadrobić zaległości. Jan Paweł II, zastanawiając się nad rolą oświecenia, wyraźnie uznał jego pozytywne skutki²¹ i znaczenie „w zakresie humanizmu, wiary w rozum i postępu”²². Jego następca już ćwierć wieku temu jeszcze jako kardynał zdecydowanie żądał, by z dorobku nowożytności „jako istotnego i niezbywalnego wymiaru tego, co europejskie, przejąć relatywny rozdział Kościoła i państwa, wolność sumienia, prawa człowieka, a także autonomiczny rozum”²³. Jeżeli chodzi o to, co polityczne, ze stwierdzenia tego wynika dla naszego tematu kilka konkretyzacji:

- po pierwsze, bezwarunkowe opowiedzenie się za demokracją i jej rozwojem na płaszczyźnie wspólnoty, za demokracją jako formą państwa, w której najlepiej można zrealizować prawa podstawowe i prawa człowieka. Choć jej korzenie sięgają starożytności, w swojej dojrzałej formie należy ją przecież uznać za dziecko nowożytności;
- po drugie, bezwarunkowe opowiedzenie się za wprowadzeniem w życie, przestrzeganiem i upowszechnianiem wolności człowieka;
- w końcu, po trzecie, zaskakująco wyraźna akceptacja pluralizmu, wprowadzanie go w życie i jego obrona. Do czasów współczesnych pluralizm stanowił dla katolickiej nauki społecznej pewien problem. Tymczasem stał się kluczem otwierającym bramę do przyszłości

²⁰ Joseph Ratzinger, *Europa...*, s. 10.

²¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 111 i n.

²² Tamże, s. 102.

²³ Joseph Ratzinger, *Europa...*, s. 10.

Europy. W jednym ze swoich kazań z 1978 roku biskup Strasburga, Elchinger, tak charakteryzuje pluralizm: „Może on stworzyć klimat, w którym chroniona będzie transcendencja człowieka. Może człowiekowi pomóc zrozumieć, że jego prawdziwa wielkość nie polega na rezygnacji z własnej oryginalności, ale że doskonale pasuje do podkreślania tego, co różni go od innych. Ta zasada pluralizmu, polegająca na uznaniu różnic kulturowych i społecznych nie może być traktowana jako swego rodzaju ustępstwo, ustępstwo z grzeczności wobec innych. Opiera się ona raczej na Bożej woli tworzenia, która obsypuje nas przecież w wieloraki sposób Jego darami. Musimy więc urzeczywistnić różnorodność Boga”²⁴.

Związywanie zasady pluralizmu z wartościami – co przecież nie oznacza relatywizmu aksjologicznego – rzadko kiedy tak wyraźnie dochodzi do głosu, choć dokonuje się ono na gruncie określonej pozycji światopoglądowej. W kwestiach podstawowych nowoczesność, oświecenie i chrześcijaństwo najwyraźniej sobie nie przeczą. Są też ze sobą powiązane na płaszczyźnie historycznej, choć nie oznacza to braku konfliktów. Współczesna nauka reprezentuje dzisiaj pogląd, że religijna tradycja Europy wspierała racjonalizm, wolność i prawa człowieka, w żadnym wypadku ich nie ograniczając²⁵. Postęp nie następował kosztem wiary. To samo dotyczy w zasadzie humanizmu, bez względu na to, czy uznają to przeciwnicy Buttiglione i *invocatio Dei*, czy też nie. W każdym razie dorobek chrześcijaństwa jest do pogodzenia z zasadami nowoczesności, i tak też się dzieje.

Od niedawna widać powrót religii do życia publicznego i polityki. Dzieje się to częściowo pod wpływem presji z zewnątrz, przede wszystkim ze strony islamu. Patrząc na cały świat, intensywna sekularyzacja na Zachodzie wyda się nagle odosobnioną drogą. Zresztą potrzeba normatywnego ukierunkowania pojawiła się również wewnątrz społeczeństw zachodnich. Postęp naukowy ukazał w nowym świetle kwestie związane z technicznymi możliwościami wpływania na życie ludzkie. W sposób dla wielu zaskakujący w najnowszych debatach na temat inżynierii genetycznej i „terapeutycznego” klonowania, diagnostyki przedtransplantacyjnej oraz biomedycznych możliwości „produkowania” (lub niszczenia) człowieka zaczęto uży-

²⁴ Josef Höffner, *Christen für Europa ...*, dz. cyt., s. 10.

²⁵ Rodney Stark, *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York 2005.

wać argumentów etycznych, opartych zarówno *explicite*, jak i *implicit* na przekonaniach religijnych²⁶, i to w trakcie debat publicznych i politycznych. Teolog protestancki Eberhard Jüngel zwrócił ostatnio uwagę na to, że sekularyzacja niekoniecznie musi skończyć się sekularyzmem. Nie sposób cofnąć sekularyzacji, ale też nie trzeba jej doprowadzać do gorzkiego końca i prawdopodobnie do samozniszczenia²⁷.

Na tle tych nowych wewnętrznych i zewnętrznych wyzwań Jürgen Habermas naszkicował obraz postsekularnego społeczeństwa Zachodu, „które zorientowane jest na dalsze istnienie wspólnot religijnych”. Co więcej: „Przekaz religijny do dziś jest wyrazem świadomości tego, czego brakuje. Utrzymuje na tym samym poziomie wrażliwość na niepowodzenia. Chroni przed zapomnieniem te społeczne i osobowe wymiary współżycia, w których postęp racjonalizacji w dziedzinie kultury i społeczeństwa wyrządził ogromne szkody”²⁸. Nie trzeba z tego powodu Habermasa od razu zaliczać do grona wiernych. Ale jeżeli można uchronić przed zapomnieniem coś, co sprzeciwia się niszczeniu tego, co ludzkie, trzeba to wykorzystać jako coś pozytywnego, co pozwoli usunąć polityczne i społeczne deficyty. W tym miejscu rysuje się więc ponownie szansa na prowadzenie polityki na gruncie chrześcijańskiej odpowiedzialności.

Jüngel podejmuje ten problem i żąda – podobnie jak Sobór Watykański II – by od wiary chrześcijańskiej przejąć odpowiedzialność za społeczeństwo i kierować się nakazami sumienia. Żąda przejęcia odpowiedzialności, mając na myśli formę państwa, wobec której należy postawić pytanie, czy zgodnie z osądem wiary jest ona gorsza czy lepsza, czy można ją z zasady i w konkretnych przypadkach zmienić na lepsze, czy też nie²⁹. Jeżeli tak, to z tego wynikać będą zadania w codziennej działalności politycznej. Jeżeli nie, Jüngel proponuje zamianę jednej formy państwa na inną. Cel ten zrealizowano właśnie w Polsce.

²⁶ Paul Nolte, *Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung in der postsäkularen Welt*, Sankt Augustin 2003, s. 6 i n.

²⁷ Eberhard Jüngel, *Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft*, [w:] *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, t. 39, Essen 2005, s. 52 i n., tutaj s. 69.

²⁸ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 13.

²⁹ Eberhard Jüngel, dz. cyt., s. 71 i n.

Podsumowując: w Europie nie istnieje już wszystko określająca jedność. Stało się to na skutek procesów sekularyzacji i modernizacji, których Europa była początkiem i którym sama też podlegała. Przynajmniej na Zachodzie odrobiono lekcję pluralizmu. To, co religijne, stanowi teraz jedynie część, ale także część w pluralistycznym świecie może stać się czymś atrakcyjnym i niepozbanionym wpływem. Mimo przedstawionych tu obecnych wyzwań ostateczna decyzja co do tego, na ile Europa dostrzegać będzie tradycję chrześcijańską, nie została jeszcze podjęta.

2. Narody w Unii Europejskiej

Inaczej niż w przypadku chrześcijańskiego dziedzictwa w odrzuconym projekcie konstytucji europejskiej można wyraźnie dostrzec poczucie dumy z „tożsamości narodowej i historii”. Chociaż „tożsamość narodową” trudno ująć zarówno empirycznie, jak i w kategoriach normatywnych, pozostaje ona znaną na całym świecie ideą przewodnią nowoczesnego państwa. Po upadku *ancien régime*’u, a także po nieodwracalnym – w kręgu kultury zachodniej – procesie odejścia od religijnej legitymizacji polityki państwo narodowe przyniosło świadomość jedności i odrębności. Poczucie przynależności opierano na podstawach religijnych, etnicznych, ideologicznych i historycznych; w każdym razie na takich, które nie miały nic wspólnego z relacją cel – środek, ponieważ wraz ze spełnieniem tych celów doszłoby w końcu do powstania wspólnoty³⁰. Nie wystarczy tu też racjonalna kalkulacja, o czym świadczy niezadowolenie z Traktatu Konstytucyjnego, a tym bardziej żywioł narodowych emocji, który ujawnił się po uwolnieniu Europy Wschodniej spod rządów socjalistycznej międzynarodówki. Unia Europejska, której podstawowa idea jest równie niejasna, jak jej ostateczny cel, z trudem może spełnić funkcję zastępczej identyfikacji i oprzeć się konkurencyjnym tendencjom.

Z europejskiego punktu widzenia stawiano przede wszystkim pytanie o możliwość przekształcenia tożsamości narodowej w tożsamość europejską i możliwość nadbudowania tożsamości europejskiej nad narodową. Jednocześnie ze strony europejskiej nie podjęto starań

³⁰ Otto Depenheuer, *Nationale Identität und europäische Gemeinschaft. Grundbedingungen politischer Gemeinschaftsbildung*, [w:] *Nationale Identität im vereinten Europa*, red. Günter Buchstab, Rudolf Uertz, Freiburg im Breisgau 2006, s. 55-74.

wspierających tożsamość europejską: także i tu doszło do zaniku szacunku nie tylko wobec tego, co święte, ale również wobec narodów, ich praw i uczuć narodowych. Właściwe pytanie brzmi: w jaki sposób na bazie istniejących nadal tożsamości narodowych można kształtować wspólnotową politykę Unii Europejskiej? Problemem na przyszłość nie jest przewyższenie myślenia w kategoriach narodowych, lecz to, by Unia sama była przekonana co do swojej podstawowej idei, wyznaczyła swoje granice i swój ostateczny cel.

Jednocześnie nadal obowiązujące są wnioski, które Europejczycy, wychodząc poza to, co narodowe, wyciągnęli po 1945 roku. Narodowe ograniczenia nie mogą stanowić wskazówki na przyszłość ani też podstawy Unii. Nikt nie może być członkiem żadnej wspólnoty, nie chcąc w nią inwestować. Po 1945 roku na Zachodzie obraliśmy drogę, której nawet nie przeczuwaliśmy, a która teraz po historycznych przemianach i rozszerzeniu Unii stoi otworem przed nowymi państwami członkowskimi. Narody Europy nie były jeszcze tak sobie bliskie i ze sobą zgodne: po pierwsze, pod względem najważniejszych zasad kształtujących państwo, takich jak prawa człowieka, pluralizm i demokracja, po drugie, ze względu na zasadniczą gotowość do współpracy.

Wraz ze zmianą pokoleń należy zadbać również o pamięć. Atrakcyjność idei europejskiej w okresie powojennym nie jest dla dorastającego pokolenia czymś oczywistym. Nowi członkowie kierują się w swoich działaniach odmiennymi doświadczeniami historycznymi i interesami, a także mają różne opóźnienia. Już pobieżna obserwacja europejskich sąsiadów pozwala odkryć ich niezadowolenie z własnego narodu, jak również narodowy egoizm i narodowe interesy. Nie ma jednak sprzeczności w tym, że obywatele czują się związani jednocześnie ze swoją ojczyzną, swoim krajem i z Europą. Europa jest bowiem wielką, wyrosłą z historycznych korzeni polityczną wspólnotą kultury, odznacza się jednak indywidualnymi formami i różnorodnością tradycji. Zachowanie tych indywidualnych różnic nie jest sprzeczne z fundamentami, na których się one opierają. Cała historia Europy jest wynikiem oddziaływania dwu przeciwstawnych elementów: zróżnicowania i jedności, co stwarza przestrzeń dla narodów.

Na nowo zainteresowaniem cieszy się pogląd, że postępy integracji powodują co prawda wycofywanie się państwa narodowego, a rozwój współpracy doprowadza do zmniejszania się suwerenności, jed-

nak państwo narodowe pozostaje podstawą owej integracji i kooperacji. Wygląda nawet na to, że na skutek traktatów w Maastricht i kolejnych rozszerzeń w Europie coraz bardziej podkreśla się specyfikę i tożsamość narodów i regionów, by w ten sposób uniknąć zbyt daleko posuniętej unifikacji, która prowadzi do niwelacji różnic. Narody wschodniej części Europy Środkowej, które przez długie lata broniły swojej tożsamości przed komunizmem, nie chcą jej teraz oddać. Jej obrona jest zdaniem Jana Pawła II najbardziej znaczącym wkładem, który narody tego regionu mogą wnieść do Europy. Choć zbliżenie między Europą Wschodnią i Zachodnią jest rzeczą pozytywną, to kryje w sobie niebezpieczeństwo zmacenia tej tożsamości poprzez krytyczną refleksję nad „rozpowszechnionymi na Zachodzie negatywnymi modelami kultury”. Przyszły kształt Europy zależy od wyniku tej duchowej konfrontacji³¹. Niezależnie od treści tego argumentu widać na tym przykładzie dwuwymiarowość podejścia do zagadnienia: zachowując to, co właściwe dla siebie, można przyczynić się do formowania całości.

Niektórzy idealiści wierzą w jednolitą państwowość europejską. Taka wiara pozbawiona jest jednak podstaw choćby już z tego względu, że nie istnieje jednorodna europejska kultura polityczna. Europa to różnorodność wyrastająca ze wspólnych korzeni. Pogląd, jakoby ta jednorodna całość mogła powstać na gruzach państwa narodowego, zawsze była mrzonką – a dla wielu też koszmarem. Narody, ze względu na swoją tożsamość zdolne i chętne do współpracy z sąsiadami, nie kultywują tego nacjonalizmu, który w historii zawsze powodował zniszczenia i który nadal należy przewycięzać. Nigdzie na obszarze obejmującym jądro Europy nie istnieje już mit narodu jako ostatecznego uzasadnienia wszelkiego działania politycznego. Wszędzie pada pytanie o jakość demokracji w danym systemie politycznym. Coraz bardziej rozpowszechnia się też pogląd, że państwo narodowe stanowi niezbędną całość w sensie porządku i prawa, ale już od dawna nie jest w stanie rozwiązać nękających nas dzisiaj problemów. Przestrzenie gospodarcze, połączenia transportowe i komunikacyjne, problemy środowiska naturalnego, a także w dalszym ciągu kwestie bezpieczeństwa – oto dziedziny, których dzisiaj na płaszczyźnie narodowej nie sposób odpowiednio uregulować. Proces jednoczenia się Europy pokazał jednak, że trudno sztucznie czy

³¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 178 i n.

na zawołanie przewyciężyć tradycję narodową. Po upadku narodowego socjalizmu wielu w Niemczech sądziło, że można odciąć się od tej „hipoteki” i uciec w nową tożsamość europejską. Inne narody przyjęły istnienie politycznych, kulturalnych i duchowych struktur Europy jako wyraz jej różnorodności i sposób na potwierdzenie siebie samych, co z powodów związanych z najnowszą historią przyszło im łatwiej niż Niemcom. Do tego mogli odwoływać się nowi członkowie z Europy Wschodniej.

Być może to korzyści ekonomiczne są tym, co przyciąga kraje Europy Wschodniej do Unii, i może też – co nie jest całkiem niezrozumiałe – ciągle jeszcze materialne interesy przyćmiewają na co dzień normalne aspekty polityki. Nadal trzeba nadrabiać zaległości – np. jeżeli chodzi o traktowanie mniejszości etnicznych, zapewnienie opieki prawnej, zaufanie do konstytucji, umacnianie demokracji i rozwój gospodarczy. Niemcy mają również tego rodzaju doświadczenia po wojnie światowej i zjednoczeniu. Udzielono im pomocy, by mogli sprostać tym wyzwaniom: zachodnim Niemcom po 1945 roku pomogli alianci, Niemcom wschodnim po przełomie 1989/1990 roku pomogli Niemcy zachodni.

Ta wyjątkowa w historii sytuacja państw reformujących się jest interesująca: jednocześnie istnieje ukierunkowanie na to, co narodowe, i to, co europejskie, przy czym myślenie w kategoriach narodowych jest reakcją na nierzadko długoletnie prześladowania, zaś myślenie europejskie jest odpowiedzią na szanse, obietnice i perspektywy teraźniejszości. Na końcu powstanie, tak jak w Europie Zachodniej, symbioza tożsamości narodowej i europejskiej.

3. Obywatele Europy?

Jeżeli dominująca polityka europejska będzie – co obserwowaliśmy dotychczas – świadomie lub nieświadomie kwestionować tożsamości kulturowe i narodowe, nie należy oczekiwać zbyt wiele od racjonalistyczno-konstruktywistycznych prób stworzenia obywatelstwa europejskiego.

Jeszcze mniej można spodziewać się po jego normatywnym uzasadnieniu. Chrześcijańska wizja człowieka ze specyficznymi, tj. demokratycznymi uzupełnieniami nowoczesności pełni konstruktywną funkcję dla obywatelstwa europejskiego. W istotnym stopniu przy-

czyniła się też do jego usankcjonowania na gruncie prawa konstytucyjnego. Odnosny kanon polityczny w dwusetną rocznicę rewolucji francuskiej zyskał szansę na paneuropejską „ekspansję”. Wykorzystując kryteria kopenhaskie, Unia otrzymała narzędzie (którego też użyła), by skłonić państwa przystępujące do niej do stabilizacji porządku demokratycznego.

Nie brakuje ram prawnych. Uchwalono Kartę Praw Podstawowych. Obywatelstwo Unii Europejskiej istnieje od ponad dziesięciu lat i wzmocniono je ponownie w Traktacie Konstytucyjnym. Dla samej Unii i polityków europejskich związane z tymi wydarzeniami procesy miały duże znaczenie. Obywatele jednak ich prawie nie dostrzegali. Zmiany te, choć pożądane, miały dla nich znaczenie raczej symboliczne. Niejako po raz drugi przyznano im podstawowe prawa i wolności, tylko na innej płaszczyźnie politycznej, która jednak nie jest ośrodkiem ich obywatelskiego zainteresowania. Można nad tym ubolewać. W każdym razie ów akt ponownego nadania niecałkowicie dotarł do ich świadomości. Ale co by to zmieniło? Europejska świadomość obywatelska i tak nie powstałaby wyłącznie na gruncie prawa, dopóki prawo to nie mogłoby zostać zrealizowane poprzez sieć politycznej komunikacji i uczestnictwa w decyzjach politycznych. Na razie nie można nawet mówić o znajomości tych praw i pojęć³². Unia długo starała się, wykorzystując hasłowe symbole – europejski paszport, europejskie prawo jazdy – stworzyć tożsamość europejską. Tymczasem w pewnym stopniu wywołała opór. Nawet gdyby warunki były korzystniejsze, trudno w niejasnym, nieprzejrzystym i oddalonym od obywatela systemie decyzyjnym Unii Europejskiej znaleźć aktorów społecznych, którzy domagaliby się partycypacji w decyzjach. Ponadto nie ma europejskiej politycznej opinii publicznej, która umożliwiłaby ponadnarodowy dyskurs polityczny. Właśnie dlatego, że nie istnieje społeczeństwo europejskie.

Unia Europejska – a zwłaszcza jej struktura instytucjonalna – powoduje wśród obywateli, o ile w ogóle wykazują jakiegokolwiek zainteresowanie sprawami europejskimi, poczucie bezradności i rezygnacji. Świadczy o tym frekwencja w wyborach europejskich, która spadła z 63 procent w 1979 roku do 45,7 procent w 2004 roku przy jednoczesnym zwiększeniu kompetencji Unii. Obywatele nie dostrzegają, na ile unijne decyzje wpływają na ich codzienne życie. Dopiero kiedy

³² Wyniki badania przeprowadzonego przez Eurobarometr 133 (2005).

kweszie europejskie w znaczący sposób „wdzierają się” na płaszczyznę narodową, wzrasta zainteresowanie nimi – zwłaszcza jeżeli chodzi o obronę własnej tożsamości i opór przeciw unijnym pomysłom. We Francji i Holandii referendum konstytucyjne wyraźnie wywołało większą mobilizację niż wybory europejskie: we Francji frekwencja w referendum wyniosła 69,3 procent w stosunku do 42,7 procent w wyborach europejskich, w Holandii odnośne wartości wyniosły 62,8 procent do 39,3 procent. Referendum odniesiono do kontekstu narodowego. Oprócz narodowych interesów wyborcy, którzy oddali głosy negatywne, kierowali się lękiem przed utratą tożsamości i przed rzekomo niekorzystnym wpływem Unii Europejskiej na gospodarkę i rynek pracy. Dojmujące było też poczucie obywateli, że są niedoinformowani.

Koncepcja obywatelstwa Unii uznana została za nieudaną. Powody tego będą zapewne dyskutowane przez całe dziesięciolecie. Tymczasem są one zawsze takie same. Tym razem wiążą się jednak z problemami w dwu dziedzinach, które poruszyliśmy wyżej: z konfliktem w sferze wartości, z otwartą kwestią wytyczenia ostatecznego celu Unii (przestrzeń gospodarcza czy pogłębiona unia polityczna?), z odebranym od codzienności dyskursem elit. Konkurencyjne populistyczne postulaty najwyraźniej łatwiej docierają do obywateli Europy. W tym miejscu należy wymienić znane, specyficzne deficyty Unii: problemy instytucjonalne, brak świadomości obywateli, nieistnienie opinii publicznej, brak ponadnarodowych struktur komunikacji i partycypacji.

To manko europejskiej, a ściśle mówiąc unijnej świadomości, bezpośrednio oddziałuje na system europejski. Funkcjonowanie Unii jest przedmiotem zainteresowania przede wszystkim z punktu widzenia spodziewanych korzyści: dominuje myślenie w kategoriach „co ja z tego będę mieć?”. Prawie nie ma zaangażowania na rzecz Unii i nastawienia prounijnego (co wniosę do Unii, co powinienem wniesć?). Nawet aktorzy rządowi kierują się tymi zasadami i działają zgodnie z nimi.

4. Uwagi końcowe: otwartość na Unię

Na koniec powrócimy do stwierdzenia, że jedność i zróżnicowanie są charakterystycznymi cechami historii europejskiej. Również Unia nie niweluje tej tak owocnej sprzeczności – i też nigdy jej nie usunie.

W sytuacji, gdy istnieją wprowadzić pewne polityczno-kulturowe zbieżności co do zasad społeczeństwa ludzkiego i jego podstawowych struktur demokratycznych, nie ma natomiast wspólnej, jednolitej, tworzącej tożsamość kultury na płaszczyźnie europejskiej, obywateli państw członkowskich Unii ciągle jeszcze identyfikują się z tradycyjnym narodem. Korzyści związane z „Europą”, takie jak np. swoboda podróżowania, przyjmują bez zastanowienia jako racjonalne i oczywiste. W tym względzie zapewne niewiele można zmienić. Nie trzeba się też na to skarżyć, o ile identyfikacja z narodem nie odbija się negatywnie na otwartości na Unię. Dlatego też instytucje powinny powstrzymać się od wyrażania swoich elitarno-awangardowych poglądów deprecjonujących narody i wielkie grupy społeczne.

Z tego punktu widzenia kwestię dalszego pogłębienia Unii w dłuższej perspektywie należy traktować sceptycznie. Obywatelom wystarcza to, że odgrywają rolę polityczną na poziomie narodowym, o ile w ogóle wykazują zainteresowanie w tym kierunku. Kwestie ponadnarodowe, europejskie są dla nich w sensie dosłownym odległe. Zresztą są one jedynie formalną propozycją.

Ralf Dahrendorf zasadniczo odrzuca alternatywę: rozszerzenie czy pogłębienie, po rozszerzeniu na wschód została ona zresztą rozstrzygnięta. Rozszerzenie europejskiego dobrobytu, europejskich wartości i struktur politycznych (to, co rozumiane jest pod pojęciem „Zachód”) uznaje on za pogłębienie europejskiej rzeczywistości i ogromny historyczny postęp³³.

Nic do tego dodać ani ująć. Tylko myśl o odrodzeniu popularności chrześcijaństwa, o obywatelstwie i narodzie została podjęta i rozstrzygnięta w dyskusji na forum europejskim: obywatelstwo europejskie jest delikatną roślinką, z której nie wiadomo, co wyrośnie. Chrześcijańsko-kulturowe korzenie pozostaną mimo konkurencji pluralizmu wartości i narodowych tożsamości czynnikami określającymi Unię – i taka też od początku jest ich rola.

³³ Ralf Dahrendorf, *Europa und der Westen. Alte und neue Identitäten*, „Merkur” 2003, s. 1015-1024; por. zwłaszcza *Das Ende der Vertiefung? Eine Debatte über die EU*, „WZB Mitteilungen 111” z marca 2006, s. 20.

Część trzecia

**Pokojowa rewolucja
1989 roku
i transformacja społeczna**

Uniwersalne znaczenie roku 1989 i rola Jana Pawła II*

Temat mojego wystąpienia nie powinien – wydawałoby się – sprawiać mi trudności. Chociażby ze względu na mój życiorys i drogę, którą przeszedłem, zwłaszcza od 1980 roku aż do grudnia ubiegłego roku, kiedy odszedłem z Instytutu Pamięci Narodowej. Właśnie życiorys powinien mi ułatwiać, a jednocześnie dokumentować w pewnym stopniu historię Polski i Polaków, co jest zawarte w temacie mojego wystąpienia. Również moja formacja światopoglądowa – katolicyzm – ze względu na rolę Jana Pawła II w polskich przemianach, a więc także moja przynależność do Kościoła katolickiego, powinny mi ułatwić dzisiejsze spotkanie z Państwem i naszą rozmowę. Jednak nie czuję się kompetentny – jako profesor jednego z polskich uniwersytetów – by przedstawiać poglądy Jana Pawła II czy poddawać analizie jego wpływ na polskie przemiany. Natomiast czuję się upoważniony – powiem może w sposób nieskromny – by przedstawić tę problematykę z mojego punktu widzenia. Jako człowiek „Solidarności”, członek społeczeństwa, które przez dziesięciolecia wybijało się na prawdziwą niepodległość i suwerenność, a także właśnie jako katolik czuję się upoważniony do przedstawienia Państwu osobistych refleksji, jak ja i być może niektórzy z moich rodaków postrzegali kardynała Karola Wojtyłę, później – papieża Jana Pawła II.

Chciałbym spojrzeć na polskie przemiany 1989 roku z punktu widzenia obywatela takiego jak ja, który z jednej strony był zwykłym członkiem „Solidarności”, a dopiero potem angażował się w jej struktury organizacyjne, aż do pełnienia funkcji doradcy na poziomie krajowym „Solidarności” łącznie. Chciałbym, mówiąc o tych przemianach z dzisiejszej perspektywy, rozpatrzeć je w kategoriach ofiary, jaką polskie społeczeństwo składało rok po roku w służbie niepod-

* Tekst wystąpienia, spisany z taśmy, ukazuje się w wersji nieautoryzowanej.

ległości. Powiem być może rzecz niepopularną, o której mam odwagę mówić od wielu lat: kiedy patrzę z dzisiejszej perspektywy, ale także z perspektywy tamtych lat na rok 1989, to wcale nie byliśmy wówczas w pełni przekonani, że to będzie rok, który przyniesie w Polsce przełom. Ja przynajmniej nie byłem takim wizjonerem, nawet w czasie wizyty Jana Pawła II w Polsce, by przewidywać, że w ciągu dwóch lat generał Wojciech Jaruzelski zwróci się do Lecha Wałęsy z prośbą o zapanowanie nad wybuchającą falą strajków. Wcale nie byłem przekonany do tak dzisiaj kontrowersyjnie odbieranych obrad Okrągłego Stołu. Nie myślałem, że 4 czerwca 1989 roku dojdzie do wyborów, nie w pełni demokratycznych, ale jednak wyborów, w których społeczeństwo odegrało swoją rolę. Nie wiedzieliśmy, że Tadeusz Mazowiecki we wrześniu 1989 roku zostanie pierwszym premierem demokratycznej Rzeczypospolitej. Może nie z goryczą, ale z pewną refleksją podnoszę dzisiaj tę kwestię. Wydaje mi się bowiem, że polska „Solidarność” roku 1980 i 1981 wybuchła dziesięciomilionowym ruchem, nie tylko związkowym, ale i obywatelskim, społecznym. Polskie społeczeństwo porażone wydarzeniami 13 grudnia 1981 roku, a później tym, co się zdarzyło w kopalni „Manifest Lipcowy” i w kopalni „Wujek” 15 i 16 grudnia 1981 roku, nie popadło może w stan apatii, ale depresji. Pamiętam te miesiące i lata, aż do strajku w stoczni, kiedy zainteresowanie społeczeństwa Wybrzeża wzbudziły dzwony kościoła świętej Brygidy. Nie jestem oczywiście entuzjastą księdza Henryka Jankowskiego, ale to wydarzenie jest pamiętane w Polsce. Kiedy Lech Wałęsa i Tadeusz Mazowiecki wychodzili ze stoczni na czele strajkujących stoczniowców, przygnębieni brakiem społecznego poparcia, te dzwony symbolicznie przywracały społeczeństwu polskiemu nadzieję. Ale lata osiemdziesiąte w Polsce widziane przez pryzmat sprzeciwu, buntu, oporu powinny być również pamiętane jako okres, w którym polskie społeczeństwo żyło w przygnębieniu czy wręcz apatii. Nie odważyłbym się oczywiście dzisiaj powiedzieć, że tylko nieliczni upominali się wówczas o wolność i niepodległość. Ale też nie było ich tak wielu, jak zwykliśmy sądzić.

Jeżeli więc rozpatruję wydarzenia roku 1988, 1987 – przede wszystkim roku 1989 – w kategoriach ofiary polskiego społeczeństwa w służbie wolności, to myślę, że te okoliczności, choć w pewnym stopniu bolesne, powinny być tutaj przywołane. Znam relacje moich przyjaciół, którzy wracali z więzień lub obozów internowania (sam

byłem uwięziony, ale przez bardzo krótki czas) i byli przygnębieni, sądząc, że Polska jest krajem permanentnego oporu, trwałego sprzeciwu wobec władzy. Ofiara, którą składali, nie zawsze spotykała się z aprobatą. Może było dramatem polskiego społeczeństwa, przynajmniej pewnych jego warstw, że spotykałem uczciwych ludzi, którzy mówili: „To może jeszcze nie ten czas, nie te warunki i niepotrzebny opór, który może doprowadzić do niepotrzebnego rozlewu krwi”. Polska rewolucja 1989 roku była mimo wszystko rewolucją bezkrwawą. Niosła jednak ze sobą ofiarę krwi, mimo postaw, które tutaj skrótowo zarysowałem.

Myślę, że to, co się wydarzyło w 1989 roku, było także w sposób szczególny zasługą polskiego Kościoła i Jana Pawła II. Źródeł szukam w 1980 roku w wystąpieniach kardynała prymasa Stefana Wyszyńskiego, później po wprowadzeniu stanu wojennego, w kazaniach księdza prymasa Józefa Glempa, a także w nauce Jana Pawła II. Przeczytałem ostatnio, że Jan Paweł II nie prowadził w latach dziewięćdziesiątych aktywnej polityki zagranicznej, również jeżeli chodzi o sprawy polskie. Odniosę się za chwilę do tego poglądu, z którym się nie zgadzam, ale chcę jeszcze zwrócić uwagę na drugi wymiar polskiego oporu. Z jednej strony powiedziałem, że elity, bez względu na wykształcenie i zatrudnienie, wzięły na siebie odpowiedzialność podtrzymywania polskiej nadziei przez całą dekadę lat osiemdziesiątych. Ale z drugiej strony, walka tych właśnie elit prowadziła do sytuacji dramatycznych, o których nie zawsze mieliśmy wówczas pojęcie. Odkrywaliśmy to dopiero w 1989 czy 1990 roku. Właśnie to mam na myśli, mówiąc o ofierze krwi. Polska rewolucja była rewolucją bezkrwawą, jeżeli weźmiemy pod uwagę ofiarę składaną przez całe społeczeństwo. Niosła jednak cierpienia łącznie z daniną życia tych, którzy bezpośrednio angażowali się w walkę. Myślę tu także o polskim Kościele: około stu polskich kapłanów odeszło z tego świata, zginęło w niewyjaśnionych okolicznościach, o czym wiemy dzisiaj dzięki komisji Jana Rokity, a także dzięki aktywności Instytutu Pamięci Narodowej.

Analizując wystąpienia papieża, zauważyłem, że w większości z nich korzystał z okazji, by zwracać uwagę świata na polskie problemy, nawet gdy o Polsce bezpośrednio nie mówił. Tak było na spotkaniu ze Zgromadzeniem Parlamentarnym Rady Europy, ze środowiskami polonijnymi w czasie pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych i na spotkaniu w Detroit. A nawet na kontynencie afrykańskim w Ame-

ryce Południowej. Jestem daleki od stwierdzenia, że we wszystkich tych wystąpieniach chodziło o Polskę. Chodziło o wartości uniwersalne, związane z wiarą, religią, u której podstaw leżała w homiliach Ojca Świętego troska o drugiego człowieka. Gdy czytam dziś po raz kolejny gdańskie wystąpienie Ojca Świętego i przypominam sobie nawiązujące później do niego kazanie księdza Józefa Tischnera, których słuchałem w czasie obrad I Zjazdu „Solidarności” w Gdańsku w sierpniu w 1981 roku, to wiem, co Ojciec Święty miał na myśli, mówiąc: solidarność bez wielkiej litery to znaczy solidarność człowieka z człowiekiem. A skoro solidarność to także brzemię niesione wspólnie, zatem nigdy jeden przeciwko drugiemu i nigdy ciężar dźwigany samotnie bez pomocy drugich. „Gdańsk 1987 to szósty rok zdławienia polskiej rewolucji” – wystarczy ten jeden cytat z wystąpienia papieża, by zrozumieć, dlaczego od roku 1980 druga strona – czyli jak się niekiedy mówi strona społeczna – nie podjęła wyzwania rzucanego przez władzę, a więc nie odpowiedziała przemocą na przemoc, siłą na siłę. W moim przekonaniu Ojciec Święty, mówiąc, że nigdy jeden przeciwko drugiemu, wskazywał na sposób dochodzenia przez polskie społeczeństwo swoich racji. To jest problem zdolności do kompromisu, zdolności do rozmowy, nawet pewnego zaufania.

Chciałbym teraz przedstawić mój stosunek do inicjatywy obrad Okrągłego Stołu i do ustaleń tam przyjmowanych. Dzisiaj bowiem łatwo się je krytykuje. Być może przygotowywane przez księdza biskupa Alojzego Orszulika opracowanie, oparte na własnych doświadczeniach, przyniesie nowe informacje na temat tych rozmów i roli, jaką odgrywali tam politycy z Lechem Wałęsą na czele, a także Kościół. Jeżeli dzisiaj, mówiąc o okresie między lutym a kwietniem 1988 roku, czyli o Okrągłym Stole, tak się ze sobą kłócimy (żeby nie użyć sformułowania Lecha Wałęsy „targamy się po szczękach”), to pamiętajmy także i o tym, dlaczego strona solidarnościowa była wówczas zdolna do kompromisu. Dzisiaj oczywiście łatwo mówić, że można było wywalczyć więcej. Łatwo jest z dzisiejszej perspektywy wskazywać na brak śmiałości. Nie mówię o odwadze, bo to byli ludzie odważni, w stawianiu żądań podczas negocjacji. Z ówczesnej perspektywy ta sytuacja nie była tak jednoznaczna, jak to się nam teraz wydaje. Strona solidarnościowa była zawsze przekonana, że jeżeli mamy wybić się na niepodległość, to nie zapominając o wydarzeniach z lat osiemdziesiątych ani o tych, którzy zapłacili cenę najwyższą – cenę życia. Jeżeli mamy doprowadzić do uzgodnień, które

nam przywrócić niepodległość, to powinniśmy traktować drugą stronę w sposób partnerski.

Myślę – być może jest to kolejna kontrowersyjna teza – że przełom roku 1987, 1988 i 1989 w polskiej bezkrwawej rewolucji miał swoje korzenie również w historii, która może się wydawać odległa. Kiedyś rozmawiałem z Władysławem Bartoszewskim na temat znaczenia Powstania Warszawskiego 1944 roku dla powojennej polskiej historii. Pytałem go o jego stanowisko w kontrowersyjnej kwestii: czy powstanie było potrzebne, czy nie. Władysław Bartoszewski powiedział mi – z czym się zgadzam – że w kategoriach militarnych być może to był błąd. „Ale czy sądzi Pan – zapytał mnie – że polski Październik i poznański Czerwiec 1956 roku, Grudzień 1970 roku, Ursus i Radom 1976 roku, a później Sierpień 1980 roku i opór wobec stanu wojennego, który początkowo wygasał, byłby możliwe, czy świadomość konieczności tego oporu byłaby możliwa, gdyby nie Powstanie Warszawskie? To my dawaliśmy wam inspiracje, że władzy, także własnej, jeżeli jest totalitarna, opresyjna, należy się przeciwstawiać. Może nie środkami militarnymi, ale nie wolno się godzić z sytuacją”. Myślę, że coś jest w tym stwierdzeniu, także w odniesieniu do 1989 roku. Być może wyciągnę zbyt dalekie wnioski, jeśli powiem, że w jakiś sposób korzenie polskich lat osiemdziesiątych, a zwłaszcza właśnie tych trzech lat, które tutaj wymieniam, tkwiły właśnie w walce niepodległościowej. Polska świadomość 1989 roku miała swoje podstawy w tych wydarzeniach z 1 sierpnia 1944 roku. Być może już nie była to walka na barykadach z władzą, która była naszą władzą, ale z obcego nadania. Pamiętaliśmy o tym, co nas spotykało w poprzednich latach. Tkwiła chyba w nas jakaś obawa, by wybijanie się na tę polską niepodległość pod koniec lat osiemdziesiątych nie doprowadziło do niepotrzebnego rozlewu krwi. Dziś już oczywiście łatwo ocenia się tamte sytuacje.

Swego czasu wpadła mi w ręce książka jednego z historyków niemieckich, który napisał historię Niemiec od czasów współczesnych wstecz. W ten sposób łatwo się pisze historię, niełatwo zaś się ją tworzy, jeśli jest się jej uczestnikiem. Pamiętam pierwszy numer „Trybuny Ludu”, który wpadł mi w ręce po wprowadzeniu stanu wojennego, artykuł Kazimierza Koźniewskiego zatytułowany: „Zawiodłem się na polskiej inteligencji”. Pierwszy sekretarz komitetu zakładowego partii w firmie mojej żony, którą wyrzucono z pracy z wilczym biletem, zapytany, dlaczego ją wyrzucono, odpowiedział, że jej mąż

jest doktorem na Wydziale Prawa, czyli inteligentem. Generał Jarużelski musiał wprowadzić stan wojenny, bo polska inteligencja go zawiodła. Otóż przypominam te dwa wydarzenia: artykuł i działalność jakiegoś partyjnego aparaczyka niskiego szczebla w strukturach władzy, ale decydującego o ludzkich losach, w jakimś stopniu pana życia i śmierci w tym zakładzie pracy.

Chcę zwrócić uwagę na kolejny aspekt polskiej rewolucji, a mianowicie na rolę polskiej inteligencji, traktowanej nie tylko w kategoriach zatrudnienia, wykształcenia, ale jako rozsądnika myśli w społeczeństwie. Polska inteligencja – w tym polski Kościół, polski kapłan – przejęła wówczas na siebie główny ciężar odpowiedzialności za podtrzymywanie nadziei po wprowadzeniu stanu wojennego i po – zdawałoby się – zdławieniu rewolucji solidarnościowej. Tu znowu mogę przywoływać przygotowane przeze mnie cytaty z różnych wystąpień papieża, który nieustannie powracał do tematu „Solidarności” jako drogi odnowy narodowej. Papież mówił w ten sposób: „Polacy muszą się wyzwalać z dziedzictwa nienawiści i egoizmu”. Mówił też o trudnej drodze do wolności, która jest zablokowana nie tylko przez komunizm, ale także przez nasze narodowe wady. W społeczeństwie, w którym wówczas było tylko 7 procent osób z wyższym wykształceniem (dzisiaj 12), te 7 procent przejęło na siebie szczególną odpowiedzialność za podtrzymywanie polskiej nadziei. Odpowiedzialność tę przejął na siebie również polski Kościół, który jest niekiedy uważany za ludowy, zaś wiara oceniana jest jako niezbyt pogłębiona teologicznie. Wobec tych faktów niech mi ktoś powie o braku pogłębionej formacji teologicznej polskiego kapłana, nie tylko księdza Jerzego Popiełuszki, postaci najbardziej znanej, ale tych pozostałych stu polskich kapłanów, którzy w tamtych czasach przywracali sens ofierze krwi i wiarę w przyszłość. Myślę, że inaczej wyglądałyby polskie losy, gdyby nie ta wiara i nie ten Kościół. Inaczej odnosilibyśmy się być może do perspektyw odzyskania polskiej niepodległości.

Na koniec powtórzę, że nie czuję się kompetentny, by poddawać analizie wystąpienia Ojca Świętego i zastanawiać się nad ich wpływem na polskie przemiany. Mogę tylko je sam, osobiście przeżywać. Czy można było uzyskać więcej w 1989 roku? Czy można było inaczej poprowadzić polskie społeczeństwo? Pewnie tak, patrząc z dzisiejszej perspektywy. Jednak polemizuję ze strażnikami polskiej rewolucji, tymi, którzy uważają, że rok 1989 był w gruncie rzeczy

rokiem polskich straconych szans. Kiedy dzisiaj czytam ich poglądy, jakże łatwo formułowane piórem historyka, politologa czy dziennikarza, czasami pytam ich, gdzie wówczas byli. Czy byli wizjonerami takimi, jakimi są dzisiaj, pisząc właśnie tę historię od dzisiejszego dnia wstecz, powiedzmy do roku 1989, 1988, 1987? Być może jestem człowiekiem, któremu nie starcza wyobraźni. Ale mogę powiedzieć, że dla mnie, osoby, która w skromnym wymiarze starała się aktywnie uczestniczyć w tamtych wydarzeniach, rok 1989 wydaje się szczególny. Nie chcę tutaj, by nie wzbudzać kolejnych kontrowersji, przywoływać innych dat. Rok 1989 był jednak niewątpliwie rokiem polskiej nadziei, że wreszcie nam się coś uda, bez czołgów, bez demonstracji, a poprzez rozmowy. Czy można w związku z tym twierdzić: dzisiaj przecież wiemy, że rozmawialiście ze zbrodnicami, wiarołomcami, którzy wielokrotnie nie dotrzymywali słowa? Wiemy, że często ich ręce były splamione krwią. Łatwo teraz o tym mówić i można oczywiście przywoływać tego rodzaju argumenty. Można także oczywiście twierdzić, że nie było drugiego partnera po tamtej stronie. Otóż pamiętajmy, że w historii jest coś, co nazywamy racją historyczną. Uważam, że ci, którzy podjęli trud rozmów, starając się wówczas negocjować w imieniu społeczeństwa, być może nawet formalnie nie mając do tego mandatu, mieli to, co możemy nazwać właśnie racją historyczną. Ale z drugiej strony jako prawnik muszę powiedzieć, że ci, którzy przed rokiem 1989 prowadzili działalność niezgodną nawet z wówczas obowiązującym prawem, nie powinni liczyć na tolerancję ze względu na to, czego się dopuszczali. Ci ludzie nie będą zwolnieni od odpowiedzialności za swoje czyny niezgodne z polską racją stanu. Nie byli ludźmi honoru, ale chcę im oddać w pewnym stopniu rację.

Pewnie już do końca życia, ze względu na moje losy (nie mówię losy mojego pokolenia, bo nie przemawiam w jego imieniu) będę bił się z myślami, czy można było inaczej. Nie mam na myśli tych ostatnich miesięcy czy ostatnich lat w Instytucie Pamięci Narodowej, ale właśnie tamten czas. Byłem drobnym kamyczkiem w polskiej historii, lecz jednym z tych, którzy starali się pomagać Rzeczypospolitej. Jeżeli byście Państwo chcieli takich ludzi jak ja oceniać, to pamiętajcie, że mimo błędów, kontrowersyjnych decyzji, które legły u podstaw naszych działań, także z dzisiejszej perspektywy ocenianych jako błędne, jedno było dla mnie ważne: chcieliśmy być wówczas ludźmi honoru. Nie w relacjach z władzą, ale wobec społeczeństwa. Ten honor dyktowały nam pewne zasady, w których byliśmy wychowani i któ-

rymi się kierowaliśmy. Nigdy nie wstydziłem się mówić publicznie, że mój system wartości był oparty na nauce Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II. Kiedyś ojciec Stanisław Obirek, dzisiaj niestety już nie kapłan, powiedział o mnie publicznie: „Jest pan jednym z niewielu polskich polityków, którzy przyznają się publicznie do Dekalogu”. Do Dekalogu przyznawałem się zawsze. Także wówczas, kiedy uważałem, że powinienem – człowiek słaby i skromny – stanąć po stronie aspiracji niepodległościowych obywateli i służyć Najjaśniejszej Rzeczypospolitej.

Misja świeckich. Procesy transformacji w krajach postkomunistycznych z perspektywy chrześcijańskiej nauki społecznej

1. Przemiany w krajach postkomunistycznych

Opisując procesy transformacji w Europie Środkowej i Wschodniej, czasem porównuje się je z ucieczką Izraelitów z Egiptu: po uwolnieniu z niewoli następuje czterdziestoletnia tułaczka po pustyni. Radość z właśnie odzyskanej wolności i z cudu, który Bóg uczynił, by Izraelici mogli przejść przez Morze Czerwone, wkrótce ustępuje miejsca narzekaniom na trudy wędrówki do Ziemi Obiecanej. Izraelitom doskwiera jednak nie tylko głód i pragnienie, zaczynają marzyć o mięsnych potrawach, które jedli w Egipcie. Życie człowieka zniewolonego, ale z pełnym żołądkiem, wydaje im się bardziej atrakcyjne niż wędrówka przez pustynię, którą odbywają jako ludzie wolni, zdani na łaskę i niełaskę Boga.

Postkomunistyczne kraje Europy Środkowej i Wschodniej siedemnaście lat po przełomie są w dalszym ciągu w trudnej sytuacji. Zrzuciły z siebie komunistyczne więzy, jednak na horyzoncie nie widać jeszcze Ziemi Obiecanej – mimo wielokrotnej zmiany przewodników, którzy mieli przeprowadzić nękanie niedostatkiem narody przez pustynię. Stosunkowo precyzyjnie można jednak określić sytuację przynajmniej tych krajów, które od 1 maja 2004 roku są członkami Unii Europejskiej i których część już od 12 marca 1999 roku należy do NATO: kraje te pozostawiły za sobą daleko w tyle komunistyczny totalitaryzm, ich nowy system polityczny i ekonomiczny oparty jest na solidnym fundamencie demokratycznego państwa prawa i gospodarki rynkowej. Społeczeństwa w tych krajach – w Polsce w więk-

szym stopniu niż gdzie indziej – przyjęły po przełomie formę, którą określa się mianem „społeczeństwa obywatelskiego”.

Polska była pionierem tych zmian, krajem, który jako pierwszy pokazał Europie i światu, że można przezwyciężyć komunizm. Także pod rządami komunistów Polska była krajem stosunkowo otwartym – najbardziej wolnym spośród państw całego bloku wschodniego dzięki Kościołowi katolickiemu, „który wszystkim Polakom – jak pisał Adam Michnik – czy to wierzącym czy niewierzącym, stwarzał pewną przestrzeń wolności i posługiwał się językiem bez kłamstw. W kościele można było usłyszeć, że ludzie są dziećmi Bożymi, obdarzonymi wolnością i godnością tak wielką, że klękają tylko przed Bogiem”¹.

W którym kraju komunistycznym istniał wolny uniwersytet katolicki, taki jak KUL w Lublinie czy Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie? Gdzie ukazywał się „Tygodnik Powszechny” – wolny tygodnik katolicki, wydawany w Krakowie, który gromadził wszystkich opozycyjnych intelektualistów w kraju, czasopismo takie jak „ZNAK”, i działały kluby inteligencji katolickiej, z których już w 1980 roku wywodziło się wielu doradców Lecha Wałęsy i „Solidarności”, pierwszego wolnego związku zawodowego pod władzami komunistów? W którym kraju Episkopat tak zdecydowanie bronił interesów narodu przed komunistycznym reżimem? Nieustraszoną postawę Kościoła w obliczu komunistycznego reżimu uosabiali kardynałowie Stefan Wyszyński i Karol Wojtyła. Wkład Jana Pawła II w upadek komunizmu jest uznawany nawet w Niemczech. Wielu obserwatorów dostrzegło to już na początku lat dziewięćdziesiątych², w tym również sprawcy zamachu na placu świętego Piotra w dniu 13 maja 1981 roku. Michaił Gorbaczow potwierdził znaczącą rolę Jana Pawła II w historii XX wieku w jednym z wywiadów, którego

¹ Adam Michnik, *Zwei Gesichter Polens, zwei Gesichter Europas*, [w:] *Osteuropa – Übergänge zur Demokratie*, red. Krzysztof Michalski, Frankfurt am Main 1990, s. 185 i n., tutaj s. 186.

² Por. George Weigel, *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collaps of Communism*, New York 1992; tenże, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 388; Timothy Garton Ash, *Ein Jahrhundert wird abgewählt*, München 1990, s. 453 i n.; Bernhard Lecomte, *La Verité l'emportera toujours sur le mensonge*, Paris 1991; Gregory Beabout, *A Celebration of the thought of John Paul II*, St. Louis 1998, s. 129 i n.; Jaime Antunez Aldemate, *El Comienzo de la Historia*, Santiago de Chile 1992.

udzielił „Osservatore Romano” 12 lipca 2000 roku: osobiste świadectwo Jana Pawła II miało „znaczący wpływ” na jego własne życie i decyzje. „Ja, syn słowiańskiego narodu, byłem poruszony jego świadectwem jako człowieka, który też jest synem słowiańskiego narodu. Jego spojrzenie na Europę wywarło na mnie głębokie wrażenie. Krok po kroku zbliżałem się do papieża. Najpierw przysłuchiwałem się temu, co o nim mówiono, później poznałem jego przesłanie, w końcu miałem możliwość go spotkać i osobiście z nim porozmawiać. To było najważniejsze spotkanie w moim życiu... Wierzę również, że wszystko, co się stało, poczynwszy od upadku muru, nie byłoby możliwe bez duchowej siły chrześcijaństwa”³.

1.1. Transformacja systemów politycznych

Stabilność nowego demokratycznego porządku w krajach postkomunistycznych nie budzi większych wątpliwości, podobnie jak stabilność demokracji w Europie Zachodniej. O tym, że nowa demokracja czuje się pewnie, świadczą wybory w Polsce – prezydenckie w 2000 i 2005 roku, parlamentarne w 2001 i 2005 roku – oraz w innych krajach. Nawet takie rozwiązanie jak w Czechach, kiedy w 1998 roku opozycja uznała, że należy na podstawie umowy uregulować stosunki z socjaldemokratycznym rządem i utworzyć jedyną w swoim rodzaju koalicję, złożoną z rządu i opozycji, nie mogło zahamować demokratycznego kierunku zmian w tym kraju. Słowacja, która w 1993 roku po oddzieleniu od Republiki Czeskiej przez sześć lat miała trudności z uznaniem reguł i instytucji wynikających z demokratycznego podziału władz, po niepowodzeniu Vladimíra Mečiara w wyborach pod koniec września 1998 roku bardzo szybko dołączyła do grona demokracji europejskich.

Jednak ważniejsza niż wyniki ostatnich wyborów jest nieodwracalność zmian. Totalitaryzm komunistyczny przeszedł do historii. W krajach komunistycznych powstał ustrój demokratyczny oparty na systemie podziału władz, nawet jeżeli – jak w Polsce – po piętnastu latach od przełomu ogłasza się powstanie nowej Rzeczypospolitej. Instytucje ustawodawcze, wykonawcze i sądownicze ostały się mimo wielokrotnych zmian rządów. Władza polityczna przestrzega pra-

³ Michaił Gorbaczow, „Osservatore Romano” z 12 lipca 2000 roku (wywiad); wydanie niemieckie z 28 lipca 2000 roku. Spotkanie Gorbaczowa z Janem Pawłem II odbyło się 1 grudnia 1989 roku.

wa. Wraz z przyjęciem do Unii Europejskiej kraje Europy Środkowej i Wschodniej wpływają nie tylko na rozwój Europy, ale też świata, o czym świadczy zaangażowanie Polski w Iraku i na Ukrainie podczas Pomarańczowej Rewolucji.

We wszystkich krajach istnieje system wielopartyjny, odzwierciedlający pluralizm poglądów w społeczeństwie, nawet jeżeli w większości przypadków system ten jest jeszcze bardzo chwiejny. Labilność systemu partyjnego jest jednak nieodłącznie związana z procesami transformacji. We wszystkich krajach udało się jednak wprowadzić do ordynacji progi wyborcze, które przeciwdziałają temu, by chwiejne systemy partyjne wpływały na stabilność rządów. Bardzo szybko pojawił się również nieodzowny dla dobrze funkcjonującej demokracji pluralizm mediów, a zwłaszcza wolna prasa. Wreszcie w trakcie transformacji systemów politycznych komunistyczny centralizm wszędzie zastąpiony został przez samorząd terytorialny i nowe instytucje samorządowe wyposażone w uprawnienia ustawodawcze, dysponujące własną administracją i własnym budżetem. O tym, że nie wszędzie procesy transformacji zakończyły się powodzeniem i osiągnęły zamierzony cel, świadczyła, i nadal świadczy, sytuacja na Bałkanach i na Białorusi.

1.2. Transformacja społeczna

Transformacja społeczeństwa okazała się wszędzie trudniejsza niż przekształcenia systemów politycznych i gospodarczych. Była ona uwarunkowana nie tylko sytuacją historyczną, ekonomiczną i polityczną, lecz również postawami, oczekiwaniami i zachowaniami, których nie sposób uregulować na drodze ustawowej. Ustawodawca wprawdzie może przez ochronę praw podstawowych i praw człowieka, wprowadzenie odpowiednich zapisów w prawie cywilnym oraz politykę edukacyjną utorować drogę społeczeństwu obywatelskiemu, nie może jednak sam go stworzyć. Szanse na rekonstrukcję społeczeństwa obywatelskiego zależą przede wszystkim od kultury politycznej, wyznawanych wartości, w końcu również od wpływu wcześniejszej edukacji w okresie komunistycznym. Jeżeli np. tak jak w Polsce jeszcze przed przełomem podejmowano inicjatywy obywatelskie, rekonstrukcja była o wiele łatwiejsza niż w krajach, w których brakowało tego rodzaju inicjatyw. Przeobrażenie ludzi poddawanych przez dziesięciolecia komunistycznego reżimu socjalistycznej indoktrynacji, kontrolowanych, ubezwłasnowolnionych i uzależnio-

nych od państwa w samodzielnych obywateli, skłonnych do podejmowania ryzyka, pełnych inicjatywy i aktywnych politycznie, jest nie tylko kluczem do procesu transformacji społeczeństwa, lecz decyduje również o powodzeniu wszystkich przemian w krajach postkomunistycznych.

1.3. Rola Kościołów

Jakie miejsce zajmowały i zajmują Kościoły, a zwłaszcza katolickie Kościoły regionalne, w różnorodnych procesach transformacji? Jaki wkład wniosły w sukces tych zmian? Kościół katolicki istotnie przyczynił się do upadku komunizmu. O jego oporze przeciwko komunizmowi świadczy nie tylko wiele wypowiedzi duszpasterskich i represji, którym był poddawany, ale też wiele opinii, formułowanych również przez osoby spoza Kościoła, np. przez Adama Michnika, Leszka Kołakowskiego, Vaclava Havla, Andrzeja Sacharowa i wreszcie samego Michaiła Gorbaczowa. Valdas Adamkus, prezydent Litwy, oświadczył 8 października 1999 roku: „Na Litwie, jak też na całym świecie Kościół okazał się czymś więcej niż aktywnym obrońcą godności i praw człowieka. Jego idee i wartości stały się dla wielu ludzi mocnym duchowym oparciem. Przez prawie pięćdziesiąt lat Kościół był instytucją, która w Europie Środkowej i Wschodniej sprzeciwiała się destrukcji i przemocy opartej na ideologii totalitarnej. Dzisiaj ma możliwość stać się istotną siłą, kształtującą nową jedność i nową wspólnotę ludzi”⁴.

Jaką jednak rolę odgrywały kościoły po obaleniu komunizmu, jak wpływały na procesy transformacji toczące się na płaszczyźnie polityki, gospodarki i społeczeństwa? Czy spełniły pokładane w nich nadzieje? Czy znalazły swoje miejsce w nowych demokracjach? Czy same musiały również poddać się procesowi transformacji?

Szukając nowego miejsca w demokracji, wszystkie Kościoły – czego się nie spodziewano – zaczęły borykać się z dużymi trudnościami. Z jednej strony z pewnością stanowiły w procesie transformacji element kontynuacji, były czymś w rodzaju mocnego filaru w rwącym

⁴ Valdas Adamkus, powitanie wygłoszone podczas sympozjum w ramach projektu badawczego „Rola kościołów w procesach transformacji w krajach postkomunistycznych” na uniwersytecie w Wilnie 8 października 1999 roku. Na temat wyników tego projektu por. Manfred Spieker, *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen*, Paderborn 2003.

nurcie rzeki. Nie musiały zmieniać ani Ewangelii, ani liturgii, ani sakramentów czy też świąt, nie zmieniła się także (przynajmniej w Kościele katolickim) hierarchia kościelna. Krzyż Chrystusa pozostał w centrum – zarówno przed, jak i po przełomie, w trzecim tysiącleciu tak samo jak w drugim i pierwszym. Jednak z drugiej strony Kościoły musiały na nowo określić swoje miejsce w demokratycznym państwie konstytucyjnym, w pluralistycznym społeczeństwie i w jednoczącej się Europie, by następnie znaleźć nową wewnętrzną spójność. Musiały z Kościoła duchowieństwa przeobrazić się w Kościół Ludu Bożego, oparty na aktywności świeckich, na ich stowarzyszeniach i ruchach religijnych. Wierni potrzebują nowych metod duszpasterskich i pasterzy, którzy są gotowi i zdolni do wpływania na proces transformacji. Obecność Kościoła w społeczeństwie, jego katecheza, lekcje religii w szkołach i działalność w instytucjach państwowych, jego propozycje dotyczące edukacji i społeczeństwa, jego działalność charytatywna, obecność w mediach i instytucjach publicznych, regulaminy studiów i programy nauczania wymagały *aggiornamento*, a więc dopasowania Kościoła do współczesnych wyzwań. Proces ten we wszystkich krajach podlegających transformacji wiązał się nie tylko z zaangażowaniem dużych zasobów materialnych i ludzkich, ale też wymagał, i w dalszym ciągu wymaga, wyobraźni, mądrości, wierności Kościołowi, wrażliwości i, jak widać, więcej czasu, niż się spodziewano.

Przed przełomem Kościół katolicki we wszystkich tych krajach musiał być Kościołem duchowieństwa i Episkopatu. Było to bowiem warunkiem jego przetrwania w czasach komunistycznych. Nie wspominając o Niemczech wschodnich, możemy stwierdzić, że Kościół po przełomie borykał się w tym regionie z poważnymi trudnościami. Trudno mu było przezwyciężyć klerykalne struktury i dotychczasowy sposób myślenia, wspierać autonomiczne organizacje świeckich i zdefiniować stosunek wiary i polityki zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez dokumenty Kościoła: *Gaudium et spes*, *Christifideles Laici* oraz notę doktrynalną wydaną przez Kongregację Nauki Wiary 24 listopada 2002 roku. Podczas swoich podróży apostolskich i w czasie wizyt biskupów *ad limina* w Rzymie papież Jan Paweł II nieustannie apelował do biskupów tych krajów, by otworzyli bramy Kościoła, uczyli świeckich służby na rzecz Kościoła w świecie, wspierali ruchy świeckich, unikali samozadowolenia i wykluczania kogośkolwiek ze wspólnoty wiary, a także wprowadzali w życie postano-

wienia Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza społeczne nauczanie Kościoła.

Duc in altum! – „Wy płyn na głębie!”. To wezwanie Jezusa skierowane do Piotra, by mimo niesprzyjających okoliczności wypłynął na połów ryb, Jan Paweł II skierował pod koniec roku jubileuszowego 2000 do całego Kościoła jako wskazanie na trzecie tysiąclecie⁵. Słowa te były też mottem jego pontyfikatu. Towarzyszyły mu podczas wielu podróży po całym świecie, kiedy odwiedzał inne kultury i regiony politycznych konfliktów. Jego pierwsza podróż do ojczyzny, wówczas jeszcze komunistycznej, w czerwcu 1979 roku, stała się początkiem końca władzy komunistycznej w Europie Środkowej i Wschodniej. *Duc in altum!* – to wezwanie dotyczy również Kościołów w reformujących się krajach postkomunistycznych. Mają one „wypłynąć na głębie”, by głosić Ewangelię w społeczeństwach postkomunistycznych, wykorzystać nowe szanse duszpasterskie i towarzyszyć, choć nie bezkrytycznie, procesom transformacji państwa, gospodarki i społeczeństwa. To, czego przez wiele lat dyktatury komunistycznej kościoły w tym regionie były pozbawione, stało się nagle możliwe na przełomie 1989 i 1990 roku: mogły one uregulować swoje sprawy bez reglamentacji państwa i nadzoru służb bezpieczeństwa, wypowiadać się publicznie, wnieść swój wkład w wychowanie i oświatę, angażować się w działalność instytucji społecznych i charytatywnych, zachęcać świeckich i organizacje świeckie do współuczestnictwa w procesach transformacji i samemu pełnić funkcję strażnika dobra społecznego. Jednak kiedy znikł komunistyczny ucisk i Kościół właśnie zamierzał wypłynąć na głębie na przekór wzburzonym falom, okazało się, że łodzie wymagają przed spuszczeniem na wodę gruntownej naprawy. I na tym jeszcze nie koniec: dokumenty uprawniające do żeglugi wymagały zamiany, a załogi łodzi trzeba było dokształcić.

2. Wyzwanie dla świeckich

Przełom nie był dokonaniem Kościoła, ale robotników z Gdańska i Szczecina, dziełem związku zawodowego „Solidarność”. Stwierdzenie to nie umniejsza zasług Kościoła i Jana Pawła II. Papież jed-

⁵ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Novo Millennio Ineunte* z 6 stycznia 2001 roku, pkt 1 i 58.

nak nigdy nie wyznaczał Kościołowi roli aktora na scenie politycznej, ale rolę gwaranta godności ludzkiej, prawdy o Bogu i człowieku, rolę świadka nadziei i siły ducha. Jak żaden inny duszpasterz w XX wieku potrafił kształtować sumienia, wzywać do przeciwstawiania się kłamstwu, łączyć wiarę z rozumem, by w ten sposób uświadomić ludziom ich godność, zwrócić im uwagę na piękno życia i dać poczucie bezpieczeństwa – nawet poprzez Krzyż. To, że Duch Boży może „odnowić oblicze ziemi, tej ziemi”, a więc przeobrazić Polskę i całą Europę Środkową, było głównym przesłaniem jego pierwszej podróży do Polski w Zielone Świątki w 1979 roku. Tę myśl przewodnią jego posługi już jako kapłana, duszpasterza akademickiego i biskupa pomocniczego Krakowa komuniści z PZPR uznali za apolityczną. Dlatego też w 1964 roku władze uznały kandydaturę Karola Wojtyły za najlepszą na nieobsadzony urząd arcybiskupa Krakowa i odrzuciły wszystkich kardynałów nominowanych przez Stolicę Apostolską (i kardynała Wyszyńskiego), aż w końcu doszło do nominacji siódmego (czy ósmego) z kolei kandydata Karola Wojtyły⁶. Komuniści liczyli na to, że będą mogli nastawiać biskupa Krakowa, intelektualistę i pisarza, przeciwko kardynałowi w Warszawie, który zdaniem władz był *homo politicus*, bo bezpośrednio atakował politykę rządu lub raczej partii rządzącej. Kultura w rozumieniu ideologii marksistowskiej była jedynie „nadbudową”, więc nie miała znaczenia. Dla niektórych nominacja Karola Wojtyły na arcybiskupa Krakowa była dowodem na to, że Duch Święty nie tylko oświeca, ale też może zaślepić. Władze komunistyczne szybko zrozumiały swoją pomyłkę – zanim jeszcze doszło do wyboru nowego papieża 16 października 1978 roku. Karol Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II, dzięki swojej charyzmie i woli, by w każdej sytuacji pozostać przede wszystkim kapłanem, dodawał świeckim odwagi, by zawsze szli swoją drogą. Adhortacja apostolska *Christifidelis Laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie z 30 grudnia 1988 roku jest duchowym testamentem papieża jako duszpasterza zwróconego ku ludziom.

2.1. Trudności

W pierwszych latach po przełomie uznanie posłannictwa świeckich sprawiało trudności wszystkim chrześcijanom – laikatowi, księżom i biskupom – nawet w Polsce, gdzie społeczna nauka Kościoła była

⁶ George Weigel, *Świadek nadziei...*, s. 235 i n.

dobrze znana jeszcze przed rozpoczęciem przemian. Zaraz na początku „nowej ery” wiele wysiłku kosztowało kapłanów i biskupów zachowanie koniecznego dystansu podczas wyborów. Zamiast mówić o kryteriach niezbędnych do podjęcia decyzji, a także o ich hierarchii, w wyborach parlamentarnych i prezydenckich wskazywano konkretnych kandydatów. Nierzadko „podpowiedzi” te odnosiły wręcz odwrotny skutek. Najbardziej znamienym przykładem były wybory prezydenckie w Polsce w 1995 roku. Przypuszcza się, że niezręczna interwencja Kościoła spowodowała, że większość elektoratu opowiedziała się za Aleksandrem Kwaśniewskim, kandydatem postkomunistycznego Sojuszu Lewicy Demokratycznej, a nie za Lechem Wałęsą. Interwencja ta była tym bardziej niezręczna, że już przed wyborami parlamentarnymi w 1993 roku biskupi oświadczyli: „Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadnym obozem politycznym. Jest ponadpartyjny i otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna partia polityczna nie ma prawa reprezentować Kościoła”.

Zrozumienie posłannictwa i misji świeckich sprawiało trudność nie tylko niektórym biskupom i księżom, ale też samym świeckim. Problem polegał po pierwsze na uznaniu, że uczestnictwo w przemianach gospodarki i społeczeństwa, państwa i polityki jest prawem obywateli w nowej demokracji, ale też zobowiązaniem wynikającym z wiary chrześcijańskiej. Podczas swojej pierwszej po przełomie pielgrzymki do Polski Jan Paweł II w homilii wygłoszonej 6 czerwca 1991 roku w Olsztynie przypomniał wiernym o ich posłannictwie w świecie i zaapelował do nich, by opuścili „getto katolickie”: „Starajmy się przełamywać konsumpcyjny i bierny styl, w jakim korzystamy z udzielanych nam przez Kościół darów duchowych. [...] Dzisiaj są nowe możliwości, chyba potrzebna jest także wieloraka nowa inicjatywa. [...] Dzisiaj powinna absolutnie zniknąć sytuacja getta, którą tak dobrze pamiętam z czasów, kiedy sam w Polsce byłem i jako biskup wśród Episkopatu Polski pracowałem, zwłaszcza ze świeckimi”. Mówił też o „polskich słabościach”⁷, z którymi trzeba walczyć. Należy do nich zaliczyć skłonność do odgradzania się, tworzenia nowych organizacji, dzielenia ich, ponownego ich powoływania i kolejnych podziałów – obecną nie tylko w partiach politycznych, ale też w stowarzyszeniach katolickich. Nawet w ośrodkach myśli ka-

⁷ Jan Paweł II, homilia wygłoszona 6 czerwca 1991 roku w Olsztynie do przedstawicieli laikatu, cytata za wersją umieszczoną na stronie internetowej www.opoka.org.pl.

tolickiej w Krakowie, Warszawie i Lublinie czasem ujawnia się nieufność i skłonność do odgradzania się, którą trzeba chyba uznać za jedną z polskich chorób. Zniesienie charakterystycznych dla okresu komunistycznego sprzeczności z jednej strony między pracą zawodową i politycznym zaangażowaniem, a wiarą i uczestnictwem w życiu Kościoła z drugiej wymagało czasu. Ponadto trudności wynikały z problemów życia codziennego w okresie radykalnych przemian społecznych, które właśnie w pierwszych latach po przełomie często wiązały się z koniecznością podjęcia istotnych decyzji odnośnie do dalszej kariery zawodowej, co wymagało kształcenia i doksztalcania się, ale też bezpieczeństwa socjalnego. Kogo w tak niepewnej sytuacji dręczą wątpliwości, czy w niedalekiej przyszłości jego dochód wystarczy, by wyżywić rodzinę, ten raczej nie dostrzega zobowiązań wykraczających poza horyzont jego życia prywatnego.

Często też partie polityczne, rządy i parlamenty miały trudności z właściwym określeniem zadań społeczeństwa z jednej, a kościołów z drugiej strony. Ujawniało się to przede wszystkim w negocjacjach w sprawie zawarcia konkordatów lub umów z kościołami. Historia ciągnącego się cztery i pół roku sporu o konkordat, ratyfikowany przez rząd Hanny Suchockiej i Stolicę Apostolską 28 lipca 1993 roku, który jednak wszedł w życie dopiero w kwietniu 1998 roku, nie ma chyba sobie równych w XX wieku. Podczas dyskusji na temat stosunków między Kościołem a państwem słychać było – nie tylko wśród przedstawicieli partii postkomunistycznych – zwolenników poglądów laickich, którzy chcieli zepchnąć Kościół w sferę prywatności i odrzucali wszelkie partnerskie relacje z nim w kwestiach nauki religii w szkołach, kształcenia księży i katechetów, reformy systemu oświaty i świadczeń socjalnych oraz działalności charytatywnej. Kierowali się jakobińskimi koncepcjami demokracji i w każdym powołaniu się na niepodlegające głosowaniu wartości i prawa podstawowe (np. na prawo do życia w debacie wokół aborcji) doszukiwali się postawy wrogiej demokracji. Spory w pierwszych latach po przełomie w Polsce były więc zacięte. Po wejściu w życie konkordatu atmosfera znacznie się uspokoiła. Obawy przeciwników konkordatu okazały się nieuzasadnione. W większości innych krajów postkomunistycznych ucichły kontrowersje – poza Czechami, gdzie nie doszło do porozumienia w kwestii stosunku Kościoła i państwa. Czechy pod tym względem w dalszym ciągu zajmują ostatnie miejsce w gronie członków Unii Europejskiej.

2.2. Etos demokracji i etos pracy

Po przełomie trudnym wyzwaniem dla świeckich było z jednej strony stworzenie etosu nowej demokracji, z drugiej zaś nowego etosu pracy. Powodzenie tego procesu w Polsce jest z pewnością zasługą Jana Pawła II, ale też Józefa Tischnera, jego przyjaciela z czasów krakowskich, zmarłego w 2000 roku. Tischner nieprzerwanie walczył z obawami, jakoby demokracja była zagrożeniem dla wartości chrześcijańskich, a nawet dla religii w ogóle. To „nieprawda, że istnieje *junctim* między demokracją a relatywizmem etycznym”. Wolność w państwie demokratycznym to wolność zakotwiczona w porządku prawnym. „Za to chyba prawdą jest to, że demokracja «trzyma państwo możliwie z daleka od obywatela», co po doświadczeniach totalitaryzmu jest zbawienne. Państwo interweniuje dopiero wtedy, gdy zagrożone jest dobro wspólne i trzeba przywrócić pokój”⁸.

Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* zastanawiał się nad skutkami przełomu w 1989 roku i wyprowadził etos demokracji z chrześcijańskiej nauki społecznej. Pokrywa się to całkowicie z tym, co napisał Tischner, i jest wiążące dla wszystkich chrześcijan. „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 w sposób pokojowy innymi. [...] Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. [...] Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm. [...] Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym. Wkład, który w ów porządek wnosi, polega na takim zrozumieniu godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego”⁹. Do podstaw demokracji, które nie podlegają negocjacjom ani też nie są przedmiotem osiągnięcia kompromisu, należą prawa człowieka, a zwłaszcza najważniejsze z nich – prawo do ży-

⁸ Józef Tischner, *Das Arbeitsethos in Polen. Probleme vor und nach der Wende*, [w:] *Nach der Wende. Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland*, red. Manfred Spieker, Paderborn 1995, s. 245.

⁹ CA 46 i 47.

cia, którego ochrona jest koniecznym warunkiem państwa prawa. Odrzucenie tego prawa, czy choćby tylko jego relatywizowanie, jest początkiem kultury śmierci. W wielu krajach ta bariera została przekroczone. Trzeba wysoko ocenić polskie rządy i parlamenty, które po wielu sprzeciwach podjęły jednak na początku lat dziewięćdziesiątych decyzję o poszanowaniu tego prawa. Polska należy więc do garstki państw Unii Europejskiej, które je respektują, i wnosi cenny wkład do kultury życia w Europie.

Jednak to, że ogólna ocena nowego etosu demokracji nie wypada w Polsce tylko pozytywnie, związane jest z dość problematycznym rozumieniem polityki przez wielu katolików, włączając w to księży i biskupów nie tylko w Polsce, lecz także gdzie indziej, choć w Polsce jest to szczególnie widoczne. Nie chrześcijańska nauka społeczna, ale wielu katolików w swoim rozumieniu polityki koncentruje się na polityce rządowej lub – przedstawiając to w pozytywnym świetle – na dobru wspólnym, jednocześnie dystansując się od partii¹⁰. Stąd można w wielu krajach postkomunistycznych zauważyć, że niemal wszystkie partie unikają określania się w swoich nazwach jako „partia”. Polityka tak, partie nie – ten przesąd wydaje się nie do wyrugowania nie tylko wśród zwolenników teologii wyzwolenia, ale też wśród konserwatywnych chrześcijan. Przekonanie o tym, że dbałość o dobro wspólne w demokracji wymaga istnienia partii, z trudem dociera do świadomości chrześcijan. Partie są przecież w społeczeństwie pluralistycznym i w państwie demokratycznym niezbędnym czynnikiem kształtowania woli politycznej. Skupiają i wyrażają interesy różnych grup, w ten sposób przygotowując podjęcie decyzji politycznych i rekrutację osób, które w wyborach będą ubiegać się o mandat. Ignorowanie tych funkcji czy próby wyrugowania partii z życia publicznego są równoznaczne z eliminowaniem demokracji. Problemowi demokracji postkomunistycznych, polegającemu na silnej fluktuacji w ramach systemów partyjnych, w wyniku czego ledwo utworzone partie nieustannie dzielą się i łączą ze sobą, nie da się zaradzić w ten sposób, że biskupi zajmą się tworzeniem partii lub że jedna z rozgłośni katolickich będzie spełniać funkcję rzecznika prasowego któregoś z ugrupowań politycznych. W dalszym ciągu istnieje niebezpieczeństwo ulegania pokusie klerykalizmu – nie tylko przez biskupów i księży, ale też przez samych świeckich.

¹⁰ Dokumentuje to praca Dominika Hierlemanna, *Lobbying der katholischen Kirche. Das Einflussnetz des Klerus in Polen*, Wiesbaden 2005.

Stworzenie nowego etosu pracy było zadaniem nie mniej trudnym. Problem polegał na tym, jak robotnicy, którzy przeszli socjalizację w ustroju socjalistycznym i uważali sabotaż w miejscu pracy za czyn patriotyczny, przyswoją sobie etos przywracający pracy jej godność i sprzeczny z dotychczasową dewizą: „Wy, tj. partyjni i kierownicy zakładu, udajecie, że nam płaciecie, a my udajemy, że pracujemy”. W jaki sposób *homo sovieticus*, występujący również w Polsce, który zapomniał, co oznacza odpowiedzialność, ma przeobrazić się w obywatela skłonnego podejmować odpowiedzialność w systemie gospodarczym i politycznym? Jan Paweł II podjął ten problem już w swojej pierwszej encyklice społecznej z 1981 roku na temat pracy ludzkiej. Encyklika *Laborem exercens* dotyczyła całego katolickiego świata, ale zawierała też wiele wskazówek dla rodaków papieża – np. takich, że zatrudnieni w rolnictwie mają prawo tworzyć związki zawodowe, czego partia rządząca im wówczas odmawiała. W encyklice tej Jan Paweł II przywrócił chrześcijanom godność pracy ludzkiej, a także jej wymiar podmiotowy i przedmiotowy, wskazując na to, że poprzez pracę człowiek włącza się w dzieło Stwórcy. „Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»”¹¹.

W tym samym czasie, we wrześniu 1981 roku, Józef Tischner jako kapelan „Solidarności” interpretował ten ruch jako próbę przywrócenia ludzkiej pracy godności, z której odarł ją socjalizm. W swoim kazaniu, wygłoszonym podczas Zjazdu „Solidarności” w Gdańsku na początku września 1981 roku, nie tylko mówił o patologiach związanych z pracą w Polsce i o szansach wyleczenia się z nich dzięki „Solidarności”, ale też o ostatecznym horyzoncie pracy ludzkiej, który ujawnia się w Mszy Świętej: „Gdyby nie ludzka praca, nie byłoby chleba i wina. Gdyby nie chleb i wino, nie byłoby wśród nas Syna Człowieczego. Bóg nie przychodzi ku nam poprzez dzieła natury: święte drzewo, wodę, ogień. Bóg przychodzi poprzez pierwsze dzieła kultury – chleb i wino. Praca tworząca chleb i wino jest budowaniem drogi Bogu”¹².

¹¹ LE 9.

¹² Józef Tischner, *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer neuen Hoffnung*, Graz-Wien-Köln 1982, s. 151.

2.3. Jeszcze krótko o krajach prawosławnych

O wiele trudniej niż w krajach, gdzie dominuje chrześcijaństwo łacińskie, procesy transformacji przebiegają w tych krajach postkomunistycznych, gdzie przeważa tradycja prawosławia. Kościoły prawosławne nie odpowiedziały jeszcze na pytanie, w jakim stopniu chrześcijańska nauka społeczna mogłaby przyczynić się do powodzenia procesów transformacji. Wynika to nie tylko z „zasady symfonii”, a więc jedności kościoła i władzy świeckiej, przejętej z tradycji Bizancjum, która utrudnia kościołom prawosławnym pełnienie funkcji strażnika praw człowieka w społeczeństwie. Jest to też efektem innego rozumienia władzy świeckiej. Państwu przysługuje prawdziwa autonomia, w której nie ma miejsca na prawo naturalne. Ta wizja państwa sprowadza władzę świecką do roli pomocniczego narzędzia własnej misji w teokratycznym przebraniu¹³. W logice takiego ujęcia państwa i władzy świeckiej mieści się to, że kościół prawosławny jest zainteresowany, by prawo dawało mu uprzywilejowaną pozycję w stosunku do innych kościołów. W tej perspektywie brakuje również zrozumienia misji ewangelizacyjnej świeckich w miejscu pracy, w społeczeństwie i w świecie. Tym istotniejsza jest doktryna społeczna rosyjskiego kościoła prawosławnego, po raz pierwszy przyjęta w sierpniu 2000 roku¹⁴. Pomijając pewne sprzeczności i braki w niektórych rozdziałach, doktryna ta, oparta na założeniu o grzeszności świata i polityki, nie wspomina o wyzwaniach czy misji świeckich w świecie, a to przecież jest warunkiem powodzenia procesów transformacyjnych w krajach postkomunistycznych.

¹³ Por. Konstantin Kostjuk, *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition*, Paderborn 2005.

¹⁴ *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, red. Josef Thesing, Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001.

Chrześcijańska etyka społeczna w Polsce w kontekście zmiany systemowej. Inspiracje Jana Pawła II (wybrane zagadnienia)

Wprowadzenie

Dość długi tytuł tego artykułu, a dokładnie – podtytuł, wymagają pewnego usprawiedliwienia. Być może jest czymś oczywistym, że chrześcijańska etyka społeczna w kontekście zmiany systemowej podlegała właśnie inspiracji nauczania tego papieża, który ewidentnie przyczynił się do owej zmiany. Niemniej, wobec dzisiejszego pluralizmu nurtów i kierunków etycznych wyrosłych na bazie idei chrześcijańskich tytułowym sformułowaniem zaznaczam wprost zamierzone zawężenie obszaru refleksji.

Patrząc na pozostawiony nam przez Jana Pawła II skarbiec jego nauki, szybko zaczynamy odczuwać pewną bezradność. Wiele wątków tematycznych, a nawet pojedynczych zdań czy kluczowych słów zasługiwałoby na odrębne opracowanie. W każdym razie nie podejmuję tu nawet próby syntetycznej charakterystyki wpływu nauczania ostatniego papieża na myśl społeczno-etyczną. Skoncentruję się zaledwie na kilku wybranych zagadnieniach.

Na początku warto przypomnieć jeszcze jedną oczywistą sprawę. Misją „Piotra naszych czasów” nie jest konstruowanie systemów etycznych. Nawet jeśli przed powołaniem na stolicę Piotrową kierował on katedrą etyki. Owszem, każdy papież jest nauczycielem moralności, ale najpierw – wiary. Jakkolwiek znaczące i obszerne byłoby jego nauczanie moralne, zawsze będzie ono wtórne wobec zadania pierwszorzędnego – umacniania w wierze siostr i braci w Chrystusie. Zaś u nauczyciela moralności podejście parenetyczne i apelatywne dominu-

je nad spekulatywnym czy polemicznym. Bynajmniej nie znaczy to, że z papieskich wypowiedzi etycznych nie da się zrekonstruować zrębów jakiegoś systemu. Radykalne odrzucenie przez Jana Pawła II struktur myślowych właściwych dla Karola Wojtyły groziłoby przecież schizofrenią. Jan Paweł II nie wypierał się ich, choć miał wyraźną świadomość zupełnej odmienności ról uczonego-etyka oraz głowy Kościoła.

Refleksja ta poświęcona jest zatem próbie odkrycia tych wybranych wątków nauczania Jana Pawła II, które w okresie przełomu stały się (lub mogły się stać) inspiracją dla chrześcijańskiej etyki społecznej¹. Mowa tu będzie o podmiocie działania moralnego, o jego wolności i rozumności (2), o działaniu wspólnie z innymi (3) oraz o kwestii podmiotowości ciał zbiorowych (4). W okresie przełomu etyka społeczna nie mogła nie stawiać pytań o przeszłość (5). Dopiero po uporaniu się z nimi mogła rozmieszczać drogowskazy wskazujące kierunek budowy nowego ładu (6). Całość zostanie poprzedzona uwagami sygnalizującymi, jaki typ etyki pozostaje najbliższy myśli papieskiej, a jednocześnie najpełniej odpowiada na wyzwania związane z przełomem ustrojowym (1). Omawiając to obszerne pole problemowe, będę sięgała (z konieczności – bardzo wybiórczo) zarówno do dorobku współczesnej etyki w Polsce, jak i do nauczania papieskiego.

1. Jaka etyka (społeczna)?

1.1. Między postmodernizmem a personalizmem

W ostatnich dwóch dekadach XX wieku, w klimacie poszukiwań nowych paradygmatów w etyce, a zwłaszcza popularności postmodernizmu, nie było w niej za dużo miejsca ani dla personalizmu, ani dla metafizyki. Również na polskim rynku idei dominowała raczej oferta „etyki bez dogmatów”. Uchylając pytania o obiektywną prawdę i dobro, o transcendencję i odpowiedzialność moralną, mieszając rzeczywistość z fikcją i anulując przeszłość, etyka ta w pewnych środowiskach została przyjęta z wielkim entuzjazmem. Pozostając w zgodzie z takim klimatem intelektualnym, bardzo długo konsekwentnie

¹ W rozważaniach odwołuję się do fragmentów moich tekstów: *Problem podmiotu odpowiedzialności moralnej w obrębie struktur społecznych*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1991, nr 2, s. 89-99; *Błogosławieni pamiętający*, „Azymut” 1999, nr 7 oraz „Gość Niedzielny” z 11 lipca 1999 roku; *Etyka społeczna wobec przemian ustrojowych w Polsce*, [w:] *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, red. Piotr Morciniec, Opole 2005, s. 291-302.

unikano wszelkiej moralnej oceny przeszłości. Okazało się to szczególnie zgubne dla młodej polskiej demokracji. Niepodejmowanie odpowiedzialności za przeszłość zwalnia bowiem także od odpowiedzialności za teraźniejszość². Etyka, uchylająca się od podjęcia trudnych pytań dotyczących minionego okresu, nie była też w stanie pomóc w porządkowaniu „krajobrazu po bitwie” ani tym bardziej uporać się z wyzwaniem przyszłości. Tymczasem Jan Paweł II w swym nauczaniu konsekwentnie nawiązywał do personalizmu. W jego tekstach odkrywa się podstawowe kategorie personalizmu, takie jak osoba, czyn, podmiotowość.

1.2. „Czyn objawieniem osoby”

W słowniku personalistycznym papieża na uwagę zasługuje obecne w dziele *Osoba i czyn* ujmowanie człowieka-osoby jako podmiotu i przedmiotu zarazem, a jego czynu – jako „objawienia osoby”. Działanie wypływa bowiem z głębi bytu i odsłania jego istotę. Ono pozwala zrozumieć istnienie i naturę tego, kto działanie podejmuje. Stawiający o sobie wolny i rozumny człowiek jest sprawcą czynu. Odciska na nim osobowe piętno – niczym niezatarte znamię. Dokonany czyn jest jego czynem. Sobie może przypisać związaną z nim zasługę, ale też sam ponosi winę, jeśli sprzeniewierzył się powinności miłowania. Człowiek, będąc najpierw podmiotem powinności wykonania danego czynu, następnie podmiotem jego sprawstwa, jest wreszcie podmiotem odpowiedzialności moralnej. W tym się zresztą przejawia jego wielkość – osobowa godność. Próby uchylecia się od odpowiedzialności godzą w człowieka, w jego podmiotowość; odbierają mu jeden z podstawowych atrybutów osoby. Niewątpliwie tak rozumiana etyka jest po prostu antropologią filozoficzną, ściśle związaną z metafizyką.

1.3. Etyka jako antropologia filozoficzna

Taka postawa badawcza, będąca przeciwwagą dla postmodernistycznego relatywizmu, ale też dla pragmatycznego wikłania się w bieżące spory polityczne, bynajmniej nie dominuje dziś w nauce o moralności. Antymetafizyczny duch czasu nie wyrugował jej jednak zupełnie z refleksji etycznej. Między innymi pod wpływem promieniowania blasku prawdy o człowieku, ukazywanej przez Jana Pawła II, można dziś w Polsce znaleźć uczonych najgłębiej przekonanych, że właściwe

² Zwracał na to uwagę m.in. Maciej Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja*, Poznań 1997, s. 136-140.

miejsce dla sensownych pytań etycznych znajduje się tylko w ramach filozofii. Idea przewodnia takiego ujęcia etyki sprowadza się do przeświadczenia, że etyka jest filozofią. Podejmuje bowiem fundamentalne pytania o istotę i bycie człowieka. Wszystkie próby odpowiedzi na te pytania są etyką jako taką. Należy ją zatem rozumieć jako antropologię filozoficzną. Etyka jest filozofią, a nawet jej kulminacją. W związku z tym zwodnicze jest przeświadczenie, że można pozostać wiernym etyce w ramach jakiejś wąskiej specjalizacji. Etyka „wyzwolona” od filozofii traci bowiem swe „obiektywne” podstawy. Właśnie dlatego odzywają się głosy mówiące: „Z powrotem do metafizyki”. Trudno lekceważyć apel takiego chociażby autorytetu jak Stefan Świeżawski. W przesłaniu skierowanym do uczestników VI Kongresu Filozoficznego (1995 rok) dziewięćdziesięcioletni wówczas filozof przestrzegał przed zgubnymi konsekwencjami porzucenia metafizyki. Nie jest bowiem prawdą, że filozof jeszcze dodatkowo jest etykiem. Już jako filozof jest etykiem. Nie przypadkiem właśnie w dziełach takich polskich filozofów, jak Leszek Kołakowski, Władysław Stróżewski, Józef Tischner, z pełną powagą zostały wyartykułowane pytania stricte etyczne – o wolność, skończoność i wieczność, ale też o pracę, solidarność, sprawiedliwość czy miłość i miłosierdzie³.

2. Wolność i rozumność podmiotu działania moralnego

2.1. Ujęcie Karola Wojtyły

Banałem jest stwierdzenie, że Jan Paweł II wierzył w człowieka – w jego zdolność do samodzielnego rozeznania i wolnego działania moralnego, w jego twórcze możliwości. Jeszcze jako filozof, zastanawiając się nad przeżyciem wolności, wiedział, że trafną jego artykulacją jest już formuła „mogę – nie muszę”. Nie zatrzymywał się jednak na niej. Nawiązując do klasycznej etyki, przypominał, że wola jest władzą umożliwiającą człowiekowi dokonywanie wolnych aktów wyboru. Jest to jednak również właściwość osoby zdolnej do stanowienia o sobie. Samostanowienie jest bodaj kluczową kategorią w koncepcji wolności Wojtyły. Oznacza „samo-posiadanie” i „samo-panowanie”⁴.

³ Por. Jacek Filek, *Filozofia jako etyka*, „Etyka” 1997, nr 30, s. 99-105.

⁴ Przypomniał o tym uczeń profesora Wojtyły – Andrzej Szostek, *Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O Karola Wojtyły/Jana Pawła II koncepcji wolności*, „Nauka” 2005, nr 3, s. 38-40.

2.2. „Mogę – nie muszę”

Nieoczekiwanie okazało się, że te wysoce abstrakcyjne kategorie filozoficzne, nieznacznie zmodyfikowane w przemówieniach papieskich, są w stanie burzyć mury zniewolenia. W ustach Jana Pawła II stawały się mową prorocką. I tak np. formuła wolności „mogę – nie muszę”, ważna nawet w relacji z Bogiem, pojawia się w dramatycznym fragmencie przemówienia na krakowskich Błoniach (z 9 czerwca 1979 roku). Ojciec Święty pytał wówczas (a razem z nim każdy z nas): „Czy można odrzucić Chrystusa?”. I odpowiadał: „Oczywiście, można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu «nie», może powiedzieć Chrystusowi «nie»”. Dodawał jednak natychmiast kolejne pytanie zasadnicze: „Czy wolno? I w imię czego wolno?”. Jeśli poruszeni do głębi słuchacze dochodzili do wniosku, że „nie wolno”, to w tym momencie wolnym aktem odkrywali powinność miłowania Chrystusa. Innymi słowy, doświadczali integralnego związku wolności z prawdą.

2.3. „Samo-posiadanie” i „samo-panowanie”: „musicie od siebie wymagać”

Echa pojmowania wolności jako „samo-posiadania” i „samo-stanowienia” odnajdujemy z kolei w kierowanych do młodzieży żarliwych upomnieniach kochającego Ojca: „Musicie od siebie wymagać! Nawet gdyby inni od was nie wymagali”.

Świadom „trudnej wolności” po zburzeniu muru zewnętrznego, w tym – przeszkód mentalnych, utrudniających trafne rozeznanie moralne i paraliżujących wolę, Jan Paweł II wzywał do obalania muru, „który przebiega przez ludzkie serca”, a który jest „zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry, przekonaniach religijnych, z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka”⁵.

2.4. Zależność wolności od prawdy

W nauczaniu papieskim odkrywamy wyraźnie wspomnianą wcześniej ideę, obecną już w *Osobie i czynie* – o tkwiącej w wolności

⁵ Jan Paweł II, homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci świętego Wojciecha wygłoszona 3 czerwca 1997 roku w Gnieźnie, [w:] *Jan Paweł II w Polsce. 31 maja-10 czerwca. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997.

człowieka zależności od prawdy lub o „normatywnej mocy prawdy”. W Skoczowie (w 1995 roku) papież wskazywał, że Polsce potrzeba „ludzi sumienia”. Interpretując tę wskazówkę w świetle filozofii Wojtyły, dochodzimy do wniosku, że mowa tu przede wszystkim o ludziach zdolnych do samodzielnego, autonomicznego sądu. Ich wolność uzależniona jest jednak od prawdy. Człowiek sumienia respektuje prawdę, przede wszystkim prawdę o człowieku.

2.5. Godność rozumu integralnego

Aby ją odkryć, trzeba bronić godności rozumu i nie pozwolić na jego destrukcję. Tak jak Wojtyła jest w etyce zdecydowanym kognitywistą, tak też Jan Paweł II w *Fides et ratio* bierze rozum w obronę przed nim samym. Przestrzega przed jego autodestrukcją, przed rozbiciem jego integralności i wyróżnianiem odrębnych segmentów rozumu – naukowego, filozoficznego, etycznego, religijnego, estetycznego. Segmenty te oderwane od siebie i przeciwstawione sobie nie są zdolne do krytycznego samoograniczenia. Absolutyzacja celowościowej racjonalności może zaś przerodzić się w niszczyielską siłę, właściwą np. totalitarnym ideologiom⁶.

2.6. Wiara szukająca rozumienia

Tak jak racjonalność techniczna, pragmatyczna jest niepełna, a czasem nawet groźna bez wymiaru metafizycznego, mądrościowego, tak też wiara nieracjonalna narażona jest na fideistyczne wynaturzenia. Wskazując drogę „wiary szukającej rozumienia”, papież chciał nas uchronić od ulegania pokusie wiary sentymentalnej, ezoterycznej lub funkcjonalistycznej.

2.7. Motywy życia i nadziei

W każdym razie wbrew lansowanemu w teorii determinizmowi i na przekór powszechnemu poczuciu niemożności, prorokowi udało się przełamywać apatię, budzić uwagę, dawać motywację do życia i nadziei, przekonywać słuchaczy o przysługującej im niezbywalnej godności. Pomagał tym samym uwierzyć w siebie. Zabieg ten był tym skuteczniejszy, im bardziej – pod wpływem prorockich nauk – ludzie zdolali uwierzyć, że sam Bóg kocha ich „do końca”. W kontak-

⁶ O Wojtyłę m.in. jako obrońcy racjonalności rozumu por. artykuł w niniejszym tomie.

tach rodaków z Janem Pawłem II nie bez znaczenia było też doświadczenie akceptacji i miłości ze strony człowieka, który pozostał bodaj ich jedynym autorytetem. W trakcie kolejnych pielgrzymek papieskich ludzie wyciszali się i mobilizowali wewnętrznie. Rozumieli, że otrzymany dar wiary i miłości, dar umocnienia „podmiotowości” zobowiązuje do czynu.

3. Osoba działająca wspólnie z innymi: uczestnictwo

Człowiek jako podmiot moralny nie jest odizolowaną od innych monadą. Nie jest wyłącznie indywidualną jednostką. Jest osobą, zdolną do przekraczania siebie, do bycia i działania wspólnie z innymi. Wnosząc swój wkład do dobra wspólnego, nie musi się przy tym obawiać utraty własnej podmiotowości i rozplynięcia w kolektywie. Dzięki uczestnictwu we wspólnocie, każda osoba ubogaca tę wspólnotę, a jednocześnie sama pełniej staje się sobą. Uczestnictwo jako centralną kategorię personalizmu Wojtyły wyraźnie odnajdujemy w nauczaniu społecznym Jana Pawła, chociażby w koncepcji pracy (*Laborem exercens*) czy we wskazaniach sposobów przewyższania ubóstwa (*Centesimus annus*). Skoro największym problemem ubogich jednostek jest ich wykluczenie, a całych gospodarek – brak równoprawnego dostępu do rynku międzynarodowego, to wyjściem z sytuacji może być inkluzja, czyli włączenie wszystkich zmarginalizowanych w system rynkowy.

4. Podmiotowość ciał zbiorowych

W nauczaniu papieskim kategoria podmiotowości nie jest zarezerwowana wyłącznie dla osoby. Podmiotowość przysługuje też różnym wspólnotom: regionom, narodom, ludom, blokom politycznym. Mając na uwadze personalistyczne stanowisko mówiące o tym, że podmiotem moralnej powinności, a dalej – czynu, sprawstwa, zasługi albo winy i odpowiedzialności jest jedynie indywidualna osoba, a nie ciała zbiorowe, trzeba postawić pytanie, na czym właściwie polega ich podmiotowość.

4.1. Grzech strukturalny czy struktury grzechu?

W chrześcijańskiej etyce społecznej takie pytanie stawiano ostatnio w związku z debatami wokół koncepcji grzechu społecznego i grze-

chu strukturalnego, wysuwanej przez teologię wyzwolenia, a w mniejszym stopniu – w kontekście rozliczeń za komunistyczne zbrodnie i próby ustalenia winnych. Powróciło stare pytanie o winę i odpowiedzialność jednostkową i zbiorową. Nie było ono wydumane. Człowiek uwikłany w splot oddziaływań, których nie rozumie, przytłoczony strukturami, którym musi się poddać, zaczyna wątpić, czy mimo wszystko coś zależy od niego osobiście. Czy zła społecznego, które stopniowo i niepostrzeżenie rozrasta się do monstrualnych rozmiarów, nie należy raczej zapisać na konto anonimowych, bezosobowych i nieco tajemniczych struktur? Takie rozważania snuli także Polacy, zwłaszcza ci, którzy najboleśniej doświadczyli działania totalitarnej maszyny. Wszyscy, którzy się o nią otarli, skłonni byli przystać na następującą charakterystykę kondycji moralnej Polaków: „Spętani jesteśmy od lat przez zło narzucone człowiekowi w wyniku złych stosunków politycznych, gospodarczych i społecznych. To prawda, że jesteśmy gorsi niż dawniej, gorsi, niżeli mogliśmy być – ale dzieje się tak nie z naszego wyboru, lecz z przyczyny naszego spętania przez okoliczności”⁷. Również wobec wołającej o pomstę do nieba niesprawiedliwości społecznej w Ameryce Łacińskiej wydawało się, że trzeba wreszcie zrewidować tradycyjne pojęcie winy i grzechu.

Dobrze, że adhortacja *Reconciliatio et paenitentia* sprecyzowała oficjalne stanowisko Kościoła w tym względzie. Czytamy w niej: „Otóż Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych”⁸. Jednoznaczna jest konkluzja tych rozważań: „Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła”⁹. Odkrywamy w niej wyraźnie personalistyczne kanony Karola Wojtyły.

⁷ Andrzej Szczypiorski, *Z notatnika stanu rzeczy*, Poznań 1987, s. 59.

⁸ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* z 2 grudnia 1984 roku, 16.

⁹ Tamże 16.

4.2. Wokół znaczenia podmiotowości wspólnoty

Trzeba tu jednak podjąć pytanie wcześniej postawione: co właściwie znaczy wyrażenie „podmiotowość” jakiejś wspólnoty? Otóż według *Sollicitudo rei socialis* podmiotowość narodu to „odpowiadająca mu suwerenność w znaczeniu ekonomicznym, a także polityczno-społecznym. Poniekąd i kulturalnym”¹⁰. Pamiętamy, że ciała zbiorowe nie mogą być podmiotami aktów moralnych, a jednak przypisuje się im jakieś obowiązki etyczne i piętnuje uchylenie się od odpowiedzialności¹¹. Nawet całym blokom politycznym, zarówno Zachodowi, jak i Wschodowi wytyka się „ucieczkę od moralnego obowiązku” współpracy w ulżeniu nędzy ludów¹².

Jeśli przytoczone teksty oprócz funkcji duszpasterskiej, „inspirująco-pobudzającej”, mobilizującej i zachęcającej do solidarności na rzecz rozwoju pełnią także funkcję informacyjną, to problem podmiotowości moralnej ciał zbiorowych pozostaje nadal otwarty. Stanowisko w tej sprawie niektórych etyków w ogólnych zarysach pokrywa się ze stanowiskiem Magisterium. Najkrócej można je streścić następująco: w ścisłym sensie – nie istnieje zbiorowy podmiot moralny, a w konsekwencji – odpowiedzialność kolektywna, natomiast w sensie analogicznym – istnieje.

4.3. Pamięć i tożsamość

Obok tej fundamentalnej kwestii etycznej, ważnej szczególnie w okresie przełomu, w nauczaniu papieskim znajdujemy odpowiedzi na wiele innych palących pytań. Zresztą Jan Paweł II najpierw pomagał nam je wyartykułować. Jak wiadomo, nie ukrywał swej miłości do ojczyzny i z troską jej sprawami. Ponowna lektura jego przemówień w trakcie kolejnych pielgrzymek do Polski pokazuje, jak głęboko leżała mu na sercu kondycja tego „zbiorowego podmiotu”. Na jeden z czynników przesądzających o tej kondycji wskazuje tytuł jego książki *Pamięć i tożsamość*. Zapewne nie jest przypadkiem, że znaczenie pamięci dla tożsamości człowieka i całego narodu zostało przypomniane właśnie w okresie gwałtownych zmian systemowych. Warto w tym

¹⁰ SRS 26.

¹¹ Przykładowo w zdaniu: „Poważnie uchybiłby ścisłemu obowiązkowi etycznemu naród, który uległby mniej lub bardziej świadomie pokusie zamknięcia się w sobie, uchylając się w ten sposób od odpowiedzialności płynącej z jego przewagi pośród innych narodów” (SRS 23).

¹² Tamże.

miejsu – jedynie tytułem przykładu – przywołać najpierw pełne żaru wezwania papieża o zbiorową pamięć, skierowane do rodaków w 1999 roku, a następnie pokazać etyczną refleksję na ten temat.

4.4. Błogosławieni pamiętający

Tematem wiodącym tamtej pielgrzymki było osiem błogosławieństw. Analiza treści nauk¹³ skierowanych do Polaków właściwie pozwala na sformułowanie jeszcze jednego – „błogosławieni pamiętający”. Wezwanie do pielęgnowania pamięci najbardziej dobitnie zabrzmiało w modlitwie na Umschlagplatzu: „Broń nas od wojny, nienawiści i niepamięci”. Zdumiewające, że „niepamięć” została postawiona na równi z nieszczęściem wojny i grzechem nienawiści. Jest tak dlatego, że naszą tożsamość określa właśnie pamięć. Przestajemy być sobą, a tym samym – przestajemy być „błogosławieni”, tzn. szczęśliwi, gdy zapominamy, że Pan Bóg nas kocha i że „wielkie rzeczy nam Pan uczynił”. Papież przypomniał wiele chlubnych kart z naszych dziejów¹⁴. Wspominać mamy również jedną z najważniejszych bitew w nowożytnej historii Europy – bitwę pod Radzyminem – oraz „dramatyczne zmagania o wolność i chrześcijańską tożsamość Polaków” w czasie drugiej wojny światowej¹⁵. Ważne miejsce w naszej pamięci ma zajmować historia najnowsza: „tragiczny Grudzień 1970 roku”, „pełen nadziei Sierpień 1980 roku i dramatyczny okres stanu wojennego”, czyli narodziny „Solidarności”. Swoim często skłóconym i małodusznym rodakom papież przypomina: „Były to przełomowe wydarzenia w historii Narodu, naszego, a także w dziejach Europy. «Solidarność» otworzyła bramy wolności w krajach zniewolonych systemem totalitarnym, zburzyła mur berliński i przyczyniła się do zjednoczenia Europy rozdzielonej na dwa bloki” (Sopot). Równie dobitnie

¹³ Teksty przemówień tamtej pielgrzymki por. Jan Paweł II, *Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999.

¹⁴ Przykładowo działalność świętego Wojciecha, Wincentego Kadłubka, Mikołaja Kopernika, pokój toruński, unię brzeską i podlaskich męczenników z Pratulina, Jana Długosza i świętą królową Jadwigę, dzieła wielkich pisarzy i artystów – Henryka Sienkiewicza, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Leona Wyczółkowskiego, *Kazania Sejmowe* Piotra Skargi itd. (Bydgoszcz, 1999 rok).

¹⁵ Wśród nich wymienił: wrzesień 1939 roku, obronę Westerplatte i Poczty Polskiej, obozy koncentracyjne, „pełplińską jesień”, Państwo Podziemne i Armię Krajową. Wskazywał, że „szczególną powinnością naszego pokolenia” jest sporządzenie martyrologium czasów totalitarnych, hitlerowskiego i komunistycznego. „Trzeba je spisać. Tak jak spisały martyrologia pierwsze wieki Kościoła, i to jest dzisiaj naszą siłą” (Bydgoszcz, 1999 rok).

zabrzmiało w Warszawie wezwanie do pamięci o wielkich dziełach Ducha Świętego dokonanych w ciągu ostatnich dwudziestu lat.

Na szlaku całej tamtej pielgrzymki słyszeliśmy błagania, niemal zaklęcia: „nie wolno nam zapominać”, „nie wolno nam tego nigdy zatrzeć w naszej pamięci” (Sopot), „trzeba, abyśmy pamiętali” (Pelplin). Nie jest to tanie „ku pokrzepieniu serc” ani wezwanie, by rozdrapywać nasze osobiste lub narodowe rany. To coś zupełnie innego – pomoc w odnalezieniu siebie, wspomnienie, które jest oparciem, daje siły do odważnego podjęcia wyzwań przyszłości. Dobitnie zostało to powiedziane w Sopocie: „Polska rośnie [...] jak ten wielki dziejowy dąb, ze swoich zdrowych korzeni”.

Naprawdę mamy wybrać przyszłość. Mamy jednak ją wybrać tak, aby jednocześnie nie odcinać się od przeszłości. „Człowiek znikąd” jest bowiem okaleczony. Bez pamięci, skąd przychodzi, nie będzie też w stanie określić, dokąd zmierza. Tylko świadomi swego chrześcijańskiego dziedzictwa, bogactwa kultury narodowej, tragicznych, ale i wspaniałych kart własnej historii, możemy otwierać drzwi Europy Chrystusowi oraz bez kompleksów – razem z innymi – budować jej jedność i wspólne dobro.

5. Etyka społeczna wobec pytania „skąd przychodzimy?”

5.1. Grzech zaniedbania

W etyce społecznej okresu przełomu elementem kultury pamięci, do której zachowania wzywał papież, była rzetelna refleksja nad czasem dopiero co minionym. Była ona tym bardziej wskazana, że razem z Michaeliem Novakiem trzeba przypomnieć: „Śmierć idei socjalistycznej była (jeszcze przed dramatycznymi wydarzeniami 1989 roku) jednym z najgorzej zrelacjonowanych faktów naszej epoki”¹⁶. Bankructwo socjalizmu jako pewien akt moralny właściwie do dziś nie doczekało się kompleksowego ujęcia¹⁷. Nauki humanistyczne (ina-

¹⁶ Michael Novak, *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*, [w:] Michael Novak, Anton Rauscher, Maciej Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 27.

¹⁷ Jedną z niewielu teologiczno-etycznych interpretacji załamania się dyktatury komunistycznej jest tekst Helmuta Jurosa, *Próba teologicznej i etycznej releksji współczesnych przemian kulturowych. Interpretacja i perspektywy*, [w:] *Europa i Kościół*, red. Helmut Juros, Warszawa 1997, s. 39-60.

czej niż literatura piękna, szczególnie tzw. literatura faktu) wzbraśniały się przed pogłębionym, krytycznym rozprawieniem się z przeszłością. Wcale nie chodzi tu o niepotrzebne grzebanie się w przeszłości. Moralne rozliczenie się z przeszłością było natomiast warunkiem duchowego odrodzenia się społeczeństwa. Tym bardziej że katalog szkód antropologicznych i ran moralnych, którymi zostały dotknięte jednostki, jest długi. To samo dotyczy deformacji życia społecznego.

5.2. Dramatyczne pytania o zło, Boga i człowieka „po Gułagu”

Pytanie „skąd przychodzimy?” zostało bodaj najdobitniej postawione przez Józefa Tischnera. Zwracał on uwagę, że sytuacja w Polsce po upadku komunizmu, tak jak w innych państwach Europy Środkowej i Wschodniej, była w pewnym sensie podobna do sytuacji w Niemczech po klęsce narodowego socjalizmu. Po 1945 roku wręcz narzucały się dramatyczne pytania etyczne i teologiczne o człowieka i o Boga „po Auschwitz” oraz pytanie o winę – indywidualną i kolektywną¹⁸. Doświadczenie sowieckiego totalitaryzmu zmusiło po 1989 roku do postawienia pytania najpierw o naturę tego systemu. Przede wszystkim jednak trzeba było uporać się z zasadniczym pytaniem o zło, jego istotę i zgubne konsekwencje – indywidualne i społeczne. Właśnie takie pytania z całą powagą podjął Józef Tischner¹⁹. Próbował zmusić swoich rodaków, szczególnie tych parających się filozofią i teologią, do myślenia. Stawiał im trudne i niewygodne pytania. Czy człowiek „po Gułagu” pozostał tym samym człowiekiem? Czy obraz Boga „po Kołymie” pozostał niezmieniony? Tischner zwracał uwagę, że w bezpośrednim doświadczeniu zła tkwiła też pewna szansa. Człowiek mógł mianowicie uświadomić sobie, co to znaczy, iż Bóg w swej bezsilności wobec niepojętego zła człowieczego sam stał się człowiekiem.

5.3. Etyka solidarności

Właśnie dlatego religia motywowała do sprzeciwu wobec totalnego zafalszowania wspólnoty. Proponowała radykalnie etyczną „więź”. Na Kongresie Stowarzyszenia Teologii Katolickiej (1992 rok) w Stutt-

¹⁸ Napisany w 1946 roku tekst Karla Jaspersa *Die Schuldfrage* zdumiewa swą aktualnością. Polskie tłumaczenie por. *Problem winy*, „Etyka” 1979, t. 17.

¹⁹ Również wielu innych myślicieli podjęło kwestię korzeni, struktur, form i skutków zła. Przedmiotem refleksji etycznej stał się człowiek jako kat i ofiara, a także

garcie Tischner dowodził: „Etyka i religia zespoliły się i otwały przed człowiekiem perspektywę zupełnie i n n e j wspólnoty. Czy nie na przedłużeniu tej propozycji mogło pojawić się takie zjawisko jak polski ruch «solidarności sumień»? Czy gdzieś u swoich korzeni nie było ono wyrazem zarówno nowo odkrytej etyki, jak nowo odkrytej wiary?»²⁰. Nawiązując właśnie do takich korzeni, za pilne zadanie uznał tworzenie etyki, która poszukiwałaby swojego aksjomatu, swojej idei przewodniej, względnie naczelnej zasady w doświadczeniu solidarności²¹.

5.4. Nieszczęsny dar wolności

Tischner nie miał jednak żadnych złudzeń co do zgubnych skutków totalitaryzmu. Wiedział, że ludzie boją się dopiero co odzyskanej wolności²². Bezpośrednio po „runięciu murów”, w okresie powszechnej euforii, jego realistyczne rozważania poświęcone *homo sovieticus*²³ zostały odebrane jako prowokacja. Dopiero później potwierdziła się ich przenikliwość. Przypomnijmy, że chodzi tu o człowieka zniewolonego duchowo, niezdolnego do podjęcia samodzielnej inicjatywy, a tym bardziej – odpowiedzialności. *Homo sovieticus* zachowuje się pasywnie i bezkrytycznie, ze swą wyuczoną nieudolnością i bezzadnością – wszystkiego oczekuje od państwa. Oczywiście, tęskni za starymi, dobrymi czasami. Nie wie, jak się zachować w nowej sytuacji ani co zrobić z trudną wolnością. Minione lata pokazały, że rzeczywiście jest ona darem „nieszczęsnym”. W ogóle problematyka z trudem przezwyciężanego zniewolenia, wolności i nowych jej zagrożeń stała się po 1989 roku przedmiotem refleksji etycznej wielu autorów²⁴.

„grzech społeczny” i „struktury grzechu”. Por. „Ethos” 1992, nr 1 (tytuł numeru: *Der Mensch in Strukturen der Knechtung*); Janusz Mariański, „Struktury grzechu” w *ocenie nauczania społecznego Kościoła*, Płock 1998.

²⁰ Józef Tischner, *Glaube in düsteren Zeiten*, w: *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, red. Peter Hünemann, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1993, s. 113; polska wersja tego tekstu: *Wiara w mrocznych czasach*, [w:] tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 64-65.

²¹ Por. tenże, *Etyka solidarności*, Kraków 1981. Na temat etosu i eposu solidarności zob. też „Ethos” 1990, nr 3-4.

²² Tej problematyce poświęcony jest cytowany już zbiór esejów Józefa Tischnera *Nieszczęsny dar wolności*.

²³ Por. Józef Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.

²⁴ Por. „Ethos” 1993, nr 1 (tytuł numeru: *Zum Ethos der Freiheit*).

6. Wybrane zagadnienia społeczno-etyczne

6.1. Nowy ład wolności

Do dyskusji wokół wolności włączył się sam Jan Paweł II. Podczas swych pielgrzymek do Polski wskazywał, że „ład wolności” musi się stać ideą przewodnią społeczeństwa obywatelskiego. Tradycja liberalizmu wywodzącego się z rewolucji francuskiej nie znalazła przy tym akceptacji papieża. Nawiązał raczej do tradycji oświecenia chrześcijańskiego, gdzie naturalną konsekwencją wolności jest odpowiedzialność. Poszerzając Wojtyłowe ujęcie wolności jako samostanowienia, stwierdził: „Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, buduje nasze człowieczeństwo, buduje więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli!”. Ciągłe aktualna jest jego diagnoza: „Jak bardzo tej jednoczącej wolności potrzeba światu, potrzeba Europie, potrzeba Polsce!”. W kontekście „zimnej wojny religijnej” początku lat dziewięćdziesiątych, zrozumiały jest też wątek polemiczny i apologetyczny jego wywodów. Papież z naciskiem zaznaczał mianowicie, że oskarżenia, jakoby Kościół był wrogiem wolności, opierają się na nieporozumieniu – „szczególnym nonsensem” są zaś w kraju, „gdzie Kościół tyle razy dowiódł, jak bardzo jest stróżem wolności”²⁵.

6.2. Relacja między prawem a moralnością

Wiele ważnych pytań społeczno-etycznych, np. o wartości i prawa podstawowe czy o relacje między prawem a moralnością, postawiono na marginesie tzw. harmonizacji polskiego systemu prawnego z prawem europejskim oraz w kontekście debaty konstytucyjnej. Odrodzeniu się prawa naturalnego w postaci praw człowieka towarzyszył spór o prawomocność pozytywizmu prawnego. Najostrzejszą formę przyjął on w debatach publicznych wokół dopuszczalności przezywania ciąży i kary śmierci, reformy porządku własności i w ogóle całej reformy prawa cywilnego i karnego. Oczywiście, przy okazji takich debat, jak np. wokół ujmowania i interpretacji prawa naturalnego, praw i obowiązków człowieka, pojęcia i konkretyzacji dobra wspólnego, aksjologii ustawy zasadniczej czy moralnych pod-

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie we Wrocławiu 1 czerwca 1997*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce...*, s. 34.

staw demokracji, dochodziły do głosu przeróżne tradycje myślowe i odmienne style uprawiania etyki²⁶.

6.3. Pytanie o tolerancję

W Polsce, tak jak w innych „społeczeństwach otwartych”, występuje dziś znaczny pluralizm poglądów i ocen moralnych. Ludzie różnią się w kwestiach aksjologicznych. Mają odmienne wyobrażenia co do istoty, rodzaju i hierarchii wartości. Niezgoda dotyczy też sposobów rozwiązywania konfliktów wartości. Iluzją byłaby chęć uzyskania konsensusu we wszystkich kwestiach etycznych. Przeciwnie, trzeba pogodzić się z tym, że w społeczeństwie rośnie zróżnicowanie poglądów. W codziennym pędzie zagraża nam jednak nie tyle fanatyzm, co raczej zobojętnienie i indyferentyzm.

Trudno nie przyznać, że są to okoliczności, które sprzyjają postawieniu na nowo niektórych starych pytań etycznych. Czym w swej istocie jest tolerancja? Jakie są jej granice? Jakie znaczenie w życiu społecznym ma dialog i kompromis? Spór o tolerancję został wywołany m.in. przywróceniem nauki religii w szkołach publicznych. W kontekście skrajnie liberalistycznej absolutyzacji tolerancji z jednej strony i zaciętych „walk o prawdę” z drugiej, wskazane było podjęcie przez etykę próby określenia właściwych relacji między tymi wartościami²⁷.

Nie kwestionując wagi tolerancji w pluralistycznym otoczeniu społecznym, Jan Paweł II podzielonym „braciom w Chrystusie” stawiał poprzeczkę wyżej. Zwracając się do chrześcijan różnych wyznań, mówił (w kościele Świętej Trójcy w Warszawie w 1991 roku i podczas spotkania ekumenicznego we Wrocławiu w 1997 roku): „Nie wystarczy tolerancja! Nie wystarczy wzajemna akceptacja. Jezus Chrystus [...] oczekuje od nas czytelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa”²⁸.

²⁶ Wszystkie przywołane tu przykładowo kwestie były podejmowane w ramach etyki politycznej. Odpowiednia bibliografia jest już w tej chwili trudna do ogarnięcia.

²⁷ Por. np. Ludmiła Żuk-Łapińska, *Problem tolerancji*, Warszawa 1991; *Tolerancja*, red. Barbara Karolczak-Biernacka, Warszawa 1992; Feliks Gross, *Tolerancja i pluralizm*, Warszawa 1992; Andrzej Szostek, *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*, „Ethos” 1992, nr 2-3, s. 17-28; Adam Rodziński, *Pluralizm, ale jaki?*, tamże, s. 36-43; Ryszard Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997; Ewa Podrez, *Moralne uzasadnienie tolerancji*, Warszawa 1999.

²⁸ Jan Paweł II w Polsce..., s. 18.

6.4. Kościół na forum publicznym

Tłem dla podjęcia wielu ważnych kwestii społeczno-etycznych były procesy wewnętrznej transformacji społeczeństwa, państwa i gospodarki. Przedstawiciele etyki politycznej, zadając np. pytania o aksjologiczne fundamenty państwa, jego neutralność, świeckość i stosunek do Kościoła czy jakość demokracji oraz wiele innych spraw, obficie czerpali przy tym z nauczania papieskiego.

Mimo że zasady obecności Kościoła na forum publicznym, a zwłaszcza w życiu politycznym od dawna są w nauczaniu społecznym określone, istnieje ciągle potrzeba ich dostosowania do bieżącego kontekstu. W etyce politycznej – w nawiązaniu do wielu tekstów nauczania społecznego Kościoła – podejmowano to wyzwanie. Warto jednak zwrócić uwagę, że wypowiedzi Jana Pawła II w ojczyźnie, a przede wszystkim jego postawa, będąca wzorem kultury politycznej, miały większe znaczenie edukacyjne. W podzielonym politycznie kraju papież nie odnosił się w ogóle do bieżącej polityki. Nie pozwalał się uwikłać w spory partyjne. Stawał ponad nimi. Nigdy nie używał słów, które mogłyby być odczytane jako wyraz czy choćby aluzja poparcia bądź dezaprobaty dla jakiegś siły politycznej²⁹. Nie karmił też ani nie krytykował. Nikogo nie odtrącał. Dla wszystkich miał słowa pokoju i miłości.

Obserwatorzy jego pielgrzymek prawidłowo odczytywali metapolityczne przesłanie płynące ze słów i gestów. Stwierdzali na przykład: „Papieża nie da się zapisać do żadnej partii”³⁰; „mówił ponad głowami polityków, bo mówił głębiej”³¹. Udzielił w ten sposób wielkiej lekcji Kościołowi w Polsce³². Jego wizyty nazywano nawet „instruktażem kultury politycznej”³³. Jan Paweł II zawsze też podkreślał, że sprawy polityczne (a także gospodarcze i kulturalne) trzeba pozostawiać katolikom świeckim. Zwracając się do Konferencji Episkopa-

²⁹ W czasie pielgrzymki w 1997 roku tylko raz, i to nieoficjalnie – żartobliwie, użył terminologii partyjnej. Zwracając się z balkonu pałacu biskupiego w Gnieźnie (3 czerwca) do młodzieży, powiedział: „Lewica, prawica, centrum. Święty Wojciech was pogodzi”.

³⁰ Edmund Wnuk-Lipiński, *Polska po pielgrzymce*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 25.

³¹ Jan Andrzej Kłoczowski, *Było inaczej...*, tamże.

³² Por. Cezary Gawryś, *Lekcja dla Kościoła*, „Rzeczpospolita” 1997, nr 137.

³³ Janusz Czapieński, *Jak korzystać z wolności*, tamże.

tu, dowodził: „Niewątpliwie należy im w tym pomagać, ale też nie trzeba wyręczać”³⁴.

Ta teologiczna jedynie „polityczność” Kościoła, do której zachęcał, nie oznacza braku wpływu na życie publiczne. Zachęcając (w 1997 roku) do „polskiego czynu”, zachęcał jednocześnie do refleksji, czy ten czyn „jednoczy czy też dzieli ludzi? Czy nie uderza w kogoś nienawiścią albo pogardą”³⁵. W ten sposób inspirował do pogłębienia dyskursu politycznego, poprawy klimatu i obyczajów politycznych. Wskazywał przecież wyraźnie, że nie uchodzi bycie zaciętrzewionym, że racja nie kryje się w ekstremalności zachowań.

6.5. Etyczne aspekty integracji europejskiej

W okresie przedakcesyjnym w inspirowanej nauczaniem papieskim refleksji społeczno-etycznej i w debacie publicznej wiele uwagi poświęcono problematyce aksjologicznych i duchowych aspektów integracji europejskiej. Nic dziwnego, rozszerzenie Wspólnoty Europejskiej prowadzi przecież do redefinicji państwa, tj. jego politycznej suwerenności, autonomicznego porządku gospodarczego i kulturowej tożsamości. Pewne narodowe kompetencje i interesy zostają podporządkowane instytucjom Unii Europejskiej. Bardzo poważnie trzeba też podchodzić do związanych z tym procesem problemów mentalnych – do niepokojów i wątpliwości obywateli. Wszystkie te kwestie można było traktować w etyce na sposób „pragmatyczny”, wspierając w bieżącej walce politycznej opcję eurosceptyczną albo euroentuzjastyczną. Niewątpliwie jednak obawa przed eurocentryzmem, przed naruszeniem lub utratą tożsamości, generowała także sensowne pytania etyczne. To samo dotyczy sprawiedliwego ładu europejskiego³⁶.

³⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie do Biskupów, Kraków 8 czerwca 1997*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce...*, s. 176-177.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w Krakowie 8 czerwca 1997*, tamże, s. 168.

³⁶ Społeczno-etyczne i kulturowe aspekty procesu integracji europejskiej stały się przedmiotem refleksji naukowej m.in. w ramach „Studium Generale Europa” na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wyniki badań były publikowane w tzw. serii europejskiej. Por. *Europa i Kościół*, red. Helmut Juros, Warszawa 1997; Helmut Juros, *Kościół. Kultura. Europa*, Warszawa-Lublin 1997; *Europa. Fundamenty jedności*, red. Aniela Dylus, Warszawa 1998; Józef Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998; *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. Aniela Dylus, Warszawa 1998; Henryk Skorowski, *Europa regionu*, Warszawa 1998/1999; *Europa. Drogi integracji*, red. Aniela Dylus, Warszawa 1999; Win-

Podobnie jak w odniesieniu do innych kwestii, tak też w refleksji społeczno-etycznej wokół integracji europejskiej obficie czerpano z papieskiego nauczania. „Europejskie wątki” tego nauczania praktycznie są trudne do ogarnięcia. Oparta na solidarności jedność Europy od dawna była troską Jana Pawła II. W kontekście fiaska Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej i związanych z tym debat wokół przyszłości Unii, w tym pomysłów na ograniczenie się do spraw gospodarki, warto przypomnieć wielokrotnie artykułowane przesłanie, że zjednoczona Europa nie może sprowadzać się do wspólnego rynku. Papież niemal do znudzenia powtarzał: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”. Wiedział, że warunkiem zachowania europejskiej tożsamości jest powrót do wspólnych korzeni, oparcie jej na wartościach chrześcijańskich.

Dla narodów naszego regionu szczególnie cenne było niestrudzone przypomnianie oczywistej prawdy, że na duchową jedność chrześcijańskiej Europy składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu. Co więcej, ta „różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem”. Odpowiadając na lęki niektórych swoich rodaków, tłumaczył, że otwarte wychodzenie na Zachód wcale nie wymaga porzucenia wartości głoszonych przez Kościół oraz związanych z rodzimą kulturą. Nie można też liczyć na zbudowanie „wspólnego domu” dla całej Europy bez solidarnej miłości społecznej. Jan Paweł II mocno przy tym akcentował, że naród polski ma prawo, „by na równi z innymi narodami włączyć się w proces tworzenia nowego oblicza Europy”³⁷.

6.6. Sprawiedliwość na areopagu gospodarki

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że to ci zepchnięci na margines najbardziej potrzebują głosu Kościoła, bo sami nie potrafią wypowiedzieć swych trosk i bólów. Niestrudzenie więc upominał się

centy Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo*, Warszawa 1999/2000; Andrzej Grzegorzczak, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001; Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Warszawa 2001; Helmut Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003; Sławomir Sowiński, Radosław Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003.

³⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w Gnieźnie 3 czerwca 1997*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce...*, s. 75-80.

o wszystkich potrzebujących. Tych, którzy dysponują środkami produkcji i są w stanie tworzyć miejsca pracy, przestrzegał przed różnymi formami jawnego lub zakamuflowanego wyzysku. Jeśli w tej sytuacji pozwolą się zwieść wizji natychmiastowego zysku kosztem innych, jeśli zatrudnionym nie zagwarantują żadnych praw, zniewalając ich poczuciem tymczasowości i lękiem przed utratą pracy, jeśli odmówią im prawa do odpoczynku, sprawiedliwego wynagrodzenia, ubezpieczeń i opieki zdrowotnej, to każde uczestnictwo w Eucharystii stanie się dla nich oskarżeniem. Z kolei obowiązkiem pracobiorców jest odpowiedzialne, uczciwe i solidne wykonywanie powierzonych zadań.

Z nauczania papieskiego wynika, że godziwego porządku w życiu gospodarczym nie można opierać jedynie na apelatywnym odwoływaniu się do chrześcijańskiego sumienia pojedynczych podmiotów – stron konfliktu. Dysproporcje, będące konsekwencją dynamicznego rozwoju gospodarczego, wymagają także sprawiedliwych praw, sprawnego kierowania gospodarką, właściwego zarządzania przez władzę dobrem wspólnym. Oczywiście, bolesne zjawiska życia społecznego wymagają też zaangażowania charytatywnego. Wymagają „wyobraźni miłosierdzia”.

Bez wątplenia takie kategorie papieskiego nauczania społecznego jak „społeczna hipoteka ciążąca na własności”, „podmiotowy wymiar pracy”, „pracodawca pośredni” i wiele innych znacząco ubogaciły dyskurs etyczny w gospodarce.

Nie podejmuję się w tym miejscu formułowania wniosków. W oparciu o te rozważania można jednak stwierdzić, że problematyka badawcza, zasób pojęć, język etyki społecznej byłyby w ostatnich dziesięcioleciach znacznie uboższe bez encyklik społecznych i nauczania Jana Pawła II. Coraz powszechniej treści etyki społecznej wyraża się językiem praw człowieka. Nie do przecenienia okazuje się też pomoc w identyfikacji nowych kwestii społecznych oraz profetyczny sprzeciw wobec wyzysku i niesprawiedliwości, a przede wszystkim – umocnienie człowieka, jego wiary w siebie, przekonania o zbawczej miłości Chrystusa.

Rok 1989.

Relektura po osiemnastu latach

Wydaje się, że procesy zainicjowane w Polsce w roku 1989, które, ogarniając całą Europę Środkową i Wschodnią, doprowadziły do upadku muru berlińskiego, zasługują na szczególną uwagę. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II stwierdza, że mają one znaczenie uniwersalne, gdyż są „przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrożą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność”¹. Ich szczególne znaczenie bierze się jednak nie tylko z zastosowanej metody rozwiązywania konfliktów społecznych i politycznych, ale także z kontekstu, w jakim metoda ta okazała się skuteczna. „Wydawało się – pisze Jan Paweł II – że porządkiem europejskim, który wyłonił się z drugiej wojny światowej i został usankcjonowany przez układy jałtańskie, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przewyżczony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o prawdzie”².

Głębokość i skuteczność pokojowych zmian dokonanych w Europie Środkowej stały się inspiracją do refleksji nad koniecznością dokonania redefinicji pojęcia „rewolucja”. Okazuje się bowiem, że zasadnicza zmiana paradygmatu, według którego konstruowane jest życie społeczne, polityczne i ekonomiczne, jest możliwa do przeprowadzenia także bez użycia przemocy, stanowiącej zasadniczy element tradycyjnej definicji. W tym sensie wydarzenia te, zwane rewolucją „wynegocjowaną”, „samoograniczającą się” czy też „reglamento-

¹ CA 25.

² Tamże 23.

waną”, stają się dowodem istnienia rzeczywistej alternatywy dla rewolucji w dawnej postaci.

„Jesień ludów” z lat 1989-1992 ma jednak jeszcze jedną istotną cechę: rewolucje te nie tylko były bezkrwawe, ale przede wszystkim demokratyczne. W przypadku krajów, które ostatecznie znalazły swoje miejsce w Unii Europejskiej (lub do niej aspirują) mieliśmy do czynienia z „przejściem” (*transition*), które to pojęcie ma silne konotacje teleologiczne, a nie jedynie z „transformacją”, czyli z przekształceniem starego systemu na tyle fundamentalnym, że nie można już mówić o jego kontynuacji, ale zarazem z procesem o nieznanym z góry rezultacie. O ile w przypadku klasycznych rewolucji stan po na ogół jest gorszy niż przed rewolucją, o tyle tutaj kierunek zmian wywołuje jednoznacznie pozytywne konotacje. Po jednej bowiem stronie mamy autorytaryzm, po drugiej liberalną demokrację, po jednej gospodarkę nakazowo-rozdziałczą, po drugiej gospodarkę wolnorynkową, po jednej społeczeństwo zamknięte, po drugiej społeczeństwo otwarte. Uznanie zmian tego typu za korzystne ma jednak znaczenie wyraźnie wartościujące i to w podwójnym sensie: zarówno jako opowiedzenie się po stronie ustrojów politycznych, w których chroniona jest godność i prawa człowieka (demokracja substancjalna), jak i jako wybór konkretnej formy ustrojowej, w której najłatwiej jest to zadanie dzisiaj realizować (demokracja proceduralna).

Analizę omawianych procesów można prowadzić na wiele komplementarnych sposobów. Proponuję trzy: metodę opisu „historii naturalnej”, tworzenia teorii radykalnej zmiany systemowej oraz „analizy moralnej”. Skłonność do pierwszego podejścia przejawiają głównie historycy współczesności, którzy próbują odtworzyć przebieg wydarzeń oraz motywacje ich uczestników, korzystając, w miarę ich stopniowego udostępniania, z materiałów archiwalnych wytworzonych przez partie komunistyczne oraz ich służby specjalne. Stanowisko tego typu z założenia ogranicza się do analizy konkretnego przypadku. Drugą ze wspomnianych dróg podążają na ogół socjologowie polityki. Trzecia bliska jest filozofom, etykom i duszpasterzom.

1. Historia naturalna

Ilustracją metody opisu „historii naturalnej” może być książka Antoniego Dudka *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury ko-*

*munistycznej w Polsce 1988-1990*³. Autor stwierdza, że w świetle znanych dokumentów nie wytrzymuje krytyki ani teza prezentująca przemiany jako rezultat dalekowzrocznej i pełnej altruizmu polityki ekipy Wojciecha Jaruzelskiego i skupionej wokół Lecha Wałęsy głównej części solidarnościowej opozycji, ani teza utrzymująca, że był to efekt zmowy, w ramach której dokonano nowego podziału władzy, gwarantując jej dotychczasowym dysponentom bezkarność i zachowanie przynajmniej niektórych przywilejów. Poszukując rzeczywistych przyczyn decyzji o uruchomieniu procesu ograniczonych zmian, autor konstatuje, że podstawowe znaczenie w przypadku Polski miały procesy zachodzące w Związku Sowieckim, zaś ich bezpośrednim źródłem były trudności natury gospodarczej. One także odegrały najistotniejszą rolę, gdy chodzi o wewnętrzną sytuację w Polsce. Załamanie gospodarcze prowadziło do drastycznego załamania nastrojów społecznych. Kolejnym czynnikiem była erozja aparatu partyjnego. Pojęcie to obejmuje zarówno kryzys lat 1980-1981, jak i następstwa wprowadzenia stanu wojennego, w efekcie czego z partii komunistycznej (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza) wystąpiło około miliona członków. Trudna sytuacja ekonomiczna, społeczna i polityczna doprowadziła do ukształtowania się wewnątrz aparatu władzy konkurujących ze sobą grup związanych z sektorami: bezpieczeństwa, wojskowym, administracyjnym, gospodarczym i partyjnym. Rywalizacja ta nie miała początkowo charakteru sporu politycznego, ale raczej typowy dla grup biurokratycznych. Dopiero później, około roku 1987, nastąpił istotny podział wewnątrz aparatu władzy w związku z kwestią wyboru polityki wobec opozycji oraz dopuszczalnego zakresu reform ustrojowych.

Na decyzje podejmowane przez ekipę Jaruzelskiego rzutowała również kondycja i działalność opozycji politycznej, a dokładnie – jej względna słabość i gotowość do kompromisu (słabość radykalnego odłamu). Władzy wydawało się bowiem, że jest w stanie przeprowadzić kontrolowany manewr kooptacji, polegający na wciągnięciu do sterowanych przez partię instytucji osób, które mogłyby być utożsamiane z opozycją. Powołanie Rady Konsultacyjnej jako instytucji, która akceptując dyktaturę PZPR, miała równocześnie dążyć do jej racjonalizacji, było zabiegiem propagandowym, wzmacniającym legitymizację systemu, służącym podzieleniu opozycji, który nasilał

³ Antoni Dudek, *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988-1990*, Kraków 2005.

u osób dokooptowanych poczucie odpowiedzialności za los establishmentu, którego częścią sami by się czuli.

Ostatnim czynnikiem, który uruchomił zmiany, była postawa Kościoła katolickiego, określona przez Dudka jako ambiwalentna. Hierarchia kościelna miała bowiem prowadzić podwójną grę, podejmując równoległe dialog z władzami i dyskretnie wspierając umiarkowaną opozycję. Koncyliacyjna postawa Kościoła, który próbował być „trzecią siłą” między władzą a opozycją, rodzajem „superarbitra”, rozstrzygającego spory między nimi, rodziła po stronie władz komunistycznych nadzieję na możliwość jego wykorzystania, początkowo do uwiarygodnienia Rady Konsultacyjnej, a ostatecznie jako gwaranta niekonfrontacyjności procesu przemian.

Ponieważ manewr kooptacji nie przyniósł spodziewanych rezultatów, Kościół zaś nie zdecydował się podzyrować swoim autorytetem pozorów pluralizacji systemu politycznego, Jaruzelski postanowił negocjować. W tym czasie dokonywała się już konwersja kurczącego się kapitału politycznego komunistycznych elit na kapitał ekonomiczny, co później uzyskało nazwę uwłaszczenia nomenklatury. W tej sytuacji doszło do obrad Okrągłego Stołu, których głównym celem było uzyskanie zgody Kościoła i opozycji na zastąpienie monopolu PZPR rządami jej przywódcy jako prezydenta. Podpisując układy Okrągłego Stołu, komuniści nie brali pod uwagę możliwości utraty władzy, co miała zapewnić niedemokratyczna ordynacja wyborcza z góry gwarantująca im 65 procent miejsc w Sejmie. Szok powyborczy wywołany zdobyciem przez „Solidarność” 99 procent miejsc w Senacie oraz porażka listy krajowej, na której znajdowali się główni przedstawiciele komunistycznego establishmentu, zaowocowały zachowaniami kilka tygodni wcześniej nie do pomyślenia. Doszło do buntu w Zjednoczonym Stronnictwie Ludowym i Stronnictwie Demokratycznym, satelickich ugrupowaniach komunistycznych, co przyczyniło się wydatnie do utworzenia rządu Tadeusza Mazowieckiego. Do buntu dochodziło także w szeregach PZPR. Deklaracje zachowania „stref wpływów” dla ludzi PZPR składane Jaruzelskiemu i Rakowskiemu przez Mazowieckiego oraz ich obawy przed kolejną falą strajków zadecydowały ostatecznie o powstaniu i utrzymaniu się jego rządu. Zmieniło to jednak zasadniczo sytuację, powodując odcięcie kierownictwa PZPR od informacji płynących ze struktur rządowych. W nowym gabinecie komunistyczny generał Czesław Kiszczak, jako szef Ministerstwa Spraw

Wewnętrznych, zajął się niszczeniem dowodów dotychczasowej działalności podległych mu służb. Generał Jaruzelski zaś skupił się na utrzymaniu kontroli nad wojskiem, które jako część „pakietu kontrolnego” stanowiło dla niego swoistą polisę ubezpieczeniową. W konkluzji Dudek stwierdza, że „wydarzenia z lat 1988-1990 zasługują na miano reglamentowanej rewolucji. W jej trakcie, tylko na jeden czerwcowy dzień, duch historii opuścił warszawskie gabinety i salony, by z pomocą milionów Polaków wyposażonych w kartki do głosowania przetrącić kręgosłup komunistycznej dyktaturze. Ten dzień był wystarczająco długi, by skutecznie zburzyć mury peerelowskiej twierdzy, ale okazał się zbyt krótki dla zniszczenia sporej części tego, co się za nimi skrywało”⁴. Chodzi tu głównie o wpływ służb specjalnych na rozwój sytuacji w III Rzeczypospolitej, który będzie się utrzymywał jeszcze przez długie lata. „Reglamentowana” znaczy w tym wypadku „nie doprowadzona do końca”, gdyż grupa sprawująca władzę w starym systemie, w nowym utrzymała wystarczająco duże wpływy, aby zapewnić sobie realizację własnych interesów. Z tego powodu w Polsce nie doszło do powstania demokratycznego państwa prawnego, ale rzeczywistości określanej jako postkomunizm, to znaczy postkomunistycznego państwa i postkomunistycznego, politycznego kapitalizmu.

2. Teoria radykalnej zmiany ustrojowej

Metodologicznie diametralnie odmienne podejście reprezentuje Edmund Wnuk-Lipiński, jeden z prekursorów socjologicznej teorii radykalnej zmiany ustrojowej. Do najczęściej wymienianych czynników uruchamiających upadek niedemokratycznych reżimów zalicza on deficyt legitymizacyjny, to znaczy powszechne załamanie się wiary w prawomocność systemu wśród ludzi w tym systemie żyjących⁵. Jest to warunek konieczny, ale niewystarczający. Jeśli bowiem na horyzoncie nie pojawi się jakaś alternatywa zorganizowana w taki sposób, by mogła stanowić przedmiot realistycznego wyboru dla izolowanych wzajemnie jednostek, system może trwać pomimo braku legitymizacji. Aby taka alternatywa mogła się pojawić, musi dojść do pęknięcia w elicie władzy niedemokratycznego systemu i musi być ono społecznie widoczne. Do rozłamu w elicie władzy docho-

⁴ Tamże, s. 489-490.

⁵ Edmund Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 45-52.

dzi na ogół w wyniku śmierci despoty i walki o sukcesję, klęski militarnej lub dyplomatycznej czy też kryzysu ekonomicznego. Jednakże to nie czynniki te same w sobie uruchamiają procesy zmiany systemowej, lecz ich wpływ na zwartość elity władzy starego systemu. Sekwencja wydarzeń jest wówczas następująca: niedemokratyczny rząd podejmuje próby skromnych reform systemu autorytarnego, których powodzenie wymaga jednak zaangażowania również opozycji. Włączenie opozycji w proces reformowania państwa zwiększa zakres zmian na tyle, że ich rezultat podważa w ogóle sens utrzymywania resztek dawnego systemu. Następuje wówczas etap refleksji w elicie i kontrelicie nad innym systemowym rozwiązaniem, które mogłoby zastąpić reżim autorytarny, a następnie dochodzi do zawarcia kontraktu między obiema grupami. Mamy zatem do czynienia z procesem trójfazowym: reformy zainicjowanej przez starą elitę, reformy wynegocjowanej między starą elitą i opozycyjną kontrolitą oraz wynegocjowanej zmiany ustrojowej. Zmiana tego typu zyskała w literaturze nazwę *reforma pactada – ruptura pactada*⁶.

Powstaje pytanie: kiedy taka zmiana przebiega w sposób pokojowy? Wnuk-Lipiński przytacza wypracowaną przez Juana J. Linza i Alfreda Stepana „teorię czterech graczy”⁷. Zakłada ona istnienie podziału zarówno w łonie elity starego systemu (na „twardogłowych” i „reformatorów”), jak i w kontrelicie (na „umiarkowanych” i „radykałów”)⁸. „Twardogłowi” i „reformatorzy” chcą ocalić stary system, różnią się jednak co do pomysłu na jego ratowanie. Pierwsi uważają, że kryzys spowodowany jest odejściem od doktrynalnej ortodoksji, a zatem ratunek upatrują w ideologicznym „nawróceniu”. Drudzy w swojej diagnozie dowodzą, że kryzys jest skutkiem nazbyt kurczowego trzymania się ideologicznych dogmatów, które

⁶ Víctor M. Pérez-Díaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Kraków 1996, s. 42.

⁷ Juan J. Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore 1996, s. 55-65.

⁸ Nazwy te mogą być mylące, gdyż mają charakter kontekstualny i są zabarwione emocjonalnie. Do typowego spectrum sceny politycznej w demokratycznym państwie prawnym należałoby zarówno „umiarkowani”, jak i – w zdecydowanej większości – „radykałowie”, podczas gdy „twardogłowi” i komunistyczni „reformatorzy” – w większości – znalazłoby się na jej marginesie. Ta część opozycji, która odmówiła udziału w obradach Okrągłego Stołu, posługiwała się na ogół odmiennym nazewnictwem, mówiąc o porozumieniu „czerwonych” z „różowymi”.

nie sprawdzają się w praktyce, a zatem system może być ocalony jedynie przez głębokie reformy, wiążące się z doktrynalnym „poluzowaniem”. Podział w łonie kontrelity nie dotyczy celu, którym dla obu grup jest zastąpienie starego systemu nowym, ale diagnozy sytuacji i strategii prowadzącej do jego osiągnięcia. „Umiarkowani” uważają, że chociaż system znajduje się w kryzysie, to jednak, jeśli nie chce się zaprzepaścić szansy na reformę, nie wolno lekceważyć siły starej elity. Zmianę systemu można zatem przeprowadzić jedynie metodą małych kroków. „Radykałowie” sądzą, że kryzys systemu jest na tyle głęboki, że po przypuszczeniu nań gwałtownego ataku już się nie podniesie. Dopuszczają przy tym użycie przemocy. Kluczem do odgadnięcia charakteru zmiany systemu jest odpowiedź na pytanie, kto kontroluje starą elitę i kontrelitę. Jeśli w starej elicie dominują „twardogłowi”, nie ma szansy na pokojową zmianę, gdyż nawet gdyby w kontrelicie dominowali początkowo „umiarkowani”, w reakcji na utwardzenie kursu przez starą elitę także w kontrelicie nastąpi radykalizacja nastrojów. Ostatecznie zatem dojdzie do otwartego starcia, którego rezultat w dużym stopniu uzależniony jest od zdolności obu grup do mobilizacji poparcia społecznego oraz przejęcia kontroli nad wojskiem i policją. Również gdy w kontrelicie dominują „radykałowie”, nie dojdzie do zawarcia paktu, w związku z czym w starej elicie z czasem do głosu dojdą „twardogłowi” i nastąpi konfrontacja.

Największe szanse na wynegocjowaną rewolucję demokratyczną pojawiają się wówczas, gdy w starej elicie dominują „reformatorzy”, a w kontrelicie – „umiarkowani”. Dominacja oznacza w tym przypadku zdolność tych grup do „użycia” i kontrolowania radykałów we własnym obozie. Umiarkowani gracze po stronie reżimowej muszą więc mieć wystarczająco dużą autonomię, aby prowadzić strategiczne i taktyczne negocjacje z umiarkowaną opozycją. Po stronie opozycyjnej natomiast obóz umiarkowanych musi mieć pewien stopień trwałej organizacyjnej obecności, a także zwolenników reprezentowanej linii politycznej. „Wprawdzie cele obu stron negocjacji są zasadniczo rozbieżne, a poziom wzajemnego zaufania jest niski, ale rozpoczyna się proces negocjacji, którego rezultat nie jest przesądzony”⁹. „Reformatorzy” na ogół starają się dokooptować do starej elity część kontrelity, doprowadzając w ten sposób do

⁹ Edmund Wnuk-Lipiński, dz. cyt., s. 49.

osłabienia opozycji i izolowania w niej radykalnego skrzydła oraz zwiększenia społecznej legitymizacji starej elity. Ma to umożliwić przeprowadzenie ograniczonych reform starego systemu, koniecznych, by przywrócić mu zdolność reprodukowania się. „Umiarkowani” podejmują grę w nadziei, że negocjacje doprowadzą do liberalizacji starego systemu do tego stopnia, że podtrzymywanie niedemokratycznych reguł utraci poparcie samych „reformatorów”. Dynamika procesu negocjacji sprawia, że w pewnym momencie następuje redefinicja interesów „reformatorów”, a powodzenie negocjacji zaczyna być wspólnym celem obu stron. Dodatkowym czynnikiem wzmacniającym lojalność „reformatorów” wobec zainicjowanych zmian mogą być gwarancje bezpieczeństwa złożone im przez obóz „umiarkowanych”.

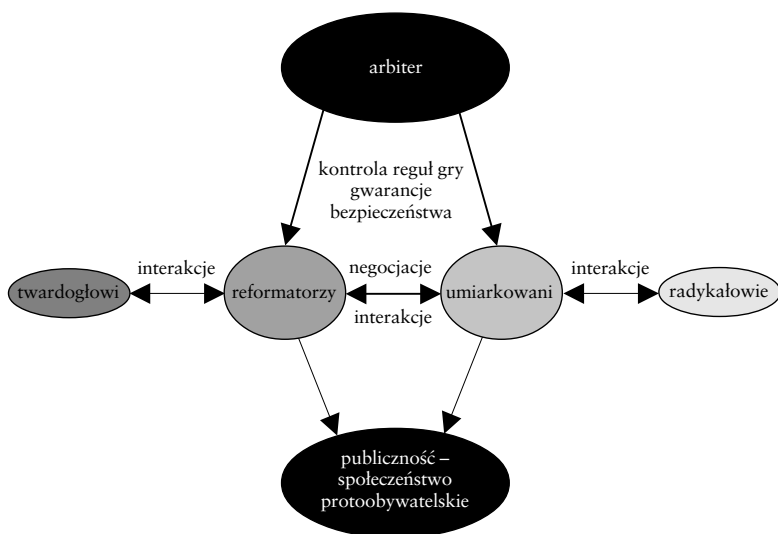
Ten sposób narracji, zauważa Wnuk-Lipiński, zawiera w sobie dwa podstawowe mankamenty: nie uwzględnia reakcji społecznych na grę elit oraz tego, że w trakcie procesu przemianie ulegają nie tylko elementy systemu, ale również główni aktorzy i społeczeństwo, które po części tworzy te przemiany, po części zaś jest ich obiektem. Badacz proponuje zatem wyróżnienie w procesie przemian trzech faz: początkowej, międzysystemowej oraz konsolidacji. Faza początkowa charakteryzuje się ostrym deficytem legitymizacyjnym starego systemu, masowym wycofaniem lojalności wobec instytucji i reguł gry dawnego systemu, a także pojawieniem się protospołeczeństwa obywatelskiego manifestującego wycofanie lojalności wobec starego systemu i przeniesienie jej na kontrolitę. Stary system nie tylko nie może się reprodukować, ale nawet jego codzienne funkcjonowanie jest na tyle zakłócone, że jedynym sposobem na uniknięcie chaosu jest restauracja reguł i logiki dawnego systemu przemocą bądź zmiana systemu na inny. Charakterystyczna dla fazy międzysystemowej jest niejasność reguł gry, płynność granicy między tym, co dozwolone, a tym, co zakazane. Stare reguły dzięki inercji jeszcze działają, choć nie są egzekwowane, nowe zaś nie tylko nie są jeszcze przyswojone, ale w ogóle nie są jeszcze wypracowane. Ruch społeczny stanowiący bazę polityczną kontrolity różnicuje się; jego część ulega demobilizacji, a reszta pluralizacji i instytucjonalizacji; wśród znacznej części wycofanych lub marginalizowanych dominuje stan dezorientacji aksjologicznej, poczucie niepewności jutra oraz rozczarowanie dotychczasowymi zmianami. W fazie konsolidacji nowe reguły gry są na tyle rozpowszechnione i zinternalizowane, że stają się praktycznie jedynym regulatorem relacji na po-

ziomie instytucji państwa i w obszarze działania społeczeństwa obywatelskiego. Nowy system jest już na tyle mocno legitymizowany, że próby mobilizacji społeczeństwa w celu poparcia zmiany i wprowadzenia alternatywnych reguł gry nie znajdują oddźwięku. Relacje między instytucjami demokratycznego państwa a różnymi agendami społeczeństwa obywatelskiego ewoluują w kierunku relacji nieantagonistycznych. W fazie konsolidacji demokracja staje się „jedyną grą w mieście”, a jej reguły skodyfikowane są w postaci konstytucji. Formalne i nieformalne reguły gry uznane są za prawomocne nie tylko na poziomie prawa, ale także w przekonaniu jednostek działających w przestrzeni publicznej. Demokrację można wówczas uznać za skonsolidowaną, a przejście do tego systemu za zakończone sukcesem¹⁰.

Schemat ten wymaga pewnych uzupełnień. Po pierwsze, wśród czynników uruchamiających zmianę należy wymienić groźbę użycia przemocy wobec starej elity ze strony społeczeństwa. Rozpoczęcie negocjacji nie następuje z powodu altruizmu starej elity. Choć rewolucje demokratyczne XX wieku przebiegały raczej w gabinetach i salach obrad niż na ulicy, to jednak możliwość zwołania w każdej chwili tłumów pod okna tych gabinetów była niezbędna do ich przeprowadzenia. Po drugie, na ogół w grze z czterema aktorami występuje postać arbitra, bez którego gry się nie rozpoczyna. Jest to ktoś „z zewnątrz”, kto został przywołany na pomoc. Jeśli o zewnętrzną pomoc proszą „twardogłowi”, do rewolucji demokratycznej w ogóle nie dochodzi. Jeśli „umiarkowani”, szanse na pomyślne zakończenie procesu wzrastają. Arbitrem może być społeczność międzynarodowa i jej obserwatorzy, może być nim także, jak miało to miejsce w przypadku Polski, Kościół katolicki, oraz inna instytucja odpowiednio silna i ciesząca się pewnym autorytetem u obydwu stron rozpoczynających negocjacje. Arbitr jest strażnikiem wynegocjowanych reguł przejścia i gwarantem pokojowego charakteru przemian. Może także czuwać nad właściwym ich kierunkiem.

Zgoda na rozpatrywanie fenomenu polskiej „Solidarności” w kategoriach rewolucji nie jest całkowita. Paradygmat rewolucji pomija bowiem fakt o zasadniczym znaczeniu, a mianowicie obecność okupacyjnej Armii Czerwonej na terytorium państw bloku sowieckiego. W przeciwieństwie do Hiszpanii, Portugalii czy Grecji dyktatura

¹⁰ Tamże, s. 51.



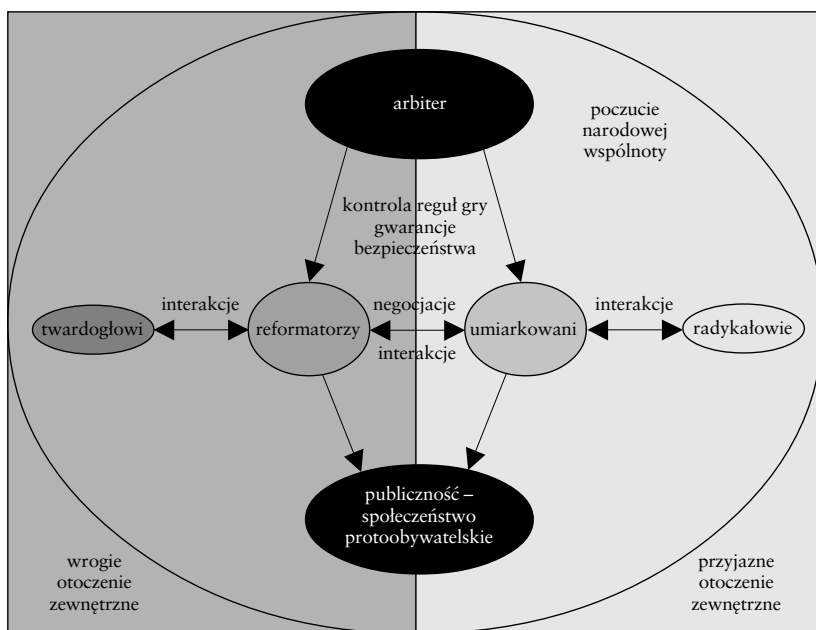
Rys. 1. Pokojowa „gra o demokrację”

w tej części Europy nie była rodzima, ale wynikała z porażki tych państw w starciu z dwoma totalitaryzmami: niemieckim i sowieckim. W polskim kontekście nie wolno zapominać o nakładającym się na etyczny i religijny charakter wspólnoty wymiarze narodowym, co dodatkowo ułatwiło pokojowe przejście nie tylko od komunizmu do demokracji, ale również od okupacji do niepodległości¹¹. Linz i Stepan przedstawiają toczący się w Polsce w latach 1976-1988 konflikt jako starcie między narodowym etycznym społeczeństwem obywatelskim (*nation's „ethical civil society”*) a internacjonalistycznym autorytarnym państwem partyjnym (*the regime's internationalized authoritarian party-state*)¹². Alternatywny sposób interpretacji wiąże się z odwołaniem do kategorii powstania narodowego. Podejście to koncentruje uwagę na narodzie jako zbiorowym aktorze wydarzeń, który w sytuacji pozbawienia suwerenności organizuje się do walki z obcą dominacją. W paradygmacie powstańczym głównym celem walki nie jest artykułowanie odrębnych interesów socjalnych poszczególnych klas czy kategorii społecznych, przeprowadzenie reform i nadrobienie „cywilizacyjnego zacoferania”, ale odzyskanie niepodległości narodu i zabezpieczenie jego suwerenności. Uwyrażnia się dążenie do zintegrowania elementów naro-

¹¹ Rocco Buttiglione, *Etyka wobec historii*, Lublin 2005, s. 156.

¹² Juan J. Linz, Alfred Stepan, dz. cyt., s. 255.

dowych i obywatelskich. Mobilizacja społeczeństwa dokonuje się za sprawą odwołania do narodowych i religijnych symboli oraz tradycyjnych instytucji, w ramach których w okresie braku suwerenności pielęgnuje się narodową tożsamość: rodziny i Kościoła. Wyeksponowanie kategorii „narodu” umożliwia zintegrowanie wspólnoty ponad klasowymi czy grupowymi interesami, a także jej otwarcie na emigrację oraz przynajmniej na część komunistycznej elity. Także to podejście nie sprzeciwia się z zasady użyciu słowa „rewolucja”, a jedynie uzupełnia naszą wiedzę o mechanizmach jej działania o ów powstaniowy element. W sytuacji bowiem społeczeństw typu sowieckiego, „wyłonienie się ruchów narodowowyzwoleńczych zorientowanych na odzyskanie suwerennego państwa stało się niezbędnym warunkiem uruchomienia procesu reform kapitalistycznych”¹³. Przedstawiony powyżej rysunek, ukazujący „zimny” wariant pokojowej „gry o demokrację”, można by uzupełnić o ów „ciepły”, powstańczy element.



Rys. 2. Pokojowa „gra o demokrację”
w wariantcie powstańczo-rewolucyjnym

¹³ Marek Latoszek, „Solidarność”: *ruch społeczny, rewolucja czy powstanie?* [w:] „Solidarność” w imieniu narodu i obywateli, red. Marek Latoszek, Kraków 2005, s. 246.

Uporczywe pomijanie elementów narodowego i religijnego, które w świetle paradygmatu ewolucjonistycznego postrzegane są jako oznaki zacofania, wydaje się utrudniać uchwycenie natury i przebiegu tamtych przemian, głównie zaś przyczyn owej dziwnej skłonności do szukania porozumienia ponad podziałami. Prawdopodobnie niechęć ta uwarunkowana jest także doświadczeniem wojen bałkańskich i świadomością, jak niebezpieczne mogą być kategorie „narodu” i „religii”, jeśli zostaną poddane instrumentalizacji.

3. Analiza moralna

Inny sposób interpretacji to „analiza moralna”¹⁴. Jej celem nie jest ani odtworzenie i usystematyzowanie faktów, ani stworzenie socjologicznej teorii, pozwalającej na zrozumienie „mechaniki” procesów społecznych. Nie skupia się ona na wyjaśnieniach strukturalnych, ale swoją uwagę kieruje na aktorów uczestniczących i kreujących zdarzenia. Zakładając, że dla zrozumienia życia społecznego ważna jest znajomość nie tylko zewnętrznych wydarzeń, ale również przeżyć wewnętrznych ich uczestników, zmierza do odtworzenia ludzkich motywacji oraz ich analizy pod kątem wartości moralnej. Historyczną sprawczość wiąże się tu z działaniem ludzkich sumień. Nie jest to próba zakwestionowania innych typów analizy, ale dążenie do ich uzupełnienia. Nie podważa się tu znaczenia czynników „obiektywnych”: społecznych, politycznych czy ekonomicznych, a jedynie sprzeciwia się ich absolutyzacji.

Ten sposób podejścia do rzeczywistości politycznej reprezentował także Jan Paweł II, którego myśl i aktywność w znaczący sposób zaważyły na tempie i charakterze zmian ustrojowych w Europie Środkowej i Wschodniej. Chociaż wśród przyczyn kryzysu komunizmu eksponował on niewydolność systemu gospodarczego, to ostatecznej przyczyny jego upadku dopatrywał się w działaniu Opatrzności Bożej¹⁵. Obejmując Stolicę Piotrową trzy lata po Konferencji Helsińskiej, kardynał Karol Wojtyła nie podzielał powszechnego przekonania o trwałości systemu komunistycznego. Jego zdaniem komu-

¹⁴ George Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 753.

¹⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2003, s. 25.

nizm był jedynie „nawiasem historii”, a watykańska *Ostpolitik* – jednym ze sposobów podtrzymywania go przy życiu. Papież zatem umniejszył w relacjach ze Wschodem znaczenie dyplomacji, w której komunistyczni przywódcy odnosili zdecydowane sukcesy, a postawił na duszpasterstwo. Nadziei na przetrwanie Kościoła na Wschodzie nie wiązał z komunistycznymi elitami politycznymi, ale z poddawany represjom społeczeństwem. Łączyło się to z przyjęciem konkretnej duszpasterskiej metody „obalania systemu”, w której głównym narzędziem było słowo, docierające do wiernych poprzez watykańską radiostację, drukowaną za granicą prasę czy też podczas papieskich pielgrzymek. W opozycji do marksizmu głosił on, że motorem historii nie jest gospodarka czy materialna siła, lecz kultura. „Jałta została zakwestionowana za naszych dni – pisze Buttiglione – ponieważ została zapoczątkowana nowa walka, prowadzona przy tym nie na terenie polityki ani też na polu militarnym, lecz tylko i wyłącznie na polu kultury i moralności”¹⁶. Papież uzbroił się przede wszystkim w treść Ewangelii, zogniskowane wokół najbardziej wywrotowej w komunistycznym reżimie wartości: godności człowieka. Zróżnicowanym wschodnioeuropejskim ruchom dysydenckim, takim jak Komitet Obrony Robotników w Polsce, Karta 77 (Charta 77) w Czechosłowacji czy Komitety Helsińskie w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, zaproponował zdolny je zjednoczyć język praw człowieka. W znacznym stopniu przyczyniło się to do rozprzestrzenienia się polskiego „wirusa” na Węgry, Słowację, Litwę, a następnie cały blok wschodni, w tym także na tak mało papieskie ziemie, jak Niemcy Wschodnie, Czechy czy Rumunię.

W czasie, gdy komunistyczna władza dążyła do zatomizowania społeczeństwa, a oficjalna ideologia głosiła teorię nieuchronnej walki klas, w Polsce, w krajach ościennych, a później także na Zachodzie, popularność zdobywało słowo „solidarność”. Zatomizowane społeczeństwo odtworzyło swoją tkankę i poczucie wspólnoty wokół osoby Jana Pawła II. Pierwsza pielgrzymka do ojczyzny i papieska modlitwa o zstąpienie Ducha Świętego, który odnowiłby oblicze polskiej ziemi, zaowocowała robotniczym zrywem i powstaniem Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”. Był to pierwszy „za żelazną kurtyną” bunt robotników, w którym religijna inspiracja została wyraźnie przywołana. Ważne było jed-

¹⁶ Rocco Buttiglione, dz. cyt., s. 158.

nak nie tylko to, że w sowieckim bloku powstała pierwsza legalna organizacja niezależna od władz państwowych. Istotna była także idea, która stanowiła oś dziesięciomilionowego związku. W encyklice *Laborem exercens*, która ukazała się w trakcie odbywającego się w Gdańsku I Krajowego Zjazdu „Solidarności”, papież zachęcał do zastąpienia marksistowskiej idei walki klas solidarną walką wszystkich o sprawiedliwość dla wszystkich¹⁷. Zaproponowana zmiana miała fundamentalne znaczenie, gdyż idea walki klas jest jedynie wariantem bardziej ogólnej zasady wojny totalnej. „W wojnie totalnej nie ma miejsca na rozróżnienie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, ani też na apel do sumienia przeciwnika. Celem tej walki nie jest w gruncie rzeczy przywrócenie stanu sprawiedliwości, lecz zniszczenie przeciwnika”¹⁸. Jeśli nowy typ walki miał zakwestionować Jaltę jako stan moralnego nieporządku, musiał rodzić się w sumieniu człowieka i stawiać sobie za cel przywrócenie panowania prawdy i sprawiedliwości. Walka ta nie mogła więc dążyć do zniszczenia przeciwnika, ale, respektując jego ludzką godność i wszelkie uprawnione żądania, winna była domagać się – bez nienawiści – uznania także własnego prawa do wolnego i suwerennego, autonomicznego istnienia oraz szacunku dla własnej ludzkiej godności.

Idea solidarności prowadziła do ponownego odkrycia narodowej wspólnoty. W kazaniu wygłoszonym w październiku 1980 roku ksiądz Józef Tischner pytał: „Cóż znaczy być solidarnym? Znaczy nieść ciężar drugiego człowieka. Nikt nie jest samotną wyspą. Jesteśmy zespoleni nawet wtedy, gdy tego nie wiemy. Łączy nas krajobraz, łączy nas ciało i krew – łączy praca i mowa. Nie zawsze jednak zdajemy sobie sprawę z owych powiązań. Gdy rodzi się solidarność, budzi się świadomość, a wtedy pojawia się mowa i słowo – wtedy też to, co było ukryte, wychodzi na jaw. Nasze powiązania stają się wszystkie widoczne. Wtedy człowiek nosi na swych plecach ciężar drugiego człowieka”¹⁹.

Z chwilą wprowadzenia stanu wojennego idea solidarności przeszła chrzest bojowy. Czy rzeczywiście u podstaw narodowego poruszenia legło poczucie wspólnoty, która jest silniejsza od wszystkiego, co po ludzku może dzielić? Nieocenioną pomocą była wówczas papie-

¹⁷ LE 8 i 20.

¹⁸ Rocco Buttiglione, dz. cyt., s. 158.

¹⁹ Józef Tischner, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, Kraków 1992, s. 10.

ska refleksja nad kategorią solidarności – i ta zamieszczona w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, i ta głoszona podczas kolejnych pielgrzymek. Strategia walki została jednak przez papieża określona już w pierwszym dniu stanu wojennego, gdy na placu Świętego Piotra mówił: „Wydarzenia ostatnich godzin przemawiają za tym, abym raz jeszcze zwrócił się do wszystkich w sprawach naszej wspólnej Ojczyzny z prośbą o modlitwę. [...] nie może być przelewana polska krew, bo zbyt wiele jej wylano, zwłaszcza w czasie ostatniej wojny. Trzeba uczynić wszystko, aby w pokoju budować przyszłość Ojczyzny”²⁰.

W Gdańsku, miejscu powstania „Solidarności”, 12 czerwca 1987 roku Jan Paweł II przypominał: „«Jeden drugiego brzemiona noście» – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy «brzemię» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugih”²¹. W tym tekście, podobnie jak w cytowanym fragmencie autorstwa księdza Tischnera, powtarza się świadomość jakiegoś ciężaru, który trzeba nieść i którego nie można po prostu zrzucić ze swoich barków i uciec. Drugim elementem jest poczucie wspólnoty, do której się należy i która zapewnia, że w tym trudzie czy nieszczęściu nie jest się samotnym. Obok idzie drugi człowiek, który pomaga nieść ciężar. Można zapytać: dlaczego? Dlaczego ktoś nieprzymuszony bierze na swoje barki jarzmo nie swoje? Mógłby przecież tego nie czynić, przejść obok, zobaczyć i minąć, jak lewita i kapłan z ewangelicznej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie przeszli obok pobitego człowieka; i nikt nie miałby prawa mieć do niego pretensji. Dlaczego ów Samarytanin się zatrzymał? Pobity człowiek nie należał do jego rodziny, narodu, religijnej wspólnoty. W tym zakresie wszystko dzieliło go od tego na wpół martwego człowieka. Zatrzymało go ludzkie nieszczęście, wobec którego nie potrafił przejść obojętnie. Jego zachowanie nie ma jednoznacznego, racjonalnego wytłumaczenia. On, człowiek z zewnątrz, ktoś zupełnie obcy, odczuwa współczucie na widok cierpień innej ludzkiej osoby. Jeśli w tekście Ewangelii szuka-

²⁰ Jan Paweł II, *Anioł Pański z 13 grudnia 1981 r.*, [w:] *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne*, tom 4: 1981, Warszawa 1984, s. 441.

²¹ Tenże, homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy, Gdańsk, 12 czerwca 1987 roku, [w:] *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 494.

my różnicy między reakcją lewity i kapłana a zachowaniem tego „obcego” człowieka, znajdziemy ją w bardzo niepozornych słowach, które święty Łukasz niejako dorzuca do opisu sytuacji. „Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko” (Łk 10,33). Tego właśnie zabrakło sługom Bożym powracającym ze świątyni. Z tego wzruszenia w obliczu ludzkiego nieszczęścia, z potrzeby serca, spontanicznie rodzi się solidarność.

Solidarność jednak jest nie tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego człowieka, w którym odkrywamy bliźniego. Jest mocną i trwałą wolą angażowania się na rzecz dobra wspólnego ze świadomością, że wszyscy (*in solidum*) jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich²². Nie może więc ograniczać się do płytkich emocji, ale w ślad za nimi powinno iść konkretne działanie. Trzeba, o ile to możliwe, opatrzyć rany, wsadzić pobitego człowieka na osła, zawieźć do gospody i wyciągnąć z kieszeni dwa denary. Sens solidarności nie sprowadza się jednak wyłącznie do udzielenia konkretnej pomocy w zaspokojeniu materialnych potrzeb ludzi ubogich. W tym zakresie „zimne instytucje” państwa mogą okazać się równie efektywne. Mają one jednak tę wadę, że nie potrafią się wzruszać. Zbiurokratyzowane struktury pozostawiają człowieka potrzebującego bez duchowego i uczuciowego zaplecza, wraz z jego poczuciem osamotnienia i zbędności; nie są w stanie go przekonać, że jego istnienie jest dla kogoś naprawdę ważne. Podstawowym celem solidarności nie jest wyzwolenie człowieka ze stanu cierpienia, biedy czy nierówności, które są przecież nieodłącznym elementem ludzkiej kondycji, ale nadawanie im wspólnego sensu, przekonanie zranionego człowieka, że jesteśmy braćmi na dobre i złe, także w dramatycznych momentach naszego życia.

W stosunku do kogo pojawia się zobowiązanie do solidarności? Jakie jest kryterium przynależności do naszej wspólnoty? W pierwszej chwili przychodzą na myśl elementy najbardziej oczywiste: ciało i krew, praca i mowa. Pojawia się więc rodzinna, narodowa, klasowa. Ale gdyby Samarytanin myślał w tych kategoriach, przeszedłby obok, a my wciąż nie znaleźlibyśmy odpowiedzi na pytanie: kto jest naszym bliźnim?

W chwili, gdy w Polsce była wciąż żywa pamięć o ofiarach stanu wojennego, Ojciec Święty mówił: „Nie może być walka silniejsza od

²² SRS 38.

solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. [...] Gorzej jeszcze: gdy mówi się: naprzód «walka» – choćby w znaczeniu walki klas – to bardzo łatwo drugi, czy drudzy pozostają na «polu społecznym» przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia – z którymi wspólnie należy obmyślać, jak «dźwigać brzemiona»²³. Istotą rewolucji „Solidarności” było odrzucenie marksistowskiej teorii walki klas, co było możliwe w polskich warunkach dzięki wspomnianej religijnej inspiracji tego ruchu. Chrześcijańska rewolucja nie może bowiem być skierowana przeciwko komukolwiek. Ważniejsze w niej jest to, o co walczy, od tego, z kim walczy. Jej celem nie jest pokonanie konkretnej grupy ludzi, ale przemiana systemu opresji w system wolności. Jeśli zatem zreformowanie systemu byłoby możliwe jedynie bez usunięcia ze sceny politycznej przeciwników, należałoby takie rozwiązanie przyjąć jako ze wszech miar chrześcijańskie. Proponowany chrześcijański program brzmiał zatem: „Komuniści tak, komunizm nie”²⁴.

W obliczu zachowań determinowanych egoizmem, żądzą zysku, pragnieniem władzy czy ideologią przemocy, solidarność nie staje do walki przeciwko. Logika solidarności nakazuje przyjęcie postawy diametralnie przeciwnej: zamiast dążenia do wykorzystania drugiego człowieka mamy rzeczywiste zaangażowanie dla jego dobra, zamiast uciskania go dla własnej korzyści – pragnienie służenia mu i gotowość poświęcenia siebie, zamiast uznania w nim wroga – rozpoznanie bliźniego, uznanie, że „drugi” – osoba, lud czy naród – jest do nas podobny²⁵. Solidarności nie tylko obce jest myślenie o życiu społecznym, gospodarczym, politycznym w kategoriach walki czy nieograniczonej konkurencji. Domaga się ona rozpoznania więzi łączącej ludzi, poczucia odpowiedzialności za drugiego człowieka, gotowości dzielenia się z nim swoimi zasobami, ale nade wszystko troski o jego człowieczeństwo, o jego duszę, nawet jeśli dotychczas nazywany był wrogiem.

Na czym więc polegało narodowe doświadczenie solidarności? Czyż nie było odkryciem, że także komunista jest Polakiem, to znaczy członkiem tej samej wspólnoty etnicznej? Z pewnością poczucie więzi

²³ Jan Paweł II, homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy..., s. 494.

²⁴ Mirosław Dzielski, *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2001, s. 53.

²⁵ SRS 38 i 39.

narodowej odgrywa bardzo ważną rolę w życiu zbiorowym, ale gdyby to było wszystko, czym wówczas mieliby się zachwycać Francuzi, Niemcy czy Szwedzi? Siłą polskiej tożsamości zbiorowej? Więź narodowa jest więzią naturalną. Nasuwa się zatem pytanie: „Czyż i poganie tego nie czynią?” (Mt 5,47).

Jeśli wspólnota zostanie zbyt wąsko zdefiniowana, jeśli kryterium przynależności do niej zostanie źle dobrane, zawsze będziemy skazani na walkę jednych przeciw drugim. Być może uznamy, że wrogiem nie jest już komunista, reakcjonista, burżuj, Żyd, Ukrainiec czy Niemiec. Być może nasza wspólnota, rozwijając się, z jakichś powodów po drodze także ich wchłonie w siebie. Ale stać się tak może tylko wtedy, gdy na zewnątrz wciąż będą jacyś inni, ludzie obcy, uznani za niebezpiecznych. Zatem gdy warunek: „nigdy jedni przeciw drugim” nie zostanie spełniony. Jedyne odkrycie w drugiej istocie osoby – uznanie, że tak opozycjonista, jak i komunista jest ludzką istotą, nosicielem niezbywalnych praw; że ma rozum i serce, do których można i trzeba stale apelować – rzeczywiście otwiera perspektywę świata wolnego od walki²⁶. Chodzi więc o uznanie wpierv samemu, że mój wróg – mówiąc górnolotnie – może mieć duszę, a potem doprowadzenie do tego, by on sam także odnalazł ją w sobie. Można powiedzieć, że celem solidarności jest zarażenie przeciwników wirusem wspólnoty; doprowadzenie do odkrycia przez nich samego faktu przynależności – wraz z uważanymi dotychczas za wrogów – do tej samej wspólnoty ludzi.

Nawet jeśli granice wspólnoty poszerzymy tak, że będą obejmowały każdego człowieka (także ludzi wcześniej uznanych za wrogów), może się okazać, że wciąż jest to tylko zwierzęca solidarność gatunkowa – uznanie rzeczywistej wspólnoty losu, ale jedynie jako gatunku żyjącego we wrogim sobie świecie, a przez to stale zagrożonego w swoim istnieniu. Pojawia się tu znów pokusa złej solidarności – przeciwko innym, przeciwko światu. Ostateczną bowiem podstawą solidarności może być tylko odkrycie, że jesteśmy dziećmi jednego Boga i braćmi w Chrystusie. „W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch rodzajów ludzi stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i w ten sposób jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości” (Ef 2,14-16).

²⁶ Rocco Buttiglione, dz. cyt., s. 159.

„W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Wi-nien przeto być kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci» (1 J 3,16). [...] Po-nad więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ścisłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy wzór jedności rodzaju ludzkie-go, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrz-nego życia Boga, Jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześ-cijanie, określamy słowem «komunia»”²⁷. Dopiero odkrywszy ten poziom wspólnoty, będziemy potrafili naprawdę szczerze uronić łzę nad losem „obcego”, to znaczy nieznanego nam człowieka, i przejąć się przyszłością ludzi uznanych dzisiaj za naszych wrogów. Dopiero wówczas ostatecznie zaniknie niebezpieczeństwo „solidarności w złu”, to znaczy przeciwko komuś. Wszyscy bowiem jesteśmy braćmi w Chrystusie, mimo iż wszyscy jesteśmy także grzesznikami.

Powyższe rozważanie pozwala, prawdopodobnie, zrozumieć idee, które stanowiły jedną z podstawowych motywacji polskich dysy-dentów skupionych wokół „Solidarności”. Nie wyjaśnia jednak, dla-czego odwołujące się do nich działania okazały się skuteczne. Mó-wiąc o jałtańskim nieporządku w Europie, Jan Paweł II stwierdza, że „został on przewyżniony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed po-tęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o praw-dzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać fałszywe pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę”²⁸. W tym ważnym fragmencie analizy papież podkreśla nieusuwalną więź mię-dzy konsekwentną odmową stosowania przemocy a umiłowaniem prawdy. Jeśli bowiem rewolucja bez przemocy jest w istocie rewolu-cją sumień, jej skuteczność jest ściśle związana z umiejętnością do-tarcia do sumienia przeciwnika. Inaczej mówiąc, odwołanie się do

²⁷ SRS 40.

²⁸ CA 23.

aksjologii, a ostatecznie do kategorii prawdy i życia w prawdzie, jest warunkiem *sine qua non* jej powodzenia. Wydaje się, że wspomniana przez papieża konieczność poszukiwania alibi ma ostatecznie korzenie antropologiczne. Człowiek jest istotą, w naturze której zaaszczepiono pragnienie nadania życiu sensu, z tym zaś związane jest naturalne dążenie do poznania prawdy o sobie, do ostatecznego zrozumienia samego siebie (kim jestem i po co żyję), a w konsekwencji do życia zgodnego z rozpoznaną prawdą. Grzech pierworodny powoduje, że to naturalne dążenie do życia w prawdzie okazuje się niekiedy słabsze od pragnienia życia w komforcie²⁹. Zakodowana w człowieku niezdolność do życia w kłamstwie włącza wówczas mechanizm samookłamywania. W ekstremalnych przypadkach może dochodzić do tego, że człowiek kłamie z uczuciem szczerości. Wbrew pozorom jest to optymistyczna wizja osoby ludzkiej, gdyż wynika z niej, że w chwili, gdy człowiek staje oko w oko ze swoim sumieniem, gdy przyciśnięty do muru nie ma już miejsca, by wykonać unik, gdy jego autokłamstwo zostaje obnażone, on sam zostaje rozbrojony. Bezradny wobec władzy własnego sumienia musi odmienić swoje działanie. Dlatego też warto przeciwnika do tego muru przyciskać, jak Jan Paweł II, apelujący do generała Jaruzelskiego: „Zwracam się do Pańskiego sumienia, Generale, do sumień wszystkich tych ludzi, od których zależy w tej chwili decyzja”³⁰.

Vaclav Havel zwracał uwagę na polityczną doniosłość kategorii prawdy w systemie posttotalitarnym. Gdyby ów system, na podobieństwo tradycyjnej dyktatury, opierał się na liczbie i uzbrojeniu żołnierzy i policjantów, głównym zagrożeniem dla niego byłoby niebezpieczeń-

²⁹ Vaclav Havel w 1978 roku pisał: „W wielkim uproszczeniu można by powiedzieć, że system posttotalitarny wyrósł na gruncie historycznego spotkania dyktatury i społeczeństwa konsumpcyjnego. Czy tak szeroka adaptacja do życia w kłamstwie i tak łatwe rozpowszechnienie się «samototalizmu» społecznego nie wiąże się z powszechną niechęcią człowieka-konsumenta do poświęcenia czegokolwiek ze swych zdobyczy materialnych na rzecz własnej suwerenności duchowej i moralnej? Z jego skłonnością do rezygnacji z «wyższego sensu» w obliczu powierzchownych przynęt współczesnej cywilizacji? Z jego podatnością na pokusy stadnej beztroski? I czy wreszcie szarżyzna, pustka życia w systemie posttotalitarnym nie jest w istocie jedynie karykaturalnie zniekształconym obrazem życia współczesnego w ogóle i czy w rzeczywistości nie stanowimy właściwie swoistego memento dla Zachodu (nawet znajdując się tak daleko za nim, co się týczy zewnętrznych parametrów cywilizacyjnych), odsłaniając przed nim nie dostrzegany przezeń kierunek, w którym zmierza?” (Vaclav Havel, *Siła bezsilnych*, [w:] Vaclav Havel, *Eseje polityczne*, Warszawa 1984, s. 49).

³⁰ George Weigel, dz. cyt., s. 549.

stwo pojawienia się konkurencyjnej grupy dysponującej większą od niego siłą fizyczną. W systemie posttotalitarnym podstawowym narzędziem władzy nie jest jednak siła, lecz pełniąca funkcję ześwieczzonej religii ideologia. To ona swą hipnotyczną mocą przyciąga zagubionych ludzi, ofiarowując im swoisty azyl metafizyczny – bezpieczną przystań, pod warunkiem rezygnacji z własnego rozumu, sumienia i odpowiedzialności. „Integralnym składnikiem przyjętej ideologii jest [...] scedowanie rozumu i sumienia na zwierzchników, [...] zasada identyfikacji centrum władzy z centrum prawdy”³¹. Problem w tym, że owo „centrum prawdy” produkuje wyłącznie fałsz. „Toteż życie w tym systemie przerośnięte jest na wskroś tkanką hipokryzji i kłamstwa: rządy biurokracji nazywa się rządami ludu; w imieniu klasy robotniczej nastąpiło zniewolenie [...] klasy robotniczej; wszechogarniające poniżenie człowieka przedstawiane jest jako jego definitywne wyzwolenie; odcięcie od informacji nazywa się ich udostępnianiem; manipulację rządzonymi nazywa się publiczną kontrolą władzy przez społeczeństwo, a samowolę władz – przestrzeganiem porządku prawnego [...]. Władza tkwi w niewoli własnych kłamstw – toteż musi fałszować. Fałszuje przeszłość. Fałszuje teraźniejszość i przyszłość. Fałszuje dane statystyczne. Udaje, że nie ma wszechwładnego i zdolnego do wszystkiego aparatu policyjnego. Udaje, że szanuje prawa człowieka. Udaje, że nikogo nie prześladowa. Udaje, że się nie boi. Udaje, że niczego nie udaje. Człowiek nie musi wierzyć we wszystkie te mistyfikacje. Musi jednak zachowywać się tak, jakby w nie wierzył, albo choćby milcząco je tolerować lub przynajmniej żyć w zgodzie z tymi, którzy się nimi posługują. Już z tej choćby racji musi żyć w kłamstwie. Nie musi aprobować kłamstwa. Wystarczy, że zaaprobował życie z nim i w nim. Już przez to samo bowiem zatwierdza system, realizuje go, robi, jest nim”³². W systemie, w którym prawda pełni funkcję siły politycznej, najbardziej groźną i najbardziej skuteczną formą buntu jest podjęcie przez człowieka decyzji o rozpoczęciu życia w prawdzie. Próba życia w prawdzie nie tylko przynosi autentyczną wolność jednostce, ale nieuchronnie prowadzi także do ideologicznej demistyfikacji systemu, do obnażenia jego zakłamania. Prawda jest ową „siłą bezsilnych”, która wyzwala i sprawia, że system rozsypuje się niemal z dnia na dzień niczym zamek z piasku.

³¹ Vaclav Havel, dz. cyt., s. 41.

³² Tamże, s. 44-45.

Mechanizm ideologicznej delegitymizacji łatwo zaobserwować w odniesieniu do podstawowej tezy głoszonej przez marksizm, jaką było uzurpowanie sobie bycia reprezentacją klasy robotniczej. „Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła”³³. Robotnicza rewolucja przeciwko zbudowanemu przez marksizm „robotniczemu” państwu doprowadziła do jego demistyfikacji³⁴.

Niechć w stosunku do stosowania przemocy ściśle wiąże się z przekonaniem o wewnętrznej mocy prawdy, która nie narzuca się sumieniu inaczej, jak tylko siłą samej prawdy, ogarniając umysły łagodnie, a zarazem zdecydowanie³⁵. Zadaniem ludzi „bezsilnych” jest osobiste trwanie w wierności prawdzie i konsekwentne poszukiwanie skutecznej formy świadczenia o prawdzie. Nie chodzi tu jedynie o taktykę biernego oporu, o wycofywanie się z życia publicznego i zrzekanie się odpowiedzialności za nie, ale o aktywne poszukiwanie właściwej metody działania bez użycia przemocy. Jeśli umiłowanie prawdy zostaje w społeczeństwie upowszechnione, wówczas odkrywa ono na nowo poczucie wspólnoty i własną podmiotowość. Dochodzi do zawiązania etycznego społeczeństwa obywatelskiego – *ethical civil society*³⁶. Nie jest ono wynikiem zawarcia jakiegoś kontraktu społecznego, ale przeżywanej wspólnoty wartości, co nadaje mu dodatkowy wymiar „cieplej instytucji”. Z tym właśnie typem wspólnoty łączy się powodzenie w „grze o władzę” prowadzonej z przeciwnikiem, który pierwotnie nie czuł się związany żadnymi zasadami moralnymi. „Sumienia – pisze Weigel – okazały się silniejsze od zniewolenia, kiedy tylko zebrały się w odpowiedniej liczbie”³⁷.

³³ CA 23.

³⁴ Rocco Buttiglione, dz. cyt., s. 156.

³⁵ *Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej*, 2 [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 2.

³⁶ Juan J. Linz, Alfred Stepan, dz. cyt., s. 255.

³⁷ George Weigel, dz. cyt., s. 766.

Jan Paweł II podkreślał kulturowy wymiar kryzysu, który ostatecznie doprowadził do upadku komunizmu. Dotyczy to zarówno niesprawności systemu ekonomicznego, która nie wynikała jedynie z jakiegoś „problemu technicznego”, ale była owocem pogwałcenia praw człowieka w tej dziedzinie, jak i wszystkich innych obszarów, w jakich kryzys ten się przejawiał. Ponieważ osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec tajemnicy Boga, w momencie, gdy pytanie to zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi. Rozstrzygającą zatem przyczyną rozkładu systemu – zgodnie z papieską analizą – była „pustka duchowa wytworzona przez ateizm”³⁸. „Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpienia i ofiar. W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłaby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka. Łącząc własne cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na Krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoju i uczy się dostrzegać wąską nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, a w rzeczywistości je pomnaża”³⁹.

4. Pobieźna analiza kosztów

Czy przedstawione sposoby narracji wydarzeń roku 1989 dają się ze sobą uzgodnić? W pierwszej chwili wydaje się, że uczestnicy „historii naturalnej” i bohaterowie „analizy moralnej” to ludzie – mówiąc kolokwialnie – z zupełnie innej bajki. Z jednej bowiem strony mamy do czynienia z chłodną kalkulacją i wyrachowaniem, z drugiej zaś z najbardziej szlachetnymi etycznie motywami, pozwalającymi wznieść się ponad indywidualne czy grupowe interesy. „Analiza moralna” wydarzeń roku 1989 prowadzi do wniosków bardzo optymistycznych, gdyż w jej świetle przemiany te są owocem w równym stopniu umiłowania prawdy, jak i skuteczności opozycji w pozyskiwaniu swoich przeciwników dla głoszonych przez siebie idei i wartości. „Historia naturalna” obnaża strukturalne wady porozumień Okrągłego Stołu, których efektem ma być dość powszechna frustracja, jaka zapanowała w polskim społeczeństwie po kilkunastu latach trans-

³⁸ CA 24.

³⁹ Tamże 25.

formacji. Jak to się stało? – to nie tylko pytanie ostatniego komunistycznego premiera, Mieczysława Rakowskiego. Po kilkunastu latach podobne pytanie zadawało sobie także wielu spośród tych, którzy najpierw nadzieje wiąжали z upadkiem komunizmu, później zaś zaczęli wyglądać końca III i początku IV Rzeczypospolitej.

Zastanawiając się nad trudnościami, jakich doświadcza Polska w związku z osiągnięciem fazy konsolidacji demokracji, Linz i Stepan upatrują ich przyczyny we wpisanym w „pakt założycielski” błędzie, wynikającym z faktu, że zarówno rząd, jak i opozycja przeszacowały siłę komunistycznej władzy. Kompromis ze strony opozycji idący o wiele dalej niż np. w Brazylii czy Chile spowodował, że w Polsce rozpoczęto budowę demokracji z sześćdziesięcioprocentową komunistyczną większością w Sejmie i z komunistycznym prezydentem. Tutaj tkwi – ich zdaniem – główne źródło trawiących III Rzeczpospolitą patologii i wolnego tempa, w jakim zmierzała ona do rzeczywistego spełnienia standardów demokratycznego państwa prawnego. Autorzy sugerują jednak, że ów błąd był w pewnym sensie nieunikniony, gdyż wynikał z faktu prekursorstwa transformacji w Europie Środkowej⁴⁰. Sam brak wyraźnego zerwania ciągłości między starym a nowym systemem oraz aktywne uczestnictwo czołowych postaci politycznych dawnego reżimu w kształtowaniu nowych struktur politycznych należy do natury pokojowej rewolucji. Radykalizm w tym względzie oznacza ryzyko wybuchu otwartego konfliktu. Problemem jest jedynie skala tego uczestnictwa oraz rola, jaką członkowie starej elity odgrywają w nowym systemie. Swoista nadreprezentacja w polityce, gospodarce i mediach, pomimo ideologicznej kompromitacji, związana jest z odziedziczonym przez te środowiska dostępem do zasobów, głównie materialnych i instytucjonalnych. Możliwe jednak, że w okresie transformacji opozycyjni politycy popełnili jakieś istotne błędy i zaniedbania wynikające ze zbyt sztywnego trzymania się treści wynegocjowanego z komunistami porozumienia czy też nadmiernej lojalności wobec nielojalnego partnera.

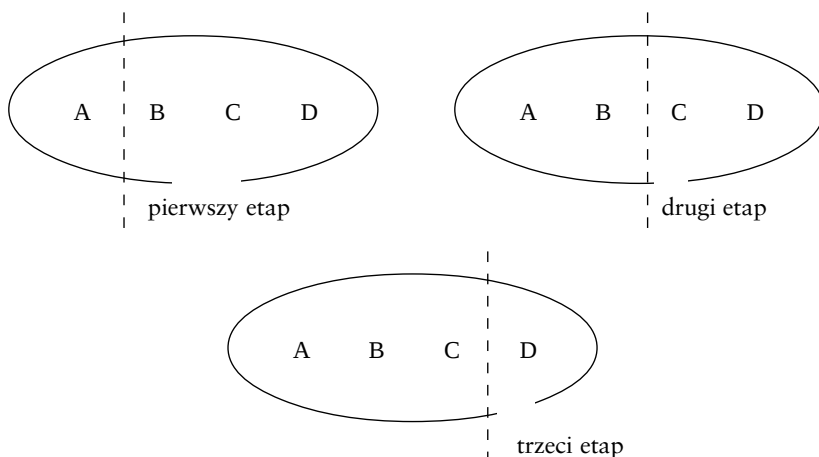
Wydaje się, że wspomniane dwa typy analizy nie są sobie przeciwstawne, także gdy chodzi o ocenę motywów działania uczestników wydarzeń. Żaden z nich bowiem nie zakłada, że owe „wyższe”, bądź też „niższe” motywy przyswiecały wszystkim aktorom. Z punktu

⁴⁰ Juan J. Linz, Alfred Stepan, dz. cyt., s. 264-269.

widzenia „analizy moralnej” szlachetne intencje powinny pobudzać ludzi na taką skalę i w sposób na tyle istotny, by byli oni w stanie zaważyć na kierunku i sposobie przebiegu transformacji. Wreszcie, etyczne społeczeństwo obywatelskie, jak się wydaje, ma jedynie odświeżony charakter. Mobilizacja w rodzaju „pospolitego ruszenia sumień” możliwa jest tylko na pewien czas. Po nim nastaje okres demobilizacji i powrotu do wartości i zasad życia dnia powszedniego. Powstanie jest zakończone i można wracać do domu, tym bardziej że „nowe” elity wysyłają sygnały mające doprowadzić do „schłodzenia mas” – np. rozwiązując Komitety Obywatelskie. Nie oznacza to, że poruszenie etyczne nie było autentyczne, ani też, że na podobny zryw nie można liczyć w przyszłości.

Możliwe jest również, że w paradygmat rewolucji bez przemocy wpisana jest dwuetapowość. Po fazie pokojowego przejścia od PRL do III RP musiałaby więc nastąpić druga faza – pokojowe przejście od III do IV Rzeczypospolitej, to znaczy czas usuwania z nowego systemu reliktów komunizmu. Każda z tych faz wiązałaby się z „niby-skokowym” przesunięciem osi dyskursu publicznego⁴¹. Pierwotnie oś ta usytuowana była w obozie komunistycznym, między grupą „twardogłowych” i „reformatorów”. W trakcie obrad Okrągłego Stołu przesunęła się ona w przestrzeń między obozem „reformatorów” i „umiarkowanych”, a więc została usytuowana mniej więcej w połowie drogi między obozem komunistycznym i opozycją. Drugi etap rewolucji sytuowałby ją w obozie dawnej antykomunistycznej opozycji, a więc między grupą „umiarkowanych” i „radykałów”. Oznaczałoby to pozbycie się w politycznym dyskursie ciężaru komunistycznej przeszłości. W świetle tak nakreślonego paradygmatu społeczna frustracja byłaby efektem niedokończenia rewolucji i powinna zanikać wraz z przeprowadzaniem drugiego jej etapu. Można jednak podejrzewać, że owe relikty komunizmu nie są jedyną przyczyną społecznego niezadowolenia. Przeobrażenia zaś, jakim podlegali w trakcie procesu transformacji ustrojowej jej główni aktorzy, powodują, że dokładne nakreślenie, gdzie dziś przebiega granica postkomunistycznego podziału, nie jest łatwe.

⁴¹ „Niby-skokowy” charakter tych zmian wynika z faktu, że ujawniają się one w efekcie wyborów parlamentarnych, które w dyskretny/skokowy sposób przekazują władzę w państwie z rąk jednej partii/koalicji w ręce kolejnej. Wynik wyborów jest jednak skutkiem przemian świadomości społecznej, które mają charakter ciągły.



Rys. 3. Etapy „niby-przeskoków” osi dyskursu publicznego w trakcie procesu transformacji w odniesieniu do sceny politycznej z roku 1989: A – twardogłowi, B – reformatorzy, C – umiarkowani, D – radykałowie.

Rok 1989 był przez Jana Pawła II odczytany jako data mająca znaczenie uniwersalne. Doprowadził nie tylko do odzyskania przez Polskę niepodległości, przemian ustrojowych, włączenia w zachodnie struktury polityczne, gospodarcze i militarne, ale także do upadku komunizmu w całej Europie. Jeszcze w latach osiemdziesiątych wydawało się to marzeniem, które za naszego życia nie ma prawa się ziścić. Oceniając z perspektywy osiemnastu lat rezultaty tych przemian, należy chyba wystrzegać się pokusy manicheizmu, domagającego się bądź doskonałej realizacji marzeń, bądź zupełnej z nich rezygnacji. Chrześcijaństwo przypomina nam o potrzebie zachowania eschatologicznego dystansu wobec wszelkich dokonań politycznych, gdyż doskonała realizacja ewangelicznych ideałów nie jest możliwa na ziemi. Jeśli jednak rok 1989 ma być dla społeczeństw poddanych władzy autorytarnej alternatywnym wobec rewolucji wzorcem przeprowadzania radykalnych przemian, warto zapytać: jak to się robi? I co właściwie możliwe jest do osiągnięcia?

Część czwarta

Perspektywa globalna:
pytania i odpowiedzi

Islam i chrześcijaństwo – religie jako siły społeczne. Szanse i problemy

P rzynajmniej dwa wydarzenia powinny skłaniać muzułmanina do zajęcia się Janem Pawłem II. Pierwszym z nich była wizyta papieża w Damaszku, gdzie modlił się w starym meczecie Umajjadów i zainicjował dyskusję nad islamem i chrześcijaństwem. To znaczące, ale jednostkowe wydarzenie wiąże się z uniwersalnym zjawiskiem współczesności – i tu powód, by po raz drugi wspomnieć o Janie Pawle II – a mianowicie z nową rolą religii w polityce światowej. Chodzi o proces nazywany *Return of the Sacred* w naszej epoce, po upadku dwubiegunowego porządku świata.

Oba wydarzenia przypominają o wielowiekowej historii stosunków obu religii – islamu i chrześcijaństwa. O ile liberalni muzułmanie podkreślali, że wizyta i modlitwa papieża w meczecie Umajjadów jest wyrazem tolerancji islamu, o tyle zwolennicy Salafiji i islamiści byli nieco poirytowani. Obawiali się bowiem, że papież, czyniąc ten gest, zażąda potem zwrotu katedry, którą muzułmanie po zdobyciu Damaszku zamienili w meczet Umajjadów. Chciałbym teraz w czterech etapach naświetlić stosunki między islamem a chrześcijaństwem w świetle aktualnej sytuacji politycznej.

Kolebką zarówno islamu, jak i chrześcijaństwa jest Orient. W Jerozolimie i okolicach znajdują się święte relikwie trzech religii mono-teistycznych. Stąd wzięło swój początek chrześcijaństwo, które jako *Western Christendom* zaczęło się rozwijać w Europie od IV wieku. Jednak w opinii historyków dopiero Karolowi Wielkiemu, żyjącemu na przełomie VII i VIII wieku, należy przypisać nadanie Europie tożsamości kulturowej chrześcijańskiego Zachodu. Poruszając ten zasadniczy problem, trzeba wspomnieć książkę belgijskiego history-

ka Henri Pirenne'a *Mahomet et Charlemagne*¹, w której autor twierdzi, że chrześcijańska Europa powstała na gruncie sporu z islamem. W mojej książce historycznej² przedstawiam Karola Wielkiego jako władcę, który jednocześnie prowadził dialog z pokojowo nastawionym islamem wschodnim (Bagdad) i wojnę przeciwko ekspansywnemu islamowi zachodniemu (Kordoba). Dualizm ten nie był wewnętrznie sprzeczny. Dziedzictwo to – dialog z pokojowym islamem, polityka bezpieczeństwa przeciwko agresywnemu islamowi – jest aktualne do czasów współczesnych.

To odwołanie do Karola Wielkiego umożliwia przejście do kolejnego, odnoszącego się do współczesności etapu rozważań, który rozpoczyna się od tezy Fukuyamy³ o końcu historii, a który – moim zdaniem – staje się w rezultacie czymś wręcz odwrotnym. Współczesny islam polityczny, sięgając po swego rodzaju *invention of tradition* (Eric Hobsbawm), powraca do islamskiej nauki o panowaniu nad światem (*Siyadat al-Islam*) i dąży do odrodzenia dawnej, związanej z tą nauką wizji porządku politycznego. Jednocześnie tworzy się pamięć zbiorowa, która wspiera osiągnięcie tego celu.

Europejską ekspansję, rozpoczętą około 1600 roku, poprzedziła ekspansja islamu, której początki sięgają VII wieku. Obie te ekspansje w XVII wieku stały się konkurencyjne wobec siebie. Przedtem muzułmanie dwa razy przybyli jako zwycięzcy dżihadu do Europy: pierwszy raz Arabowie od 711 roku rozpoczęli inwazję na południowo-zachodnią Europę i zajęli wizygocką Hiszpanię, tworząc nowe państwo z ośrodkiem w Andaluzji; drugi raz przybyli od południowego wschodu Turcy, zajęli w 1453 roku Konstantynopol, zamieniając go w Istanbuł. Wraz z upadkiem Konstantynopola zakończyła się historia chrześcijańskiego Bizancjum.

Po tych dwóch zwycięskich inwazjach muzułmanie na długie wieki pozostali w Europie. Wraz z rozkwitem Zachodu byli coraz bardziej spychani na margines. Dzisiaj muzułmanie przyjeżdżają do Europy już nie jako wojownicy dżihadu, lecz jako Hidrja/imigran-

¹ Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne. Brzance, Islam et Occident dans le haute Moyen Age*, Paris 1937.

² Wersja niemiecka: Bassam Tibi, *Kreuzzug und Jihad. Der Islam und die christliche Welt*, München 1999.

³ Por. Francis Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996, tłum. Tomasz Biedroń, Marek Wichrowski.

ci, żądają jednak uznania islamu w procesie kształtowania na nowo Europy.

Tak oto powstaje wyzwanie islamu i islamizmu w Europie. Jednak niewielu Europejczyków je dostrzega, bowiem media i kręgi opinio-twórcze uznają, że problem ten nie mieści się w granicach popraw-ności politycznej, i nie dopuszczają dyskusji na ten temat. Pozostaje on jednak nadal realnym wyzwaniem, które Europa musi podjąć.

Myślenie życzeniowe w tym wypadku nie pomoże. W poszukiwaniu rozwiązań w oparciu o realną ocenę rzeczywistości chcę – po trzecie – podkreślić, że niezbędne są również teologiczne rozważania nad obydwoima religiami.

Islam, chrześcijaństwo i judaizm jako religie monoteistyczne podzie-lają wiarę w tego samego Boga. Allah nie jest Bogiem islamu, lecz jedynie arabskim słowem na określenie Boga, które zresztą można znaleźć w arabskim tekście Biblii. Mimo jedności symbolizowanej przez Abrahama i podkreślanej przez teologów chrześcijańskich istnieją nie-możliwe do przeoczenia linie podziałów między obydwoima religiami. W islamie istnieje zasada *Tauhid* (jedności Boga), tymczasem chrześci-janie wierzą w Trójcę i w Boga, który stał się człowiekiem, a w islamie antropomorfizm Boga uważany jest za herezję. Podkreśla się jednak, że etyka muzułmanów i chrześcijan mimo różnic jest porównywalna, więc mogą oni żyć ze sobą w pokoju. Ta przychylna postawa nie do-tyczy jednak dokonywanej przez muzułmanów interpretacji chrześci-jaństwa jako „niepełnego Objawienia”, bowiem islam rości sobie wyłączne prawo do pełnego Objawienia. Konsekwencją tej inter-pretacji jest zaliczenie chrześcijan i żydów do *Dhimmi*, tj. do mniejszości oddanych pod opiekę (tym samym do wiernych drugiej kategorii). Ta interpretacja jest nie do przyjęcia. Chrześcijanie powinni w partner-skim dialogu z muzułmanami zażądać reformy, dzięki której islam i chrześcijaństwo zostałyby uznane za równoprawne religie.

W ostatniej i podsumowującej części referatu, która odnosi się do współczesności, chciałbym zaznaczyć, że stosunki między islamem a chrześcijaństwem wyraźnie się pogorszyły. W klasycznym tradycyj-nym islamie chrześcijanie jako „oddani pod opiekę” cieszyli się ochro-ną, choć nie byli równouprawnieni. W przeciwieństwie do tego dzi-siejsi islamiści uważają chrześcijan za *Salibiyun*, tj. za „krzyżowców” i wypowiadają im wojnę. Świadczą o tym ataki na mniejszości chrześ-cijańskie m.in. w Egipcie, Indonezji, Nigerii, Sudanie i Pakistanie.

W przeciwieństwie do islamu jako religii dzisiejszy islamizm jest totalitarną ideologią polityczną, której podstawę stanowi proces nadania polityce cech religii. Ideologia ta szerzy nienawiść i rasizm. Ma ona religijne podstawy. Zasadnicza cecha islamizmu ujawnia się:

- po pierwsze – w żądaniu *Hakimiyyat Allah*, panowania Boga nad światem;
- po drugie – w powiązaniu tej idei państwa islamskiego z politycznym uniwersalizmem, opartym na islamizmie, co w konsekwencji prowadzi do dążenia, by stworzyć islamski porządek świata.

Także Europa jest dotknięta tą ideologią, ponieważ w islamskiej diasporze wielu imamów uważa Europę za część *Dar al-Islam*. Misja islamu (*Da'wa*) przyjmuje postać internacjonalizmu, łączącego w sobie elementy polityki z religią.

Przechodząc do konkluzji, chciałbym przytoczyć argumenty za tym, że mimo przedstawionych tu problemów i dużego potencjału ewentualnych konfliktów, istnieje szansa na pokój. Obie strony muszą jednak „odrobić swoją pracę domową” i spełnić określone warunki. Problemem zasadniczym jest porozumienie między chrześcijanami a muzułmanami i osiągnięcie ugody w kwestii pokoju w demokracji, którego główną cechą jest religijny i kulturalny pluralizm. Wymaga to od muzułmanów rezygnacji z przywołanej powyżej doktryny *Siyadat al-Islam*. Na drodze do osiągnięcia pokoju chrześcijanie i wyznawcy islamu powinni prowadzić dialog na następujących płaszczyznach:

1. na całym świecie, a więc na płaszczyźnie globalnej;
2. wewnątrz islamu na temat pozycji chrześcijan jako mniejszości;
3. w Europie, gdzie sytuacja jest odwrotna: to muzułmanie są mniejszością.

Na płaszczyźnie globalnej należy uświadomić muzułmanom konieczność zachowania świeckiego porządku świata, bowiem prawo Szariatu jest nie do przyjęcia dla nie-muzułmanów. W dialogu na drugiej i trzeciej płaszczyźnie trzeba jednoznacznie stwierdzić, że muzułmanie muszą zrezygnować ze swoich podwójnych standardów: wolność wyznania, którą bez ograniczeń cieszą się w Europie, muszą mieć również chrześcijańskie mniejszości w świecie islamu.

Jest wiele scenariuszy na przyszłość. Jednym z nich jest *clash of civilizations*. Ale jest też inny scenariusz – „pokój w warunkach demokracji i pluralizmu”. Od obu stron zależy, który wariant ukształtuje świat XXI wieku.

Odpowiedzialność chrześcijanina dzisiaj – wyzwania stojące przed polityką chrześcijańsko-demokratyczną w epoce globalizacji

Temat mojego referatu jest obszerny, dlatego ograniczę się do kilku wybranych kwestii, myśli i refleksji. Niniejsze rozważania są jedynie próbą zarysowania w moim przekonaniu istotnych problemów i perspektyw. Mam nadzieję, że będą one stanowić podstawę do dyskusji.

Zacznijmy od wyjaśnienia pojęć. Nie można chyba mówić o chrześcijańskiej odpowiedzialności w skali globalnej. Chcę więc wyjść od indywidualnej odpowiedzialności chrześcijanina w świecie i za świat, a więc od obecnie podejmowanych przez niego działań. W ostatnich dniach na ten temat wypowiadały się znaczące autorytety. Moim zadaniem jest rozważenie zasadniczej kwestii – na ile myśl chrześcijańska jest obecna w polityce i ma dla niej znaczenie¹. Jest to fundamentalne pytanie dla polityki chrześcijańsko-demokratycznej. W tym kontekście nie będę mówić o polityce chrześcijańskiej, lecz o polityce, której podstawą jest odpowiedzialność inspirowana chrześcijaństwem. Takie postawienie problemu uważam za ważne. W dzisiejszych czasach jesteśmy bowiem świadkami, że w partiach, które nazywają się chrześcijańsko-demokratycznymi, zaledwie niewielu członków można uznać za „czynnych” chrześcijan, działających na płaszczyźnie politycznej. Dla nich to, co chrześcijańskie w polityce,

¹ Por. na ten temat *Christentum und europäische Kultur – Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, red. Peter Antes, Freiburg im Breisgau 2002 oraz Josef Thesing, *Das Christliche in Europa*, tekst wykładu wygłoszonego w Bonn 13 grudnia 2004 roku.

jest czymś zasadniczym i rozstrzygającym. Ale właśnie dlatego ich sytuacja w partiach jest szczególnie trudna.

Aktywny chrześcijanin musi zmierzyć się z problemem przynależności. Należy do swojej wspólnoty religijnej, ale też do społeczeństwa, w którym żyje. Jest członkiem rodziny, poprzez wykonywany zawód czuje się związany ze swoim zakładem pracy, urzędem czy instytucją, a także np. ze związkiem sportowym. Żyje na różnych płaszczyznach. Przebywa w coraz większej liczbie miejsc, mieszka w swoim kraju, na kontynencie i w świecie, w różnych miejscach spędza kolejne etapy swojego życia. Etapy te znacznie odbiegają od siebie, różnią się od siebie wartościami, celami, metodami i stawianymi wymaganiami. Skutkuje to dla chrześcijanina fragmentaryzacją i rozpadem jego życia. Rzeczywistość, w której żyje, rozpada się na części, w których wiara ma jeszcze znaczenie (rodzina, kościół), ale też na takie, w których panuje obojętność religijna i dochodzi do sekularyzacji (media, społeczeństwo, zakład pracy, sport, polityka i in.). Chrześcijanin aktywny politycznie stale zmienia więc swoje otoczenie. W tradycyjnym środowisku chrześcijańskim żyje zaledwie kilka godzin na tydzień (przynajmniej tak sytuacja wygląda w pluralistycznych społeczeństwach zachodnich, poddanych silnej sekularyzacji). Tu spotyka Boga i żyje wiarą. Większą część czasu w tygodniu spędza w otoczeniu zawodowym i świeckim. Imię Boga nie pojawia się w tym świecie, a wpływ wiary na to środowisko jest znikomy. W ciągu dnia chrześcijanin musi więc kilkakrotnie zmieniać otoczenie. W ten oto sposób powstaje mieszanka różnych rzeczywistości, w których żyje, co prowadzi do coraz silniejszej duchowej i religijnej alienacji, rozczerowań i dezorientacji. Tu pojawia się ważne pytanie: co należy zrobić, by chrześcijaństwo w istniejących obecnie warunkach znowu stanowiło istotę życia dla wielu ludzi? Kościoły i chrześcijanie stoją przed naprawdę trudnym problemem. Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Ale chyba można pozwolić sobie na uwagę, że każdy człowiek musi nauczyć się swojej religii. Każdy z nas przyszedł na świat bez jakiegokolwiek przygotowania, musi więc przyswoić sobie wiedzę o religii i chrześcijaństwie w domu rodzinnym, w kościele, szkole i w społeczeństwie. Kto jednak rozpowszechnia dzisiaj treści chrześcijańskie? Wiemy, że w rodzinach zbyt mało się w tym kierunku robi, w szkołach nie sposób nadrobić wszystkich zaniedbań rodziców. Również kościoły mogą wypełniać to zadanie jedynie w ograniczonym zakresie.

Najważniejszym źródłem wiedzy o chrześcijaństwie jest Biblia. Ma ona niezaprzeczalną wartość dla formacji człowieka². Kardynał Carlo Maria Martini podkreśla ten fakt, wypowiadając następujące słowa: „Dla chrześcijan wszystkich wyznań wartość formacyjna Biblii polega zwłaszcza na tym, że jest ona księgą Ducha Świętego, która wskazuje sercu drogę ku prawdzie i dobru. Księga ta przedstawia warunki podróży, której celem jest dążenie człowieka do znalezienia prawdy o jego racjonalności, moralności i religii. Wzmacnia ona wszelką pozytywną energię i pokazuje wszelkie pułapki i złudzenia uniemożliwiające człowiekowi osiągnięcie prawdy i wolności. W centralnym miejscu stoi wychowawca, a więc Bóg. Chodzi tu o proces, który przebiega etapami i progresywnie, skokowo, z dużą energią, czasem rodzi konflikty, ale też przynosi wyzwolenie i ocalenie, realizowane w historii dzięki pomocy wielu ludzi. Dlatego też uważam Pismo Święte naprawdę za księgę przyszłości Europy”³.

Wraz z chrześcijaninem, który aktywnie uczestniczy w życiu społecznym, idę więc dalej drogą prowadzącą ku polityce. Na tej drodze znajdzie on pojęcie odpowiedzialności, które wyznacza miejsce przecięcia chrześcijańskiej egzystencji i społeczeństwa. Jako osoba chrześcijanin ma zobowiązania wobec społeczeństwa. Odpowiedzialność ta jest jednocześnie indywidualną odpowiedzialnością jednostki. Człowiek obdarowany przez Boga wolnością jest zobowiązany do odpowiedzialności. Paul Nolte pisze o tym w następujący sposób: „Odpowiedzialność jednostki, rozumiana jako odpowiedzialność za siebie samego wynika ze świadomości, że [człowiek] nie sobie samemu zawdzięcza własne życie, lecz że zostało mu ono powierzone i choćby już z tego powodu musi je traktować odpowiedzialnie. Odpowiedzialność widziana z tej perspektywy stanowi podstawę samostanowienia jednostki i jednocześnie zobowiązuje do «troski o siebie». W tym miejscu widać wyraźną różnicę w stosunku do (neo)liberalnego pojęcia «odpowiedzialności za siebie», a tym bardziej do koncepcji ezoterycznego trybu życia, opartych na wizji «społeczeństwa rozrywki». Odpowiedzialność za siebie nie jest wezwaniem do nieokiełznanego egoizmu. Konfrontuje ona człowieka z własną wolnością, nie zwalniając go jednak od wypełniania zob-

² Na ten temat zob. *Die Bibel – zweitausend Jahre zeitgemäß*, red. Josef Thesing, Sankt Augustin 2003.

³ Carlo Maria Martini, *Der erste Bildungsweg – Europas Buch ist die Bibel*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 22 października 2003 roku.

wiązań wobec źródła tej wolności. Dlatego odpowiedzialność za siebie nie może oznaczać wykorzystania szansy tylko dla siebie samego przy jednoczesnym zrzućaniu ryzyka czy kosztów własnego działania na osoby trzecie – lub na wspólnotę jako całość”⁴. Należy więc wywnioskować z tego, że odpowiedzialność jest zawsze odpowiedzialnością za innych. Także i ta troska o innych jest owocem naszej wolności, twórczego impulsu miłości, która urzeczywistnia się dopiero w miłości bliźniego⁵. To stanowi fundamentalne przesłanie chrześcijaństwa. Dzięki niemu często postulowana odpowiedzialność obywatelska nie przybiera formy skrajnie indywidualnej odpowiedzialności. Solidarność ze słabszymi musi być integralną częścią odpowiedzialności obywatelskiej. Oczywiście także i słabsi muszą mieć możliwość aktywnego kształtowania własnego życia, „zamiast chronić się pod skrzydła pozornej odpowiedzialności zbiorowej państwa”⁶. W ten oto sposób kwestia odpowiedzialności wiąże się również z dyskusją nad sprawiedliwością społeczną.

Aktywny chrześcijanin styka się z pojęciem polityki i polityczności. Jego dezorientacja wzrasta przy zetknięciu się z obrazem polityki w mediach. Ma on coraz silniejsze przeświadczenie, że polityka i politycy nie należą do kategorii zjawisk i osób, które niosą ze sobą dobro i że tych ostatnich nie można uznać za dobroczyńców. Polityka przeżywa od dawna kryzys. Prawie zawsze jest kojarzona z czymś negatywnym. Zwykła dyskusja wewnątrz partii czy w rządzie natchmianst zostaje zdegradowana do poziomu kłótni. Podaje się informacje przede wszystkim o problemach, katastrofach i skandalach. Dobro, które w dużo większym stopniu zdarza się każdego dnia, zwykle pomija się milczeniem. Także świat polityki jest rzeczywistością zniekształconą i częściowo zmanipulowaną przez media. Niestety, coraz wyraźniej widać tendencję do porzucania przez media właściwej im służebnej roli w procesie kształtowania demokratycznej woli społeczeństwa. W coraz większym stopniu media chcą uczestniczyć w kreowaniu polityki, przypisując sobie rolę polityczną. Dziennikarze powinni być obserwatorami, nie czynnymi politykami. Oczywiście nie przeczy to potrzebie krytycznego relacjono-

⁴ Paul Nolte, *Bürgergesellschaft und christliche Verantwortung in der postsäkularen Welt*, St. Augustin 2003, s. 12.

⁵ Na ten temat zob. encyklikę Benedykta XVI *Deus Caritas est* z 25 października 2005 roku.

⁶ Paul Nolte, dz. cyt.

wania i ujawniania nieprawidłowości i skandali. Jednak nie do przyjęcia jest to, by dziennikarze, posługując się podkoloryzowanymi faktami i półprawdami, świadomie wywoływali lub wzmacniali określone nastroje. Czasem półprawda jest gorsza od całego kłamstwa.

Wróćmy jednak do aktywnego chrześcijanina, który podejmuje trud zrozumienia pojęcia polityki. Czym jest polityka? Polityka ma regulować współzycie ludzi w społeczeństwie i rozwiązywać rodzące się konflikty. Dysponuje środkiem do osiągnięcia tego celu, jakim jest władza. Władza jest możliwością wywierania wpływu w celu kształtowania i przeobrażania rzeczywistości społecznej. Polityka i władza są nierozłącznymi sojusznikami. W centrum polityki i politycznego kształtowania stoi człowiek. Ten, kto uprawia politykę, może ją uprawiać jedynie wychodząc od określonego obrazu człowieka. Christoph Böhr uzasadnia to w następujący sposób: „Kto jako chrześcijanin uczestniczy w decyzjach politycznych, musi najpierw dokonać wyboru określonego wizerunku człowieka – chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Wizerunek ten, jak żaden inny, kształtował się w kulturze europejskiej przez ponad dwa tysiące lat [...] Jego centralnym elementem jest przekonanie o nienaruszalnej godności osoby ludzkiej. Godność ta w równym stopniu przysługuje każdemu człowiekowi, zupełnie niezależnie od jego możliwości fizycznych czy psychicznych, samopoczucia, koloru skóry, pochodzenia, dochodu, kondycji fizycznej i duchowych zdolności. Godność każdego człowieka i jej nienaruszalność bez jakichkolwiek wyjątków jest właściwa osobie ludzkiej”⁷. Tak zdefiniowany obraz człowieka jest podstawą koncepcji społeczeństwa, nie tylko własnego, a także zasad jego porządku. Polityka, która kieruje się chrześcijańskim obrazem człowieka, tworzy instytucje uniemożliwiające wykorzystanie innych ludzi jedynie jako narzędzi do realizacji własnych oczekiwań.

Nasz aktywny chrześcijanin nieco lepiej teraz rozumie, czym jest polityka. Zastanawia się jednak nad jej celem. Pytanie o jej sens pozostaje jeszcze otwarte. Jest to jednocześnie pytanie o wartości wiążące dla polityki i demokracji na płaszczyźnie duchowej, ale też kwestia „rządu dusz” w polityce. Ale czym są właściwie wartości w polityce?

⁷ Christoph Böhr, *Christliches Menschenbild und Politik. Von der Unverrückbarkeit des Anspruchs*, „Die Politische Meinung” 2003, z. 5, s. 5 i n., tutaj, s. 6.

Pojęcie wartości nie jest łatwe do zdefiniowania i zlewa się z innymi definicjami. Wartości, normy, wybór właściwej opcji i cnoty wynikają z wielu wyobrażeń o tym, co należy uznać za pożądane. Mają one swoje źródło w człowieku. Wartość jest fundamentalnym, centralnym i ogólnym wyobrażeniem celu, także kierunkiem ludzkiego działania i współżycia społecznego w ramach danej kultury. Wartości są wytworem procesu historycznego. Głównym ich źródłem w Europie jest Biblia⁸. Na jej bazie wartości ukształtowały się w ramach poszczególnych kultur i na jej podstawie się zmieniają. Tworzą etyczne standardy, określające kierunek, cele i intensywność działań człowieka, a także wybór środków do ich realizacji. Wartości, normy i cnoty nadają sens działaniom i zachowaniom człowieka, a także posunięciom politycznym. Są rodzajem „władzy duchowej”.

Jakie wartości, normy i cnoty należy w tym miejscu wymienić?⁹ Najważniejsza jest godność człowieka jako osoby. Wolność, równość przed Bogiem i prawem, solidarność i subsydiarność są podstawowymi wartościami współżycia w społeczeństwie. W Ewangelii świętego Mateusza znajdujemy złotą zasadę sprawiedliwości społecznej: „Wszystko więc, co będziecie chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7,12). Przykazanie miłości bliźniego stanowi fundamentalną wartość określającą zachowania i działania indywidualne, społeczne i polityczne. Tolerancja, państwo prawa i sprawiedliwość, kierowanie się dobrem ogółu, a nie tylko własnym interesem, porządkują strukturę współczesnej demokracji. Demokracja jest wartością samą w sobie, nie stanowi tylko formy państwa, ale również formę życia. Doświadczenie, mądrość, odwaga, męstwo, odwaga cywilna, roztropność, stałość, silna wiara, umiłowanie prawdy, miłość bliźniego, pokora, przyjaźń, lojalność, wierność, odrzucenie przemocy, poczucie solidarności, odpowiedzialność, pracowitość i szacunek dla tego, co stworzone – oto tylko niektóre spośród wartości, zasad, idei i ludzkich zachowań. Jednocześnie wartości te stanowią istotną pomoc i wskazówkę, pozwalając ludziom i współczesnym społeczeństwom odnaleźć grunt pod nogami i tym samym z lepszym przygotowaniem wystąpić przeciw arbitralnym decyzjom podyktowanym przez zmiennego ducha czasu.

⁸ Zob. Josef Thesing, *La Unión Europea como comunidad de valores*, [w:] *El Futuro de la Unión Europea*, Santiago de Chile 2006, s. 11-29.

⁹ Zob. *Das Buch der Werte – Wider die Orientierungslosigkeit in unserer Zeit*, red. Friedrich Schorlemer, Stuttgart 1995.

Wartości nie mają nic wspólnego z umoralniającymi kazaniami. Przywiązania do nich trzeba się nie tylko nauczyć, ale trzeba też czuć się do nich przywiązanym. W ten sposób rodzą się silne więzi, które pomagają człowiekowi znaleźć prawdziwe oparcie w życiu, w społeczeństwie i w określonym ustroju politycznym. Są one jak drogowskaz wskazujący właściwą drogę. W demokracjach wartości tworzą strukturę, która ostatecznie wszystko spaja. Państwo nie może wymusić akceptacji demokracji ani demokratycznego konsensusu. O tym decyduje oczywiście większość obywateli, czują się oni bowiem związani wartościami demokracji i pokładają w nich nadzieję.

W tym miejscu chciałbym zająć się wyjaśnieniem pojęć oraz tego, co najbardziej podstawowe. To zagadnienie rozpatrzę szczegółowo, gdyż jestem przekonany, że wobec wyzwań, z którymi musi się zmierzyć polityka chadecka, rzeczą niezwykle pożyteczną i pomocną może być powrót do źródeł. Chciałbym wykazać, w jakim stopniu przedstawione zależności mogą być jednocześnie rozumiane jako wskazówka i odpowiedź na oczekiwania, wyrażone w temacie artykułu.

Drugą i ostatnią część mojego wywodu będą więc stanowić rozważania nad kilkoma problemami merytorycznymi. Chciałbym też dokonać pewnej korekty pojęcia globalizacji. Używam raczej określenia globalizm niż globalizacja. Globalizm opisuje pewien zastany już stan, czyli globalny świat. Globalizacja opisuje proces zmierzający do stworzenia globalnego świata. Ta definicja globalizacji zawężyła moim zdaniem pole widzenia.

Globalizm nie jest zjawiskiem dotychczas nieznanym, wyznacza jednak początek nowej epoki historycznej. Na czym on polega? „Związek politycznej i ekonomicznej wolności na dotychczas nieznaną skalę z rewolucyjnym tempem rozwoju naukowego i technicznego zmienia na całym świecie polityczny kalendarz. W znacznej mierze wolny obrót finansowy i zliberalizowany handel światowy tworzą nie spotykane dotychczas więzi gospodarcze, społeczne, kulturowe i polityczne. Możliwości państw narodowych są coraz bardziej ograniczone. Nawet najbardziej fundamentalnych kwestii polityki zagranicznej i bezpieczeństwa nie da się już rozwiązać, stosując instrumenty, którymi dysponuje państwo narodowe. W sferze gospodarczej znaleziono odpowiedź na taki rozwój sytuacji. Chodzi tu o coraz silniejsze umiędzynarodowienie, coraz lepsze instrumenty koordy-

nacji i coraz większą szybkość reakcji. Tymczasem rozwój skutecznych instrumentów w sferze polityki kuleje, co odbija się na szybkości reakcji. Spowalniają je przede wszystkim późniejsze uzgodnienia na płaszczyźnie międzynarodowej”¹⁰.

Stawia to przed polityką chrześcijańsko-demokratyczną nowe wyzwania. Na wstępie należy stwierdzić, że chadecy w zasadzie zawsze opowiadali się za takim rozwojem sytuacji. Globalizm jest przecież wynikiem polityki opartej na wolności politycznej i gospodarczej, stymulującej postęp naukowo-techniczny i stawiającej na otwarty rynek i globalną współpracę. Obecna faza rozwoju i coraz bardziej ożywione debaty nad zagrożeniami globalizmu uwidaczniają, że szybkie tempo wprowadzania innowacji i nierównomierność wzrostu gospodarczego stwarzają nowe problemy. Ogólnie można powiedzieć, że jak najszybciej należy znaleźć równowagę między postępem technicznym, dynamiką rozwoju gospodarczego a etyką. Różnica między ubóstwem a bogactwem na płaszczyźnie globalnej stała się w ostatnich latach prawdziwym problemem. Należy znaleźć wyjście z tej sytuacji.

Skutki gospodarcze i społeczne procesów globalnych są wprowadzić najbardziej widoczne, towarzyszą im jednak pewne przemiany kulturowe. Globalne procesy, których podstawą są nowe technologie komunikacji i możliwości szybkiego transportu, z całą siłą dotyczą bezpośrednio nie tylko elity w danym kraju, ale przedstawicieli wszystkich krajów i kultur. Wielu ludzi czuje, że te niezwykle wyzwania zagrażają ich kulturze, religii, ich korzeniom i tożsamości. Budzi to silny niepokój i niepewność. W wielu społeczeństwach i państwach transformacja społeczna i polityczna rodzi nowe problemy. Nie ma historycznych wzorców ani doświadczeń, na których można byłoby się oprzeć. Przemiana socjalizmu państwowego w demokrację, społeczną gospodarkę rynkową i państwo prawa widocznie wymaga o wiele więcej czasu i nie jest możliwa bez strat społecznych i gospodarczych dla większości obywateli. Zbudowanie na tych gruzach nowego, i to akceptowanego, systemu wartości jest naprawdę trudnym zadaniem. Na razie nie udało się spełnić oczekiwań społeczeństwa. Trzeba też zwalczać wsteczne tendencje, a więc np. unie możliwić powrót do myślenia w kategoriach państw narodowych.

¹⁰ Roman Herzog, Klaus-Peter Müller, *Die Globalisierungsdebatte – Positionspapier des Kuratoriums der Konrad-Adenauer-Stiftung*, St. Augustin 2003, s. 7.

Równowagę bloków zastąpiła po 1989 roku jednostronna nierównowaga. Nawet jeżeli Stany Zjednoczone dość odpowiedzialnie korzystają z pełni władzy, która im przypadła, to jednak rzeczywisty układ sił w polityce międzynarodowej wywołuje silne niezadowolenie, a także niepewność. Przyczyniły się do tego ataki terrorystyczne na Nowy Jork i Waszyngton 11 września 2001 roku oraz tocząca się od 2003 roku wojna w Iraku¹¹.

Konieczna jest polityka czynna i zmierzająca do pewnego ładu. Musi to być polityka przewidująca, która stawia sobie za cel kształtowanie świata na płaszczyźnie narodowej, regionalnej i międzynarodowej zgodnie z wizją ładu opartego na wartościach. Cel ten wymaga porozumienia ponad narodami i kulturami co do podstawowych elementów globalnego porządku wartości. Istniejące ośrodki władzy, ograniczające się w zasadzie do pięciu państw, nie przetrwają w obecnej formie.

Należy zacząć od początku. Polityka chrześcijańsko-demokratyczna w Niemczech dzięki zrozumieniu demokracji i państwa prawa oraz dzięki społecznej gospodarce rynkowej wyznaczyła ramy istniejącego ładu i z powodzeniem sprawdza się w praktyce od ponad pięćdziesięciu lat.

Podstawowe zasady, które przeszły próbę czasu, mogą się przydać w obliczu nowych wyzwań. Właśnie społeczna gospodarka rynkowa jest ustrojem gospodarczym i społecznym, w którym człowiek zajmuje centralne miejsce. Ludzie powinni otrzymać szansę rozwoju swoich zdolności. W tym celu trzeba im zapewnić niezbędne możliwości rozwoju i zagwarantować równość szans. Osiągnięcie równowagi potrzeb i interesów w gospodarce rynkowej, a także zagwarantowanie sprawiedliwości społecznej z pewnością nie jest zadaniem łatwym. Można je rozwiązać tylko wtedy, gdy gospodarka rynkowa i sprawiedliwość społeczna będą miały etyczną podbudowę. W społecznej gospodarce rynkowej długotrwały wzrost gospodarczy jest nieodzowny. Dążenie do zysku nie może być jednak jej głównym celem. Należy tworzyć nowe formy udziału w sukcesie gospodarczym. Dobrym rozwiązaniem jest możliwość udziału pracobiorców w zysku przedsiębiorstwa. Powinno to być wskazówką, że w global-

¹¹ Zob. Josef Thesing, *Reorganisation of the International System*, „Panorama” 2005, nr 1, Singapore 2005, s. 33-41.

nej rzeczywistości, w której właśnie firmy stają się coraz bardziej zależne od warunków rynku globalnego, konieczne jest tworzenie nowych relacji między pracownikami a pracodawcami, a także opracowanie nowych pomysłów, koncepcji i metod udziału pracowników w zysku przedsiębiorstwa. Marksistowskie społeczeństwo klasowe należy już do historii. Dawne „zwyczaje wojenne” związków zawodowych także poszły do lamusa.

Jak należy kształtować rzeczywistość globalną? Wysiłki reformatorskie na poziomie narodowym i regionalnym nie wystarczą już jako odpowiedź na wyzwanie globalizmu. Instrumenty społeczności międzynarodowej muszą być skuteczniejsze. Konieczna jest rzeczywista reforma Organizacji Narodów Zjednoczonych. Wiąże się to z wieloma problemami, z których część chciałbym wymienić. Jak osiągnąć większą demokratyczną legitymizację tej organizacji w krajach członkowskich? Jak można wyważyć stosunek między władzą a wpływami krajów członkowskich? Jakie instytucje wyposażone w możliwości do wyegzekwowania prawa i sankcje są konieczne, by zagwarantować prawa człowieka, demokrację i zapewnić przestrzeganie standardów ekologicznych i socjalnych? Jak zagwarantować uczciwy i sprawiedliwy handel światowy? Jak można skutecznie zwalczać korupcję? Jakie nowe cele i instrumenty są potrzebne do prowadzenia bardziej skutecznej polityki rozwoju? Uważam, że właśnie w tych sferach należy pilnie przeprowadzić zasadnicze zmiany. Dziś wiemy, że struktury władzy w krajach rozwijających się są w znacznym stopniu odpowiedzialne za problemy polityki rozwoju. Elity chcą zachowania *status quo* i uniemożliwiają rozwój demokracji, państwa prawa i wprowadzenie zasad sprawiedliwości społecznej. Trzeba na drodze demokratycznej zmienić istniejące w tych krajach struktury władzy i zapewnić im skuteczniejszą pomoc z zewnątrz. Kraje udzielające pomocy muszą stawiać twardsze warunki i kontrolować ich przestrzeganie. Istotą polityki rozwoju powinny być prawa człowieka, zasady demokracji i państwa prawa. Niestety, w krajach udzielających pomocy stale zmniejsza się zainteresowanie polityką rozwoju.

Europa musi odgrywać większą rolę w kształtowaniu nowej rzeczywistości globalnej. Czerpiąc ze swoich doświadczeń kulturowych i historycznych, może dostarczać nowych impulsów. Jej polityczne znaczenie będzie o tyle wzrastać, o ile uda się jej samej znaleźć właściwą odpowiedź na wyzwanie globalizmu. Najpierw musi jednak

sama przeprowadzić reformy. Unia Europejska musi na zewnątrz demonstrować większą spójność. Dotyczy to zwłaszcza wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa. Tylko prowadząc jednolitą politykę międzynarodową, Unia ma szansę wytrzymać konkurencję ze Stanami Zjednoczonymi, Rosją, Chinami i Japonią, a na arenie międzynarodowej pełnić funkcję wpływowego gracza politycznego. Ścisła, niezawodna i przewidywalna współpraca niemiecko-francuska wewnątrz Unii jest gwarancją stabilności polityki integracyjnej. Nie można tej współpracy błędnie oceniać i uważać za „europejski dyktando”. Należy ją uzupełnić współpracą na Wschodzie, zwłaszcza ścisłą kooperacją z Polską. I nie pozostaje to bynajmniej w sprzeczności z dalej ważnymi zobowiązaniami w ramach wspólnoty transatlantyckiej oraz w ramach ścisłej współpracy w dziedzinie bezpieczeństwa ze Stanami Zjednoczonymi. Należy szczególnie wzmacniać partnerstwo w dziedzinie bezpieczeństwa w ramach Organizacji Traktatu Północnoatlantyckiego (NATO). Jeżeli Unia Europejska chce realizować swoją wizję pokojowego i sprawiedliwego ładu światowego, musi stworzyć odpowiednie do tego warunki w ramach polityki bezpieczeństwa. Wymaga to przyspieszenia rozwoju europejskiej tożsamości w dziedzinie bezpieczeństwa, jak również tożsamości obronnej.

Poprawy wymagają również narodowe i europejskie podstawy międzynarodowego pokoju. Tylko w ten sposób Unia Europejska może realnie przyczynić się do zagwarantowania międzynarodowego pokoju w ramach Narodów Zjednoczonych.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć cytaty z przemówienia byłego prezydenta Republiki Federalnej Niemiec, Johanna Rau, które wygłosił 13 maja 2002 roku w Berlinie: „Globalizacja stanie się sukcesem wtedy, kiedy dynamiczny rozwój sił rynkowych zostanie skierowany za pomocą narzędzi politycznych na właściwe tory. Ludzie na całym świecie powinni czuć, że to oni są w centrum uwagi. Muszą dojść do wniosku, że polityka i gospodarka służą ludziom. [Tę prawdę] należy odkryć na nowo”¹².

¹² Johannes Rau, *Chance, nicht Schicksal – die Globalisierung politisch gestalten. „Berliner Rede”*, „Przemówienie berlińskie” z 13 maja 2002 roku, s. 21 (opublikowane przez Presse- und Informationsamt der Bundesregierung w 2002).

Chrześcijaństwo wobec stosunków międzyludzkich i międzynarodowych

Zacznę tak, jak uczyniłby to zapewne jeden z biskupów. W Ewangelii zmartwychwstały Jezus wypowiada do uczniów następujące słowa: „Pokój wam!”. Postawmy pytanie – o jaki pokój tu chodzi? Jakiego pokoju udziela Jezus? Co miał na myśli w pierwszym zdaniu, jakie usłyszeli od Niego późniejsi apostołowie, którzy po Jego śmierci byli zrozpaczeni, smutni i rozczarowani, a pojawienie się Zmartwychwstałego ich przestraszyło? Nie przypadkiem każe im dotykać swych ran, gdyż nie chodzi tylko o to, by przekonali się, że nie jest żywy jedynie duchem, lecz również ciałem, ale także o coś więcej. Poruszamy tu bowiem treści związane z odpowiedzią na pytanie: Jaka jest rola chrześcijan i zadanie Kościoła w świecie? Mówiąc najkrócej, ich zadaniem jest właśnie uobecnianie pokoju, którego Jezus udziela złęknionym biedaczkom-apostołom. Przychodzą tu na myśl słowa, które wypowiada On w innym miejscu: „Nie przyszedłem, aby świat potępić, lecz zbawić”. Są to słowa niezwykle istotne, o których można łatwo zapomnieć, zwłaszcza wtedy, gdy dokonuje się proces upolityczniania religii, o czym wspominał profesor Tibi. Zapominając o tym Jezusowym określeniu Jego własnej misji, odchodzimy od centrum chrześcijaństwa, od samej istoty Dobrej Nowiny.

Otóż Jezus Chrystus realizuje tak zdefiniowaną misję nie drogą prawa, lecz kenozy. W dyskursie społecznym i religijnym bardzo mało mówi się o roli kenozy, czyli samowyniszczenia, o samoograniczeniu, o oddawaniu *s w e g o j a*, także własnego umysłu, czyli o rezygnowaniu z niektórych własnych pomysłów i opinii, do których jesteśmy mocno przywiązani. Postawa ta jest odwrotnością postawy jakże wielu ludzi, zapewne większości tzw. osób religijnych, które są przekonane, że za pomocą własnego umysłu można całkowicie zrozumieć Boga i Jego obecność w historii. Ci, którzy traktują siebie jako posiadaczy pełnej prawdy, na końcu doświadczają przemocy

własnej i cudzej, a nie pokoju. Pokusa ta nieodmiennie staje przed człowiekiem. Żydów chroniło przed nią Prawo, Tora, aby nie próbowali zawładnąć Bogiem, choćby przez próby zrozumienia Go do końca.

Prorocy Izraela głoszą obietnicę, że to sam Bóg spowoduje przemianę człowieczego „ja”, dając serce z ciała zamiast z kamienia. Pisma oraz tradycje żydowskie i chrześcijańskie mówią, że pełni pokoju (czyli *shalom*) nie doświadczają ludzie o nienawróconym wnętrzu, których serce pozostaje bez zmiany. Jednym słowem, chodzi o takich ludzi – łatwo możemy próbować ich sobie wyobrazić, ale o ileż trudniej zobaczyć w nas samych – którzy chcą Boga tylko wargami. Używając języka religijnego, można powiedzieć, iż wyznają wartości, które nie znajdują pokrycia w ich własnym życiu, w ich postawach. W judaizmie i chrześcijaństwie pokój przychodzi więc zawsze z góry, inicjatywa wszelkiego dobra na ziemi pochodzi od Boga. Zaś w religijności pogańskiej kierunek jest odwrotny – inicjatywę wykazuje człowiek, który próbuje oddziaływać na Boga, usiłuje przekupić Go ofiarami, by spełniał ludzkie pragnienia i plany. W tradycji judeochrześcijańskiej człowiek nie może osiągnąć pokoju własnym wysiłkiem.

Poważną przeszkodą w uzdrawianiu relacji międzyludzkich, a w jakiejś mierze także stosunków międzynarodowych, jest postawa moralistyczna, zgodnie z którą człowiek jest w stanie postępować dobrze w oparciu o własne możliwości. Jeśli ktoś tak nie czyni, jest skazany na osąd, na niebyt lub dotyka go cudza przemoc. Myślę, że ten problem widoczny jest w kwestii irackiej. Dlatego w sprawie interwencji w Iraku Jan Paweł II mówił rzeczy, z którymi trudno było nam się zgodzić. Według mentalności niechrześcijańskiej – cechującej na przykład niektórych amerykańskich neokonserwatystów, a także rozpowszechnionej w Polsce i nie tylko – skoro człowiek może dobrze czynić, a nie czyni, to sam jest sobie winien. W mentalności judeochrześcijańskiej obecność Boga, czyli zbawienie (pokój) jest udzielane za darmo, bez żadnych ludzkich zasług, w przeciwieństwie do ziemskich orderów i nagród. Dlatego czytamy w księdze Izajasza: „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie” (Iz 52, 7). Nam wydaje się to oczywiste, ale wcale oczywiste nie jest, bo słowa te oznaczają, że wraz ze słowem przepowiadany, głoszony, w człowieku, który słucha, dokonuje się prze-

miana wewnętrzna. Pojawiają się elementy *shalom*. Człowiek ten, choćby na chwilę, uzyskuje możliwość przebywania z Bogiem.

Talmud mówi – i myśl ta również odnosi się do współczesnej polityki i politologii – że świat spoczywa na trzech filarach. Jednym z nich jest prawda, drugim sprawiedliwość, trzecim pokój. Za każdym razem, gdy próbujemy umacniać jeden z tych trzech filarów w sposób totalny, niszczymy pozostałe z nich. Niezbędna jest więc roztropna równowaga. Kto ma ustalać ową granicę, poza którą nie można wychodzić i rezygnować z konkretnych elementów sprawiedliwości, pokoju czy prawdy, aby mogły się one stopniowo rozwijać z korzyścią dla człowieka? Jeśli bowiem zniszczymy jeden z trzech filarów, podobnie jak jedną z trzech nóg stołu, konstrukcja upadnie. Tradycja żydowska przekazuje, że mediatorem, rozjemcą w tej sprawie nie jest Bóg, lecz człowiek. Na nim spoczywa odpowiedzialność za właściwą i harmonijną budowę owych filarów. Występuje tu istotna analogia do pojęcia „autonomii rzeczywistości ziemskich”, jakie wprowadził Sobór Watykański II. Człowiek drogą prób i błędów stara się wcielać w życie prawdę, sprawiedliwość i pokój, aby nie tylko utrzymały się razem, lecz i rozwijały w sposób korzystny dla wspólnego dobra.

Dla przykładu, aby zapewnić pokój w USA, państwo wprowadziło ściślejszą kontrolę obywateli, naruszając tym samym tradycyjny porządek prawny, z którego tak dumni byli Amerykanie. Zabieg ewidentnie nieprzyjemny, w jakimś stopniu niezgodny z dzisiejszą koncepcją praw człowieka, przynajmniej z jej literalnym, powierzchownym pojmowaniem. Wielu obywateli, także intelektualistów, buntowało się i buntuje przeciw tym decyzjom, przy zrozumieniu oraz akceptacji większości społeczeństwa.

Problem mediacji między wartościami dotyczy również sfery religijnej. Za pomocą religii można podjąć próbę budowy tylko jednego z trzech filarów. I co się wtedy dzieje? Do głosu dochodzi przemoc, jak choćby wówczas, gdy realizacja samej tylko prawdy staje się najważniejsza. Wielu terrorystów, nie tylko islamskich, ale i tych, którzy podkładają bomby pod kliniki aborcyjne w USA, działa w imię prawdy religijnej. Rabini mówią, że wtedy anioł pokoju odchodzi, zaczyna dominować rozłam, nienawiść i zemsta.

W Piśmie czytamy – „niespokojne jest moje serce, dopóki nie spocznie w Panu”. Polski termin „pokój” jest bardziej płaski, kojarzy się

raczej z uspokojeniem. Trochę tak, jakby chodziło o potoczne określenie „święty spokój”, gdy nie chcemy mieć problemów, które by nas niepokoiły. Hebrajski rdzeń słowa *shalom* jest o wiele głębszy, bo w istocie przywołuje rzeczywistość Bożą, mesjańską, która może pojawiać się także tam, gdzie nie ma wojny. Ale przede wszystkim pojawia się wtedy, gdy nie ma podziału w moim wnętrzu, a także podziału między ludźmi. Gdy pójdziemy ścieżką, którą wyznacza zacytowane tu zdanie z Biblii, spotkamy ów źródłosłów hebrajski. Zdanie to zabrzmi jeszcze lepiej, gdy powiemy „dopóki Bóg nie spocznie we mnie”.

Jaka jest, według nauki Kościoła, ale też tradycji rabinicznej, droga do prawdziwego pokoju? Droga tą jest pokora. Wyznacza ona kierunek zupełnie odwrotny od tego, który jest naturalny dla człowieka w jego zachowaniach indywidualnych, ale jaki charakteryzuje też rozmaite struktury, np. niektóre organizacje międzynarodowe. Podzielam w pełni pogląd, według którego struktury muszą być dostosowane do czasu i okoliczności, w jakich funkcjonują. Ich sens w chwili powstawania był oczywisty, po pewnym czasie ulegał zatarciu, a programy i formy – dezaktualizacji. Uwaga ta dotyczy choćby ONZ, a także niektórych innych organizacji międzynarodowych.

Postawę pokory (kenozy) widać bardzo dobrze w Jezusie Chrystusie, który akceptuje zło, jakie Go spotyka, zło, które czynią inni (nie mam tu na myśli, rzecz jasna, postawy cierpiętniczej czy martyrologicznej). Zachowania Jezusa są – w ludzkim mniemaniu – absurdalne, niezrozumiałe, gorszące jako sprzeczne z naszą naturą, a co dopiero z potęgą Boga. Chętnie uznalibyśmy syna cieśli z Nazaretu za heretyka. W gruncie rzeczy bowiem wszelki podział, konflikt, bunt, płyną z braku akceptacji zła w świecie. Kościół, w przeciwieństwie do wielu ludzi w Kościele, jest świadomy, że zła nie usuniemy. Ważny jest natomiast kierunek, w którym idziemy – mamy zmierzać ku dobru. Pamiętam, że byłem bardzo zdziwiony, gdy Jan Paweł II wołał wielokrotnie: „Pomóżcie mi budować cywilizację miłości”. Myślałem: jak to możliwe, że ten wielki znawca natury ludzkiej i rzeczywistości okazuje się jakimś utopistą, skąd się to bierze? Przecież na ziemi nie można zbudować cywilizacji miłości, wiadomo, kto jest panem tego świata. Nie spostrzegłem wówczas, że w słowie papieża brakuje jednej litery – Jan Paweł II nie powiedział „zbudować”, lecz „budować”, a zatem miał na myśli kierunek działania, nie zaś jego zakończenie. Droge, którą mamy iść, a nie jej metę.

Chrześcijaninem jest ten, kto stając się znakiem pokoju, czyli jedności i miłości, jest zabijany dosłownie i w przenośni. To znaczy jest przymuszony, by rezygnować ze swoich wyobrażeń, ograniczać swój umysł. Nie bez powodu Jezusowi włożono koronę cierniową na głowę, czyli zgodził się na ukrzyżowanie ludzkiego wymiaru swego rozumu, który podpowiada, co jest dla nas dobre, a co złe, co słuszne i niesłuszne, co myśleć o niesprawiedliwości, cierpieniu i śmierci.

W Biblii jest opisana pewna sytuacja, która zarówno dla ówczesnego pokolenia, jak i w dzisiejszych czasach wydaje się skandaliczna. Mam na myśli proroka Jeremiasza, nieustannie prześladowanego za swe proroctwa. W obliczu oblężenia Jerozolimy Jeremiasz doradza królowi, by poddał miasto, gdyż w przeciwnym razie kobiety zostaną zgwałcone, mężczyźni oślepieni i poprowadzeni w niewolę, dzieci zabite. Propozycja – w ludzkim mniemaniu – poniżająca. Wyobraźmy sobie taką sytuację podczas oblężenia Jasnej Góry. Jaka byłaby to kompromitacja i tchórzostwo. Prorok prosi króla, by nie wspomniał dworzanom i dowódcom, że mu tak doradził, bo zostałby zabity. Król w ogóle nie ujawnił tej propozycji, Jeremiaszowi więc nic się nie stało. Ale władca nie ośmielił się pójść za radą, jaką Bóg natchnął proroka. Skutki okazały się straszliwe, zgodnie z zapowiedzią.

Jan Andrzej Kłoczowski, cytując żydowskiego filozofa Jonasa, mówił o Bogu, który się ogranicza. Posłużę się fragmentem rabinicznej egzegezy z Talmudu, która dotyczy tego boskiego samoograniczenia. Analiza ta jest niezwykle atrakcyjna intelektualnie i – moim zdaniem – ma głębokie przełożenie na filozofię polityki. Talmud mówi, że w historii bardzo mocno doświadczamy pytań o wszechmoc Boga, którą wciąż przywołuje Biblia, a także Koran. Jeremiasz zaś mówi: „Nadziejo Izraela, Panie, jego zbawco w chwilach niepowodzeń, dlaczego jesteś jak obcy w kraju, jak podróżny, który się zatrzymuje, by tylko przenocować? Dlaczego upodabniasz się do człowieka, który popadł w osłupienie, do wojownika, co nie jest w stanie pomóc? Ty jednak jesteś wśród nas, Panie, a imię Twoje zostało wezwane nad nami. Nie opuszczaj nas!” (Jr 14, 8-9). Moc tego Jeremiaszowego pytania trwa przez stulecia, gdyż jest to pytanie Żyda, będącego przecież człowiekiem w historycznej relacji z Bogiem. Czy to prawda, że Bóg jest wszechmocny, panuje nad ziemią i ludźmi, prowadzi historię? Niekiedy wydarzenia układają się tak, jakby Bóg

stracił zmysły, jakby nie był wszechmocny. W nowoczesnym języku zwą Go „Wielkim Nieobecny”. Pytanie to zostało postawione z największą siłą w kontekście Zagłady Żydów, a stawiali je nie tylko oni sami. Obecne jest też w całej myśli ponowoczesnej. Ostatnio w Auschwitz przywołał je również papież Benedykt XVI, mówiąc: „Gdzie jesteś Panie? Dlaczego milczysz? Obudź się!”.

A może – dyskutują rabini – jest jeszcze gorzej? Bóg jest jakby oszłamiony, zaskoczony, wstrząśnięty, ogarnięty paniką? Wydaje się, że spanikowany Bóg być może utracił swą wszechmoc, jak czytamy w Talmudzie. W tym zadziwiającym fragmencie ujawnia się może najbardziej istotny element proroctwa Jeremiasza. Nie jest to oskarżenie Boga, to nie On jest oskarżony, mamy tu do czynienia z niepokojem samego proroka. Jest to sytuacja człowieka, który pyta o trudne wydarzenia historyczne, o cierpienie całego ludu, o katastrofy narodowe i społeczne, także o doskwierającą niesprawiedliwość. W księdze Powtórzonego Prawa Mojżesz, modląc się, mówi tak: „Bóg jest zarazem wielki, potężny i groźny”. Znacznie później, po wielu wydarzeniach historycznych, Jeremiasz zaś stwierdził: „Cudzoziemcy splądrowali sanktuarium. Gdzie jest bojaźń Boża? Mojżesz mówił, że Bóg jest groźny, lecz ci obcokrajowcy nie boją się profanować Jego sanktuarium”. Gdy Jeremiasz uznaje, że Bóg jest wielki i potężny, odbiera Bogu przypisane Mu uprzednio miano groźnego. Zostają Mu już tylko dwie cechy – jest wielki i potężny. Już nie jest groźny, bo nie budzi lęku. Jego potęgą przestała budzić grozę. Gdy większość ludu żydowskiego przebywała na wygnaniu w Babilonii, prorok Daniel mówił: „Jego dzieci noszą jarzmo wygnania, gdzie jest Jego potęga?”. Odbiera więc Bogu drugą z trzech cech. I wtedy starsi, czyli mędrcy, powiedzieli: „Ade raba”, co po aramejsku znaczy – tym bardziej. Tym bardziej jest potężny, gdyż w tym tkwi Jego potęga, że panuje On nad swym instynktem, jest cierpliwy wobec złych i właśnie dlatego jest groźny. Bowiem jakże ów lud, czyli Żydzi, mógłby przetrwać pośród narodów, jeśli nie dzięki bojaźni Bożej. Mędrcy przywracają więc Bogu uprzednio utracony atrybut grozy.

Skandaliczne czyny Jana Pawła II

Jak widzieliśmy na pojedynczym przykładzie – a jest ich w Biblii o wiele więcej – Bóg czyni rzeczy, w mniemaniu ludzkim, skanda-

liczne. Podobnie Jezus niejednokrotnie wywoływał skandale swymi słowami i zachowaniami, budząc sprzeciw rozmaitych środowisk, które – używając dzisiejszych kategorii – moglibyśmy określić jako profesorów, kurialistów, moralistów, filozofów i inne autorytety. Oznacza to, że Jezus idzie pod prąd głównego nurtu opinii społecznej, politycznej, także religijnej. W Jego postawie dokonuje się uobecnianie prawdziwego pokoju, o którym mowa w cytowanym na wstępie fragmencie Ewangelii.

Spróbujmy wymienić niektóre ze skandalicznych czynów Jana Pawła II. Jest to lista z pewnością bardzo niepełna.

Po pierwsze – wyznawanie grzechów Kościoła. Rzecz ta, wydawałoby się oczywista dla chrześcijan, przynajmniej teoretycznie budziła i nadal budzi sprzeciw, gdy dotyka spraw konkretnych, grzechów popełnionych wobec konkretnych osób, a zwłaszcza wobec społeczności. Tym bardziej, gdy papież (i inni przedstawiciele Kościoła katolickiego) wyznania te powtarzają. Ileż razy, słyszymy, można wyznawać grzechy Kościoła! Jan Paweł II miał jednak głęboką świadomość, że nie można iść dalej, zwłaszcza w trzecie tysiąclecie, nie dokonując zbiorowego rachunku sumienia.

Po drugie – wizyty i rewizyty, jakie papież z Polski składał ludziom, którzy na to nie zasługiwali, na przykład u despotów i tyranów rządzących różnymi krajami. Osoby zasłużone w zwalczaniu tych ustrojów czy też ludzie moralnie „w porządku” mówili: jak możesz odwiedzać ten kraj, gdy rządzi nim ten czy ów? Czy nie działasz przeciwko nam? Jednym z ostatnich takich wydarzeń była wizyta na Kubie. Podobnie było wtedy, gdy Jan Paweł II przyjmował w Watykanie osoby tego niegodne. Taka postawa jest niezgodna z poprawnością polityczną, a także ze zdrowym rozsądkiem. Dlaczego jednak papież tak postępował? Nie tylko dlatego, że ci „niegodni” ludzie są w gruncie rzeczy nieszczęśliwi, bo nie znają Ewangelii i nigdy Boga pokoju nie spotkali, ale przede wszystkim dlatego, że pokoju Bożego potrzebują mieszkańcy danego kraju. Co więcej, świadectwa tego pokoju potrzebują również ci, którzy są skłócenii w samym Kościele, w Watykanie czy wokół niego, ale także w Polsce. Chrześcijanie mają do spełnienia misję *ad extra*, ale też *ad intra*. Czyny Jana Pawła II i jemu podobnych są znakami, które katechizują, kwestionują nasze powszednie rozumienie świata. Są one elementami korony cierniowej, którą nałożono Jezusowi.

Po trzecie – prezydent Kwaśniewski z małżonką w papamobile. To nieprzewidziane w programie wizyty zaproszenie pary prezydenckiej wywołało komentarze zgorszonych, płynące z całkowitego niezrozumienia chrześcijaństwa przez ludzi uważających się za głęboko religijnych. Jedyne prezydent w historii tego pontyfikatu, który jechał z papieżem w papamobile. Czy postkomunista może zostać wybrany? To dobre pytanie.

Po czwarte – dialog z Żydami. Jan Paweł II był pierwszym papieżem po świętym Piotrze, który odwiedził synagogę. Tyle że dla Piotra było to środowisko naturalne, dla Jana Pawła II – księdza z Polski, raczej nie, zwłaszcza w ocenie innych. W jakiejś mierze jednak doświadczenie wspólnego życia z Żydami w Wadowicach i groza Zagłady, której był świadkiem, ukształtowały w Karolu Wojtyłę grunt podatny na obecność Boga. Później, wizyta pod Ścianą Zachodnią w Jerozolimie, pozostałością najświętszego miejsca dla Żydów, gdzie papież ponowił modlitwę do Boga o wybaczenie za grzechy chrześcijan wobec ludu niezmiennie wybranego. Co więcej, uczynił to w sposób religijnie skandaliczny i to podwójnie. Najpierw przez to, że wszedł w liturgię żydowską. Niektórzy pomstowali, że oto głowa Kościoła katolickiego judaizuje się! W dodatku, cóż to za śmieszne, prymitywne i niechrześcijańskie zachowanie – wtykać w mur jakieś papierki z prośbą do Boga! Gdyby zrobiła to na Jasnej Górze jakaś babulina ze wsi, to jeszcze można by ją zrozumieć. Ale papież, profesor, filozof, poeta? Gdy jednak ostatnio byłem z żoną przy grobie Jana Pawła II w Watykanie, co zobaczyłem... Efekt mimetyczny: wokół kamienia nagrobnego znajdowało się pełno karteczek z prośbami kierowanymi do Boga za pośrednictwem zmarłego papieża.

Po piąte – wizyty w krajach, gdzie chrześcijanie są prześladowani, a także w czasie zagrożenia terroryzmem. Nie zapomnę pielgrzymki Jana Pawła II do Indii, podczas której tak dalece był chroniony i odgradzany, że nie miał żadnego kontaktu z ludźmi, a przestrzeń dzieląca go od nich była większa niż podczas wszystkich pozostałych podróży.

Po szóste – dialog z islamem. Wizyta w Casablance, gdzie na stadionie spotkał się z młodzieżą muzułmańską, oraz wizyta w Damaszku, którą wspomniał Bassam Tibi.

Po siódme – przytulenie trędowatego. Rzecz ta nie wymaga komentarza, chociaż zaraz znajdzie się ktoś, kto wyjaśni, że nie wszystkie

odmiany trądu są zaraźliwe. Skąd jednak wiadomo, że ten właśnie chory nie zarażał albo że lekarz nie pomylił się w diagnozie?

Po ósme – Światowe Dni Młodzieży. Ten szalony pomysł od początku budził wiele sprzeciwów i wątpliwości. Nawet kardynał Ratzinger był niechętny tego rodzaju przedsięwzięciom. Po co robić tak wielkie „imprezy religijne”? Tymczasem Dni Młodzieży okazały się wspaniałe i to wielokrotnie, a ich skutki w życiu tylu tysięcy młodych ludzi nie do przecenienia. Jan Paweł II miał wielkie wyczucie ludzkich potrzeb i poddawał się działaniu Ducha Świętego, które w każdym pokoleniu przejawia się inaczej.

Po dziewiąte – gest zniecierpliwienia w kierunku organizatorów przynaglających do rozpoczęcia liturgii w Wadowicach. Czy w Kościele jest coś ważniejszego od liturgii? Zgorszenie księży. Głowa Kościoła, główny liturg tego zgromadzenia, mówi tym gestem: „Dajcie spokój, przecież ja teraz rozmawiam z ludźmi”.

Po dziesiąte – przebieranie się w lokalne stroje ludowe, w pióropusze, wystawianie się na pośmiewisko tylko dlatego, by dowartościować zgromadzonych, by podkreślić wagę ich tożsamości. I wielokrotne zgorszenie dostojników watykańskich.

Po jedenaste – odwaga wypowiedzi, narażanie się na krytykę i odrzucenie. Na przykład wówczas, gdy wzywał zgwałcone kobiety bośniackie do tego, by nie zabijały dzieci poczętych w wyniku gwałtu. To było coś niesłychanie skandalicznego. Mówić to ludziom, którzy w ogóle nie uznają tzw. wartości chrześcijańskich. Tego rodzaju odwaga nie jest cechą charakteru, lecz darem od Boga. Innym przykładem odwagi był sprzeciw Jana Pawła II wobec teologii wyzwolenia. Jego krytyka pewnych jej nurtów podczas pielgrzymki do Ameryki Południowej wywołała ogromny bunt, zwłaszcza wśród tamtejszych księży.

Po dwunaste – odwaga w ukazywaniu słabości ciała; nieukrywanie własnej choroby, słabości, umierania. Kto się zgorszył tym razem? Skandalista Jerzy Urban. I znów narażanie się na drwinę, na pośmiewisko. Dlaczego? Jezus także wystawił się na pośmiewisko. Zastanawiałem się nieraz, dlaczego ten papież zgadzał się, żeby budować mu pomniki? Przecież był ostatnim, który powinien akceptować oznaki czci za swego życia! Tymczasem na tym polegała jego prawdziwa pokora, nie pycha. Chcecie to robić, róbcie, jeśli wam to po-

maga, używajcie mojej osoby. Dla wielu ludzi, także dla mnie, było to skandaliczne. A zarazem odcinał się od zbytnej bliskości i wołał, jak święty Paweł, umrzeć. Na sam koniec mówił: „Pozwólcie mi odejść do domu Ojca”. Jak Jezus do Marii Magdaleny, która chciała Go zatrzymać (por. J 20,17).

Po trzynaste – skandalem zdawało się jego wezwanie, by nie iść na wojnę w Iraku. Zazdrościłem papieżowi, że może coś takiego powiedzieć, bo w słowach: „Kto wojuje mieczem, od miecza ginie” (por. Mt 26,52), jest coś bardzo głębokiego i prawdziwego. Przychodzi na myśl ów sługa Jezusa imieniem Malchos, któremu Jezus nakazał schować miecz wyciągnięty w Jego obronie. Dziś możemy te słowa odnieść do naszej rzeczywistości. Postawa ta ściśle wiąże się z innym skandalicznym dla wielu, także w Kościele, czynem Jana Pawła II, a mianowicie międzyreligijną modlitwą o pokój w Asyżu. Czy można modlić się z wyznawcami innych religii? Czy nie wspieramy wówczas relatywizmu religijnego? Takie zarzuty spotykały papieża, a i nadal je słyszymy.

Drogą do pokoju i sprawiedliwości jest więc:

- kenoza, oddawanie własnego życia, upokorzenie, które ma miejsce wtedy, gdy np. rezygnujemy z przekonania o własnej racji;
- kruchość, czyli uznanie swej prawdziwej kondycji nie tylko fizycznej, ale i psychicznej, oraz inteligencji jako tej, która nie daje pokoju;
- akceptacja prześladowań;
- unikanie gnozy i manicheizmu, którymi wszyscy jesteśmy nasyce- ni, co jest tym groźniejsze, im bardziej jesteśmy religijni.

Pytanie polityczne: czy rzeczywiście z każdym można wchodzić w porozumienie dla osiągnięcia dobrego celu? Tego rodzaju wątpliwości słychać często, także w Kościele. Jaka jest jednak konsekwencja takiego założenia? Czy można paktować z diabłem? Z przekonaniem, które jest zupełnie inne niż prawda o Jezusie Chrystusie – ta, jaką głosi nauczanie Kościoła. Skutki wchodzenia w takie pakt, choćby z najlepszą intencją, mogą być zatrważające, np. w dziedzinie tzw. biznesów chrześcijańskich czy kościelnych. Ludzie są przecież zawsze w tej materii sprytniejsi. Jezus, kuszony przez diabła na pustyni, nie poddaje się żadnej z trzech podsuwanych Mu pokus, nie negocjuje z szatanem.

Pytanie ostatnie: jaka jest dzisiaj rola Kościoła, jaka sfera jest najbardziej zaniedbana? Najbardziej zaniedbane jest, jak się wydaje, to, co stanowi centralne zadanie chrześcijaństwa, a mianowicie przepowiadanie Dobrej Nowiny. Rzecz zdumiewająca – jak można zaniedbać swoje główne powołanie? Wszystkie inne dzieła, takie jak działania charytatywne, konkordaty, stanowienie prawa, edukacja, mediacje pokojowe są czymś pobocznym, wtórnym, a wiele z nich mogą wykonywać inni, także poza Kościołem.

Gdy prześledzimy rozwój magisterium Kościoła, nie tylko społecznego, dostrzegamy, że właśnie ta podstawowa misja uwidacznia się coraz mocniej. Oczywiście, jest wiele ważnych spraw na świecie, w których Kościół się wypowiada. I to dobrze. Jeśli jednak ewangelizacja, pokorna i mocna zarazem, stanowić będzie tylko jedno z wielu zadań Kościoła, chrześcijanie nie będą pełnić tej misji, do której są powołani. Mało tego, sami będą stopniowo przechodzić na stronę tych, którzy mówią, że najpierw ważny jest chleb, natomiast słowo Boga dopiero wtedy, gdy zaspokoimy swoje doczesne potrzeby. Oznaczałoby to, że wyznawcy Boga Jedyne go opowiedzieliby się otwarcie za innymi bogami, na pierwszym miejscu stawiając pieniądze, co zresztą wielokrotnie czynią. Anioł pokoju, którego człowiek pragnie, a którego zwiastunami mają być chrześcijanie, odfruwają wtedy i sam nie wie, kiedy wróci.

Część piąta

Chrześcijańska
etyka społeczna
a praktyka polityczna

Nauka, polityka naukowa i ludzie nauki w życiu Karola Wojtyły (przyczynek do biografii naukowej profesora i papieża)

Pontyfikat Jana Pawła II przeszedł do historii. Rzeczywistość po-
niekąd uległa normalizacji po wyborze Benedykta XVI. Procesu prze-
chodzenia z przeszłości do teraźniejszości nie zdoła powstrzymać
nawet żarliwa pamięć i żywe jeszcze wspomnienie współczesnych
Karola Wojtyły. Pamięć o nim podlega historyzacji, ale nie pod każ-
dym względem.

1. Pamięć *versus* historia

Kult jego pamięci jest prawomocny tylko w perspektywie i w prze-
strzeni religijnej. Jedynie religia potrafi uczynić przeszłe wydarzenia
ponadczasową teraźniejszością, wykraczającą poza historyczne wspo-
mnienia. Skoro tak, to tylko Kościół jest jedynym prawomocnym
miejszem pamięci chrześcijańskiej, „domem pamięci”, tą specyficzną
przestrzenią, gdzie podczas sprawowania misterium „pamiętki” uobec-
niane są historiozbawcze dzieła Boga i wydarzenia bosko-ludzkie.
Tym czasem i miejscem jest święto religijne, zaś formą obecności
– liturgia. Ostatnie wydarzenia świadczą o tym, że Kościół będzie wspo-
minał w liturgii Karola Wojtyłę z mocą sprawczą przywołania jego
życia w tej samej perspektywie, w jakiej uobecnia się biblijne wyda-
rzenia z historii zbawienia. Chrześcijańska *memoria* jest obecnością,
która stanowi dla wierzącego źródło wartości i punkt odniesienia.
Nieprawdą jest, że nowoczesne społeczeństwo – jak sądzi np. Jürgen
Habermas – nie odnajduje już w biblijnych wydarzeniach historio-
zbawczych, odnotowanych w kalendarzu liturgicznym, publicznych

norm i standardów dla zrozumienia historii świata. Jego zdaniem, skoro chrześcijaństwo jest słabe, to historycy mają dziś zająć miejsce religii i Kościoła. Staną się nowymi „pasterzami”, którzy zastąpią zbędnych już duszpasterzy i teologów. Błąd w rozumowaniu Habermasa polega na pomieszaniu płaszczyzn. Liturgia bowiem świętuje, wspomina i uobecnia fakty i cudze doświadczenia religijne na zupełnie innej płaszczyźnie niż ta, na której poruszają się historycy. Jak dowodzą współczesne przykłady sprawowania pseudeoreligijnych i pseudoliturgicznych obrzędów przez ustroje totalitarne, nieporozumieniem jest przeniesienie na forum świeckie zdolności religii do uobecniania wydarzeń. Z tego właśnie tytułu Kościół z premedytacją demaskuje dzisiejsze fałszywe kulty pamięci, prezentujące się w formie zastępczych „religii cywilnych”. Konsekwentnie też demaskuje różne kicz pojednania, wskazując na nieautentyczność moralizujących spektakli i pseudeoreligijnych gestów. Generalnie Kościół odnosi się krytycznie do politycznej instrumentalizacji historii, do modnej dziś moralizatorskiej polityki historii, polegającej na próbie przededefiniowania naukowej historii w „kulturę wspomnieniową”¹.

Rozważana tu pamięć o Karolu Wojtyłe jako profesorze i papieżu jest usytuowana w przestrzeni pozareligijnej, a więc podlegającej historyzacji. Nieodwracalnie jego myśl i cała twórczość naukowa zostały zamknięte w historii i stają się obiektem badań. Teraz należy zadbać o gruntowne i całościowe opracowanie jego poglądów filozoficznych i teologicznych. Badania takie należy sumiennie zorganizować – w specjalistycznych zespołach i kompetentnych ośrodkach naukowych. Z tym większą troską, że po śmierci Jana Pawła II można zauważyć pospieszną, całkowitą „wyprzedaż” wszelakich artykułów pozostałych po jego długim pontyfikacie. Jak sklepikarze pozbywają się po niższej cenie swoich dewocyjnych zapasów, takich jak: gadżety, nagrania, albumy, książki i portrety papieża, tak kandydaci do stopni i tytułów naukowych chcieliby w najbliższym czasie możliwie szybko wykorzystać bogate nauczanie papieskie jako źródło do łatwych opracowań. Instynktownie wyczuwają, że tak jak dziś nikt już nie pisze prac dyplomowych o nauczaniu społecznym Pawła VI, a tym bardziej o poglądach Piusa XII w zakresie np. etyki

¹ Helmut Juros, *Die Kirche als völkerversöhnende Kraft. Ein Grundanliegen von Papst Johannes Paul II*, Köln 2003, s. 8-12; tenże, *Pamięć i historia*, [w:] tenże, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s. 51-58; por. także Anna Świderkówna, *Pamiętka czyli... obecność*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 72-74.

medycznej lub broni ABC, niedługo zdezaktualizują się także teksty Jana Pawła II. Stopniowo zaczną je przecież wypierać świeższe myśli i nowe teksty Benedykta XVI. Widoczny dziś pośpiech w przygotowywaniu różnych opracowań myśli papieskiej musi prowadzić do powierzchownych wyników. Nie poprawią one bilansu dotychczasowych badań nad twórczością naukową Karola Wojtyły i papieskiego nauczania Jana Pawła II.

2. Brak biografii naukowej

Profesor Wojciech Chudy (Katolicki Uniwersytet Lubelski) już w 1996 roku z nieukrywaną goryczą stwierdził, że „nie napisano w Polsce do dziś biografii intelektualnej Karola Wojtyły lub w pełniejszym wymiarze – Jana Pawła II, choć za granicą powstało ich przynajmniej kilka”. W dodanym zapewne później przypisie wypowiada się już bardziej powściągliwie, odnotowując pozycję Jana Galarowicza². Píše o tym we *Wprowadzeniu* do polskiego tłumaczenia książki autorstwa Rocco Buttiglione³. W tekście tym odkrywa czytelnikowi jeszcze inną „gorzką prawdę”, że „personalizm Wojtyły jest w Polsce niedoceniony”; że „personalistyczna rewolucja myślowa Karola Wojtyły ciągle czeka na recepcję oraz wcielenie w czyn w życiu ludzi i narodów”⁴. Czytelnik może być zdumiony tą krytyką, ponieważ pochodzi ona od wydawcy, autora, a pośrednio – od zespołu i środowiska naukowego, które jest najbardziej predysponowane do tego, aby stworzyć monografię filozofii personalistycznej Karola Wojtyły, gdzie można by „odnaleźć” Jana Pawła II wraz z całym jego nauczaniem papieskim – jak postuluje Chudy⁵. Tym zespołem i środowiskiem naukowym, które nie potrafiło opracować takiej monografii, po kilkudziesięciu latach nauczania profesorskiego i papieskiego Karola Wojtyły, jest Katolicki Uniwersytet Lubelski, Towarzystwo Naukowe KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, PAT w Krakowie i inne polskie ośrodki akademickie. Topografia personalizmu w Polsce obejmuje liczne ośrodki filozoficzne i teologiczne, w których powstało dotąd niemało opracowań rozmaitych zagad-

² Jan Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.

³ Zob. Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996.

⁴ Wojciech Chudy, *Wprowadzenie*, [w:] tamże, s. 17-18.

⁵ Tamże, s. 10.

nień, nawiązujących jednak zbyt powierzchownie do myśli Karola Wojtyły. Z Wojciechem Chudym trzeba się zgodzić, że powstaje sporo prac omawiających poglądy filozoficzne i teologiczne Wojtyły, ale w gruncie rzeczy nie ułatwiają one recepcji jego autentycznej myśli personalistycznej. Chudy słusznie narzeka na upowszechniający się w pracach żargon personalistyczny, na wybiórcze, wyrywkowe i raczej ornamentacyjne odwoływanie się do źródłowych tekstów, a nawet na instrumentalizację autorytetu osoby Jana Pawła II dla podbudowania wartości poznawczej pracy dyplomowej jakiegoś autora, ubiegającego się o uzyskanie stopnia naukowego.

3. Wojtyła a Ratzinger

W oczekiwaniu na naukowe opracowanie aktualnego stanu i poziomu badań nad myślą filozoficzną i teologiczną Karola Wojtyły, zainteresowanie musi budzić „naukowy” start Benedykta XVI. Trudno go zmieścić w zwykłych kategoriach *public relations* w Kościele. Tygodnik „L'Osservatore Romano” opublikował niedawno bibliografię prac zwartych Josepha Ratzingera, obecnego papieża⁶. Spis dzieł Ratzingera obejmuje kilkadziesiąt pozycji książkowych i podaje dokładne informacje o ich przekładach na języki obce. Studiowanie tych dzieł ma głęboki sens hermeneutyczny. Każdy, kto chce rozumieć naukę i przepowiadanie papieskie Benedykta XVI i wejść w dyskusję z aktualną doktryną Kościoła, powinien najpierw wczytać się w myśl filozoficzną i teologiczną Ratzingera. Solidna i spójna architektura systemu myślowego Ratzingera jest skuteczną bronią przeciwko pobieżnej krytyce aktualnych wystąpień Benedykta XVI? Jest to także przestroga dla samych teologów, którzy tym bardziej nie mogą pozwolić sobie na zwykłe „wielomówstwo” (zarzut Czesława Miłosza pod ich adresem) czy opowiadanie, polegające bardziej na subiektywnym komentowaniu niż obiektywnym interpretowaniu teologii magisterium Kościoła. Oczywiście pod warunkiem, że nie chcą pozbawić swej dyscypliny tożsamości intelektualnej i poprawności metodologicznej.

Pozycja wyjściowa Wojtyły pozornie była podobna do tej, jaką ma obecnie Ratzinger. Obydwaj byli uczonymi w zakresie filozofii i teo-

⁶ *Die Bibliographie von Joseph Ratzinger*, „L'Osservatore Romano” z 17 czerwca 2005 roku, s. 10-12 (wydanie niemieckie).

logii. Obaj mieli poważny dorobek naukowy. Odmienny kalendarz ich pracy przesądził o tym, że dorobek ten jest objętościowo różny. Nieważne wydaje się tu podliczanie i zestawianie ilościowe. Trudno jednak nie brać pod uwagę nieporównywalnych warunków zaistnienia dzieł obu myślicieli na forum międzynarodowym. Dla Wojtyły, w sytuacji dyktatury politycznej, szalejącej cenzury wydawniczej, reglamentacji wyjazdów zagranicznych, burzenia struktur uczelnianych i instytucji naukowych itp., były to warunki wręcz konspiracyjne i dyskryminacyjne. Naukowemu życiorysowi Ratzingera towarzyszyła wolność myśli i nauki. Jego dzieła mogły być przekładane na wszystkie główne języki świata. Zanim został wybrany na papieża, jego poglądy filozoficzne i teologiczne były już znane w szerokich kręgach ludzi nauki i kultury. Natomiast dzieła Wojtyły przed jego wyborem na papieża nie spotkały się z większym zainteresowaniem ze strony wydawców zagranicznych, zwłaszcza niemieckich. Bariera językowa była znaczącą, ale nie jedyną przeszkodą w upowszechnianiu jego myśli filozoficznej. Piszący te uwagi był uczestnikiem prywatnych starań o przekład dzieł Wojtyły na język niemiecki. Racje rynkowe, którymi wydawcy usprawiedliwiali swój opór, były tylko pretekstem. Hans Urs von Balthasar, jeden z największych teologów XX wieku, autor piętnastotomowej trylogii teologicznej, którego Wojtyła wysoko cenił i potem jako papież podniósł do godności kardynalskiej, nie zdecydował się jako wydawca we własnym wydawnictwie Johannes-Verlag w Bazylei na obcojęzyczne wydanie *Miłości i odpowiedzialności*. W rozmowie ze mną w Krakowie osobiście tłumaczył się z odmowy wydania tego dzieła. Oficjalnie jako powód podał słabą jakość językową próbnego przekładu. W rzeczywistości, jak sam mi wyznał, nie podzielał sposobu myślenia i rozumowania Wojtyły. Zresztą następnego dnia w Warszawie też nie umiał pojąć stanowiska prymasa Wyszyńskiego, który bardziej jako mąż stanu niż zwierzchnik Kościoła w Polsce narzekał przed nim na niemądrą politykę amerykańską w związku z przyjazdem prezydenta Nixona.

Wiadomo, że zainteresowanie wydawnicze dziełami Wojtyły radykalnie wzrosło po 16 października 1978 roku. Nagle wszystkie wielkie domy wydawnicze Europy i świata, dotąd nieprzychylnie wobec dzieł Wojtyły, zaczęły się ubiegać o prawa do przekładów jego dzieł. Symptomatyczny dla losu obcojęzycznych przekładów dzieł naukowych Wojtyły jest pewien zabawny przykład. Otóż parę miesięcy

przed wyborem na papieża w znanym wydawnictwie Echter-Verlag ukazał się album o wizycie Wyszyńskiego i Wojtyły w RFN. Najpierw album ten nosił tytuł *Stefan Kardynał Wyszyński w Niemczech*, mimo że zdjęcie na okładce przedstawiało obydwu kardynałów. Natomiast zaraz po wyborze Wojtyły na papieża, w drugim wydaniu albumu, podano już w tytule jego nazwisko.

Wydawało się, że obcojęzyczne przekłady dzieł Wojtyły, które od końca 1978 roku ukazywały się w rekordowych nakładach, nie tylko zaspokoją ciekawość masowego czytelnika, lecz wzbudzą silne zainteresowanie naukowe również w środowiskach akademickich. W pierwszych miesiącach pontyfikatu trzeba było pozytywnie odpowiadać na liczne zaproszenia uniwersytetów niemieckich, holenderskich i skandynawskich. Organizatorzy różnych konferencji prosili, aby opierając się na filozofii Karola Wojtyły, próbować przewidzieć teologię Jana Pawła II. Inni rzeczywiście starali się nadrobić na początku pontyfikatu czas stracony dla recepcji myśli antropologiczno-personalistycznej, etycznej, społecznej i teologicznej, zawartej w jego dziełach filozoficznych i teologicznych. Interesowali się także tymi elementami dorobku Wojtyły, które nie wprost, lecz niemal anonimowo weszły w teksty dokumentów soborowych *Vaticanum II* i których ślady można znaleźć w nauczaniu Pawła VI. Organizowano liczne sympozja naukowe, na których referaty wygłaszali znawcy poglądów Wojtyły, ale także specjaliści żądni rozgłosu na fali nowego „personalizmu”. Niewątpliwie potrzebne były narzędzia teoretyczne, hermeneutyczne i metodologiczne do zrozumienia nauki Jana Pawła II przy pomocy poglądów Karola Wojtyły. W tym celu powołana została Międzynarodowa Akademia Filozoficzna w Dallas, którą potem przeniesiono do Liechtensteinu. Nie tylko krakowscy fenomenologowie czy metafizycy z tzw. Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, lecz także zwolennicy tych nurtów na Zachodzie, mieli tworzyć ruch myślowy, który zdołałby przeciwstawić się pewnym trendom w zachodniej teologii. Generalnie, najdelikatniej mówiąc, były to inicjatywy nieudane, które ostatecznie zakończyły się niepowodzeniem. O wiele bardziej znaczące były słynne rozmowy filozofów z przedstawicielami nauk ścisłych w Castel Gandolfo. Tę opinię potwierdzają teksty z corocznych spotkań, a przede wszystkim książka samego Jana Pawła II⁷. Tym wielkim przedsięwzięciom, niekiedy nie-

⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

pozbawionym cech lobbingu, towarzyszyła na katolickich uniwersytetach, także na Zachodzie, moda pisania prac dyplomowych podejmujących szeroko rozumianą problematykę nauczania papieskiego. Polscy stypendyści na papieskich uniwersytetach w Rzymie byli poszukiwanymi autorami. Sądzone, że ich opracowania przybliżą nieznaną, prawie egzotyczną myśl filozoficzną i teologiczną Wojtyły. Niestety, znów uogólniając swoją opinię, muszę stwierdzić, że prace te nie zaistniały w obiegu naukowym zachodnich teologów jako ważny głos i klucz hermeneutyczny do rozszyfrowania kodu tej teologii, która kryje się w nauce Kościoła z okresu pontyfikatu Jana Pawła II. Także w Polsce prace te nie wzbudziły większego zainteresowania. Ich autorzy mieli okazję zaprezentowania swych opracowań chociażby przy okazji nostryfikacji stopni naukowych uzyskanych za granicą. Nie wносиły one jednak wiele nowego do znanych już wyników rodzimych analiz.

4. Nowe pytania

Po śmierci Jana Pawła II rodzą się nowe pytania o stan badań nad jego twórczością pisarską. George Weigel napisał biografię Jana Pawła II, która uchodzi za najpełniej i najlepiej udokumentowaną⁸. Nie jest to „biografia naukowa” w tym sensie, że nie opisuje faktów z życia i twórczości naukowej papieża ani nie rekonstruuje jego systemu myślowego. W przedmowie do nowego polskiego wydania, napisanej już po śmierci papieża, ale przed rozpoczęciem konklawe, zostały postawione retrospektywne i zarazem predykatywne pytania, „z którymi musi się zmierzyć konklawe mające wybrać jego następcę, szukając dobrego kandydata. Będzie się musiał z nimi zmierzyć kolejny papież, jeśli ma kontynuować olbrzymie dzieło Jana Pawła II”⁹. Pytania te dotyczą stosunku profetycznego świadectwa papieża do współistniejącej z tym świadectwem dyplomacji Stolicy Apostolskiej i do centralnych struktur administracyjnych Kościoła. Odnoszą się one chociażby do kwestii kryteriów i procedur mianowania biskupów, jak i reguł funkcjonowania *public relations* Stolicy Apostolskiej. Weigel nie stawia wprost pytań związanych z nauką i nauczaniem Jana Pawła II, które byłyby osadzone w filozofii Karola Wojtyły. Jest jednak świadomy, że „jego obszerne magisterium

⁸ George Weigel, *Świadek nadziei: biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005.

⁹ Tamże, s. 10.

będzie prawdopodobnie kształtować katolicką myśl i praktykę życia jeszcze długo w trzecim tysiącleciu. Przekształcenie przez niego papieżstwa z urzędu kierowniczego w ewangeliczne stworzyło absolutnie nowe możliwości dla Kościoła”¹⁰.

Jednym z najbardziej palących zagadnień dla następnego papieża, ale także dla ludzi nauki i kultury jest, według Weigla, pytanie o wzajemne powiązanie stworzonej przez Jana Pawła II wizji katolicyzmu, zdolnego z jednej strony tworzyć kulturę, wspierać prawa człowieka, demokrację, społeczeństwo obywatelskie, z drugiej – wykazywać się tolerancją dla zaistniałej różnorodności postaw ludzi, kultur i religii. Wiadomo, że Jan Paweł II był „w dużej mierze bezradny wobec zalewu sekularyzacji w Europie – jedynej części świata, gdzie naprawdę empirycznie dowiedziono tezy, że «unowocześnienie» nieuchronnie pociąga za sobą «sekularyzację»”¹¹. Jednak dla przyszłej biografii naukowej papieża istotne będzie – jak sądzi znany socjolog Karl Otto Hondrich z uniwersytetu we Frankfurcie – nie tyle pytanie, czy i dlaczego jego charyzmatyczna osobowość i działalność poniosła porażkę w konfrontacji religii z nowoczesnością, co o zrozumienie całego „tragizmu nowoczesności”, który w gruncie rzeczy *in nucleo* tkwi w myśleniu Karola Wojtyły.

Nauki historyczne i społeczne będą musiały zainteresować się kwestią stosunku, jaki zachodzi między charyzmatem przywódcy a instytucją, w życiu profesora i papieża Wojtyły. Zagadnienie to można dziś sformułować z całą wyrazistością przez porównanie Wojtyły i Ratzingera. Ten ostatni, współpracownik kurialny pierwszego, miał podobno powiedzieć, że charyzmatyczność niewiele daje instytucji. Słowa Ratzingera przypominają Hondrichowi bardziej chłód i rozwagę kardynała Richelieu w roli strażnika instytucji niż lojalność i podziw przyszłego papieża Benedykta XVI dla charyzmatycznej osobowości swego poprzednika, niepozbawionego przecież także respektu dla Kościoła jako instytucji¹².

Nauki społeczne stoją nawet przed szansą dokonania rewelacyjnych „odkryć socjologicznych” w badaniach nad pontyfikatem Jana

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże, s. 8.

¹² Karl Otto Hondrich, *Die Divisionen des Papstes*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 12 kwietnia 2005.

Pawła II. Stwarza ją problematyka partykularności i uniwersalności. Są to perspektywy, które przecinają się w działalności Jana Pawła II. Jego osobowość jest katalizatorem tych dwóch kolektywnych sił. Czerpał je ze źródeł zarówno narodowych, jak i ogólnoludzkich, to jest z Kościołów lokalnych i Kościoła powszechnego. Godna przeanalizowania jest kwestia, jak Wojtyła korzystał z zasobów duchowych poszczególnych narodów dla odnowy Kościoła powszechnego w skali globalnej. Dzięki potencjałowi religijnemu narodów Afryki, Azji i Ameryki udało mu się odrabiać straty duchowe, jakie Kościół powszechny, zwłaszcza w europejskich krajach przemysłowych, ponosił z powodu modernizacji, spadku liczby urodzeń czy dewiacji kulturowych. Socjologów powinna zainteresować jego podwójna tożsamość kolektywna, zdolna do zmobilizowania sił narodowych dla pożytku Kościoła powszechnego o wymiarze globalnym, a zarazem sił Kościoła całego świata dla wspierania Kościoła lokalnego poszczególnych narodów. Andreas M. Rauch w recenzji książki Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość* posuwa się nawet do stwierdzenia, że Wojtyła jest chyba „ostatnim papieżem, u którego uczucia patriotyczne odgrywają wielką rolę”¹³. Prowadzone na gruncie teoretycznym przez filozofów i socjologów badania studiów Wojtyły poświęcone partycypacji osoby ludzkiej we wspólnocie czy stosunkowi jednostki do społeczności mogą wyjaśnić tego rodzaju papieskie strategie działania. Osobnym problemem czekającym na pilne opracowanie przez politologów jest zagadnienie rządów w Kościele – tak w przeszłości, jak i w przyszłości¹⁴.

5. Intelktualne blizny

Historyczne badania nad pontyfikatem Jana Pawła II nie mogą zatem nie brać pod uwagę poglądów naukowych i faktów z życia naukowego Karola Wojtyły z okresu krakowsko-lubelskiego. Nie tu jest miejsce na ich powtórne przypominanie. Dopuszczalne są tylko niewielkie uzupełnienia do informacji zawartych w cytowanych biografiach. Przyczynki te pochodzą od kogoś, kto słuchał jego wykla-

¹³ Andreas M. Rauch, *Erinnerung und Identität Johannes Pauls II*, „Die Neue Ordnung” 2005, z. 3, s. 215.

¹⁴ Taką problematykę już się zresztą podejmuje. Przykładowo Sekcja Nauki o Polityce w Görres-Gesellschaft w najbliższym czasie (wrzesień 2005 roku) będzie obradowała, pod przewodnictwem profesora Hansa Maiera, na temat „Vatikanische Kirchenregierung – ein Blick zurück und voraus”.

dów i wystąpień uniwersyteckich, brał udział w prowadzonym przez niego seminarium doktoranckim, był uczestnikiem bezpośrednich rozmów na wędrownych szlakach i w końcu wzrastał intelektualnie w gronie profesorów – przyjaciół Wojtyły: Tadeusza Stycznia, Stanisława Kamińskiego, Mieczysława Alberta Krąpca, Stefana Świeszawskiego, Józefa Tischnera i in. Nazwiska tych czcigodnych profesorów przywołują natychmiast na myśl jeden z paradoksów życia naukowego Wojtyły, związany z realiami PRL, w których pracował. Otóż Wojtyła formalnie nie posiadał tytułu profesora, ale oczywiście dla nas – uczniów był rzeczywistym profesorem. Macierzysty uniwersytet, czyli KUL, oraz inne uczelnie, z którymi był związany, we właściwym czasie nie zadbały, jak się sądzi, o mianowanie go na profesora. W późniejszym okresie procedury państwowe były dla niego zbyt ryzykowne i ubliżające. Szkoda, że po 1989 roku, już jako papież, nie otrzymał (honorowego) tytułu profesora, zamiast licznych doktoratów honorowych. Miał prawo do uniwersyteckiego tytułu profesora, a nie tylko do stanowiska docenta. Wojtyła był – to kolejny paradoks – doktorem teologii Uniwersytetu Świętego Tomasza (Angelicum) w Rzymie i doktorem habilitowanym w zakresie teologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zatem formalnie był teologiem, w rzeczywistości jednak był filozofem – i za takiego się uważał. Zachodni krytycy Jana Pawła II dyskredytowali potem „polskiego papieża” i to z „chłopską twarzą” (Hans Küng), nazywając go „teologiem moralistą”, który nie zna się – jak przedstawiciele teologii systematycznej – na metodach naukowych i nie uprawia naukowo teologii. Podobną etykietkę przyklejali zachodni adwersarze filozofowi Józefowi Tischnerowi. Wojtyła z dumą podkreślał swój rodowód naukowy. Tym większa była jego gorycz z powodu likwidacji Wydziału Teologicznego UJ. Piszący te słowa, jako student krakowski, sam padł ofiarą tego gwałtu, zadanego w 1954 roku przez komunistów. Dziś, patrząc z perspektywy dawnej Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie i obecnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW), jeszcze lepiej można zrozumieć upokarzające przeżycie Wojtyły: dopełnienie procedury zatwierdzenia jego habilitacji dokonało się za pośrednictwem ATK. Jego długoletni negatywny stosunek do ATK był chyba jedyną sprawą, co do której miał inne zdanie niż Wyszyński. Sama zaś ATK bagatelizowała sytuację, ponieważ uważała siebie za wydziedziczoną wprawdzie, ale jednak kontynuatorkę Wydziału Teologicznego UW, wyciszając równocześ-

nie skutki drugiego dekretu rządowego – o dołączeniu Wydziału Teologicznego UJ do jej aktu erekcyjnego. To był bowiem kolejny komunistyczny akt przemocy, tym razem zadany uczelni warszawskiej. Dziś te dokumenty należą do historii, znajdują się w archiwum, zamykającym ciemny – choć znany historykom – okres powojennych dziejów nauki polskiej. Wyciąganie zaś tej „sensacyjnej” prawdy historycznej ponownie na jaw i podnoszenie jej do rangi wielkiego wydarzenia, które można wykorzystać na rzecz papieskiego lobbingu dla warszawskiej uczelni, jest nieodpowiedzialnym rozdrapywaniem starych ran, w końcu – moralną nieuczciwością, a co gorsza – polityczną głupotą. Wydaje się, że nieporozumienia co do tożsamości ATK zostały ostatecznie przewyciężone i formalnie zamknięte z chwilą kanonicznego uznania kościelnej części struktur ATK przez Stolicę Apostolską w 1990 roku.

6. Kościelna strategia naukowa

Domeną Wojtyły była kościelna polityka naukowa. Przewodniczył Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki. Jako człowiek czynnie uprawiający naukę i nauczyciel akademicki był odpowiedzialny za kościelne szkolnictwo wyższe, studia humanistyczne, filozoficzne i teologiczne prowadzone pod egidą Kościoła w wyższych seminariach duchownych i katolickich uczelniach. Właśnie im miał zagwarantować niezależność ideologiczną i polityczną – w czasach, w których uczelnie publiczne były poddawane inwigilacji państwa policyjnego i partyjnego. Znał granice autonomii KUL i jego mitu o katolickiej jedności i niepowtarzalności „między Łabą i Władywostokiem”, w pełni doceniając przy tym jego rzeczywisty potencjał naukowy. Nie był też wolny od obaw o niezależność ATK – z racji państwowego statusu uczelni. Stąd dla zapewnienia pełnej „akademizacji” tytułu magistra oraz możliwości uzyskiwania stopni naukowych, także tytułu profesora, niezależnie od struktur państwowych, przeprowadził plan powołania do życia kilku papieskich wydziałów teologicznych (PWT): w Krakowie, Warszawie, Poznaniu i we Wrocławiu, do których zostały afiliowane wyższe seminaria duchowne i pomniejsze instytuty kościelne. Wojtyła zdołał przełamać przejściowy opór władz państwowych, które po pewnym czasie ustąpiły i uznały nową strukturę niezależnych studiów kościelnych. Po wyborze Wojtyły na papieża musiały pogodzić się z faktem przekształcenia krakowskiego Papieskiego Wydziału Teologicznego w wielowydziałową Papieską Akademię Teologiczną.

Nie była to prostolinijna polityka kościelnego szkolnictwa wyższego. Wystarczy tu wspomnieć o kwestiach związanych z uznawaniem stopni naukowych i tytułu profesora, nadawanych przez papieskie uczelnie z pominięciem Centralnej Komisji, z powołaniem się przy tym na „wołę papieża”. Nie do końca zostały wyjaśnione konkordatowe kryteria subwencjonowania tych uczelni przez państwo. Jak się wydaje, obecnie, po upadku PRL, struktury te stały się po części anachroniczne. Niezrozumiałe są powody, dla których PAT nie powróciła do szacownych struktur UJ. Podobnie PWT w Warszawie stracił rację bytu – odkąd Wydział Teologiczny UW, a potem ATK i w końcu UKSW posiada państwowe i kościelne uprawnienia. Ten dualistyczny system czysto kościelnego i państwowo-kanonicznego studiowania teologii przyjmuje lokalnie cechy zwyrodnienia ze względu na nieprzejrzysty stan formalnoprawny kadry naukowej i przekształcenie się studiów teologicznych w pseudoteologiczne i komercyjne kierunki. Prowokacyjnie można by postawić pytanie, na ile autentyczny w sensie klasycznym jest dziś w Polsce dyplom teologii? I w ogóle – ile jest on wart? Z kolei PWT w Poznaniu przestał istnieć zgodnie z logiką rozwoju sytuacji i wszedł w ogólnouniwersyteckie struktury Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, zachowując swą kanoniczną specyfikę. Wreszcie PWT we Wrocławiu zachował dotąd swój kościelny status i mimo że uważa się za kontynuatora Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, dla którego był tzw. wydziałem założycielskim i istniał do 1945 roku, nie zdołał powrócić do swej Alma Mater. Nie wiadomo, z jakich powodów jest zachowywany status *quo ante*, który został narzucony w okresie PRL. Cokolwiek by się powiedziało dobrego o uprawianiu i studio-waniu teologii we wrocławskim PWT, uczelnia ta pozostała fałszywą kopią Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, ponieważ jest nawet jego plagiatem¹⁵.

Ten zawiły stan polityki kościelnego szkolnictwa wyższego w Polsce, zdeterminowany niegdyś przez warunki geopolityczne i ideologiczne, skomplikował się jeszcze bardziej z tego powodu, że inne uniwersytety polskie, w oparciu o osobistą zgodę Jana Pawła II i wykonawczą decyzję Kongregacji ds. Wychowania, wzbogaciły się o nowe wydziały teologiczne (Opole, Olsztyn, Toruń, Katowice, Szczecin). Należy się spodziewać, że polityka naukowa Wojtyły zaowocuje dziś

¹⁵ Helmut Juros, *Ile teologii potrzebuje Europa?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2003, nr 2, s. 15-28.

większą konkurencją i rywalizacją o wyższy poziom polskiej teologii, a nawet przyczyni się do ukształtowania się elitarnych uniwersytetów, także dzięki elitom naukowym z zakresu teologii. Fatalne natomiast byłoby przypisywanie sobie przez jakąś uczelnię lub wydział prawa wyłączności do ortodoksyjnego interpretowania nauki Kościoła czy nawet podnoszenie roszczeń do właściwego odczytywania intencji tekstów papieskich Jana Pawła II. Szkodliwe byłoby stosowanie „papieskiego lobbingu” w miejsce otwartej dyskusji naukowej.

Polityka kościelnego szkolnictwa wyższego, jaką prowadził Wojtyła, była w gruncie rzeczy „polityką” naukową, czyli troską o jego dobro, i dążeniem do zapewnienia wolności uprawiania nauki. Wolność i niezależność nauki były w komunistycznej Polsce, w warunkach dyktatury politycznej, dobrem cennym i rzadkim, z którym należało się oszczędnie obchodzić. Wówczas tyle było wolnej przestrzeni do uprawiania nauki, ile ludzie nauki sami sobie wywalczyli niezależnym myśleniem i moralną odwagą. Ludzie nauki mieli taki zakres wolności, o jaki sami odważnie się upominali. Cieszyli się nią w takim stopniu, w jakim rzeczywiście korzystali z prawa do wolności. To dobro nauki chciał Wojtyła chronić i wesprzeć instytucją prawa i innymi strukturami („papieskimi”) Kościoła powszechnego.

Przede wszystkim jednak pomnażał to dobro przez osobiste uprawianie nauki. Swoją rolę na seminarium naukowym określał jako podprowadzenie jedynie do pagórka, z którego doktorant może zobaczyć panoramę szczytów do zdobycia, przy świadomości, że są jeszcze inne pagórki, opcje i perspektywy widzenia tego samego horyzontu i że jest to perspektywiczność aproksymatywna. Jako mistrz pozostawiał adeptom wolną rękę w śmiałym stawianiu nowoczesnych pytań pod adresem klasyków. Pozwalał, aby wykorzystując np. anglosaską filozofię analityczną, stawiać rewizjonistyczne pytania pod adresem Arystotelesa, świętego Tomasza z Akwinu czy Kanta. Nie bał się, że te spięcia filozoficzne spowodują perturbacje myślowe w teologii. Bezpośrednio poprzez filozofię, jaką sam uprawiał, zamierzał rozbudzić w niej niepokój intelektualny.

7. Myśliciel wśród naukowców

Wojtyła nie był, jak żartował z profesorem Stanisławem Olejnikiem, naukowcem, lecz myślicielem. Pisał niektóre teksty filozoficzne po-

wtórnie, w innym czasie i w innych warunkach. Okazywały się one potem niemal identyczne. Znaczy to, że nie był mechanicznie związany z tzw. warsztatem naukowym, wyposażonym w aktualną literaturę przedmiotu, którą następnie dokumentowało się w licznych i długich przypisach. Odsyłacze w jego tekstach są rzadkością. Te zaś, które tam występują, zazwyczaj zostały dodane przez redaktorów, nierzadko błędnie i nieszczęśliwie, przez co narażały autora – jego autorytet naukowy i papieski – na niepotrzebną krytykę. Wojtyła znał filozofię nowożytną i współczesną na podstawie własnej lektury lub z drugiej ręki, pośrednio, od uczestników wspólnych debat. W późniejszym okresie mógłby za Gadamerem powiedzieć, że teraz czyta jedynie te książki, które są stare, a więc mają przynajmniej dwa tysiące lat. Wojtyła myślał w głowach innych, otwierając równocześnie innym swą głowę z własnymi myślami. Racjonalność jego filozofii nie potrzebuje odnośników. W przeciwieństwie do nauk empirycznych, dla których odwołanie się do konkretnych danych stanowi podstawę zasadności ich twierdzeń. Ale Wojtyła nie jest scholastykiem czy jakimś *Trockenschwimmer* (jak nazwał Kanta Hegel), który filozofuje tylko formalnie, a nie materialnie, udziela nauki pływania bez wchodzenia do wody. Filozofia Wojtyły bazuje bowiem na doświadczeniu intelektualnym. Źródłem poznania i podstawą zasadności twierdzeń jego filozofii jest ten typ doświadczenia, którego oczywistość wymaga nie tyle „naukowego” sprawdzenia, co racjonalnego wyjaśnienia, głównie fenomenologicznego. Wcale nie wyklucza przy tym wyjaśnienia metafizycznego, a nawet teologicznego. Są to twierdzenia „do rzeczy”, które tworzą scaloną syntezę „natury i łaski”, „rozumu i wiary”, „logosu i ethosu”, „prawdy i dobra” „uniwersalności i partykularności”. Tę spójność teoretyczną, mimo podnoszonych swego czasu trudności metodologicznych na styku filozofii bytu i fenomenologii, należy uznać za udany model filozofii i teologii klasycznej. Dlatego np. jego filozofia, względnie teologia ciała, daleka jest od praktykowanego dziś modelu teologii „wiązanej” (*Binde-Strich-Theologie*), w której dochodzi do autodekonstruktywistycznego wyrugowania istotnego dla teologii jądra, czyli do operacji, która pozbawia ją tożsamości i oryginalności.

Wojtyła jest oryginalnym i suwerennym myślicielem, ale gotowym do poddania swych myśli weryfikacji w dialogu z innymi uczonymi. Właśnie dlatego w Krakowie i Rzymie tworzył wokół siebie wspólnotę uczonych. Z uczestnictwa w tej wspólnotcie nie wyłączał czytelników swoich tekstów lub słuchaczy swych wystąpień. Z tego po-

wodu oczekiwał od redaktorów, aby akapity poszczególnych fragmentów jego tekstów nie rozpoczynały się tradycyjnym wcięciem, ale dokładnie w tym miejscu, w którym zakończył się poprzedni wiersz danego fragmentu. Tylko z pozoru jest to drobiazg. Taką adiustacją chciał z jednej strony podkreślić ciągłość rozumowania, która nie powinna być przerywana lub zamknięta kropką, kończącą czy wręcz dobijającą zdanie. Nie należy mianowicie żadnej myśli gwałtownie pozbawiać rozmachu. Nie trzeba się obawiać, że np. dwa kolejne zdania lub dwa zbiory zdań rozbiją jedność rzeczy na oddzielne aspekty. Temu celowi służy także piękno i elegancja językowa jego tekstów naukowych, zarówno pod względem semantycznym, jak i syntaktycznym. Takie cechy jego języka, jak jedność, prostota, jasność i pełna harmonii gracia, mają nie dopuścić do oddzielenia treści od sposobu jej przedstawiania. Z drugiej strony Wojtyła chciał dzielić się z innymi swoimi przemyśleniami i wynikami badań tym uczciwym sposobem i pogodnym stylem komunikacji naukowej. Z otwartością i szczerością odsłaniał przed drugim przyjęte założenia i racje. Píše bezinteresownie, nie poczuwa się do obowiązku wykazywania się odpowiednim dorobkiem, który zapewnia karierę akademicką. To, co pisze, jest podyktowane przez jego sumienie intelektualne. Zajmuje postawę krańcowo odmienną od tych, którzy dziś „menedżerują” jakiejś dyscyplinie nauki, by sprostała wymogom rynkowym i stała się zawodowo pożyteczna.

8. Posługa myślenia

To, co można wyczytać między wierszami tekstów filozoficznych Wojtyły na temat etosu nauki, powie potem Jan Paweł II jasno i wprost. Ludzie nauki są, jego zdaniem, powołani do służby mądrości, nauce i kulturze. Ich praca polega na „posłudze myślenia”. Jest to praca w służbie – nade wszystko – prawdy. Prawda ma być ich najwyższą wartością, ideałem i celem myślenia. Dlatego ich myślenie ma zawsze przebiegać w ramach właściwie zhierarchizowanego kanonu wartości. Konsekwentnie, w poszukiwaniu prawdy będzie ono i krytyczne, i dialogowe. Co więcej, posługa myślenia ludzi nauki jest zawsze „służbą prawdzie w wymiarze społecznym”, a to znaczy – „także w służbie miłości” człowieka. Myślenie to pod względem epistemologicznym jest funkcją sumienia, nie tylko intelektu, ale także woli i uczuć całego człowieka; pod względem onto-antropologiczno-personalistycznym dotyczy ostatecznie prawdy o czło-

wieczeństwie i prawdy o Bogu. Zatem uprawianie nauki w takim rozumieniu ma polegać na budowaniu kultury na fundamentach sapiencjalnych¹⁶.

9. Obrońca rozumności rozumu

Arogancją byłoby twierdzić, że to stanowisko etyki w nauce jest „idealistycznym”, „normatywnym” i „emotywnym” gadaniem zwolenników personalizmu, w tym „niejakiego Wojtyły”. Swoistą ironią jest to, że cytaty te pochodzą od przedstawiciela pedagogiki ubierającego się w scjentyistyczne szaty. Szacunek dla personalizmu, tak jak sama godność ludzi nauki i dostojęństwo ich posługi myślenia, wyrasta w filozofii Wojtyły z godności rozumu. Zasadniczym zadaniem ludzi nauki, jego zdaniem, jest obrona integralnie pojętego rozumu przed jego totalnym zanegowaniem lub przed częściowym redukowaniem go do jednej z jego funkcji. Wojtyła jest zdecydowanym kognitywistą w etyce. Broni prawa rozumu, broni wolności i odpowiedzialności w nauce. Od ludzi nauki oczekuje, aby zachowali ufność w zdolność rozumu i mieli odwagę przywrócić myśli naukowej – i tej empirycznej, i metafizycznej – wymiary prawdy i miłości. Jako filozof, a potem jako papież, w encyklice *Fides et ratio* bierze rozum w obronę przed nim samym. Ponieważ *de facto* praca rozumu może się stać nierozumna, przestrzega przed autodestrukcją tegoż, prowadzącą do rozbicia jego integralności na segmentowe funkcje: na tzw. rozum naukowy (przyrodoznawczy), filozoficzny, etyczny, religijny, estetyczny etc. Taka destrukcja redukuje w końcu rozumność rozumu do jednej z nich. Funkcje te, oderwane od siebie i przeciwstawiane sobie, ujawniają dziś różne formy „patologii rozumu”. Są nimi chociażby fundamentalizmy laickie i religijne. Wymienione funkcje uzupełniają się nawzajem i zarazem ograniczają. Wtedy, kiedy rozum nie jest świadomy swych konstytutywnych granic i zawodzi jego funkcja krytycznego samoograniczenia, kiedy więc następuje absolutyzacja jego celowościowej racjonalności, może przemienić się w niszczycielską siłę takiej przemocy, jaką znamy w formie totalitarnych ideologii. George Weigel nazywa je nierozumnymi monomita-

¹⁶ Rolę ludzi nauki przedstawił papież w przemówieniu wygłoszonym w kościele uniwersyteckim pod wezwaniem Świętej Anny w Krakowie w 1997 roku. Por. refleksje profesora Władysława Stróżewskiego (UJ) zawarte w artykule *Posługa myślenia*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 70-72.

mi nowoczesności¹⁷. W przypadku zaś redukcyjnego samoograniczenia rozumu do częściowej prawdy, racjonalność przybiera postać agnostycyzmu, sceptycyzmu lub relatywizmu. Występują one wtedy, kiedy rozum odwraca się od zadania definitywnego dotarcia do prawdy czy ostatecznego sensu życia człowieka lub gdy jest wykorzystywany jedynie instrumentalnie do osiągnięcia doraźnych celów, do czerpania korzyści i sprawowania władzy nad porządkiem egzystencjalnym i moralnym świata ludzi.

Wojtyła nie jest „sekcjarzem” w filozofii. Jego dzieła filozoficzne i centralne teksty nauczania papieskiego nie dają najmniejszych podstaw do twierdzenia, że dąży do odwracania biegu historii filozofii europejskiej, do powrotu do czasów przedświeceniowych. Nie popiera tendencji restauracyjnych wobec nowoczesności. Z innych powodów sprzeciwia się duchowi czasu w nauce. Występuje mianowicie przeciw tym pozycjom scjentystycznym i ideologicznym, które przypisują sobie wyłączność na racjonalne poznanie, absolutyzują pewien rodzaj rozumności i zgłaszają monopol na przeciwstawianie oświecenia i chrześcijaństwa. Profesor Stróżewski słusznie zauważył, że papież w komentowanej wypowiedzi zachęca ludzi nauki do krytycznego myślenia niepolegającego jednak na pastwieniu się nad kierunkami filozoficznymi czy stanowiskami w nauce, które z jakichś powodów komuś nie odpowiadają. Autentyczny człowiek nauki będzie zawsze dążył do odkrycia prawdy w rzetelnej refleksji teoretycznej, w klimacie dalekim od uprzedzeń, nieufności i podejrzliwości, ale w przyjaźni i w dialogu z innymi myślicielami i naukowcami. Kiedy Wojtyła „idee zmieniły się w instytucję”, jak to trafnie ujął Tischner¹⁸, wypowiedź Jana Pawła II o „posłudze myślenia” zyskuje na aktualności, zwłaszcza w kontekście współczesnego kryzysu nauki w Polsce i na świecie.

Obchodzony w 2005 roku jubileuszowy „Rok Fryderyka Schillera” był okazją do przypomnienia słów tego twórcy, jakie wypowiedział podczas wykładu inauguracyjnego na uniwersytecie w Jenie w 1789 roku, tuż przed wybuchem rewolucji francuskiej: „Beklagenswerter Mensch, der mit den edelsten aller Werkzeuge, mit Wissenschaft und Kunst, nichts höheres will und ausrichtet, als der Tagelöhner mit dem schlechtesten – der im Reiche der vollkommenen

¹⁷ George Weigel, dz. cyt., s. 1097.

¹⁸ Cytat za: tamże, s. 1095.

Freiheit eine Sklavenseele mit sich schleppt”. W diagnozie stanu nauki przewidywał zagrożenia, przed jakimi staje nowoczesny profesor i uczony. Według Schillera, pożałowania godnym człowiekiem stanie się ten, kto dźwiga w sobie duszę niewolnika, nie pragnie niczego wyższego, jak tylko dniówkowego utargu wyrobnika, mimo że w królestwie najdoskonalszej wolności, tj. w nauce i sztuce, posługuje się najszlachetniejszymi ze wszystkich narzędzi – zwłaszcza jeśli porównać je do tych prymitywnych, którymi muszą posługiwać się robotnicy najemni. Filozof i poeta już wtedy ubolewał nad tym, że uczony nie szuka nagrody w skarbnicy myśli, ale chce znaleźć uznanie u postronnych, pragnie dobrych uposażeń i stanowisk, tak jakby sądził, że na próżno szuka prawdy w pracy naukowej, jeśli tylko nie zamienia się ona w złoto, w pochwałę w gazecie lub książęcą przychyłość i hojność.

Wojtyła należał do pokolenia tych uczonych i myślicieli, dla których uprawianie nauki było wartością samą w sobie, celem samym dla siebie, a dopiero potem zawodem, z godziwym (nie zawsze) wynagrodzeniem. Tacy jak on, w trudnych dla nauki czasach, dowiedli hartu ducha w obronie godności profesora i wolności nauki. Wspominamy ich dziś w otoczeniu świętej pamięci profesora i filozofa Karola Wojtyły. Mimo że ich wzory osobowe podlegają procesom historyzacji, pozostaną dla nas sumieniem nauki. Dopiero z odejściem Karola Wojtyły do Pana naprawdę skończyła się epoka historii filozofii XX wieku.

Po co politykowi społeczna nauka Kościoła?

„Boski założyciel Kościoła nie wyznaczył mu żadnego mandatu, ani nie ustalił żadnego celu z porządku przyrodzonego. Zadanie, które Chrystus mu wyznacza, jest ściśle religijne: Kościół ma prowadzić ludzi do Boga”. Ową tezę, takimi właśnie bardzo twardeymi słowami, sformułował w marcu 1956 roku papież Pius XII, zwracając się do historyków i archeologów¹, a za nim niemal literalnie powtórzyła soborowa konstytucja *Gaudium et spes*². Skoro więc Kościół nie ma „żadnego mandatu” ani „żadnego celu” w dziedzinie polityki – ta bowiem *par excellence* należy do „porządku przyrodzonego” – z jego nauczania nie wynika, bo wynikać nie może, żaden chrześcijański model polityki. Jest to doniosłe ustalenie z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że od czasów Konstantyna i Teodozjusza, a więc przeszło półtora tysiąca lat, chrześcijaństwo zachodnie doń stopniowo i z trudem dochodziło. A po drugie – bo pozwala ono być świadomym, że w oparciu o tzw. społeczne nauczanie nie da się skonstruować ani opisać zarówno idei „katolickiej polityki”, jak i idei „polityka katolika”, choćby w takim stopniu, w jakim można próbować definiować idee polityki liberalnej czy socjalistycznej, albo polityka socjalisty czy liberała. Jeśli całe nauczanie Kościoła nie ma „żadnych celów przyrodzonych”, to w szczególności społeczna nauka Kościoła nie ma także na celu – wbrew mylącej czasami nazwie – ani skonstruowania modelu najlepszego ustroju *polis*, ani najbardziej efektywnego modelu gospodarki. Co więcej, gdyby na użytek czysto intelektualnej hipotezy założyć, że te przyrodzone cele pozostają w sprzeczności z zadaniem „prowadzenia ludzi do Boga” – społeczne nauczanie

¹ Por. *Acta Apostolicae Sedes*, t. 56, Città del Vaticano 1956, s. 212.

² Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* z 1965 roku, 42.

Kościoła z konieczności nie sprzyjałoby ani najlepszemu ustrojowi, ani najefektywniejszej ekonomii politycznej.

W praktyce oznacza to, że sytuacja chrześcijanina w polityce nie jest – by użyć kartezjańskich kryteriów – ani jasna, ani wyraźna. Jasne nie jest przede wszystkim to, po co chrześcijanin – mieszkaniec Miasta na Górze – wtrąca się w zarządzanie położonej na ludzkich nizinach *polis*? To nie jest przecież przypadek, iż Piotr – pierwszy z apostołów, twierdził w swoim liście, że w państwie rzymskim chrześcijanie są przybyszami (1 P 1,1), samo zaś państwo określał biblijnym mianem Babilonu (1 P 5,13). Jednak „wiara chrześcijańska – jak pisał kiedyś Joseph Ratzinger – jest absolutna, bo ukazuje jedyną prawdę, która zbawia człowieka”³. Jeśli więc w imię owego absolutyzmu wiary mam całym sobą zaświadczyć o owej zbawczej prawdzie, częścią tego świadectwa stać się musi także moje życiowe zaangażowanie w budowanie i zarządzanie *polis*. Urodziłem się bowiem i żyję we wspólnocie ludzi, z którymi łączy mnie ambicja ustanowienia sprawiedliwego prawa i skutecznej władzy. Ale tu właśnie stoję wobec kwestii niewyraźności granicy, jaka oddzielać winna politykę przenikniętą ową absolutną i zbawczą prawdą od polityki *tout court*. Ponieważ właśnie z istoty rzeczy nie mam jak zdefiniować „polityki chrześcijańskiej”, stoję jako chrześcijanin polityk nieuchronnie wobec poważnej konfuzji. Z jednej strony chciałbym bowiem budować *polis* wedle owej absolutnej prawdy, na której powstanie Miasto na Górze – Nowe Jeruzalem, z drugiej zaś zauważam, że nauczanie Kościoła nie jest w stanie mi dać doktryny, wedle której winniem dla osiągnięcia tego celu postępować. Jestem zatem trochę w sytuacji owych dwóch ambasadorów ze słynnego renesansowego płótna Hansa Holbeina, którzy biorąc się za politykę, mają do dyspozycji jedynie ułomne i popękane narzędzia naprawy tego świata, są zaś zarazem świadomi, że nadająca sens ich dziełu absolutna prawda krzyża ukryta jest w mroku, a od spraw *polis* oddziela ją potężna zasłona. Soborowa konstytucja *Gaudium et spes* podpowiada mi, że choć w polityce skazany jestem na ryzykowną „niezależność i autonomię”, mam zarazem – „żyjąc w historii, zachować w całości swoje wieczne powołanie”⁴.

³ Joseph Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Kolekcja Communio, t. 5, Poznań/Warszawa 1990 (zob. tamże artykuł *Sumienie w dziejach*).

⁴ Konstytucja *Gaudium et spes*, 76.

W gruncie rzeczy – i do tego muszę się przyznać przed samym sobą – nie wiem do końca, jak na co dzień budować *polis*, zachowując (i to w całości) wieczne powołanie. Korzystam zatem ze swojej niezależności i autonomii oraz używam swoich ułomnych i popękanych instrumentów, wśród których mój własny rozum skonfrontowany w debacie z rozumem innych ludzi pozostaje instrumentem względnie najpewniejszym i najbardziej użytecznym. Tak rodzi się rzecz w polityce bezcenna, a jest nią myśl polityczna. Ona – w przeciwieństwie do nauczania Kościoła – ma już cel czysto przyrodzony. Nie odnosi się do mojego „wiecznego powołania”, ale odpowiada na praktyczne pytania związane z najlepszym urządzeniem *polis*. To jej zatem słucham wtedy, gdy potrzebuję np. rozstrzygnąć, czy postawić raczej na szybsze wytwarzanie bogactwa, czy na bardziej stanowcze eliminowanie nierówności. Albo gdy stoję przed kwestią: czy raczej nasilić represje karne, czy też – w imię wolności – tolerować wyższy poziom przestępczości. Wiem, że czyniłbym poważny błąd, gdybym tych i wielu podobnych odpowiedzi poszukiwał w nauczaniu Kościoła.

Czasem jednak dostrzegam style myślenia, co do których nie mam poważniejszych wątpliwości, czy stoją w sprzeczności z wizją „wiecznego powołania” człowieka, strzeżoną przez nauczanie Kościoła. Wtedy mogę dokonywać korekty. I to jest najbardziej praktyczny użytek, jaki mogę czynić i czynię ze społecznego nauczania. Sięgam wtedy z reguły po soborową konstytucję *Gaudium et spes*, która do dziś wydaje mi się najpełniejszym i najbardziej przemyślanym dokumentem Kościoła w materii politycznej.

W rzeczywistości, w której żyję i działam, zwłaszcza w politycznej rzeczywistości współczesnej Polski, trzy style politycznego (czy czasem raczej antypolitycznego) myślenia wpadają w taką właśnie kolidację. Pierwszy z nich nazwałbym – parafrazując słynny termin Alaina Besancona mający charakteryzować niegdysiejsze wady postawy Kościoła wobec komunizmu – współczesną wersją antypolitycznego spirytualizmu. Besancon uważał parędziesiąt lat temu, że Kościół ma pewną skrywaną inklinację, by w gruncie rzeczy cieszyć się, gdy rzeczy w polityce idą jak najgorzej. Gdy bowiem stan polityki unaocznia, że – tak czy owak – ostatecznie pozostaje ona bezwzględny księstwem ciemności, ludzie garną się do religii, w niej upatrując mocniej swojej jedynej nadziei. Paradoksalnie jednak – ta ucieczka nie musi być ucieczką w religię. Współcześnie znacznie częściej bywa uciecz-

ką w pewien typ profesjonalizmu i pełnego zaabsorbowania życiem prywatnym i zawodowym, przy jednoczesnej pogardzie, a w najlepszym razie lekceważeniu dla wszelkich form polityki. „Naturalnie należne nam miejsce do wzrastania na ziemi kurczy się, bo rozrasta się na nim coraz bardziej rozległy chwast polityki” – to jest najkrótsze przesłanie współczesnego spirytualizmu. Ten styl antypolitycznego myślenia jest współczesną wersją spirytualizmu nie dlatego, że odrzuca wartość dóbr materialnych. Przeciwnie, ceni on je o tyle, o ile zabezpieczają one życie prywatne lub zawodowe. Zakłada jednak, że poza zamkniętą sferą prywatną i zawodową świat definitywnie wyrugował wyższe wartości duchowe. Dobro może wystąpić w obrębie zamkniętych wysp domu, Kościoła, miejsca pracy. Poza tymi wyspami rozpościera się obszar duchowego spustoszenia, jakim jest sfera publiczna. Ludzie z takimi poglądami gotowi stać się nawet w życiu – jak kiedyś zręcznie nazwał to pewien publicysta – „chciwi z rozpacz”, ale u źródeł tej rozpacz tkwi wiara w absolutny rozpad związku dobra z polityką.

Tymczasem co najmniej od Leona XIII zadanie *consecratio mundi* – uświęcenia świata, w tym także świata politycznego, stało się w nauczaniu Kościoła jednym z głównych zadań człowieka. Można rzec nawet, iż stworzyło ono w ogóle tę dziedzinę nauczania, która dziś jest nazywana nauką społeczną. „On władnie starem niebem, ale i zgrzybiałą ziemią” – rzecze diabeł do Irydiona w kluczowej scenie dramatu Zygmunta Krasińskiego. A konstytucja *Gaudium et spes* dodaje, że „chrześcijanie są przekonani, iż zwycięstwa rodzaju ludzkiego są oznaką wielkości Boga i owocem Jego niewypowiedzianego planu”⁵. Odwołuje się do Księgi Rodzaju, w której czytamy: „A Bóg widział wszystko co uczynił, a było to bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Politykę zaś nazywa „sztuką trudną i zarazem wielce szlachetną”, nakładając nawet na chrześcijanina obowiązki tak bardzo polityczne, jak choćby obowiązek udziału w wolnych wyborach⁶. I rzecz nie w tym, by mieć jakieś złudzenia co do przesadnych efektów ludzkiej aktywności w dziedzinie politycznej. Rzecz tylko w tym, by być świadomym, iż abdykacja chrześcijanina w tej dziedzinie nie tylko nie stanowi wypełnienia jego „wiecznego powołania”, ale jest tego powołania jawnym zaniedbaniem. To jest właśnie ten moment, w którym

⁵ Tamże 34.

⁶ Tamże 75.

społeczne nauczanie winno być wyraźną korektą dla antypolitycznego spirytualizmu. Z punktu widzenia „wiecznego powołania” człowieka *polis* ani nie jest, ani nie może stać się księstwem ciemności.

Z tej perspektywy *polis* nie jest także i nie może być traktowana jako pole nieustającej bitwy. Tak zdają się jednak patrzeć na nią ideowi dziedzice politycznego manicheizmu. Ten styl politycznego myślenia zakłada, że jedynym celem wszelkiej polityki jest ostateczne zwycięstwo. Skoro bowiem my walczymy o jakieś dobro, chcemy *polis* zmienić na lepsze – a nigdy przecież nie walczymy o to, by było gorzej – nasi przeciwnicy *ex definitione* plasują się po stronie zła. W toku nieustannej politycznej bitwy musimy odsłonić ich zręcznie maskowane złe intencje. Nie jest logicznie możliwe, abyśmy my i oni, stojąc po różnych stronach, stali jednocześnie razem po stronie dobra. Gdyby im też chodziło o dobro, nie tylko zrezygnowaliby z walki, ale byłiby również gotowi nam się podporządkować. Jak powiedział niedawno (nie całkiem żartem) wybitny polski polityk: „W nas jest przecież samo dobro”.

Ta manichejska logika niesie ze sobą kilka praktycznych konsekwencji. Po pierwsze, zaprzestanie choć na chwilę walki traktuje niemal jako zdradę. Jakiś przeciwnik istnieje zawsze, a póki istnieje – trzeba próbować go pokonać. Polityczny konflikt dominuje zatem nad polityczną współpracą. Po drugie, ciągła bitwa wymaga quasi-wojskowej organizacji życia politycznego. Zatem jedyną cenioną cnotą polityczną staje się lojalność, z reguły występująca zamiast kompetencji i umiejętności. Po trzecie, logika polityki staje się logiką dominacji grupowego egoizmu. Nie z zasady, ale tylko z ewentualnej krótkotrwałej konieczności możemy wziąć pod uwagę jakiś inny, a nie nasz interes, skoro docelowo ci inni i tak przecież mają zostać, gwoili tryumfu sprawiedliwości, pokonani. Po czwarte wreszcie, jeśli *polis* jest tak naprawdę polem bitwy, to zdradzenie obcych wojsk, opowiedzenie się po naszej, a więc dobrej stronie rozgrzesza z win przeszłości. W ten sposób polityka zaczyna rościć sobie prawo do rozgrzeszania i usprawiedliwiania, albowiem – paradoksalnie – sprawiedliwy jest przecież nie ten, kto jest sprawiedliwy, ale ten, kto jest po stronie sprawiedliwości. I tak do oddziałów walczących o sprawiedliwość zakrada się moralny relatywizm, a nawet obrona nieprawości. Warto zauważyć, że w demokratycznej polityce myśl manichejska rządzi zwłaszcza logiką kampanii wyborczych. Kłopot w tym, że jej rządy nazbyt często rozciągają się poza ten okres.

Społeczne nauczanie Kościoła nie pozostawia cienia wątpliwości, że styl politycznego manicheizmu stoi w sprzeczności z wizją „wiecznego powołania” człowieka. Dobro publiczne rodzi się pomiędzy ludźmi jedynie w wyniku syntezy ich sporu i współpracy, a „chrześcijanin jest obowiązany uznawać w zakresie spraw doczesnych uprawnione różnice poglądów”. Ten fragment konstytucji *Gaudium et spes* przywołany został w 2002 roku – widać jako szczególnie istotny – w specjalnej nocie doktrynalnej, dotyczącej udziału i postawy katolików w życiu politycznym, wydanej przez Kongregację Nauki Wiary i podpisanej przez kardynała Ratzingera. Specjalny rozdział konstytucji soborowej nosi tytuł: *Współpraca wszystkich w życiu publicznym*⁷, a słowo „wszystkich” w tym tytule zwracać musi szczególnie uwagę. *Gaudium et spes* wyklucza zwłaszcza nie tylko gwałt, co dla chrześcijaństwa oczywiste, ale i podstęp jako sposób prowadzenia polityki⁸, a także nakazuje branie pod uwagę interesów innych grup⁹ i potępia to, co w znakomity sposób nazywa procederem „dogadzania jakiemuś stronnictwu”¹⁰. W finale ojcowie soborowi odwołują się do potrójnego zalecenia papieża Jana XXIII, zawartego w encyklice *Ad Petri Cathedram*: „Niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość”¹¹.

Lecz we współczesnej demokratycznej, a zwłaszcza parlamentarnej polityce, *polis* bywa traktowana coraz częściej nie tyle jako pole bitwy, ale raczej jako plansza do gry. Teraz ruch masz ty, potem ty, a następny będę ja i zobaczymy, kto po tej partii wyjdzie na prowadzenie. Taka gra zawsze toczyła się w demokracji o władzę. Ciekawe jest to, że ostatnimi laty stawka gry uległa pewnej modyfikacji, albo lepiej – rozproszeniu. W polityce dzieje się jakaś akcja (gracz A, założmy, zaproponował projekt jakiejś ustawy), w związku z czym inni gracze muszą czym prędzej na planszy uczynić jakieś własne ruchy. Gracz B np. rozgłasza godzinę później jakąś fałszywą sensację, ażeby „przykryć” akcję gracza A. Zaś gracz C – przeciwnie – „nagłośnia” (tak, to jest ów zdegradowany język graczy!) akcję gracza A po to, by pokazać, jak opłakane w istocie będzie miała ona kon-

⁷ Tamże.

⁸ Tamże 92.

⁹ Tamże 26.

¹⁰ Tamże 73.

¹¹ Jan XXIII, *Ad Petri Cathedram*, 92.

sekwencje. Partia jest krótka, trwa parę godzin albo parę dni. A potem wszyscy, jak na stadionie, patrzą na planszę z wynikami. Tę oczywiście stanowią media i badania opinii publicznej. W takiej politycznej partii nie chodzi o nic więcej, jak o to, by moje pionki były na przodzie. Nie istnieją żadne cele, a idee są traktowane całkiem usługowo. Podobnie było już kiedyś na dworze bizantyjskiego basileusa – tam stronnictwa Niebieskich i Zielonych wiodły nieustanną grę o wpływy na dworze. I nikt nie pytał, dla jakich przyczyn (albo dla jakich celów) ktoś gra po stronie Niebieskich, a ktoś inny – Zielonych. Tak się po prostu przy stoliku ułożyło, ot, kwestia konwencji.

Społeczna nauka Kościoła nie przeciwstawia się samej demokratycznej grze. Przeciwstawia się natomiast jej bezcelowości. Dla chrześcijanina wygrana nie jest wystarczającym celem. W pasjonującym esej *Sumienie w dziejach* Joseph Ratzinger polemizuje z tezą, iż „dobre jest to, co wygrywa, a istnieć – to znaczy stawiać na swoim”. Wtedy „człowiek nie jest już stworzeniem, lecz produktem selekcji, a władza, którą zamierzał kontrolować, staje się jego jedynym kryterium”. Soborowy dekret o apostołstwie świeckich traktuje explicite działalność polityczną jako formę „apostołstwa”¹², zaś papież Jan Paweł II uważa, że „można ją nawet zasadnie rozpatrywać jako prawdziwe powołanie” i przypisuje jej „wzniosły charakter”¹³. Trzeba przyznać, że przed współczesnymi papieżami o sprawie urządzania *polis* takim językiem mówił w Europie mało kto od czasów Platona i Arystotelesa. Gra w szczególności wyklucza istnienie jakichkolwiek materialnych zasad absolutnych, dopuszcza bowiem wyłącznie wcześniej zaakceptowane procedury. Tymczasem wspomniana wyżej nota Kongregacji Nauki Wiary stwierdza bardzo wyraźnie, że: „polityka musi odwoływać się także do zasad o absolutnym znaczeniu, właśnie dlatego, że stoją one na straży godności osoby i prawdziwego ludzkiego postępu”¹⁴. Czy gra jest więc dostatecznie usprawiedliwiona? Tak – zdają się mówić teksty kościelne – o ile o coś w niej chodzi i o ile są obszary całkowicie z niej wyłączone.

Polis nie jest więc księstwem ciemności, jak chcieliby współcześni spirytualiści. *Polis* nie jest też polem bitwy, jak zdają się uważać manichejczycy. Nie jest też planszą do gry, jak najwyraźniej traktują

¹² *Gaudium et spes*, 14

¹³ Jan Paweł II, przemówienie na zjeździe parlamentarzystów, 4 listopada 2000 roku.

¹⁴ III, 5.

ją cynicy. To wszystko nie znaczy, że w praktyce życia publicznego *polis* nie może stać się tym wszystkim. Niestety, właśnie może. Wielka praktyczna wartość społecznego nauczania Kościoła polega, jak myślę, na tym, iż każdy chrześcijanin zyskuje pewność, że przekształcając *polis* w którymś z tych kierunków, działa wbrew temu, co konstytucja *Gaudium et spes* nazywa „wiecznym powołaniem” człowieka. Wiedza o tym nie zdejmuje ze mnie owej „autonomicznej” odpowiedzialności za to, jaki ustrój *polis* i jaką ekonomię polityczną uważam za najlepszą. Wiedza ta może zaledwie trochę pomóc mi lepiej rozumieć to, co czynię. Tylko tyle i aż tyle mogę zawdzięczać nauczaniu Kościoła.

Filozoficzna antropologia Wojtyły jako program etyczny

W Niemczech Karol Wojtyła ciągle jeszcze nie funkcjonuje jako filozof. Trudno to zrozumieć i to z dwu powodów – po pierwsze dlatego, że przez całe swoje życie Wojtyła uważał siebie za filozofa z zamiłowania – tak o swoim przyjacielu i rodaku pisze Helmut Juros, nestor etyki społecznej¹ – chociaż laury akademickie zdobył w dziedzinie teologii. Drugi powód, który czyni jeszcze bardziej niezrozumiałym ów brak choćby skromnego zainteresowania w Niemczech filozofią Wojtyły, jest jeszcze poważniejszy: filozofię papieża z Polski w dużym stopniu ukształtowała polemika z filozofią niemiecką. Immanuel Kant, oczywiście Max Scheler, a także fenomenologia w całej swojej różnorodności – wszystko to nie tylko go zainspirowało i towarzyszyło mu przez całe życie, ale również – razem z filozofią tomistyczną, z którą czuł się, poza fenomenologią, bodajże najbardziej związany – wywarło trwałe wpływy na jego myślenie i stanowiło wskazówkę jego działania.

Może więc zaskakiwać i jednocześnie dziwić fakt, że filozofowie niemieccy dotychczas niemal wcale nie dostrzegli filozoficznej spuścizny papieża. O ile Jan Paweł II – przynajmniej dzisiaj – cieszy się w Niemczech dużym szacunkiem, o tyle filozof Wojtyła dotychczas nie zdobył uznania, a nawet jeszcze nie został dostrzeżony. Tymczasem jego dorobek w dziedzinie filozofii, jeżeli chodzi o wielość publikacji² i głębię myśli, wywiera co najmniej duże wrażenie. Ale kto

¹ Por. na ten temat artykuł Helmuta Jurosa w niniejszej publikacji; zob. także Robert Rauhut, *Der Pater, der Karol Wojtyła nach Lublin holte. Eine Begegnung mit dem Dominikaner Mieczysław Krąpiec OP*, „Die Tagespost” z 7 sierpnia 2007.

² Bibliografię (zresztą niekompletną) dzieł Wojtyły można znaleźć w: tegoż, *Metafisica della Persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, red. Giovanni Reale i Tadeusz Styczeń, Città del Vaticano i Milano 2003, s. 1568 i n. Wykaz wszystkich dzieł w: Kazimierz Rynkiewicz, *Von der Grundlegung der christlichen*

ma dostrzec ów dorobek, jeżeli od dawna na niemieckim rynku księgarskim nie można dostać żadnej jego publikacji?³

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku Wojtyła stworzył własny projekt filozoficzny. Jego ośrodkiem było pojęcie podmiotu, zaś owocem – antropologia, odpowiadająca najwyższym wymaganiom zarówno filozoficznym, jak i teologicznym. W swoim projekcie badawczym Wojtyła podjął próbę syntetycznego ujęcia fenomenologów krakowskich i metafizyków lubelskich, jak trafnie przedstawił to Juros w swojej rozprawie w niniejszym tomie. To, co na pierwszy rzut oka wydawało się mieć znaczenie jako filozoficzny wysiłek podjęty w warunkach istniejących w świecie naukowym ojczyzny papieża, jawi się dzisiaj, z górą pięćdziesiąt lat później, na tle współczesnej fenomenologii wręcz jako epokowy postęp w dziedzinie myśli filozoficznej: Wojtyła antycypuje to, w czym właśnie w ostatnich latach fenomenologia dostrzegła swój cel, a mianowicie metafizyczną interpretację doświadczenia fenomenologicznego⁴.

Reasumując, Wojtyła nakreśla linię łączącą fenomenologię doświadczenia wartości z metafizyką osoby ludzkiej. Zgadzając się z Schele-rem w pierwotnym doświadczeniu moralnym znajduje punkt wyjścia do refleksji, której – inaczej niż u Schelera i w fenomenologii – dalszy bieg nadaje tomistyczne pojęcie rozumu i która w ostatecznej konsekwencji staje się metafizyką osoby. Zarówno u początków, jak i w fazie rozkwitu tej myśli uwidacznia się jej oczywista bliskość do filozofii Schelera, chociaż personalizm Wojtyły w jego refleksji ma wyraźnie inny odcień niż personalizm Schelera.

Siłą, która kształtuje myśl Wojtyły, jest przede wszystkim filozofia tomistyczna. Jego refleksja podąża tą drogą, gdy próbuje on przezwyciężyć nacechowane pasywnością pojęcie osoby oparte na jej receptywnych zdolnościach na korzyść rozumienia osoby, podkreśla-

Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła, Berlin 2002, s. 244 i n.

³ Wybór wczesnych pism filozoficznych ukazał się w niemieckim tłumaczeniu dopiero na początku lat osiemdziesiątych: Karol Wojtyła, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart-Degerloch 1980; tenże, *Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart-Degerloch 1981. Nie są planowane wznowienia tych pozycji, nie przygotowuje się też wydania w języku niemieckim dzieł zebranych.

⁴ Spośród wielu publikacji na ten temat należy w tym miejscu zwrócić uwagę na: Michel Henry, *„Ich bin die Wahrheit.” Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg-München 1997.

jącego jej aktywność, a przede wszystkim jej cechy produktywne. Akcentowanie czynu ludzkiego przez Wojtyłę stanowi kamień węgielny antropologii, która głosi, że dobro i zło wprowadzie rysują się już w pierwotnym doświadczeniu moralnym, jednak ujawniają się dopiero w działaniu, którego impuls stanowi doświadczenie moralne. To, co nazywamy moralnością, staje się widoczne na dwu płaszczyznach ludzkiej świadomości: słabiej na gruncie doświadczenia, które odbieramy tak, jak ono się nam jawi, o wiele silniej w działaniu, o którym decydujemy.

Myśl ta została rozwinięta w bodaj najważniejszym dziele Wojtyły *Osoba i czyn*⁵. Jest ono owocem długoletnich studiów nad kwestią człowieka. Jako filozof, poeta, teolog i kaznodzieja Wojtyła tworzy antropologię bez zarzutu pod względem spójności argumentacji i intelektualnej głębi. Jego antropologię można wyrazić za pomocą przede wszystkim trzech pojęć kluczowych: uzasadnia ona personalistyczny obraz człowieka i łączy w nim indywidualność osoby z jej solidarnością, która jest jej właściwa jako podmiotowi.

Charakter podmiotowy Wojtyła przyznaje nie tylko jednostce, ale też różnym formom współzycia społecznego, a nawet uznaje za podmiot instytucje społeczne. Także solidarność ma zawsze charakter podmiotowy w powiązaniu z odpowiedzialnością, wolna jest więc od pokusy przekształcenia się w kolektywizm, bowiem refleksja na temat solidarności zawsze pojawia się w kontekście podmiotowego charakteru tych, którzy są solidarni. Na płaszczyźnie indywidualnej odpowiedzialności, jak też na płaszczyźnie społecznej stosunków międzyludzkich Wojtyła wiąże indywidualność człowieka z jego solidarnością i tworzy w ten sposób pojęcie podmiotu, osoby. Oba te pojęcia, podmiot i osoba, wskazują na punkt zaczepienia całej antropologii, a mianowicie na godność człowieka – ową królewską godność, dzięki której każdy człowiek jako osoba uczestniczy w tym, czym nie może dysponować, a więc w absolicie. Pojęcie godności określa personalistyczne przeznaczenie człowieka, nawet jeżeli w życiu codziennym czuje się on zniewolony. Jako osobie przysługuje mu godność zawsze i niezależnie od wszelkich okoliczności.

Wojtyła dojrzywał, doświadczając, czym było zniewolenie człowieka we wrogich mu stosunkach społecznych. Doświadczenie to – jak

⁵ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. II poprawione i uzupełnione, Kraków 1985.

mogłoby być inaczej – odcisnęło piętno na całym jego życiu. Narodowosocjalistyczna dyktatura, praca robotnika przymusowego w kamieniołomach, codzienna walka z dyktaturą komunistów: Wojtyła wiedział, co oznacza żyć pod przymusem. Człowiek zdający sobie sprawę, co znaczy mieć godność, wie, jak uniknąć niebezpieczeństwa i mimo ucisku nie podda się bezwolnie manipulacjom. Wojtyła też się nie poddał: ani jako młody poeta, ani jako student, ani jako kapłan, biskup czy papież. Nic nie było dla niego bardziej obce niż rezygnacja, nawet choćby sytuacja wydawała się całkowicie bez wyjścia. Nieomylnie szedł swoją drogą.

Teza antropologiczna, zgodnie z którą człowiek odnajduje siebie, decydując o swoich czynach, ma może również coś wspólnego z tym, że Wojtyła przez kilkadziesiąt lat żył w kraju pod jarzmem ucisku, w którym większość ludzi skazana była na bezczynność. Mimo to w warunkach życiowych panujących w tamtym czasie rodzi się w nim, w robotniku przymusowym zatrudnionym w kamieniołomach, myśl, że człowiek ujawnia swój byt w swoich czynach – i że zewnętrzna warstwa czynu jest tylko jedną stroną medalu. Temu obiektywnemu, zewnętrznemu wymiarowi czynu towarzyszy jego wymiar subiektywny. To w nim człowiek odnajduje siebie. Wartość i godność pracy nie zależą od dochodów, ani od jej efektów czy korzyści z niej. Z jednej strony doświadczamy subiektywnego wymiaru pracy – ogólnie mówiąc, naszego działania – i uświadamiamy sobie, jakimi możliwościami dysponuje człowiek jako człowiek. Z drugiej dowiadujemy się, że sens naszego działania tkwi w nim samym. Czyn poprzedzony jest decyzją, która jest zawsze wyborem między dobrem a złem. Dlatego więc to nie obiektywny skutek danego czynu nadaje mu znaczenie, lecz jego subiektywny sens, który jest związany z czynem, bowiem to właśnie czyn kształtuje swojego wykonawcę.

To fascynujące czytać w niektórych spośród zebranych w niniejszym tomie artykułów, pisanych piórem świadków tych czasów, jak Wojtyła w latach przełomu – ale też już wcześniej – wykorzystywał niemal każde wystąpienie publiczne, by przybliżyć ludziom swoją antropologię jako przesłanie pomagające im w życiu codziennym i nadzieję na wyzwolenie. To samo zresztą dotyczy jego pism należących do Magisterium Kościoła. Należy przeczytać zwłaszcza encyklikę *Laborem exercens* z 1981 roku, jak też – równie syntetyczny i podkreślający znaczenie czynu – końcowy rozdział jego głównego filozoficz-

nego dzieła *Osoba i czyn*, które zostało opublikowane dwanaście lat wcześniej – w 1969 roku.

Wojtyła uświadamiał sobie jak nikt inny, że wraz z odrzuceniem zniewolenia i przymusu oraz odzyskaniem przez człowieka wolności nie znikną wszystkie problemy. Wręcz przeciwnie, chciałoby się powiedzieć: zadanie stworzenia wolnego społeczeństwa jest równie trudne jak poprzednio zrzuć jarzmo ucisku, które ludzie w Europie Środkowej i Wschodniej tak długo musieli znosić. Zbudować nowy porządek wolności – to było w oczach Wojtyły ważnym zadaniem. Chodziło mu o stworzenie ładu społecznego, inspirowanego antropologią personalizmu.

Spór wokół tej kwestii toczył się i nadal toczy nie tylko w Polsce, chociaż tu jest on bardziej intensywny i głębszy. Rozpoczął się właśnie w Polsce na długo przed przełomem w 1989 roku i przybrał rozmiary dotychczas nieporównywalne z żadnym innym krajem europejskim. Nazwiska zwolenników zupełnie odmiennych prądów i nurtów naukowych, takie jak np. Roman Ingarden (1893-1970), Adam Schaff (1913-2006), Leszek Kołakowski (*1927), Józef Tischner (1931-2000) czy Krzysztof Michalski (*1948) są znane daleko poza granicami Polski, również czytelnikom niemieckim. W żadnym innym kraju europejskim refleksja nad działaniem indywidualnym i zbiorowym nie okazała się tak owocna dla myślenia zakładającego nierozzerwalny związek wizji człowieka i porządku społecznego i poszukującego nośnych zasad i haseł, zachęcających do budowania ładu społecznego i kształtowania godziwych warunków życia.

Podjęcie dzisiaj tej refleksji i jej kontynuacja jest więc nie tylko fascynującym zadaniem, ale również przynosi korzyści. Taki jest też cel niniejszego zbioru rozpraw, choć – ze względu na naturę takich publikacji – musi się on ograniczać do wybranych zagadnień o szczególnym znaczeniu. Publikacja ta pokazuje, jak na każdym kroku zarówno antropologia filozoficzna, jak i etyka teologiczna Wojtyły owocują dalszymi rozważaniami, a także jest zachętą do nich, i to nie tylko w ojczyźnie Jana Pawła II. Dlatego też – niezależnie od oceny polskiego papieża – nie sposób pominąć tę antropologię w czasie, w którym wszystkie europejskie społeczeństwa – bez względu na to czy na zachodzie, czy w centrum, czy też na wschodzie kontynentu – poszukują nowego porządku społecznego.

Symptodem zaniku pamięci o przeszłości było to, że w społeczeństwach zachodnich długo myślano, że poszukiwania te dotyczą jedynie mieszkańców Europy Środkowej i Wschodniej. Tymczasem to cała Europa – po upadku muru i zniesieniu podziału kontynentu – musi odzyskać swoją tożsamość, również z powodu wyzwań, jakie przed europejskim stylem życia stawiają inne, obce nam, Europejczykom, kultury. Jeżeli chcemy stanowić o sobie, nie możemy na dłuższą metę unikać tego problemu. Odzyskanie tożsamości oznacza po prostu akceptację pewnej wizji człowieka. Istotą tożsamości europejskiej jest jej antropologia albo jak w nawiązaniu do Karola Wojtyły trafnie ujęła to w niniejszym tomie Aniela Dylus – fundamentem tożsamości europejskiej jest etyka, która sama siebie traktuje jako antropologię. Tę etykę można znaleźć, zogniskowaną jak w soczewce, w filozofii Wojtyły jak też w jego nauczaniu papieskim. Dzięki swojemu pochodzeniu i swojej formacji papież zdołał ująć dziedzictwo filozofii europejskiej w ramy współczesnego pojęcia kultury.

Bez przesady można uznać Wojtyłę – także we wspomnianym powyżej sensie – filozofem rangi europejskiej. Opinia ta dotyczy nie tylko jego roli w latach osiemdziesiątych, którą zresztą świadomie traktował jako swoje zadanie, a więc przygotowania pokojowej rewolucji w Europie, której oznaki pojawiły się na długo przed 1989 roku w Polsce w wydarzeniach bolesnych dla wielu ludzi. Zarówno rozwój sytuacji przed przełomem, jak i sam rok 1989, a więc upadek dyktatury, bez wkładu Wojtyły nie jest do pomyślenia. Jego zasługą jest to, że umiał wykorzystać bez wątpienia korzystny dla siebie i swojej misji splot okoliczności, takich jak pragnienie wolności i samostanowienia Polaków, swój wybór na papieża i słabość rządzących.

Ten splot okoliczności doprowadził też do tego, że Wojtyła nagle odnalazł się w tej roli. To, że po wyborze na papieża przypadła mu w udziale tak znacząca rola, było jednak czymś więcej niż tylko uśmiechem losu. Jego przekonania, które dojrzewały przez lata filozoficznych badań, wytyczyły kierunek jego działania i mobilizowały go do nieustannych wysiłków. Nie miał więc innej możliwości, jak przyjąć zadanie, które było dla niego powołaniem. Także dla dzisiejszego obserwatora owa trudna jeszcze do zrozumienia rola, którą ten człowiek odegrał jako współtwórca nowego początku w dziejach świata, jest niemożliwa do pomyślenia bez jego filozofii, a dokładnie: bez

jego antropologii, która zawiera wszystko, co uważał za istotne dla swojego działania. W antropologii znajdował odpowiedź na pytania współczesności i motywy, by czynem wspierać historyczny przełom.

To podwójne posłannictwo Wojtyły jest przedmiotem zainteresowania autorów tego tomu. Opisują je z różnych filozoficznych i politycznych punktów widzenia, składając hołd zarówno człowiekowi, który tworzył historię, jak i wybitnemu myślicielowi, który potrafił swoją filozofię i swoją politykę połączyć w spójną całość.

Noty o autorach

Dr Christoph Böhr

Posel CDU do parlamentu Nadrenii-Palatynatu

Urodzony w 1954 roku w Mayen, żonaty. Studia: politologia, germanistyka, filozofia i historia najnowsza w Trewirze i Moguncji; egzaminy końcowe w latach 1980 i 1984. Pracownik uniwersytecki z tytułem doktorskim, a także pracownik Bundestagu. W latach 1983-1989 przewodniczący ogólnokrajowej Junge Union CDU; od 1987 roku członek parlamentu Nadrenii-Palatynatu; w latach 1994-2006 przewodniczący klubu parlamentarnego CDU w parlamencie Nadrenii-Palatynatu; w latach 1997-2006 przewodniczący CDU landu, w latach 1999-2006 założyciel i przewodniczący Komisji Etyki CDU, w latach 2002-2006 wiceprzewodniczący CDU szczebla ogólnokrajowego.

Wybrane publikacje: *Politischer Protest und parlamentarische Bewältigung* (Protest polityczny i jego parlamentarne rozwiązanie)(współautor Eckhart Busch, 1984, II wyd. 1986); *Liberalismus und Minimalismus* (Liberalizm i minimalizm) (1985); *Der schwierige Weg zur Freiheit. Europa an der Schwelle zu einer neuen Epoche* (Trudna droga do wolności. Europa na progu nowej epoki) (1994, II wyd. 1995); *Philosophie für die Welt* (Filozofia dla świata) (2003); *Gesellschaft neu denken* (Nowe spojrzenie na społeczeństwo) (2004); *Friedrich Spee und Christian Thomasius* (2005, II wyd. 2006). Liczne rozprawy na tematy filozoficzno-polityczne.

Prof. dr hab. Aniela Dylus

Kierownik Katedry Etyki Gospodarczej i Polityki Gospodarczej w Instytucie Politologii UKSW w Warszawie

Urodzona w Gliwicach. Studia ekonomiczne w Katowicach, w 1971 roku dyplom z ekonomii; studia teologii i filozofii w ATK w Warszawie, w 1985 roku – doktorat; od 1995 roku profesor zwyczajny UKSW. Główny obszar badań: teoria i etyka życia gospodarczego, globalizacja, procesy transformacji. Członek wielu towarzystw naukowych, m.in. Europejskiego Towarzystwa Teologii Katolickiej, Europejskiego Stowarzyszenia Etyków „Societas Ethica”, Görres-Gesellschaft, Międzynarodowego Stowarzyszenia Katolickiej Etyki Społecznej w Europie Środkowej, Polskiego Stowarzyszenia Etyki Biznesu – EBEN Polska.

Wybrane publikacje: *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej* (1992); *Gospodarka – moralność – chrześcijaństwo* (1994); *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym* (1997); *Globalny rynek i jego granice* (2001); *Globalizacja* (2005).

Prof. dr hab. Jan Grosfeld

Kierownik Katedry Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła Instytutu Politologii UKSW w Warszawie

Urodzony w 1956 roku. Habilitacja z zakresu nauk ekonomicznych, profesor UKSW. Oprócz współczesnej katolickiej nauki społecznej naukowo zajmuje się problematyką dialogu i konfliktu międzyreligijnego, relacją między religią a polityką, antropologią polityczną. Od 1985 roku, wraz z żoną, członek wspólnoty neokatechumenalnej. Członek Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem oraz stowarzyszenia Les cooperatives dans le developpement economique et social de l'Amerique Latine. Od 2006 roku we współpracy z Fundacją Konrada Adenauera wydaje serię „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła”.

Wybrane publikacje: *O pokusie zejścia z krzyża* (1996); *Krzyż i gwiazda Dawidowa* (1998); *Czekanie na mesjasza* (2003).

O. prof. dr hab. dr h.c. Helmut Juros SDS

Emerytowany profesor UKSW

Urodzony w 1933 roku w Krasiejowie na Śląsku. W 1952 roku wstąpił do zakonu salwatorianów. W latach 1952-1959 studia filozoficzno-teologiczne w Krakowie; w latach 1959-1962 kontynuacja studiów w zakresie teologii moralnej i etyki filozoficznej na KUL; w latach 1962-1967 uczestniczył w seminariach doktoranckich prowadzonych m.in. przez Karola Wojtyłę w Lublinie; w 1967 roku uzyskał stopień naukowy doktora teologii; od 1967 roku jest pracownikiem naukowym ATK, później UKSW w Warszawie; w 1975 roku habilitacja w zakresie teologii moralnej. W 1976 roku profesura gościnna w Uniwersytecie im. Johanna Gutenberga w Moguncji, od 1977 roku liczne wykłady gościnne na uniwersytetach krajowych i zagranicznych (m.in. w Niemczech, Belgii, Holandii, Szwecji, Austrii). Od 1987 roku profesor zwyczajny ATK, w latach 1987-1990 rektor tej uczelni; w 1992 roku doktorat honoris causa uniwersytetu w Bonn. Założyciel Katedry Etyki Społecznej i kierunku Politologia i Nauki Społeczne na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK, później UKSW. W 1992 roku zainicjował działalność Fundacji ATK dla Wspierania Rozwoju Chrześcijańskich Nauk Społecznych i Społecznej Gospodarki Rynkowej w Polsce, zaś w 1997 roku – Studium Generale Europa. Obie instytucje współpracują z Fundacją Konrada Adenauera w Polsce. Członek wielu międzynarodowych stowarzyszeń teologów moralnych i etyków społecznych, a także Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych oraz zastępca przewodniczącego Komisji Etyki Polskiej Akademii Nauk. Od 2003 roku na emeryturze.

Wybrane publikacje: *Tomistyczna koncepcja dobra moralnego a G.E. Moore'a krytyka definicji dobra* (1967); *Zarys etyki*, część I: *Metaetyka* (współautor T. Styczeń) (1974); *Teologia moralna czy etyka teologiczna? Studium z metateologii moralności* (1980); *Europa i Kościół* (redaktor naukowy) (1997); *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności* (1997), *Europejskie dylematy i paradygmaty* (2003). Liczne artykuły również w języku niemieckim: *Polens Katholische Kirche und die Nachbarn* (Kościół katolicki w Polsce a sąsiedzi) [w:] *Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft* (Religia i Kościół w nowoczesnym społeczeństwie) (red. Ewa Kobyłańska, 1994).

Prof. dr hab. Leon Kieres

Profesor prawa administracyjnego na Uniwersytecie Wrocławskim

Urodzony w 1948 roku pod Białymstokiem, żonaty, dwoje dzieci. Studia na wydziale prawa Uniwersytetu Wrocławskiego, od 1971 roku pracownik, w 1975 roku doktorat, 1985 habilitacja, 1991 nominacja profesorska, od 1999 roku profesor zwyczajny Wydziału Prawa Uniwersytetu Wrocławskiego. W latach 1980-2000 członek „Solidarności”, ekspert na I Zjeździe NSZZ „Solidarność” w Gdańsku w 1981 roku. W latach dziewięćdziesiątych polityk na szczeblu samorządowym i ogólnopolskim, 1993 współprzewodniczący Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej, w latach 1997-2000 senator RP, wybrany z listy AWS. W latach 2000-2005 pierwszy prezes Instytutu Pamięci Narodowej, wybrany przez Sejm. Od 2006 roku przewodniczący Sejmiku Województwa Dolnośląskiego, poseł PO. W 1998 roku otrzymał od Jana Pawła II Order Świętego Sylwestra.

Autor ponad 150 publikacji z zakresu prawa administracyjnego i historii najnowszej.

O. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Profesor Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie

Urodzony w 1937 roku w Warszawie; do 1963 roku asystent na KUL-u. W 1963 roku wstąpił do zakonu dominikanów. Studia filozofii i teologii m.in. u ks. prof. Mariana Jaworskiego, w roku 1975 promocja doktorska. W latach 1970-1986 duszpasterz akademicki w Krakowie. Od 1979 roku wykładowca filozofii i fenomenologii religii PAT w Krakowie, w 1990 roku habilitacja z filozofii. Od 1990 roku regens Polskiej Prowincji Dominikanów; w latach 1990-1998 rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów w Krakowie. Od 1999 roku profesor PAT. W latach 1992-1996 członek redakcji miesięcznika „Znak”, od 1997 redaktor naczelny „Logos i Ethos”. Członek prezydium Komisji Filozofii i Teologii Komitetu Badań Naukowych. W 2007 roku odznaczony przez prezydenta RP Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Wybrane publikacje: *Człowiek bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst interpretacji religii w myśli Ludwika Feuerbacha* (1975, publikacja drukiem 1979), *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię* (1991), *Filozofia dialogu*

(2005), *Czego chrześcijanie nie wiedzą o chrześcijaństwie* (2005), *Zawierzyć prawdzie. O encyklikach Jana Pawła II - próba osobistej lektury* (2006).

Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz

Dyrektor Instytutu Politologii UKSW w Warszawie

Święcenia kapłańskie. Habilitacja, profesor zwyczajny. UKSW Członek Rady Naukowej Instytutu Studiów Politycznych PAN. Wykłady również w Uniwersytecie Warszawskim. Specjalizacja: idee polityczne we współczesnej Europie. Członek Zarządu Europejskiego Stowarzyszenia Etyków „Societas Ethica”.

Wybrane publikacje: *Kościół w społeczeństwie otwartym* (1996), *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji* (2001), *Kościół i demokracja* (2001), *Religia i konserwatyzm. Sprzymierzeńcy czy konkurenci* (red. ze Sławomirem Sowińskim, 2004), *Przemoc w polityce* (2006). Publikacje w jęz. niemieckim: *Religion auf der Schaukel*, [w:] *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* (2003), *Vergebung und Gerechtigkeit als Stützpfiler des Friedens* (2007).

Dr Piotr Nowina-Konopka

Dyrektor ds. współpracy Parlamentu Europejskiego z parlamentami narodowymi.

Urodzony w 1949 roku w Chorzowie. Do 1972 roku studia ekonomii transportu w Gdańsku, w 1978 roku doktorat z ekonomii, pracownik Instytutu Handlu Zagranicznego w Gdańsku. W latach osiemdziesiątych założyciel Klubu Inteligencji Katolickiej w Gdańsku i członek „Solidarności”. W latach 1982-1989 pełnił funkcję rzecznika prasowego Lecha Wałęsy. Podczas obrad Okrągłego Stołu rzecznik strony solidarnościowej. W latach 1989-1990 minister stanu w kancelarii prezydenta Jaruzelskiego jako przedstawiciel „Solidarności”. W latach 1991-2001 poseł na Sejm i członek Unii Demokratycznej, później Unii Wolności. W latach 1997-1999 w rządzie Jerzego Buzka najpierw sekretarz stanu w Urzędzie Komitetu Integracji Europejskiej, następnie zastępca Pełnomocnika Rządu do spraw Negocjacji o Członkostwo Polski w Unii Europejskiej. W latach 1999-2004 wicerektor Kolegium Europejskiego w Brugii i Natolinie. Współzałożyciel i w latach 2005/2006 prezes Polskiej Fundacji im. Roberta Schumana. Odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski i Krzyżem Zasługi RFN I klasy, członek Francuskiej Legii Honorowej.

Liczne artykuły, m.in. w tygodniku „Wprost”.

Prof. dr hab. dr h.c. Heinrich Oberreuter

Profesor politologii

Urodzony w 1942 roku we Wrocławiu. Studiował politologię, historię, komunikację społeczną i socjologię w Monachium; w latach 1968-1978 asystent w Mo-

nachium i Bundestagu; od 1978 roku profesor zwyczajny nauk politycznych Wolnego Uniwersytetu w Berlinie, a od roku 1980 w Pasawie (Passau). W latach 1991-1993 założyciel i dziekan Wydziału Nauk Humanistycznych i Socjologii na Uniwersytecie Technicznym w Dreźnie. Od 1993 roku dyrektor Akademii Nauk Politycznych w Tutzing. Autor artykułów prasowych i komentarzy dla prasy i radia. Od 1995 roku członek Komisji ds. Rozwoju Bawarii i Saksonii, a od 2002 roku współwydawca pisma „Zeitschrift für Politik”. Przewodniczący Sekcji ds. Polityki Görres-Gesellschaft.

Wybrane publikacje: *Parlamentarische Opposition* (Opozycja parlamentarna) (1975), *Übermacht der Medien. Erstickt die demokratische Kommunikation?* (Dominacja mediów. Czy komunikacja w demokracji się załamie?) (1982), *Parteien zwischen der Nestwärme und Funktionskälte* (Partie między „cieplem gniazda” a „chłodem funkcji” (1984), *Wahrheit statt Mehrheit?* (Prawda zamiast większości?) (1986), *Stimmungsdemokratie* (Demokracja nastrojów) (1987), *Bewährung und Herausforderung: zum Verfassungsverständnis der Bundesrepublik Deutschland* (Próba i wyzwanie: przyczynek do interpretacji konstytucji Republiki Federalnej Niemiec) (1989); *Die politischen Parteien in Deutschland* (Partie polityczne w Niemczech) (2000); *Zeitgeschichte als politische Bildung* (Wnioski z najnowszej historii) (w druku).

Stephan Raabe

Dyrektor Fundacji Konrada Adenauera w Polsce

Urodzony w 1962 roku w Düsseldorfie, żonaty, jedno dziecko. Długoletnia działalność społeczna w katolickim ruchu młodzieżowym. Studia historii, teologii, filozofii, politologii i pedagogiki na uniwersytetach w Bonn i Monachium. Magister atrium. Studia podyplomowe ekonomii. Od 1985 roku niezależny publicysta współpracujący m.in. z gazetami i czasopismami fachowymi. W latach 1988-1991 pracownik Zakładu Chrześcijańskiej Nauki Społecznej, kierowanego przez profesora Roosa, na uniwersytecie w Bonn. W latach 1992-2002 referent ds. edukacji społecznej i politycznej Archidiecezji Berlińskiej, do 2004 roku sekretarz generalny Związku Rodzin Katolickich i redaktor naczelny czasopisma „Stimme der Familie”. Od 2004 roku Dyrektor Fundacji Konrada Adenauera w Polsce i na Białorusi. Zaangażowany w działalność lokalną i polityczną w Brandenburgii.

Wybrane publikacje: *Stimme der Familien. Fünf Jahrzehnte Politik für die Familie* (Głos rodziny. Pięćdziesiąt lat polityki w służbie rodziny) (współpraca Elisabeth Bußmann) (2003); *Europa Gedanken* (Myśli o Europie) (2006), seria *Chrześcijaństwo – świat – polityka* (od 2006 roku), seria *Raporty Fundacji Konrada Adenauera w Polsce* (od 2007 roku), *Die zivilisatorischen Herausforderungen Europas* (Cywilizacyjne wyzwania Europy) (2007), liczne rozprawy na tematy społeczne, a także o Polsce m.in.: *Katholische Soziallehre und Caritaswissenschaften an den Hochschulen des deutschen Sprachgebietes* (Katolicka nauka społeczna i teoria dobroczynności w szkołach wyższych niemieckiego obszaru językowego), [w:] *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* (1991); *Genetechnologie und Menschenwürde* (Inżynieria genetyczna a godność człowieka) (2001); *Comeback der Familie* (Comeback rodziny) (2001), *Die Klagen der*

„*Preußischen Treuhand*” (Skargi „Powiernictwa Pruskiego”) (2007); *Polen und die EU* (Polska i UE) (2007).

O. prof. dr hab. dr h.c. mult Anton Rauscher SJ

Dyrektor Centralnego Biura ds. Katolickiej Nauki Społecznej w Mönchengladbach (od 1963 roku)

Urodzony w 1928 roku w Monachium. W latach 1948-1956 studia: filozofia i teologia w Rzymie, doktorat. W 1956 roku wstąpił do zakonu jezuitów. W latach 1957-1960 wykładowca etyki społecznej w Tokio. W latach 1960-1964 studia ekonomiczne w Münster. 1968 habilitacja z zakresu chrześcijańskiej nauki społecznej. W latach 1971-1996 profesor zwyczajny w Augsburgu, od 1998 roku wykłady gościnne w Seulu. Od 1996 roku na emeryturze. Doktor honoris causa wielu uniwersytetów, m.in. KUL (1999). Czynny jako doradca w wielu gremiach, m.in. episkopatu Niemiec. Inicjator wielu konferencji naukowych w Niemczech, krajach europejskich, jak również w USA i Korei Południowej. Odznaczony Krzyżem Zasługi RFN i Krzyżem Zasługi dla Nauki i Sztuki Austrii. Wydawca wielu serii naukowych.

Wybrane publikacje: *Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo anno”* (Zasada pomocniczości a ład społeczno-zawodowy w „Quadragesimo anno”) (1958); *Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens* (Społeczna idea prawa a pokonanie myślenia liberalnego w gospodarce) (1968); *Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus* (Tendencje rozwojowe niemieckiego katolicyzmu) (1973); *Die Eigenart des kirchlichen Dienstes* (Specyfika służby Kościoła) (1983); *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung* (Kościół w świecie. Wkład w chrześcijańską odpowiedzialność społeczną) (4 tomy ze szczegółową bibliografią, 1988-2006).

Jan Rokita

Posel na Sejm RP

Urodzony w 1959 roku w Krakowie, żonaty, jedno dziecko. Studia prawnicze na UJ, w 1983 roku uzyskał dyplom magisterski. W latach osiemdziesiątych szef Niezależnego Zrzeszenia Studentów i przewodniczący „Solidarności” na UJ. W latach 1989-1991 jako poseł związanego z „Solidarnością” Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego przewodniczył komisji, która zajęła się zbadaniem archiwów SB. Od 1991 roku poseł na Sejm RP. W rządzie Hanny Suchockiej w latach 1992-1993 pełnił funkcję szefa Urzędu Rady Ministrów. Do 1997 roku wiceprzewodniczący Klubu Parlamentarnego Unii Demokratycznej, później Unii Wolności. W 1998 roku stworzył Stronnictwo Konserwatywno-Ludowe (SKL), które znalazło się w Sejmie jako część AWS. W 2001 roku wiceprzewodniczący, w latach 2003-2005 przewodniczący Klubu Parlamentarnego Platformy Obywatelskiej, w 2002 roku kandydował na prezydenta Krakowa, w 2005 roku kandydat PO na premiera.

Liczne artykuły w prasie.

Ks. prałat prof. dr hab. Lothar Roos

Emerytowany profesor chrześcijańskiej nauki społecznej i teologii pastoralnej

Urodzony w 1935 roku w Karlsruhe. Studia teologiczne we Fryburgu Bryzgowijskim i Lucernie. W 1960 roku święcenia kapłańskie i podjęcie pracy duszpasterskiej we Fryburgu. W latach 1964-1969 asystent w Instytucie Chrześcijańskiej Nauki Społecznej na uniwersytecie we Fryburgu, w 1969 roku doktorat, następnie prorektor i wykładowca w seminarium duchownym archidiecezji fryburskiej. W 1974 roku habilitacja, od 1975 roku profesor chrześcijańskiej antropologii i etyki społecznej na Uniwersytecie w Moguncji. W latach 1979-2000 profesor zwyczajny w Bonn. W 1995 roku nominowany papieskim prałatem honorowym. W latach 2001-2005 profesor chrześcijańskiej nauki społecznej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, od 2000 roku profesor w Akademii im. Gustava Siewertha w Weilheim – tu również dziekan Wydziału Studium Rodziny. Czynny jako doradca w wielu gremiach, m.in. na rzecz episkopatu Niemiec i Związku Niemieckich Przedsiębiorców. Wieloletni redaktor naczelny czasopisma „Lebendige Seelsorge”. Od 2002 roku przewodniczący Joseph-Höfner-Gesellschaft.

Wybrane publikacje: *Demokratie als Lebensform* (Demokracja jako styl życia) (1969); *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft* (Ład gospodarczy i jego kształtowanie) (1974); *Die soziale Verantwortung der Kirche* (Społeczna odpowiedzialność Kościoła) (z Antonem Rauscherem, 1982); *Christliche Gesellschaftslehre* (Chrześcijańska nauka społeczna) (red. od 1989 roku); *Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung des Christen* (Wartości podstawowe demokracji i odpowiedzialność chrześcijanina) (1991); *Was uns trägt. Beiträge zur Spiritualität christlichen Lebens und pastoralen Handelns* (Co jest naszym fundamentem. Rozprawy o duchowości życia chrześcijańskiego i pracy duszpasterskiej) (2005); bibliografia w: *Christliche Sozialethik im Dialog. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos* (Chrześcijańska nauka społeczna w dialogu. Księga pamiątkowa z okazji sześćdziesiątych piątych urodzin Lothara Rosa), red. Norbert Glatzel, 2002).

Prof. dr hab. Manfred Spieker

Profesor chrześcijańskiej nauki społecznej

Urodzony w 1943 roku w Monachium, żonaty, ojciec sześciorga dzieci. Studia politologii, filozofii i historii na uniwersytetach we Fryburgu Bryzgowijskim, Berlinie i Monachium. W 1968 roku dyplom z zakresu nauk politycznych w Instytucie im. Ottona Suhra na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie. W latach 1970-1972 współpraca z sekretariatem Synodu Diecezji Niemieckich. W roku 1973 obrona pracy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem prof. dr. Hansa Maiera. W latach 1972-1982 asystent w Instytucie Nauk Politycznych na uniwersytecie w Kolonii. W 1982 roku habilitacja z zakresu politologii. Od 1983 roku profesor zwyczajny na uniwersytecie w Osnabrück; wykłady gościnne w Valparaiso w Chile, Erfurcie, Kerkrade (Holandia) i w Wilnie. W latach 1993-1996 i ponownie od 2002 roku, przewodniczący Międzynarodowego Towarzystwa Chrześ-

cijańskich Nauk Społecznych. Od 1995 roku obserwator z ramienia Stolicy Apostolskiej przy Komitecie Polityki Społecznej Rady Europy. W latach 1997-2000 kierownik projektu „Rola Kościoła i społeczeństwa obywatelskiego w procesach transformacyjnych zachodzących w Polsce, Czechach, na Słowacji i Litwie”. Członek rad naukowych periodyków „Zeitschrift für Lebensrecht”, „La Società” (Werona), „Sociologia e Politiche sociali” (Bolonია) i „Journal of Markets and Morality”.

Wybrane publikacje: *Neomaxxismus und Christentum* (Neomarksizm a chrześcijaństwo) (1974), *Legitimationsprobleme des Sozialstaats* (Problemy legitymizacji państwa socjalnego) (1986); *Katholiken in der Politik. Das Beispiel Polen und Deutschland* (Katolicy w polityce – na przykładzie Niemiec i Polski) (1998); *Kirche und Abtreibung in Deutschland* (Kościół wobec problemu aborcji) (2000); *Der verleugnete Rechtsstaat. Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa* (Odrzucenie państwa prawa. Kilka uwag na temat kultury śmierci w Europie) (2005).

Dr h.c. Josef Thesing

Były zastępca sekretarza generalnego Fundacji Konrada Adenauera

Urodzony w 1937 roku, żonaty, troje dzieci. Studia politologiczne w Monachium. W latach 1965-2002 współpracownik Fundacji im. Konrada Adenauera. W latach 1966-1971 był przedstawicielem Fundacji w Gwatemali, w latach 1971-1973 w Kolumbii, a od 1978 roku dyrektor Wydziału Współpracy Zagranicznej Fundacji. W latach 2000-2002 zastępca sekretarza generalnego Fundacji Konrada Adenauera, w latach 1990-2005 wykładowca na uniwersytecie w Kolonii. Obecnie przewodniczący Niemiecko-Polskiego Towarzystwa Kolonia-Bonn i Towarzystwa Wspierania Muzeum Historii Żydowskiej w Polsce. Doktor honoris causa katolickich uniwersytetów w Landivar (Gwatemala) i w Kordobie oraz Akademii Ekonomicznej w Pradze. Odznaczony Krzyżem Zasługi RFN I klasy.

Autor licznych publikacji tłumaczonych na 18 języków. Wybrane publikacje: *Die Bibel zweitausend Jahre zeitgemäß: Bibel, Christentum, Literatur und Kunst* (Biblia aktualna dwa tysiące lat: Biblia, chrześcijaństwo, literatura i sztuka) (red., 2003); *Zukunft demokratisch gestalten. Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, soziale Gerechtigkeit* (Kształtować demokratycznie przyszłość, Demokracja, państwo prawa i sprawiedliwość społeczna) (red., 2002); *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (Podstawy doktryny społecznej Kościoła rosyjsko-przwoślawnego) (red., współpraca Rudolf Uertz, 2001).

Prof. dr hab. Bassam Tibi

Profesor, ekspert w dziedzinie stosunków międzynarodowych

Urodzony w 1944 roku w Damaszku, od 1962 roku mieszka w Niemczech. Studia nauk społecznych, filozofii i historii we Frankfurcie nad Menem, doktorat, w 1981 roku habilitacja na uniwersytecie w Hamburgu. Od 1973 roku profesor zwyczajny, specjalista w dziedzinie stosunków międzynarodowych

w Getyndze, od 1988 roku kierownik Instytutu Stosunków Międzynarodowych na tamtejszym uniwersytecie; wykłady gościnne na Harvard University, resident fellow Fundacji Rockefellera przy Bellagio Center w Como. Ponadto kilkakrotnie prowadził wykłady gościnne z ramienia Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej w Azji i Afryce oraz kilkakrotnie fellowships w Princeton. Od 2004 roku równolegle z działalnością w Getyndze wykłady w Cornell University w USA. Twórca pojęcia *europäische Leitkultur* (wiodąca kultura Europy). Jako pierwszy muzułmanin członek Komisji Etyki CDU. Komentator „Financial Times Deutschland”. Odznaczony Krzyżem Zasługi RFN.

Wybrane publikacje: *Krieg der Zivilisationen* (Wojna cywilizacji) (1995); *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert* (Fundamentalizm religijny na przełomie XXI wieku) (1995); *Fundamentalismus religiös* (1997, w tłum. polskim); *Europa ohne Identität. Die Krise der multikulturellen Gesellschaft* (Europa bez tożsamości. Kryzys społeczeństwa wielokulturowego) (2000); *Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die westliche Welt* (Wyprawa krzyżowa a dżihad. Islam i Zachód) (1999); *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?* (Fundamentalizm w islamie. Zagrożenie dla pokoju światowego?) (2000); *Die neue Weltordnung* (Nowy ład światowy) (2001); *Einladung in die islamische Geschichte* (Zaproszenie do historii islamu) (2001); *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration* (Imigracja islamska. Nieudana integracja) (2002); *Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg” und westliche Sicherheit* (Nowy totalitaryzm. „Święta Wojna” a bezpieczeństwo Zachodu) (2004); *Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union* (Z chustą do Europy? Turcja na drodze do Unii Europejskiej) (2005).

Wybrane publikacje: *Die Bibel zweitausend Jahre zeitgemäß: Bibel, Christentum, Literatur und Kunst* (Biblia aktualna dwa tysiące lat: Biblia, chrześcijaństwo, literatura i sztuka) (red., 2003); *Zukunft demokratisch gestalten. Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, soziale Gerechtigkeit* (Kształtować demokratycznie przyszłość, Demokracja, państwo prawa i sprawiedliwość społeczna) (red., 2002); *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (Podstawy doktryny społecznej Kościoła rosyjsko-przwsławnego) (red., współpraca Rudolf Uertz, 2001).

Wykaz encyklik Jana Pawła II przywołanych w niniejszej publikacji *

<i>Redemptor hominis</i>	– ogłoszona 4 marca 1979 roku
<i>Laborem exercens</i> (LE)	– ogłoszona 14 września 1981 roku
<i>Sollicitudo rei socialis</i> (SRS)	– ogłoszona 30 grudnia 1987 roku
<i>Centesimus annus</i> (CA)	– ogłoszona 1 maja 1991 roku
<i>Evangelium vitae</i>	– ogłoszona 25 marca 1995 roku
<i>Fides et ratio</i>	– ogłoszona 14 września 1998 roku

* Najczęściej przytaczane encykliki papieskie przywołano w całej publikacji za pomocą wyszczególnionych w wykazie skrótów.

