

Spółeczeństwo

Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła

104

ROK XXI (XVII)
2011 nr 4

La Società *Spółeczeństwo*

DYREKTOR

Claudio Gentili

WICEDYREKTOR

Mario Toso

SEKRETARZ REDAKCJI

Davide Vicentini

PREZES FUNDACJI GIUSEPPE TONIOLO

Adriano Vincenzi

REDAKTOR NACZELNY EDYCJI POLSKIEJ

Zbigniew Borowik

WYDAWCA

Wersja włoska:

FUNDACJA „GIUSEPPE TONIOLO”, WERONA, ITALIA

<http://www.fondazionetoniolo.it/>

Wersja polska:

KATOLICKIE STOWARZYSZENIE CIVITAS CHRISTIANA, WARSZAWA

<http://civitaschristiana.pl/>

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Paweł Borkowski, sekretarz redakcji

Zbigniew Borowik, redaktor naczelny

Adam Wieczorek

Tadeusz Żeleźnik

ADRES REDAKCJI:

ul. Wspólna 25, 00-519 Warszawa, tel. 22 58 65 142

e-mail: spoleczenstwo@iwpax.com.pl

<http://www.spoleczenstwo.civitaschristiana.pl>

WYDAWCA:

Inco-Veritas S.A. Oddział w Warszawie

Dyrekcja Spółki Instytut Wydawniczy Pax

ul. Wspólna 25, 00-519 Warszawa

tel. 22 58 65 142

e-mail: iwpax@inco-veritas.pl

<http://www.iwpax.pl>

Nakład: 500 egz.

Druk i oprawa: Drukarnia im. Adama Półtawskiego

ul. Krakowska 62, 25-701 Kielce

REDAKCJA

A. Albertini / A. Balsamo / O. Bazzichi / P. Borkowski / Z. Borowik / C. Carrara / P. Cerocchi / F. Cucculeli / C. Di Francesco / G. Mauri / F. Mazzocchio / M. Merigo / M. Orsi / M. Placido / E. Preziosi / L. Santolini / P. Sassi / D. Vincentini / L. Viscardi / G. M. Zanon

KOMITET NAUKOWY

S. Bernal Restrepo, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym / **U. Bernardi**, Uniwersytet w Wenecji / **V. Buonomo**, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym / **J. Y. Calvez**, Centre Sevres, Paryż / **G. Campanini**, Uniwersytet w Parmie / **P. Carlotti**, Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym / **C. Cavalleri**, „Studi Cattolici”, Mediolan / **M. R. Cirianni**, Papieski Fakultet Nauk o Wychowaniu „Auxilium”, Rzym / **E. Colom**, Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym / **F. Compagnoni**, Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza, Rzym / **G. De Simone**, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym / **G. Dal Ferro**, Instytut Nauk Społecznych „N. Rezzara”, Vicenza / **G. Gatti**, Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym / **F. Gentile**, Uniwersytet w Padwie / **P. Gheddo**, Papieski Instytut Misji Zewnętrznych, Rzym / **G. Goisis**, Uniwersytet w Wenecji / **O. Ike**, CIDJAP, Enugu, Nigeria / **P. Jarecki**, Biskup pomocniczy Archidiecezji Warszawskiej / **S. Martelli**, Uniwersytet w Palermo / **J. Mejía**, Archiwista i Bibliotekarz Biblioteki Watykańskiej / **D. Melé**, IESE – Business School, Barcelona / **F. McHugh**, Von Huegel Institut, St Edmund's College, Cambridge / **C. Moreda da Lecea**, Uniwersytet Nawarry, Pamplona / **I. Musu**, Uniwersytet w Wenecji / **A. Nicora**, Przewodniczący APSA, Watykan / **P. Nitecki**, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław / **A. Poppi**, Uniwersytet w Padwie / **V. Possenti**, Uniwersytet w Wenecji / **J. Schasching**, Katolicka Akademia Społeczna, Wiedeń / **M. Schooyanhs**, Katolicki Uniwersytet w Louvain / **M. Spieker**, Uniwersytet w Osnabrück / **K. Wroczyński**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / **S. Zamagni**, Uniwersytet w Bolonii / **S. Zaniinelli**, Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca, Mediolan

KORESPONDENCI

S. Gregg, Grand Rapids, Michigan / **J. Jelenic**, Zagrzeb / **T. Kim**, Seul / **S. Košč**, Trnawa / **S. Cornish**, Sydney / **V. Piesenko**, Rostów nad Donem / **E. Sotoniakova**, Ostrawa / **D. Valdés**, Pinar del Rio / **K. G. Michel**, Würzburg

SPIS TREŚCI

Od Redakcji

Zbigniew Borowik

- 11 Katolicy w polityce: diaspora czy autonomia?

Claudio Gentili

- 13 Festiwal nauki społecznej Kościoła

Prace badawcze

Bp Mario Toso

- 19 Kościelna i świecka recepcja encykliki *Caritas in veritate*

Ks. Edward Sienkiewicz

- 57 Naturalny i nadprzyrodzony wymiar wspólnoty według św. Augustyna

Studia

Oreste Bazzichi

- 71 Osiemdziesięciolecie encykliki *Quadragesimo anno*

Leonardo Santorsola

- 85 Dogmat katolicki, rozum i zasada realności

Forum

Bp Mario Toso

- 123 Warunki kształtowania nowej generacji polityków katolickich

Giovanni Bianchi

- 131 Ksiądz Pio Parisi SJ – upór w głoszeniu Ewangelii

Noty i omówienia

Ks. Robert Nęcek

- 141 Miłosierdzie w rozumieniu Jana Pawła II – inspiracją dla twórczości Henryka Mikołaja Góreckiego

Dokumenty

Ojciec Święty Benedykt XVI

- 149 *Caritas* wyraża troskę Kościoła o potrzebujących. Przemówienie do uczestników 19. Zgromadzenia Ogólnego *Caritas Internationalis* (27 V 2011 r.)

Książki

Paweł Borkowski

- 153 Rec.: *O prawie. Z Ojcem prof. M. A. Krąpcem rozmawia K. Wroczyński*, Lublin 2011

Robert Piotrowski

- 157 Rec.: L. Jęczmyk, *Dlaczego toniemy, czyli jeszcze nowsze Średniowiecze*, Poznań 2011

Claudio Gentili

- 160 Rec.: P. Parisi, *L'etica dal mistero*, 2010

Materiały do formacji katolickospołecznej

Oreste Bazzichi

- 163 Harmonia między wiarą a rozumem

SUMMARIES

No. 4 (104), July-August 2011

**Bp Mario
Toso**

Kościelna i świecka recepcja encykliki *Caritas in veritate*

Encyklika *Caritas in veritate* została ogłoszona na początku trzeciego tysiąclecia, w historycznym momencie gwałtownych przemian i budowania nowych instytucji w coraz bardziej zglobalizowanym świecie. Przez swoją strukturę epistemologiczną i mocną projekcję profetyczną pokazała od samego początku, że ma wszelkie dane po temu, by stać się *magna charta* działalności na rzecz odnowy kultury i koncepcji rozwoju rodziny ludzkiej. W nowoczesnym, płynnym społeczeństwie encyklika przynosi nadzieję duchowego i moralnego odrodzenia, obfitość refleksji i podstawy nowej programowości, mogącej przewyciężyć globalny brak równowagi. W encyklice zawarte są zasady refleksji, kryteria osądu, wskazania praktyczne, które wymagają rozwinięcia i zintegrowania z teoretyczno-praktycznym punktu widzenia w kontekście historycznym.

Ecclesiastical and Lay Reception of the Encyclical 'Caritas in veritate'

The encyclical 'Caritas in veritate' was published at the beginning of the third millennium, in a historic moment of rapid changes and building new institutions in a world that is becoming more and more globalized. With its epistemological structure and prophetic projection, the document may become a magna carta of any activity that aims to rebuild both culture and conceptions of humankind development. In our postmodern liquid world the encyclical gives hope for spiritual and moral rebirth, abundant reflection and foundations for new programmatic ideas which could help to avoid global instability. The encyclical contains principles of reflection, judgment criteria and indications, which ought to be pursued and integrated from a theoretical and practical point of view in a historical context.

**Ks. Edward
Sienkiewicz**

Naturalny i nadprzyrodzony wymiar wspólnoty według św. Augustyna

Augustyn zajmował się głównie jednostką, choć nie pomijał relacji człowieka do innych osób. Jego „relacyjna” koncepcja Trójcy Świętej przenosiła się na rozumienie i opis oraz próby definiowania całej rzeczywistości stworzonej. Specyficzną syntezą tej ostatniej był dla Augustyna człowiek; wszystko w jego refleksji dotyczyło człowieka, którego struktura bytowa pozwala

lepiej rozumieć również objawioną prawdę wewnętrznego życia Bożego. Wpisany w człowieka obraz Trójcy Świętej wskazuje na ludzkie dążenie do przebywania z innymi, pragnienie rozumienia siebie i realizowania w społeczności. Wspólnota, rozumiana jako możliwość i zarazem potrzeba bycia z innymi, stanowiła dla Augustyna wielką, niezbywalną wartość. Została przez niego ukazana jako rzeczywistość o wiele głębsza niż tylko utylitarnie rozumiany sposób egzystencji.

Natural and Supernatural Character of Community in St Augustine

St Augustine's thought deals mainly with an individual human being, nevertheless it also concerns relationships between an individual and other persons. His 'relational' theory of the Trinity extended to the way of understanding, describing and defining all Creation. Augustine holds that man is a specific synthesis of Creation and focuses his reflection on man, whose ontological structure facilitates understanding the revealed truth about the inner life of God. The image of the Trinity is present in each human being and indicates human desire to be with others, understand oneself and fulfill oneself in the society. Community may be seen as both possibility and need of being with others, and is a thing of great importance to Augustine, who describes it as a type of existence far from being purely utilitarian.

**Oreste
Bazzichi**

Osiemdziesięciolecie encykliki *Quadragesimo anno*

W 1931 r. Pius XI, aby przypomnieć wielką encyklikę społeczną *Rerum novarum* Leona XIII w 40 lat po jej ogłoszeniu, wydał encyklikę zatytułowaną *Quadragesimo anno*. Działo się to w okresie wielkich zmian gospodarczych, społecznych i politycznych, które miały miejsce w Europie i na całym świecie. Na przełomie XIX i XX w. nastąpiło to, co historycy ekonomii określili mianem „druga rewolucja przemysłowa”. Równocześnie toczył się konflikt światowy, który przyniósł miliony ofiar, a pozostawił po sobie niepokój społeczny i wielkie nierówności. Temu wszystkiemu towarzyszył jednak pewien optymizm, który zdawał się zapowiadać nowy skok do przodu w procesach industrializacji i demokratyzacji. Pius XI w sposób odpowiedzialny podjął dziedzictwo Leona XIII. Zarazem w ciągu 17 lat swojego pontyfikatu umiał z realizmem i wycuciem przedłożyć własny zamysł zbudowania nowego ładu chrześcijańskiego.

The 80th Anniversary of the Encyclical 'Quadragesimo Anno'

In 1931 Pope Pius XI issued an encyclical under the title 'Quadragesimo Anno' in order to commemorate the great social encyclical 'Rerum Novarum' of Leo XIII forty years after its publication. At that time, important economic, social and political changes were taking place in Europe and other parts of the world. In the late 18th century and at the beginning of the 19th century a process occurred that economic historians termed the second Industrial Revolution. Contemporary the Second World War brought numerous victims and produced social instability as well as gross inequalities. On the other hand, all those facts were accompanied by a sort of optimism, which seemed to be a signal of rapid progress in industrialization and democratization. Pius XI continued the heritage of Leo XIII in a responsible manner. During the seventeen years of his pontificate he managed to propose his own realistic and balanced project of a new Christian order.

**Leonardo
Santorsola**

Dogmat katolicki, rozum i zasada realności

Zwykło się sądzić, że dogmat jest przeszkodą dla rozumu, jego ograniczeniem. Przymiotnik „dogmatyczny” normalnie jest używany w znaczeniu pejoratywnym; „dogmatyczna” jest wszelka myśl pozbawiona podstaw rozumowych, którą można podtrzymać tylko na zasadzie arbitralnej. Tymczasem dogmat, tak jak prawda, jest konieczny do tego, żeby pozostać w obrębie rzeczywistości i nie podejmować irracjonalnych, niemoralnych ucieczek, i tym sposobem ocalić najcenniejsze dziedzictwo – dziedzictwo naszego człowieczeństwa. Pojęcie prawdy stanowi „dogmat” rozumu – dogmat, z którego biorą początek pierwsze zasady rozumu, powszechnie uznawane i stosowane przez każdego człowieka, takie jak zasada niesprzeczności, celowości, przyczynowości.

Catholic Dogma, Reason and the Principle of Reality

It is a common opinion that dogma impedes and limits the processes of using reason. The adverb 'dogmatic' is used in a disapproving sense and is applied to every type of irrational idea, which may only be hold on an arbitrary basis. On the contrary, both dogma and truth are necessary for us to keep in contact with reality and avoid irrational, immoral escapes,

and thus save the most precious inheritance, our humanity itself. The notion of truth is a 'dogma' of reason, one which gives rise to first principles, or laws universally accepted and applied by everybody, such as the principles of non-contradiction, finality and causation.

SKRÓTY UŻYTE W NINIEJSZYM NUMERZE

- AA Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
- CA Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, 1 maja 1991 r.
- CV Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, 29 czerwca 2009 r.
- DCE Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, 25 grudnia 2005 r.
- DiM Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* o Bożym Miłosierdziu, 30 listopada 1980 r.
- DV Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*
- EV Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, 25 marca 1995 r.
- FR Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, 14 września 1998 r.
- GS Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*
- KNSK Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*
- LE Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* o pracy ludzkiej, 14 września 1981 r.
- LG Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
- MM Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej, 15 maja 1961 r.
- ND Kongregacja Nauki Wiary, Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, 24 listopada 2002 r.
- NMI Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, 6 stycznia 2001 r.
- NSK nauka społeczna Kościoła
- ORP „L'Osservatore Romano” wyd. polskie (1980-)
- PP Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* o popieraniu rozwoju ludów, 26 marca 1967 r.
- PT Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, 11 kwietnia 1963 r.
- QA Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii, 15 maja 1931 r.
- RN Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* o kwestii robotniczej, 15 maja 1891 r.
- S „Społeczeństwo. Studia – prace badawcze – dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” (1995-)
- SRS Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia encykliki *Populorum progressio*, 30 grudnia 1987 r.

KATOLICY W POLITYCE: DIASPORA CZY AUTONOMIA?

Zbigniew Borowik

Redaktor naczelny „Społeczeństwa”

Encyklika papieża Benedykta XVI *Caritas in veritate* ogłoszona została w czasie panującego na świecie kryzysu finansowego i gospodarczego. Miała być ogłoszona wcześniej, ale data jej publikacji została przesunięta właśnie z uwagi na wybuch tego kryzysu. Dziś, trzy lata po upadku banku Lehman Brothers, od którego to wydarzenia mierzy się początek ogólnoświatowej zapaści finansowej, można postawić pytanie o recepcję tego dokumentu i wpływ, jaki płynące z niego zalecenia miały na ratowanie światowej ekonomii. Zwłaszcza że mówi się dziś powszechnie o drugiej fali kryzysu wywołanej tym razem fiaskiem wielkiego projektu politycznego UE, jakim było utworzenie strefy euro. Bp Mario Toso, sekretarz Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, w obszernym artykule w niniejszym numerze naszego czasopisma zastanawia się nad całą gamą problemów, jakie podjęła encyklika, wskazując ogólne kierunki ich rozwiązania. Wspomina o światowej recepcji tego dokumentu i trudnościach w jego zrozumieniu, co było spowodowane zróżnicowaniem kontekstu społecznego w różnych rejonach świata, ale też pewnymi napięciami i nieporozumieniami w samej społeczności katolickiej. Interesujące są zwłaszcza refleksje na temat recepcji i interpretacji tych wątków encykliki, które od początku wzbudzały kontrowersje. Chodzi tu np. o kwestię możliwości powołania ogólnoświatowej władzy politycznej, która byłaby przeciwwagą dla zglobalizowanej gospodarki, czy też utrzymanie odpowiedniego poziomu *welfare* w warunkach coraz trudniejszej do utrzymania równowagi budżetowej wielu państw.

To zdumiewające, jak bardzo encyklika *Quadragesimo Anno*, ogłoszona przez papieża Piusa XI w 1931 r., a więc w dwa lata po wielkim krachu na Wall Street, zachowuje dzisiaj swoją aktualność, zwłaszcza w kwestii diagnozy sytuacji kryzysowej. Już wtedy można było dostrzec, że przyczyną załamania w sferze gospodarczo-finansowej jest niczym nie uprawniona przewaga czynnika finansowego nad realną gospodarką. Prof. Oreste Baz-zichi pisze o genezie tej encykliki i jej miejscu w całościowym planie duszpasterskim pontyfikatu, wyjaśniając przy tym pewne nieporozumienia, jakie mogły się rodzić – i rzeczywiście się rodziły – na gruncie relacji między Kościołem a światem polityki.

Gdy chodzi o tę ostatnią kwestię, warto zwrócić uwagę na drugi w tym numerze artykuł bpa M. Toso, a właściwie tekst jego wystąpienia podczas sympozjum zorganizowanym w Rzymie przez Fundację Giuseppe Toniolo i redakcję dwumiesięcznika „La Società”. Wystąpienie to odbiło się szerokim echem w mediach nie tylko włoskich, ale i światowych, ponieważ błędna interpretacja słów biskupa sugerowała, jakoby sama Stolica Apostolska zmierzała do stworzenia partii katolickiej. Lektura tego tekstu najskuteczniej obnaża brak zasadności dla takiej interpretacji. Niemniej jednak już samo zwrócenie uwagi na problem diaspory katolickiego laikatu w polityce jest wystarczającym motywem dla ożywionej dyskusji. Sekretarz Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” przypomina, że Sobór Watykański II przyznał katolikom świeckim autonomię w sferze polityki i odbieranie im prawa do tworzenia partii o inspiracji chrześcijańskiej byłoby czynieniem z nich obywateli drugiej kategorii.

FESTIWAL NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

Od kilku miesięcy odbywają się we Włoszech zjazdy, spotkania i debaty, które świadczą o nowym zainteresowaniu kwestią stosunku katolików do polityki. Główną inspiracją jest ponawiane przez Benedykta XVI wezwanie do tego, żeby tworzyć nową generację katolickich polityków. Reakcje nie zawsze były odpowiednie i nieraz były uzależnione od wyrażanej aż do znudzenia obawy, że oto odtwarza się Chrześcijańską Demokrację. Ale nie brakło i tych, którzy starali się dostrzec nowość tego fermentu.

Rzeczywistość jest bardziej złożona. Organizacje społeczne i gospodarcze, ruchy i zrzeszenia, związki zawodowe i spółdzielnie są mocno interesowane tym, żeby skończyć z istotnym obecnie brakiem znaczenia politycznego, który charakteryzuje obecność katolików we Włoszech. Formy, jakie może przyjąć to zaangażowanie, nie są jeszcze określone. Kryzys modelu politycznego, który bez sukcesu chciał rządzić Włochami w ostatnim 20-leciu, rozprzestrzenienie się form moralistycznego fanatyzmu, a zarazem niedostatek moralnej formacji i moralnej autonomii osoby, dramatyczna sytuacja gospodarcza i społeczna, konieczność znalezienia nowych motywów jednoczących w szukaniu dobra wspólnego w kraju tak głęboko zranionym, który od nazbyt długiego czasu nie kontynuuje wzrostu – oto są wystarczające racje, żeby skłonić katolików do większego i skuteczniejszego zaangażowania się w politykę.

Sekretarz Konferencji Episkopatu Włoch (CEI) bp Mariano Crociata 30 maja 2011 r. wygłosił do parlamentarzystów różnych

ugrupowań wykład na temat katolików i polityki, który opublikowaliśmy w naszym poprzednim numerze. Natomiast 14 lipca redakcja „La Società” zorganizowała w Rzymie zebranie, na którym nasz wicedyrektor bp Mario Toso wygłosił głęboki wykład na temat warunków kształtowania się nowej generacji katolickich polityków, który publikujemy w całości w dziale Forum niniejszego numeru. Z kolei 19 lipca Forum Katolików Świata Pracy (które grupuje siedem organizacji, m.in. CISL, ACLI, Compagnia delle Opere, Confcooperative) ogłosiło manifest w sprawie dobrej polityki i dobra wspólnego, wskazując na konieczność odkrycia jedności po to, żeby móc włączać się w wielkie sprawy kraju z nastawieniem innowacyjnym. Kardynał Angelo Bagnasco, przewodniczący CEI, 10 sierpnia w homilii na dzień św. Wawrzyńca zwrócił się z mocnym apelem o nowy etap publicznego zaangażowania wierzących. Retinopera, wspólny dom stowarzyszeń i ruchów kościelnych, swoje doroczne seminarium w dniach 7-9 września w Ankonie w ramach Kongresu Eucharystycznego poświęciło relacji między Eucharystią a polityką na kanwie wniosków z tygodnia społecznego w Reggio Calabria i w duchu społecznego programu katolików, który z nich wzięł początek. Wreszcie w dniach 16-18 września odbył się w Weronie 1. Festiwal Nauki Społecznej Kościoła, zainaugurowany wykładem Vittoria Possentiego, a zamknięty przez kard. Tarcisio Bertonego, zorganizowany zaś przez „La Società”, Fundację „Giuseppe Toniolo”, Chrześcijańskie Zjednoczenie Społeczne, Ruch Studentów Katolickich, Fundację Nowe Znaki, młodzieżówkę Chrześcijańskiej Unii Przedsiębiorców i grupy NSK.

Jakie znaczenie ma Festiwal NSK? Nazwa „festiwal” wiąże się na ogół z popularnymi widowiskami. Wybraliśmy ją świadomie, gdyż chcemy publicznie pokazać dziedzictwo nauki społecznej, a nie pozostawiać ją do wiadomości tych, którzy ją już znają. NSK jest dla katolików jednolitym punktem odniesienia w osądzie rzeczywistości społecznej. Formułuje ona myśl społeczną niezbędną do kierowania działaniem, ponieważ łączy wiarę i rozum na

mocy zawartej w niej prawdy. Dzięki poświęceniu ludzi zaangażowanych w służbę dla drugich, zwłaszcza dla najuboższych, NSK przekazuje światu pieśczętę Boga i przekształcającą moc Ewangelii. Świadomość ludzkiej ułomności i konsekwencji grzechu pierwotnego trzyma nas z dala od wszelkiej ideologicznej drogi na skróty, która miałaby uczynić świat doskonałym, zamykając w łągach i gułagach tych, którzy się nie zgadzają. NSK kieruje działanie społeczne na drogi sprawiedliwości i pokoju, motywuje do działania, kieruje ku dobru, naświetla tematy społeczne takie jak: życie, rodzina, wolność wychowania, praca, zdrowie, mieszkanie. NSK jest formą mediacji kulturowej, która łączy katolików działających w polityce. Katolik nie może wejść do polityki, nie mając NSK w plecaku. Wszelkie ograniczenie czy usuwanie elementów decydujących (osoba jako zasada, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość) byłoby zdradą nauki społecznej, którą należy poznawać i stosować w całości.

Dzisiaj Włochy, aby wyjść z kryzysu, potrzebują ludzi zdolnych wcielać w swoich decyzjach, czasami niepopularnych, zasady NSK. Redukcja długu publicznego jest pierwszym wyborem na rzecz dobra wspólnego. Jest to możliwe, jeśli da się zmniejszyć koszty polityki, zwalczyć uchylanie się od płacenia podatków, zlikwidować pasożytnictwo i rentę z pozycji społecznej, zwiększyć produkcję i wrócić na drogę rozwoju. Rodzina jest sercem odnowy Włoch, gdyż powstrzymuje zimę demograficzną, jeśli ma wsparcie w odpowiedniej polityce z dostępem do służby zdrowia i pracy. Trzeba przyznać więcej miejsca pomocniczości, żeby wyznaczyć nowe obszary opieki, lecznictwa, kształcenia zawodowego. Pilną sprawą jest tworzenie nowych przedsiębiorstw, przyciąganie inwestycji, dowartościowanie tych, którzy zakładają firmy i inwestują. Należy przywrócić centralną pozycję pracy z rynkiem otwartym dla młodych, kobiet i imigrantów, łącząc bezpieczeństwo z elastycznością. Powinniśmy położyć kres odtwarzaniu się oligarchicznej klasy rządzącej, a można to zrobić przez zmianę ordynacji wyborczej. Jesteśmy krajem wyposażonym w wielkie zasoby, z rodzina-

mi, przedsiębiorstwami, kooperatywami i siecią nadzwyczajnych reprezentacji społecznych i wolontariatu.

Na festiwalu w Weronie w centrum uwagi znajdzie się potrzeba umocnienia więzi narodowej, odrzucenia wszelkiej z góry założonej przeciwstawności, oddziaływania na przyszłość Włoch, określenia kulturowej propozycji zdolnej przywrócić Włochom nadzieję, osobistego poświęcenia dla dobra wspólnego przez działalność polityczną inspirowaną nauką społeczną. W naszej pracy nad pogłębieniem tych tematów wyjdziemy od sześciu warunków formacji nowej generacji katolickich polityków, które wymienił bp Toso na zebraniu „La Società” w lipcu: zacząć od formacji dla ewangelizacji sfery społecznej, wypracować nowy sposób programowania, tworzyć nowe instytucje uczestnictwa, budować nowe relacje między światem kościelnym a polityką, odrzucić ideologię diaspory, wreszcie realizować wspólne działanie kościelnych podmiotów w planie kulturowym i formacyjnym. Ten ostatni warunek – trzeba to przyznać – razem z odrzuceniem ideologii diaspory jest najtrudniejszy. Historia Retinopera (powstałego w 2002 r. właśnie dla współpracy między kościelnymi strukturami wokół NSK) obok niezaprzeczalnych sukcesów (wzrósł wzajemny szacunek i poznanie między różnymi ruchami kościelnymi) pokazuje też trudności, gdy chce się organizować wspólne działanie katolików zaangażowanych w parafii i ruchach.

Jedność w Kościele – warto to przypomnieć – nie oznacza jednorodności, ale komunie charyzmatów. To właśnie wyrażając w różnorodności obfitość darów Jezusa Zmartwychwstałego, różne ruchy kościelne ze swoimi specyficznymi charyzmatami współpracują dla życia i wzrastania ciała kościelnego. Komunia kościelna nie może zamykać się w ukształtowanym w ostatnich latach pojęciu sieciowej koordynacji elementów. Kościół choć założony na skale Piotra, który był rybakiem, nie jest siecią. Poliarchia, jeśli może być narzędziem zarządzania złożonością w globalizacji, nie nadaje się do przeniesienia na grunt kościelny. W ostatnich 20 latach po tym, jak skończyła się jedność polityczna, powstała

ideologia diaspory i nastąpiła fragmentacja różnych obszarów kościelnych, która nie oszczędziła katolików działających w polityce w różnych ugrupowaniach. Bp Crociata powiedział do katolickich polityków 30 maja: „Najbardziej przykre byłoby to, gdyby jacyś katolicy za rzecz ważniejszą mieli konfliktową stronę partyjnej przynależności niż zdolność do dialogu wynikającą z zasadniczej komunii kościelnej”. A kard. Bagnasco w homilii na uroczystość św. Wawrzyńca 10 sierpnia powiedział jasno: „Świat katolicki stanowi dla społeczeństwa obywatelskiego zasób ugruntowanych wartości, energii i doświadczeń; to dziedzictwo nie może być przez nikogo roztrwonione ani zmarnowane przez opieszałość, utopijne syntezy czy skażenia”.

Na Festiwalu NSK będziemy chcieli nadać konkretny ciąg dalszy tym przekonującym apelom we wspólnocie z biskupami i w ramach odpowiedzialności katolików świeckich, która nigdy nie może się odciąć od wartości jedności i komunii. Docenimy rolę katolików działających w świecie pracy, związkach zawodowych, przedsiębiorstwach, spółdzielniach, bankach, wolontariacie. Wyjdziemy od gospodarki i społeczeństwa obywatelskiego, gdyż polityczna płodność najlepszych okresów ruchu katolickiego brała się właśnie z gospodarki, spółdzielczości, ruchu związkowego, kas zapomogowych i samopomocy, a więc z samej tkanki społeczeństwa obywatelskiego. Potrzeba mniej działań dla budowania społecznego konsensu, a więcej myślenia, które rodzi kulturę (albowiem świat cierpi na brak myślenia).

Naszym zadaniem jest przysposobić ludzi do życia wiarą na co dzień, do życia powołaniem do świętości pośród spraw. Dlatego kładziemy nacisk na formację i sprawdzamy w terenie, jaka jest różnica między opiekuńczością a profetyczną obecnością społeczną. Wielu katolików niestety uważa, że są w zgodzie z sumieniem, gdy już dali na tać. Trzeba inwestować. Pierwszą inwestycją jest życie i czas, dane nam dla wypełniania misji, która nas przewyższa. Katolicy mają dziś wielką odpowiedzialność narodową. Mogą pomóc krajowi wyjść z fanatyzmu i bezpłodnych antagonizmów

i zacząć znowu myśleć politycznie; mogą stać się narzędziem prawdziwej jedności moralnej kraju, dając poznać na nowo, także tym, którzy nie uznają zasad NSK, podstawy polityki prawdziwie respektującej godność osób. Na takich fundamentach, idąc śladem autorów *Kodeksu z Camaldoli* sprzed 70 lat, można budować nowe Włochy.

Tłum. Tadeusz Żeleźnik

WARUNKI KSZTAŁTOWANIA NOWEJ GENERACJI POLITYKÓW KATOLICKICH*

Bp Mario Toso

Wicedyrektor „La Società”

Ponawiane przez Benedykta XVI wezwanie do kształtowania nowej generacji katolickich polityków (np. w Cagliari we wrześniu 2008 r., w maju tego roku w Triveneto) przychodzi w decydującym momencie historii, która pokazuje we Włoszech i Europie nie tylko kryzys polityki w głębszym znaczeniu, nie tylko zmierzanie ku fazie postdemokracji albo przynajmniej demokracji populistycznej, ale też pewien brak znaczenia katolików, rozsianych po różnych ugrupowaniach. Ten brak znaczenia – nie tylko z powodu diaspory, ale i rozmycia tożsamości oraz kulturalnej słabości – jest prawie powszechnie dostrzegany przez świadomych polityków katolickich, działających w różnych ugrupowaniach.

Jeśli Papież mówi o „nowej generacji katolickich polityków”, to nie wydaje się, żeby czynił tak z powodu ustępstw wobec nowej ideologii „młodzieżowej”. Nie chce też deprecjonować obecnych reprezentantów, co byłoby niewdzięcznością wobec nich. Jeszcze mniej wynikać to może z niedostatecznego przemyślenia czy chęci upokorzenia. Jest to natomiast zachęta, żeby robić, co w ludzkiej mocy, i działać z większym wyczuciem dzisiejszych potrzeb.

Skupię się zatem na uzasadnieniu – jeżeli jest to potrzebne – papieskiego wezwania. Jeśli wyjdziemy bowiem z założenia – jak niejeden to czynił – że była to jedynie surowa reprimenda i że

* Przemówienie wprowadzające wygłoszone na zjeździe nt. „Katolicy we Włoszech i Europie: diaspora, jedność i prorocтво”, zorganizowanym przez Fundację „Giuseppe Toniolo” i redakcję „La Società” (Rzym, 14 lipca 2011 r.).

to wezwanie nie ma związku z rzeczywistością, nie warto podejmować zleconego mi tematu. Innymi słowy, jeśli sprawy ostatecznie idą dobrze, to nie ma co tracić czasu i zastanawiać się nad potrzebą szczególnego działania formacyjnego. Jednakże z mojego punktu widzenia wezwanie Papieża wydaje się słuszne przynajmniej z poniższych racji:

1. W każdej dziedzinie ludzkiej egzystencji (weźmy chociażby gospodarkę, gdzie szczególnie z racji demograficznych jest trudno o nowych przedsiębiorców) czymś naturalnym jest wymiana pokoleniowa.

2. Nie wszyscy obecni politycy, którzy zważają się katolickimi – niezależnie od swojego zaangażowania i osobistych zasług – okazali się ludźmi o wysokim poziomie profesjonalnym i moralnym, zgodnie z wymogami własnej tożsamości i samej sytuacji, typowej dla społeczeństwa, które marginalizuje lub dewaluuje kulturę katolicką i propaguje antywartości, a także typowej dla trudnych warunków politycznych i gospodarczych. Jeśli nie stawi się jej czoła z nowymi perspektywami i nowymi, dobrze uformowanymi siłami na poziomie włoskim i europejskim, to może ona doprowadzić do zapaści i wywołać skutki niebezpieczne dla demokracji.

3. Jest coraz pilniejsza potrzeba szczególnej wrażliwości i poświęcenia się dla dobra wspólnego i dóbr wspólnych, czyli życia prawego i dobrego, gdyż w przeciwnym razie polityka może być zinstrumentalizowana przez finanse albo inny czynnik.

4. Pilnie potrzeba polityków mniej uległych logice „personalnej”, skupionych na sobie, a bardziej związanych ze społeczeństwem obywatelskim, ze światem, którego mienią się reprezentantami.

Po tym wstępie powiem bardziej szczegółowo o warunkach koniecznych dla ukształtowania nowej generacji katolickich polityków. Świat katolicki wie, że jeśli podejmuje się taki temat, to naturalnym dla niego kontekstem – i to wskazuje już na jeden z warunków formacji – jest ewangelizacja sfery społecznej albo

raczej nowa ewangelizacja sfery społecznej z tym przesłaniem, że angażowanie się w politykę jest wyższą formą przeżywania miłości Chrystusa. Toteż gdy interesujemy się warunkami formacji, chodzi o to, żeby to zaangażowanie było oparte nie tylko na fundamencie antropologicznym, lecz także teologicznym i kościelnym. Interesowanie się formacją polityczną to nie jest wchodzenie w rzeczywistość diaboliczną, ale w wymiar przewidziany w planie Bożym, należący do chrześcijańskiego powołania.

Drugim warunkiem w świecie, w którym brakuje myślenia, jest wypracowanie nowej myśli i nowej orientacji programowej, co według Benedykta XVI jest możliwe, gdy żyje się w komunii z Chrystusem, będącym Agape i Logosem. Tylko nowa myśl i orientacja programowa umożliwi ustawienie adekwatnej formacji, która potrzebuje też nowych animatorów i narzędzi do bezstronnej interpretacji rzeczywistości politycznej i jej celów.

Trzecim warunkiem jest odnowienie stronnictw albo – jeśli by to się nie udało – stworzenie nowych instytucji uczestnictwa i przedstawicielstwa. Kształtują się bowiem nowe elementy do ich włączenia, żeby wносиły nowe, świeże energie, a nie służyły do utrzymania *status quo*. Jeśli obecne partie pozostają zamknięte w sobie, przemieniając się w kasty albo nieprzenikalne podsystemy, jeśli nie są pojemne, to trudno o zmianę pokoleniową w ich obrębie, ale też o wyszkolenie nowych generacji polityków.

Czwarty warunek to wytworzenie nowych relacji i sposobów komunikacji między światem politycznym, kościelnym i obywatelskim. Inaczej mówiąc, po okresie, kiedy we Włoszech istniał ścisły związek między Kościołem i partią Chrześcijańska Demokracja, i po następnym okresie, kiedy utwierdziła się teoria diaspy i zaistniała niejako separacja między wspólnotą kościelną a polityczną z preferencyjnym podtrzymywaniem stosunków na szczycie, trzeba teraz myśleć o nowym kształcie tych stosunków z realnym znaczeniem laikatu katolickiego i mocniejszą ze strony polityków komunią z Jezusem Chrystusem, wspólnotą kościelną oraz jej nauką społeczną. Z jednej strony dla nowego naboru do polityki

potrzebne jest „ojcostwo” polityków o długim stażu, którzy by poświęcili siły i czas, żeby towarzyszyć młodszym i wspierać ich w pierwszych krokach i w czasie kampanii wyborczych. Ale potrzebne jest im także „ojcostwo” albo „matkowanie” ze strony wspólnoty kościelnej, którego brak odczuwają różni politycy katolicy, przedtem działający w stowarzyszeniach i ruchach, a teraz w partiach politycznych. W związku z tym można stwierdzić, że jak potrzebna jest nowa generacja katolickich polityków, tak też potrzebna jest nowa generacja księży i kierowników duchowych, którzy umieliby im towarzyszyć i rozmawiać z urzędnikami i przedstawicielami w parlamentach krajowych i ponadnarodowych.

Piątym warunkiem kształtowania nowej generacji katolickich polityków jest to, żeby mogli oni w sposób poważny i skuteczny kultywować publiczny wymiar chrześcijaństwa w kontekście pluralizmu kulturowego z jego agresywnymi formami sekularyzmu, jak też wznieść się ponad ideologię diaspory i życzeniowe myślenie, że na polu społecznym wystarczy moralna jedność intencji nawet bez moralnej jedności zewnętrznej, konkretyzującej się w przymierzach ponad formami przynależności albo w partiach o inspiracji chrześcijańskiej. Dekretować – jak czynili to niektórzy nawet znakomici myśliciele katolicy – że po II Soborze Watykańskim, teologicznie i historycznie rzecz biorąc, nie można myśleć o powstaniu żadnych partii o inspiracji chrześcijańskiej, gdyż prowadziłoby to z konieczności do spięć, jakie miały miejsce w czasach Chrześcijańskiej Demokracji – to byłoby z punktu widzenia logiki politycznej wydanie wyroku skazującego katolicki laikat na status mniejszości w polityce. Byłby on praktycznie przeznaczony do tego, żeby uczestniczyć w partiach, które zakładają inni, tak jakby katolicy byli obywatelami drugiej kategorii i byli wewnętrznie niezdolni do tworzenia partii razem z innymi ludźmi dobrej woli. Sobór tymczasem przyznaje wierzącym wyraźną autonomię w polityce (zob.: GS 43; AA 7). Taka autonomia oznacza także, że katolicy, oceniając warunki historyczne i sytuację, mogą się decydować na

zakładanie partii. Ażeby udział chrześcijańskiej wizji nie stał się mało znaczący, ale był bogactwem dla wszystkich, dlaczego nie wyobrazić sobie wśród różnych dróg po doświadczeniu diaspory jeszcze innego rozwiązania? Co do tego, to oczywiście katolicy działający w różnych partiach powinni pierwsi dokonać oceny; nikt nie może ich w tym zastąpić.

Szóstym warunkiem jest wspólne działanie podmiotów kościelnych i świeckich w planie kulturalnym i formacyjnym. Wielu wzywało do stworzenia ruchu, żeby zaangażować więcej osób i instytucji, nie wyłączając uniwersyteckich. To oznacza – jak można wnioskować z doświadczeń katolickiego ruchu społecznego w Europie, z Malines i Camaldoli – przyjęcie kodeksów programowych jako ram odniesienia, które należy przekładać najpierw na projekty, a następnie na programy partyjne.

Także dziś potrzebne jest w planie krajowym, a tym bardziej europejskim, opracowanie nowych kodeksów. Bez bazowego, szerokiego ruchu kulturalnego, bez nowych kodeksów trudniej jest o wytworzenie wspólnotowej świadomości, która narasta i która wyraża się w dziele formacji, o którym dzisiaj mówi się ogólnikowo. Warto więc zatrzymać się nad tym szóstym warunkiem, dzięki któremu można spodziewać się, że w najbliższej przyszłości biskupi, politycy, ekonomiści, prawnicy razem z przedstawicielami ruchów i stowarzyszeń kościelnych i społecznych powołają do życia na szczeblu krajowym oraz europejskim ruchy refleksji i działania, mające na celu ożywianie nowej kultury i odwzorowanie jej w nowych kodeksach. Jest to oczywiście możliwe przez powiązania i organizacje obejmujące wszystkie podmioty kościelne i społeczne bez wzajemnego torpedowania się, bez małostkowych wybiegów, które zubożają świat katolicki.

Co się tyczy opracowania nowego kodeksu, to nie trzeba wyobrazać sobie jakiegoś tytanicznego dzieła. Pójście w kierunku „nowego” *Kodeksu z Camaldoli* nie oznacza zaczynania od zera albo wybrania się w niewiadomo jak długą drogę. Prawdę mówiąc, istnieje już coś bliskiego kodeksowi, po większej części uwspół-

cześnionemu, o szerokim zakresie: jest to *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, którego przyjaciele zebrani w Camaldoli nie mieli pod ręką i z tego powodu musieli w pewnym sensie natrudzić się więcej, żeby stworzyć sobie ramy kulturowe, czyli programowe odniesienie.

Co konkretnie przynosi KNSK? Daje nam kulturowe narzędzie uzasadnione teologicznie, eklezjologicznie, antropologicznie. KNSK, rozwinięte na gruncie racji wiary, na mądrości refleksyjnej, daje racjonalny i ponadracjonalny fundament dla zaangażowania społecznego, uzdalnia do zdawania sprawy z nadziei, która jest w każdym wierzącym. Wskazuje konkretne drogi, żeby wiara stawała się kulturą, duszą humanizmu transcendentnego, żeby ożywiała etosy i instytucje świeckie pod hasłem braterskiej relacyjności.

KNSK – trzeba to sobie uświadomić – jest dziedzictwem bł. Jana Pawła II pozostawionym wierzącym i ludziom dobrej woli na drogę, którą pójdą radośnie w trzecie tysiąclecie ku cywilizacji miłości. Zostało ono pomyślane tak, aby katolicy w diasporze mogli bardziej się jednoczyć i więcej zaznaczać w historii dzięki danej wszystkim wspólnej gramatyce. Pozwala wyjść z pustyń, jakimi są różne formy partykularyzmu i indywidualizmu, uprzedzenia, marginesy historii. Jest manifestacją publicznego wymiaru chrześcijaństwa. Jest po to, żeby żyć w przyjaźni refleksyjnej i programowej albo prospektywnej, która broni jednakowo racji osoby i wspólnoty, wymogów wolności i sprawiedliwości społecznej.

Konkretnie chodzi teraz o to, żeby zgłębić KNSK w sposób naukowy, uzupełnić je zgodnie z programowością wypracowaną w CV, także w odniesieniu do mediów masowych, oraz przełożyć na programowość historyczną ze szczególnym uwzględnieniem wychowania. Chodzi przede wszystkim o przełożenie na język polityki, jak zwykł powtarzać Giuseppe Lazzati, mówiąc o nauce społecznej, bo jego zdaniem katolicy nie okazywali się zdolni ją docenić w swoim działaniu przemieniającym społeczeństwo.

Dzisiaj, szczególnie w obliczu globalnych braków równowagi, jesteśmy powołani do realizowania wymogów wolności i sprawiedliwości społecznej wedle szerokiej miary dobra wspólnego rodziny ludzkiej, tworząc instytucje dostosowane do nowych, ogólnoświatowych powiązań i sposobów komunikacji zgodnie z zasadami pomocniczości i solidarności. Jesteśmy powołani do globalizowania nie tylko instytucji rynkowych, lecz także nierynkowych, takich jak demokracja substancjalna: społeczna, gospodarcza, polityczna, reprezentatywna i partycypacyjna. Trzeba określić kierunki polityki gospodarczo-społecznej nakierowanej na dobro wspólne ze szczególną uwagą słusznie zwróconą na najbiedniejszych. Chodzi o to, żeby dostrzec i urzeczywistnić w kontekście dobra wspólnego relacje między etyką życia i etyką społeczną („lud życia” nie może być przeciwstawiany „ludowi pokoju” i odwrotnie), między ekonomią, braterstwem i sprawiedliwością społeczną, między ekologią ludzką i ekologią przyrodniczą, między tym, co prywatne i tym, co publiczne, tym, co lokalne i tym, co globalne istnieje potrzeba pluralizmu nierozczłonkowanego, wielokulturowości przeżywanej na gruncie wspólnego szukania prawdy i pozytywnej laickości.

Dlatego też trzeba zająć się przede wszystkim nakreśleniem zarysów polityki według różnych dziedzin społecznych, odpowiadających po części także rozdziałom KNSK: osoba, jej prawa i obowiązki, społeczeństwo obywatelskie, rodzina, praca, życie gospodarcze, wspólnota polityczna i religijna, środowisko, bioetyka, społeczność międzynarodowa, pokój, środki komunikacji. Gdzie znaleźć takie zarysy? Kto może je dać? Profesorowie? Owszem, i oni są potrzebni. Ale takie zarysy mogą dać raczej różne stowarzyszenia i zrzeszenia, zaangażowane w promowanie określonych rozwiązań w ramach politycznej i społecznej orientacji programowej. Wystarczy pomyśleć o dorobku ostatnich tygodni społecznych katolików we Włoszech, o tym, co wypracowały Stowarzyszenie „Nauka i Życie”, Forum Stowarzyszeń Rodzinnych, bezwyznaniowe związki zawodowe, grupy Chrześcijańskich

Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (ACLI), grupy zawodowe. Ażeby sporządzić kodeks, nie trzeba mobilizować całego świata katolickiego. W Camaldoli nie było wielu biskupów, polityków, prawników, pedagogów. W pewnych historycznych momentach wyczekiwania i dezorientacji decydujące są – jak uważał np. Jacques Maritain – mniejszości profetyczne.

Dlatego tym, co chcę tutaj podkreślić, jest potrzeba osób albo instytucji zdolnych do ożywiania refleksji, tworzenia nowej myśli i programowości, wspierania działania ruchów, które są niezbędne. Jest to konieczny warunek wstępny. Zanim jeszcze się pomyśli albo kiedy już się myśli o reformowaniu bądź zakładaniu partii, o wzięciu na warsztat strategii działania, o proponowaniu reformy prawa wyborczego, trzeba mieć wystarczająco rozbudowany i odnowiony obraz kulturowy, jak też ludzi odnowionych w myślach i sercu, czyli przygotowanych profesjonalnie i duchowo. Istotnie, jeśliby się chciało zreformować obecne partie (czyli jeśli nie chciałoby się już partii „personalnych”, zajętych sobą, służących kastom politycznym, oderwanych od społeczeństwa obywatelskiego i ludzkich problemów i jeśli chciałoby się przemyśleć kształt organizacji partyjnych, żeby uczynić je bardziej demokratycznymi i partycypacyjnymi), a nie miałyby się do dyspozycji nowej programowej orientacji społecznej, jak również brakowałyby prawych obywateli i reprezentantów, świadomych konieczności dobrego życia, to byłoby tak, jak gdyby dostać narzędzia komunikacji między bazą społeczną a instytucjami publicznymi, które nie mogą wprowadzić innowacji. Innymi słowy, otworzyłyby się kanały, którymi nadal płynęłaby ta sama woda, może zanieczyszczona, w małej ilości, nie zaś wystarczająca i świeża, dobroczynna dla instytucji i społeczeństwa. Nowa myśl i orientacja programowa, potrzebna, aby lepiej uchwycić problemy zglobalizowanego świata – co nam zaleca Benedykt XVI – są wstępnymi warunkami wszelkiego procesu odnowy i formacji we Włoszech i w Europie.

Tłum. Tadeusz Żeleźnik

KSIĄDZ PIO PARISI SJ – UPÓR W GŁOSZENIU EWANGELII

Giovanni Bianchi

Były Przewodniczący krajowy

Chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (ACLI)

Od Redakcji:

Dnia 13 czerwca 2011 r. zmarł w Rzymie w wieku 85 lat ks. Pio Parisi SJ, wyjątkowy asystent duchowy Chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani – ACLI) w latach 1975-1999. Osobiście byłem z nim bardzo związany. [...] On wprowadził mnie w NSK, którą traktował nie jak ideologię, lecz jako teologię moralną, zakorzenioną w słowie Bożym.

Urodził się 5 listopada 1926 r. w Rzymie, w 1944 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, w 1956 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W 1975 r. Biuro Konferencji Episkopatu Włoch ds. Duszpasterstwa Społecznego i Duszpasterstwa Pracy powierzyło mu funkcję asystenta ACLI; było to cztery lata po bolesnym „potępieniu” przez Pawła VI. W tamtych trudnych latach ks. Parisi miał tę wielką zasługę, że dzięki niemu ACLI trwały przy Ewangelii, były zakorzenione w wierze, ukierunkowane na to, co istotne, szczególnie na „małych i ubogich”. Kiedy w 1995 r. Jan Paweł II na spotkaniu z przedstawicielami ACLI z okazji 50. rocznicy istnienia tej organizacji powiedział: „Tylko Ewangelia odnowi ACLI”, było to przypieczętowanie dokonanego pojednania oraz działalności duszpasterskiej ks. Parisiego.

W centrum tajemnicy duchowości ks. Parisiego tkwiła tajemnica paschalna, tajemnica zbawienia. Najwyższym wyrazem tej

postawy była propozycja „Mszy nad światem” – ciągłej, codziennej celebracji Pana, który przychodzi ocalić małych i ubogich świata. Potem była propozycja utworzenia „katedry maluczkich i ubogich”, czyli tych, którzy uczą nas rozumieć Ewangelię i świat. Ksiądz Parisi zaangażował ACLI w namysł nad świeckością. W latach 90. zaczęły się spotkania duchowe pod hasłem „Nawrócić się na Ewangelię. Nowe drogi dla polityki”.

Aby upamiętnić tę wyjątkową kapłańską postać, publikujemy w tym numerze refleksję jej poświęconą¹.

Claudio Gentili

*

Pio Parisi SJ – ksiądz przysłany do ACLI przez Biuro Konferencji Episkopatu Włoch ds. Duszpasterstwa Społecznego i Duszpasterstwa Pracy po „potępieniu” przez papieża Montiniego (czerwiec 1971) i wycofaniu asystentów kościelnych – pozostaje nieznanym szerszym kręgom. Co więcej, świadomie trzymał się on z dala od ośrodków intelektualnych, chociaż podkreślał fundamentalne znaczenie komunikacji duchowej.

Środowiskowa legenda głosi, że kiedy w 1975 r. ks. Parisi przedstawiał się przewodniczącym krajowym ACLI, na których czele stał Domenico Rosati, zadziwił ich, cytując biblijną pochwałę hipopotama... Jako swoją wizytówkę okazał więc szczegółową znajomość Pisma Świętego oraz subtelną ironię w ocenie wydarzeń historii. Będąc duchowym synem św. Ignacego, zawsze starał się te wydarzenia z uwagą śledzić, szczególnie troszcząc się o najmniejszych i pozostając pośród nich.

Ksiądz Parisi nie manifestował jednak radykalizmu społecznego właściwego tak wielu świadkom, słusznie zresztą chwalonym. Najmniejsi to według niego ci, od których należy zaczynać rozwijanie „świadomości politycznej”; nieprzypadkowo tak właśnie brzmiał tytuł jego książki z 1975 r., pozostającej na prawach

rękopisu². Na początku przedmowy czytamy: „Tekst ten rodzi się z zainteresowania tym, co się dzieje na świecie, oraz z długotrwałego przysłuchiwania się różnym głosom. Wysilek przyswajania sobie faktów i komunikatów otaczała, wspierała i przenikała ciągła refleksja ukierunkowana na zrozumienie najgłębszego sensu szczegółów i całości. Ta aktywność rozumu należy do jeszcze rozleglejszego zaangażowania – w nawrócenie na wiarę”.

W przytoczonych zdaniach syntetycznie zawiera się styl tego jezuitę, który mieszkał w Rzymie w mieszkaniu dzielnym z przyjezdnymi studentami; było to w jednym z owych wielkopłytowych bloków, które przypominają obskurne budownictwo moskiewskie z okresu realnego socjalizmu. Nie zaszkodzi trochę o tym miejscu opowiedzieć.

Odwiedziłem ks. Pio w tygodniu po Wielkanocy. Choroba nieustająco wysysała z niego energię. Zdrzemnął się siedem razy w ciągu godziny, a kiedy wychodziłem, powiedział, że prędko musi mi znaleźć innego spowiednika. Zawsze z trudem i po czasie przychodziło mi zrozumienie, co miał na myśli. Kiedy po Bożym Narodzeniu choroba się nasiliła i sytuacja stała się bardzo trudna, przyjaciele podzielili się na dwie grupy: jedni sugerowali leczenie w ośrodku medycznym, drudzy podzielali zdanie samego ks. Parisiego, który chciał zakończyć życie w swoim mieszkaniu w zakazanym rejonie Rzymu. Pio przeniósł się tam w 1971 r. i dopiero w ostatnich miesiącach powierzył przyjacielom przyjmowanie tego, co przychodziło do zamiejscowych studentów.

Ja oczywiście opowiadałem się za leczeniem szpitalnym. Odychałem atmosferą fordyzmu jeszcze wcześniej, niż posmakowałem matczynego mleka, i miałem nieograniczone zaufanie do nauki i techniki, również medycznej. Pio je pohamował. Powierzył się opiece młodego Valentina, Albańczyka, który od kilku lat dzielił z nim mieszkanie i w tym czasie uzyskał dyplom pielęgniarsza. Tam była jego wspólnota, tam była jego misja, tam miał się spotkać ze śmiercią.

Zresztą stosunki rozwijały się z biegiem lat. Również tam, w pobliskim mieszkaniu wynajętym po oficjalnym odejściu z ACLI, ks. Pio kontynuował spotkania, na które także uczęszczała grupa żytych ze sobą, dawnych kolegów ze studiów. Opowiadał mi z zadowoleniem, że kiedy jeden z owych kolegów – drobny przedsiębiorca z branży sanitarnej, stąd zwany przez kompanów „królem toalet” – podarował mu nowy, tani samochód, został on nazajutrz ukradziony. Księdzu Pio przyszło na myśl, żeby zwrócić się do kogoś, kto w dzielnicy ma opinię przywódcy drobnych przestępców. Następnego ranka samochód stał dokładnie w tym samym miejscu, z którego wcześniej zniknął, a na nim wisiała kartka od złodziei: „Pamiętaj, żeby nas powiadomić, kiedy zmieniasz samochód”.

Wszystko w tamtej okolicy zachowało rys ludowy. Po pierwsze ulica, którą wszyscy tamtejsi mieszkańcy nazywali ulicą Lodówkową, ponieważ zwożono na nią zużyte urządzenia gospodarstwa domowego. Tam właśnie ks. Pio – który zaczynał posługę w kaplicy uniwersyteckiej – postanowił spędzić życie i tam je zakończyć. Na ostatku zdałem sobie sprawę, że po raz kolejny miał słuszność. Dokonał najbardziej chrześcijańskiego, bo najbardziej ludzkiego wyboru. Wybrał dobrą śmierć (dobrą, nie łagodną) zamiast wyężonego i bezużytecznego wysiłku techniki, w której ja od zawsze pokładałem nadzieję. Był to wybór całkowicie zgodny z wielką tradycją chrześcijańską, która zawsze zajmowała się dobrym umiarem. Tymczasem dzisiaj żyjemy w takim okresie, że nawet u wielu wierzących pojawia się namiętne zamięłowanie do „długiego życia”, które może niestety jawić się jako krucha alternatywa dla życia wiecznego.

Ksiądz Parisi zdecydował się umrzeć we własnym łóżku, wśród ścian najzwyczajszego, pełnego przeciągów mieszkania, na oczach przyjaciół, którzy umieją pilnować lepiej niż komputer. Właśnie, ks. Pio ciągle pisał, ale nie chciał korzystać z klawiatury ani Internetu – tym zajmował się kto inny.

Żył pośród biednych ludzi z z troskaniem i umiejętnością wskazywania, gdzie Ewangelia (nie jakakolwiek duchowość) i polityka

się spotykają. Tam, gdzie powiew Ducha ożywia połączie ziemi i pozwala kapłanowi (słowo to należy rozumieć w szerokim sensie, w jakim zostało uznane przez sobór) celebrować ową Mszę nad światem, której ideę obmyślił w Chinach Teilhard de Chardin, a ks. Parisi podjął jako symbol powołania i posługi. To stałe, niemal wyłącznie odniesienie do Ewangelii pozwalało Ruggerowi Orfei, byłemu dyrektorowi biblioteki Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca i autorowi szerokich opracowań na temat świata katolickiego i Chrześcijańskiej Demokracji, powtarzać na korytarzach głównej siedziby ACLI: „Pio, Pio, opowiedz nam o Bogu”.

W cytowanej już przedmowie do pierwszej książki ks. Parisiego znajdujemy fragment, który uważam za krótkie streszczenie jego myśli: „Muszę dodać, że zainteresowanie faktami, słuchanie, wysiłek rozumienia szczegółów i całości jako momenty w poszukiwaniu wiary pochłonęły mnie tak dalece, że właściwie uczyniły mnie niezdolnym do podjęcia żadnych badań naukowych ani żadnej ważniejszej roli w społeczności świeckiej i religijnej”³.

Oto cała droga ks. Parisiego: jego niewiarygodna świeckość i udzielanie głosu tym, którzy go nie mają. To ostatnie skonkretyzowało się w 1985 r. w doświadczeniu *Słowa dla ubogich* wraz z pomocą do lektury Ewangelii Łukasza. Stąd apel z 1989 r. *Do małych i ubogich*, po którym padła propozycja ustanowienia „katedry maluczkich i ubogich” – tych, którzy uczą nas odczytywać Ewangelię i świat. W latach 90. rozpoczęły się spotkania z dziedziny duchowości pod hasłem „Nawrócić się na Ewangelię. Nowe drogi dla polityki”. Pierwsze z nich odbyło się wrześnie 1992 r. Towarzyszyły temu niemałe, otwarcie wyrażane obawy związane z tym, jakoby temat ten pociągał za sobą zagrożenie integralizmem. Tymczasem zamysł był taki, żeby pogłębić rozeznanie ewangeliczne, które umożliwi wejście na drogę nawrócenia zarówno osobistego, jak i stowarzyszeniowego, to zaś według księdza z ACLI miało w niemałym zakresie przyczynić się do odnowienia włoskiej polityki. Były to bowiem lata wielkich afer korupcyjnych (Tangentopoli) i końca tzw. Pierwszej Republiki.

Ksiądz Parisi nigdy nie krył się ze swoją niechęcią do przywództwa, także kościelnego.

Jezuita Parisi nigdy nie robił tajemnicy z tego, że miał niewielkie zrozumienie dla różnych instytucji. Żył natomiast zamiłowanie do gry zespołowej, przyjaźni, wspólnoty (nie ma naśladowictwa bez wspólnoty). Nie lubił szczytów, władzy, schematów organizacyjnych i tej swoistej obrzędowości. Było to myślenie mało włoskie, bardziej niemieckie, ponieważ po północnej stronie Alp dyskutuje się – nie tylko pośród teologów – o demonicznym charakterze władzy, we Włoszech natomiast powiadano, że „władza przyniata tego, kto jej nie ma”.

Stąd brały się bliskie relacje z kręgiem jezuitów, którzy podzielali jego idee; należeli do niego: ks. Mario Castelli (długoletni dyrektor „Aggiornamenti Sociali”, prestiżowego czasopisma Ośrodka Świętego Fidelisa w Rzymie), ks. Saverio Corradino, ks. Francesco Rossi de Gasperis (biblista z Jerozolimy) oraz najmłodszy Pino Stancari, który co miesiąc przyjeżdżał pociągiem z Kalabrii na cykl zajęć biblijnych (trwał on przez lata i dziś jeszcze odbywa się przy Stowarzyszeniu Maurizia Polverariego).

Mimo to ks. Parisi stale dystansował się od erudycji, szukając pociechy w mądrości niewykształconych... Stąd pewnym kontrastem mogło się wydawać nabożeństwo pogrzebowe, na które przybyło wielu, celebrowane w uniwersyteckiej kaplicy na La Sapienza. Krótko mówiąc: zestawcie ubóstwo i prostotę małych braci Karola de Foucauld z wyrafinowaniem jezuitów, a otrzymacie fascynujący paradoks ks. Parisiego.

Tytuły jego rozlicznych książek wyznaczają niczym znaki drogowe szlak przebyty przez tego bystrego księdza, który nigdy nie uważał się za intelektualistę. Ta jego postawa, z którą się nigdy nie krył, przynosiła mu szacunek i podziw ze strony „wysoko postawionych”, a zarazem sprawiała, że traktowano go z nieufną ostrożnością. Ksiądz Parisi był tego świadom i kładł to wszystko na karb wierności Ewangelii oraz przebiegłości, która bierze stronę ubogich.

Nigdy się nie zdarzyło, żeby od początku do końca zjadł posiłek, jak tego wymagało życie klasztorne – w którym nie uczestniczył – albo przynajmniej wiek. Nie znajdowałem u niego – i zawsze mnie to intrygowało – żadnego rozdźwięku między słowem a życiem. Funkcja zmuszała go do częstego uczestnictwa w różnych spotkaniach, na których nie brakowało walczących o władzę ani nawet intrygantów; ks. Parisi w takich sytuacjach zawsze z uporem proponował odwoływać się wyłącznie do Ewangelii. Było to nieomal jego obsesją. Nie było u niego ani śladu tej katolickiej idei, która przedkłada obywatelskość nad polityczność – nierzadko apelując głośno do zasady pomocniczości – i ciała pośrednie nad potężne instytucje.

Ksiądz Parisi nigdy nie lubił zjazdów kościelnych, które rozpoczynają się od wykładu z socjologii, ani takiej NSK, jaka nie daje absolutnego pierwszeństwa słowu Bożemu. To była jego stała idea, również w ramach duszpasterstwa pracy. Zawsze i wszędzie, przy każdej okazji powoływał się na Ewangelię *sine glossa* i przypominał o potrzebie wypracowywania świadomości politycznej na miarę czasów.

Dlaczego tak? Albowiem „kiedy patrzemy na nieogarnioną i chaotyczną rzeczywistość naszego życia wewnętrznego, od razu jasno widzimy, że aby spełniać się dzisiaj w miłości, musimy zmierzyć się z polityką. [...] Poszukiwanie miłości zawsze było wysiłkiem pełnym trudności, niebezpieczeństw i niepowodzeń; dzisiaj, kiedy miłość styka się z polityką, sytuacja wymaga od ludzi ogromnego wysiłku kształtowania świadomości politycznej”⁴. Ksiądz Parisi czyni następnie szereg spostrzeżeń w duchu Pawłowym, które skupiają się wokół twierdzenia: „Między miłością a polityką wydaje się zachodzić równocześnie nieodparte przyciąganie i nieprzewyciężalne odpychanie”⁵. Potem mamy długi cytat ze słynnego ustępu z przedmowy do *Krytyki ekonomii politycznej* K. Marksa, do którego ks. Parisi odwołuje się w celu pokazania, że potrzebna jest nowa świadomość w związku ze strukturami życia w stowarzyszeniu.

Nie ma w tym żadnego radykalizmu prócz tego, który polega na odwoływaniu się do samej Ewangelii. Tym bardziej nie ma anarchizmu czy programowej niechęci do różnych instytucji. Dla ks. Parisiego głównym problemem jest potwierdzenie prymatu świadomości.

Jego droga była niezwykła i wciąż domaga się prześledzenia w całości. Ksiądz Parisi uczył nas – choć do tego nie przymuszał – że lepiej czytać ludzi aniżeli książki, które zresztą ciągle pisał aż do samego końca.

Na tym mógłbym zakończyć; byłoby to poprawne z pisarskiego punktu widzenia i homiletycznie budujące. Nie pasowałoby jednak do poszukiwań, które prowadził ks. Parisi, ani do naszej długoletniej, pogodnej, choć niebanalnej przyjaźni. Dlaczego ks. Pio lubił powtarzać: „Wszyscy przyznają mi rację, ale nikt nie chce mnie słuchać”?

Trzeba dostrzec samotność jego poszukiwań oraz szorstkość jego nauczania. Nie była to duchowość, ale ewangeliczność. Albowiem także rozmaite duchowości ulegają dostosowaniu i zapośredniczeniu w relacji do ducha czasów. Gdy się na nie patrzy z perspektywy zawodowej polityki, mogą zostać zaliczone – na modłę kultury politycznej demokratycznego katolicyzmu – do kategorii gasnącego reformizmu. Więcej mają wspólnego z keynesizmem niż z Ewangelią. Jak zauważył Gigi Covatta, zamiast o „katokomunistach” trzeba raczej mówić o „katokeynesistach”. W okresie powojennym było ich wielu w różnych odcieniach, i to daleko poza Chrześcijańską Demokracją. To uwalnia po części od zarzutu ideologizacji, ale pozostawia problem otwartym. Z drugiej strony ideologia nie jest najgorszym złem, ale protezą, która (jeśli jest oczyszczona z naleciałości bałwochwalczych) czasami pobudza i wspomaga, a czasami utrudnia zaangażowanie...

Ksiądz Pio widomie przeżywał swoje poszukiwania świadomości politycznej od ewangelicznej strony świadectwa. Miał radykalizm człowieka, który odwołuje się wyłącznie do Ewangelii, doprowadzając swoje stanowisko do ostatnich granic. Pisał przecież

w 1975 r. – jak przypominałem na początku – że jego poszukiwania w dziedzinie wiary uniemożliwiają mu „podejmowanie ważniejszych ról w społeczności świeckiej i religijnej”. W ten sposób neutralizował swój punkt widzenia względem prawicy i lewicy, które wówczas walczyły przeciwko sobie w imię wyboru zwanego „cywilizacyjnym”. W ten sposób też unikał niepokoju o to, by jako człowiek wierzący zająć zadowalające stanowisko względem nowoczesności; tymczasem niepokój taki zasila nurty reformistyczne, a nierzadko też towarzyszy samemu Kościołowi, godzącemu się z nowoczesnością, która jest już u schyłku.

W rzeczywistości kryzys nurtów reformistycznych – od socjaldemokracji po wszelkie odmiany „trzeciej drogi” – dowodzi, że misja została wypełniona i cel osiągnięty: „zgodne” reformy zasadniczo przeprowadza kapitał. To oczywiście nie znaczy, że prawica i lewica są wymienne i że ks. Pio ignorował różnice oraz unikał zajmowania stanowiska. Czym innym jednak jest (konkretny) punkt widzenia, z którego widział różnice i stawiał wymóg formowania nowej świadomości politycznej. Czym innym jest też szacunek dla kodeksu katolickiej demokracji, która poruszała się między dwoma wielkimi wyznacznikami – służbą a mediacją. Te wyznaczniki osiągnęły godny podziwu punkt równowagi, gdy w uporczywej aktywności udało się pogodzić świadectwo i kompetencje. Nie wystarcza szczerze świadectwo – trzeba uprawiać politykę w sposób kompetentny. Czyż nie jest to jeden z wątków przewodnich całej NSK?

Ksiądz Parisi wykazywał ewangeliczny upór w takim okresie i takim Kościele, w jakim było może za wiele porozumień i ugodowości. Wszystko podporządkowywał Ewangelii. Wiedział przy tym, że nasza egzystencja jest nowoczesna i w nowoczesności znosimy trudy życia. Tak samo nowożytny jest weberowski status tej polityki – powołanie i zawód.

Ksiądz Parisi pojmował swoje powołanie w tworzeniu świadomości politycznej jako służbę samej Ewangelii, ostentacyjnie odsuwając się od wszelkiej kariery. Sądzę, że do świeckich pracują-

cych zawodowo należy odszukiwanie zarodków nowej świadomości politycznej. Ksiądz Pio Parisi przypomina im, że kompetencje zawodowe są obowiązkiem chwili i nowoczesnej etyki, ale autentyczną motywacją wierzącego pozostaje ewangeliczne świadectwo.

Tłum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Niektóre pisma ks. Parisiego: *La coscienza politica* (Świadomość polityczna), pro manuscripto, Roma 1975; *Dialoghi sulla laicità* (Dialogi o świeckości), Città Nuova, Roma 1986; *La laicità difficile* (Trudna świeckość), Morcelliana, Brescia 1991; *Per un catechismo della laicità* (O katechizm świeckości), Cens, Milano 1995; *La cattedra dei piccoli e dei poveri* (Katedra małuczkich i ubogich), AVE, Roma 1995; *Dal profondo* (Z głębokości), Morcelliana, Brescia 1997; *Mario Castelli. Laicità come profezia* (Mario Castelli. Świeckość jako prorocstwo), Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; *La ricerca di Dio e la politica* (Poszukiwanie Boga a polityka), Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

² Zob. P. Parisi, *La coscienza politica*, dz. cyt.

³ Tamże, s. 5.

⁴ Tamże, ss. 36-37.

⁵ Tamże, s. 37.

MIŁOSIERDZIE W ROZUMIENIU JANA PAWŁA II – INSPIRACJĄ DLA TWÓRCZOŚCI HENRYKA MIKOŁAJA GÓRECKIEGO

Ks. Robert Nęcek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Jednym z priorytetów w nauczaniu społecznym Jana Pawła II jest wezwanie do praktykowania miłości w życiu społecznym. Miłość jest pojęta jako swoista synteza rzeczywistości, obejmująca całą osobę ludzką i wszystkie wymiary jej życia. Wydaje się, że miłość jest jedynym środkiem leczniczym mogącym zabić rany i przywrócić rozbite segmenty życia do jedności. Można więc powiedzieć, że programem naprawy proponowanym społeczeństwu staje się realizacja miłości społecznej, której konkretnym wyrazem jest miłosierdzie.

Miłosierdzie zostaje włączone w papieską katechezę, stając się jednym z głównych przesłań nauczania. Przesłanie to zobowiązuje każdego do przyjęcia miłosierdzia jako programu życia. Wrażliwość na miłosierdzie charakteryzowała życie i działalność wielkiego polskiego kompozytora Henryka Mikołaja Góreckiego, który wyznał, że ową wrażliwość ukazywaną w muzyce odziedziczył po rodzicach¹.

1. Henryk Mikołaj Górecki – rys biograficzny

Doświadczenia życiowe bardzo często stają się dla kompozytorów inspiracją w ich twórczej pracy. Podobnie było w przypadku Góreckiego. Wszystko, co skomponował, jest efektem jego refleksji nad ludzkim życiem. Warto wspomnieć chociażby *III Symfonię*

„Pieśni żałobnych” o światowym rozgłosie, *Pod Twoją obronę*, *Zbiór pieśni maryjnych*, *Amen* czy *Pieśń Rodzin Katyńskich*. Każdy, kto miał choćby okazjonalną styczność z twórczością Góreckiego, potwierdzi, że wypływa ona z najgłębszych pokładów osobowości. Sformułowanie *Duc in altum* zdobiące Filharmonię Krakowską stało się charakterystyką jego kompozytorskiej działalności.

Urodzony w 1933 r. w Czernicy koło Rybnika, Górecki od najmłodszych lat doświadczał tajemnic zła i miłosierdzia. Szedł do celu na przekór trudnościom. We wszystkich dziełach przekazywał prawdę o sobie i świecie. Jego muzyka jest wyrazem nowej estetyki, dziełem zdecydowanego twórcy, który zawsze postępuje uczciwie i unika moralnych kompromisów. Najbardziej zadziwia u kompozytora szacunek dla słowa: zna jego treść i moc przesłania. W swojej twórczości stosuje słowa klucze, nadając im nośność serca. Doświadczamy tego, wsłuchując się chociażby w przejmujące *Amen* czy *Totus Tuus*. W *Ad Matrem* dotyka tajemnicy relacji człowieka jako stworzenia do Boga jako Stwórcy. Źródłem egzystencjalnej postawy kompozytora jest jego osobista wiara, poparta życiowymi doświadczeniami i wkomponowana w relacje z Bogiem we wspólnocie Kościoła².

Nie dziwi więc, że na prośbę kard. Karola Wojtyły skomponował *Beatus Vir* dla upamiętnienia 900. rocznicy śmierci św. Stanisława, biskupa i męczennika³. Górecki podczas uroczystości przyjęcia tytułu doktora *honoris causa* Akademii Muzycznej w Krakowie 14 maja 2008 r. powiedział: „Czas, który nam dano, jest czasem trudnym. Jest to czas, w którym wszystko można – mam tutaj na myśli sztukę – wszystko jest dozwolone. Nie ma żadnych reguł. Żadnych nakazów. Nastal nam czas uświęconego chamstwa – czy jak to dobitnie określił Sławomir Mrożek, «czas sakralizacji chamstwa». Sztuka została doprowadzona do całkowitej dewastacji, popada w ruinę i mnie w tym wszystkim coraz trudniej się odnaleźć. Proszę mnie źle nie zrozumieć – ja nie jestem przeciwnikiem nowej sztuki, ja jestem przeciwnikiem chamstwa

i destrukcji w sztuce. Jestem przeciwnikiem niszczenia tego, co najcenniejsze w człowieku: wzruszenia. Ten świat potrzebuje piękna, by nie pogrążyć się w rozpacz. Tylko piękno jest wartością rzetelną. Wszelka prawda i wszelkie dobro mają być tworzywem piękna”. Natomiast w jednym z wywiadów dodał, że życzy sobie, aby do końca życia nie stracił ostrości widzenia i „mógł nie spoglądać na tę rzekę brudu, która nas zalewa”⁴. Może dlatego w *Miserere* wznosi się na wyżyny duchowości wypełnionej miłością.

Z pewnością ten światowej klasy kompozytor, jako człowiek głębokiej wiary, znał papieskie orędzie o Bożym miłosierdziu. Czym jest miłosierdzie w nauczaniu Jana Pawła II? Otóż według Papieża samo pojęcie „miłosierdzie” oznacza miłość, która zaprasza do ufności, podnosi i dźwiga z upadku⁵. Oznacza postawę, która pozwala zrozumieć, że „miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską” (DiM 5).

2. Miłosierdzie miłością łaskawą

Miłosierdzie jest odmianą miłości. Przez nią miłujący kieruje się w stronę ludzkiej nędzy, ku tym, którzy miłosierdzia są godni⁶. W encyklice o Bożym miłosierdziu Papież, powołując się na przypowieść o synu marnotrawnym, stwierdza, że „w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku” (DiM 6). Dzieje się tak dlatego, iż osoba czyniąca miłosierdzie wierzy, że wszystko jest jeszcze do uratowania, że nie wszystko zostało stracone, że można jeszcze zawrócić. Oznacza to, że miłosierdzie – jak powie ks. Józef Tischner – jest bólem, ale bólem nadziei⁷. Z tej racji jest ono nazywane łaskawą miłością, która jest zdolna przywrócić człowieka samemu człowiekowi (zob. DiM 14).

Zasadniczymi wyznacznikami przywracania człowiekowi staje się praktykowanie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich oraz przebaczenie.

2.1. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich

Opcja preferencyjna na rzecz ubogich jest nieustannie potrzebna i oznacza specjalną formę pierwszeństwa w praktyce miłości chrześcijańskiej. Decyzje, do których pobudza miłość preferencyjna, mają obejmować nade wszystko ludzi nie mających nadziei na lepszą przyszłość (zob. SRS 42). Taki stan rzeczy powoduje, że należy dostrzegać i wspierać inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, które łączą w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi. Choć państwo jest zobowiązane do sprawiedliwego podziału dóbr, wspólnota kościelna nie może się zwolnić od praktykowania opcji preferencyjnej, gdyż człowiek zawsze będzie pragnął ducha autentycznej miłości społecznej.

Opcja ta jest więc konkretną odpowiedzią na równie konkretną, trudną sytuację, w której znalazł się człowiek. Jest to charytatywna posługa Kościoła, która zawsze była najbardziej przekonującą formą miłości bliźniego⁸. Mądrość takiej opcji polega na umiejętnym wyszukiwaniu biednych, gdyż do rzadkości należy, aby biedny sam mówił o swojej biedzie⁹. Do skutecznej realizacji takich zadań potrzebna jest – poza zawodową kompetencją, która pozwala dobrze wykorzystać nagromadzone środki – formacja serca stwarzająca atmosferę zainteresowania, zrozumienia, ciepła i delikatności¹⁰. Inaczej mówiąc, potrzebna jest dzisiaj wyobraźnia miłosierdzia, której przejawem będzie nie tylko skuteczność pomocy, ale też „zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwalny jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr” (NMI 50).

Pomagając potrzebującym, Kościół przypomina, iż pomoc ta nie może być środkiem do prozelityzmu (zob. NMI 31), gdyż miłość jest bezinteresowna. Oznacza to, że osoby, której się

pomaga, nie można przymuszać lub nieustannie przynaglać, aby przyjęła nasz punkt widzenia tylko dlatego, że się jej pomaga. Miłość bezinteresowna nie może stać się ukrytą interesownością¹¹. Ponadto autentyczna wspólnota miłosierdzia zakłada solidarność sumień. Mieć solidarne sumienie – to znaczy, że na człowieka można liczyć, że jest w nim coś stałego, że jest on pewną podporą. Aby tak się rzeczywiście działo, trzeba chcieć mieć sumienie. Oczywiście sumienie zawsze można odbudować, byle się chciało chcieć¹².

W tym kontekście realizacja opcji preferencyjnej na rzecz ubogich wyraża się również w społecznej odpowiedzialności za styl naszego życia. Styl ten to umiejętność podejmowania decyzji uwzględniających godność osoby ludzkiej (zob. SRS 42), gdyż stanowi ona centrum wszelkich działań (zob. CA 61). Aby człowiek uwierzył w traktowanie z godnością, musi porzucić dwuznaczność i zakłamanie, a otworzyć się na prawdę, gdyż prawda jest warunkiem zrozumiałości¹³.

W tym kontekście Jan Paweł II przypominał o podmiotowym traktowaniu człowieka pracy. Praca ma charakter dialogiczny, gdyż człowiek w procesie pracy wchodzi w dialog z drugim człowiekiem. Wzrost człowieka pojawia się wówczas, gdy człowiek stawia pytanie i w miejsce odpowiedzi słyszy pogroźkę. Wówczas na jaw wychodzi – jak podkreślił ks. Tischner – że jeden widzi siebie „wyżej”, a drugiego „niżej”. Inaczej mówiąc – wiosłuj i nie pytaj, dokąd płyniemy. Toteż aby móc pracować, trzeba mieć prawo do stawiania pytań i prawo do uzyskiwania prawdziwych odpowiedzi¹⁴. W imię odpowiedzialności i promowania opcji preferencyjnej Kościół jest zobowiązany do jednoznacznego i otwartego piętnowania wszelkich patologii w strukturach pracy; jest to moralny wymóg gwarantujący wiarygodność w świecie (zob. CA 61).

2.2. *Przebaczenie źródłem nadziei*

Drugim wyznacznikiem miłości miłosiernej jest chrześcijańskie przebaczenie, które staje się drogą do pojednania. Przebaczenie

powinno być oparte na prawdzie, co oznacza, że nie może być rezygnacją z wymagań sprawiedliwości (zob. DiM 14)¹⁵. Należy zauważyć ścisły związek miłości miłosiernej i sprawiedliwości, gdyż przebaczenie w imię miłości w niczym nie deprecjonuje obiektywnych wymagań sprawiedliwości¹⁶. Jan Paweł II zauważa, że celem przebaczenia jest właściwie pojęta sprawiedliwość, gdyż domaga się ono naprawienia i zadośćuczynienia krzywd i zgorzeń. Dlatego sprawiedliwość wkracza na teren miłosierdzia, dzięki któremu pojęcie sprawiedliwości otrzymuje nowy wymiar (zob. DiM 14)¹⁷. Chodzi o to, że przebaczenie nie oznacza uniewinnienia; wręcz przeciwnie, jest potwierdzeniem winy, gdyż wtedy się przebacza, gdy bliźni jest winny. Przebaczenie nie oczyszcza winowajcy, lecz chroni poszkodowanego przed chęcią odwetu¹⁸. Toteż Jan Paweł II podkreślił, że „nie istnieje żadna sprzeczność między sprawiedliwością a przebaczeniem. Przebaczenie bowiem nie usuwa ani nie umniejsza konieczności naprawienia zła, lecz zmierza do ponownego włączenia osób i grup do społeczności, państw do wspólnoty narodów”¹⁹. Z tej racji nie jest to już bezwzględne domaganie się wyrównania krzywd, lecz otwarcie się na osobę, której się przebacza. Wówczas „śmiercionośna rutyna odwetu musi ustąpić miejsca wyzwalającej nowości przebaczenia”²⁰.

Przebaczenie jest warunkiem wolności i szczęścia człowieka. Nie jest jednak dziełem kalkulacji zimnego rozumu, lecz jest zawsze aktem serca. Rozum zawsze będzie podpowiadał, że krzywdy należy wyrównać, nawet wówczas, gdy samemu się podepcze sprawiedliwość²¹. Mówi o tym Jan Paweł II, stwierdzając, że czysta sprawiedliwość nie wystarczy, co więcej – może doprowadzić do zniszczenia siebie samej. Będzie się tak działo wtedy, gdy człowiek nie będzie chciał kształtować swojego życia w głębszych wymiarach i głębszej mocy. Tą mocą jest miłość, i tylko miłość oparta na prawdzie i sprawiedliwości zabezpiecza prawdziwą wolność, nadając życiu oblicze prawdziwego szczęścia (zob. DiM 12). Warunkiem przebaczenia jest skrucha winowajcy, ale prawdą jest również

to, że przebaczenie jest bezwarunkowe. W tym duchu „Kościół słusznie uważa za swoją powinność, za powinność swojego posłannictwa, strzec prawdziwości przebaczenia w życiu i postępowaniu, w wychowaniu i duszpasterstwie. Strzeże zaś nie inaczej, jak strzegąc tego źródła – czyli tajemnicy miłosierdzia Boga samego objawionej w Jezusie Chrystusie” (DiM 14).

Reasumując: ten właśnie duch papieskiej katechezy o miłosierdziu przenikał życie i twórczość Henryka Mikołaja Góreckiego. Przekaz bł. Jana Pawła II stał się inspiracją do ukazywania – jak podkreślał wielki kompozytor – głębi i piękna muzyki.

Przypisy

¹ Zob. A. Malatyńska-Stankiewicz, *Nie będę pisał na metry i tókcie. Wywiad z 2003 roku z niedawno zmarłym Henrykiem Mikołajem Góreckim*, www.strony.ca/strony24//articles/a2402.html.

² Zob. M. Partyka, *Góreckiego droga do piękna*, www.onet.pl?10180,1522653,wywiady.html, 15.12. 2008.

³ Zob. jw.

⁴ *Muzyka? Gość z innego świata. Z Henrykiem Mikołajem Góreckim w Zębie koło Zakopanego rozmawiają Małgorzata i Marcin Gmysowie*, „Krytyka Muzyczna” 2011, nr 4.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 40.

⁶ Por. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 20.

⁷ Zob. tamże, s. 22.

⁸ Por. R. Nęcek, *Miłosierdzie i solidarność w nauczaniu społecznym Kościoła*, w: L. Mateja (red.), *Współczesne oblicza miłosierdzia*, Kraków 2007, s. 50.

⁹ Por.: jw.; S. Dziwisz, *Miłością mocni*, Kraków 2006, ss. 86-87.

¹⁰ Por.: R. Nęcek, *Miłosierdzie i solidarność...*, dz. cyt., s. 49; S. Dziwisz, dz. cyt., s. 93.

¹¹ Por. R. Nęcek, *Miłosierdzie i solidarność...*, dz. cyt., s. 50.

¹² Por.: J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, ss. 14-16; R. Nęcek, *Eucharystia wyrazem solidarności w nauczaniu społecznym Kościoła*, w: J. Machniak – L. Mateja (red.), *Rozniecić iskrę Bożego miłosierdzia*, Kraków 2006, s. 119.

¹³ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 72.

¹⁴ Por. tamże, s. 131.

¹⁵ Por.: J. Nagórny, *Miłosierdzie*, w: tenże – K. Jeżyna (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 325.

¹⁶ Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1998, s. 270.

¹⁷ Por. R. Nęcek, *Miłosierdzie i solidarność...*, dz. cyt., s. 51.

¹⁸ Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 113.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przebac, a zaznasz pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997 r., 5.

²⁰ Tamże, 3.

²¹ Por.: J. Tischner, *Nieszczęsny dar...*, dz. cyt., s. 113; R. Nęcek, *Miłosierdzie i solidarność...*, dz. cyt., s. 52.

CARITAS WYRAŻA TROSKĘ KOŚCIOŁA O POTRZEBUJĄCYCH

**Przemówienie do uczestników 19. Zgromadzenia
Ogólnego *Caritas Internationalis*, 27 maja 2011 r.**

Ojciec Święty Benedykt XVI

Eminencje, bracia biskupi i kapłani, drodzy przyjaciele!

Cieszę się, że mogę spotkać się z wami z okazji waszego zgromadzenia ogólnego. Dziękuję przewodniczącemu *Caritas Internationalis* kard. Oscarowi Rodriguezowi Maradiadze za życzeniwe słowa, wypowiedziane w waszym imieniu, i serdecznie pozdrawiam was wszystkich oraz całą rodzinę *Caritas*. Pragnę także zapewnić was o mojej wdzięczności i modlitewnym wsparciu dla waszej chrześcijańskiej posługi miłosierdzia, którą pełnicie we wszystkich krajach świata.

Głównym powodem naszego dzisiejszego spotkania jest dziękowanie Bogu za liczne łaski, jakimi darzył Kościół w ciągu sześćdziesięciu lat, które upłynęły od założenia *Caritas Internationalis*. Po okropieństwach i spustoszeniu, spowodowanym przez II wojnę światową, sługa Boży Pius XII pragnął dać wyraz solidarności i trosce całego Kościoła w obliczu tak wielu konfliktów i sytuacji kryzysowych na świecie. Uczynił to, tworząc organizację, która w ramach Kościoła powszechnego miała przyczynić się do coraz lepszej łączności, koordynacji i współpracy między licznymi kościelnymi instytucjami charytatywnymi w różnych krajach (por. Jan Paweł II, list *Podczas Ostatniej Wieczerzy*, 16 września 2004 r., n. I). Bł. Jan Paweł II jeszcze bardziej umocnił wzajemne więzi pomiędzy poszczególnymi krajowymi organizacjami *Caritas* oraz ich związek ze Stolicą Apostolską, przyznając *Caritas Internationalis* kościelną publiczną osobowość prawną

(tamże, 3). W wyniku tego ta międzynarodowa organizacja nabrała szczególnego znaczenia w sercu wspólnoty kościelnej i została powołana, by we współpracy z hierarchią kościelną uczestniczyć w misji Kościoła, polegającej na wyraźnym ukazywaniu – poprzez czynne pełnienie dzieła miłosierdzia – tej miłości, którą jest sam Bóg. W oznaczonym dla niej zakresie *Caritas Internationalis* wykonuje więc, w imieniu Kościoła, własne zadania, zlecone jej dla publicznego dobra (por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 116, § 1).

Trwanie w sercu Kościoła, możliwość, by w pewien sposób wypowiadać się i działać w jego imieniu dla wspólnego dobra, pociąga za sobą szczególną odpowiedzialność w dziedzinie życia chrześcijańskiego, zarówno osobistego, jak i wspólnotowego. Tylko w oparciu o codzienne, pełne zaangażowania przyjmowanie miłości Boga i życie jej pełnią można promować godność każdej bez wyjątku istoty ludzkiej. W mojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* ponownie potwierdziłem, że świadectwo miłosierdzia ma decydujące znaczenie dla Kościoła w naszych czasach. Poprzez to świadectwo, uwidocznione w codziennym życiu swoich członków, Kościół dociera do milionów ludzi i umożliwia im poznanie i odczucie miłości Boga, który jest zawsze blisko każdego potrzebującego. Dla nas chrześcijan Bóg sam jest źródłem miłosierdzia; miłosierdzie to nie jest pojmowane jedynie jako zwykła dobrotliwość, lecz jako dawanie samego siebie, a nawet ofiarowanie własnego życia za innych, na wzór Jezusa Chrystusa. Kościół przedłuża w czasie i przestrzeni zbawczą misję Chrystusa i pragnie dotrzeć do każdego człowieka, powodowany troską, by mógł on poznać, iż nic nie może nas odłączyć od miłości Chrystusowej (por. Rz 8, 35).

Caritas Internationalis tym różni się od innych instytucji socjalnych, że jest organizacją kościelną; uczestniczy w misji Kościoła. Taka była zawsze wola papieży i powinno to zostać ponownie wyraźnie potwierdzone przez wasze zgromadzenie ogólne. Należy zauważyć, że na *Caritas Internationalis* składają się zasadniczo różne krajowe instytucje *Caritas*. W porównaniu z wie-

loma instytucjami i stowarzyszeniami kościelnymi, zaangażowanymi w działalność charytatywną, *Caritas* jest wyróżniającą się organizacją; pomimo różnorodności form kanonicznych, jakie przyjęły organizacje krajowe, wszystkie one stanowią wielkie wsparcie dla biskupów w ich pasterskim spełnianiu posługi miłosierdzia. Wynika z tego szczególna odpowiedzialność eklezjalna, polegająca na poddaniu się kierownictwu pasterzy Kościoła. Ponieważ *Caritas Internationalis* jest organizacją o profilu uniwersalnym i posiada kościelną publiczną osobowość prawną, także Stolica Apostolska jest odpowiedzialna za to, by nadzorować jej działania i czuwać nad tym, żeby jej działalność humanitarna i charytatywna oraz treść wydawanych przez nią dokumentów były całkowicie zgodne ze stanowiskiem Stolicy Apostolskiej i Magisterium Kościoła, oraz aby kierowano nią w sposób kompetentny i przejrzysty. Ta szczególna tożsamość nadal stanowi o sile *Caritas Internationalis* i sprawia, że jest ona wyjątkowo skuteczna.

Chciałbym także podkreślić, że wasza misja umożliwia wam odgrywanie ważnej roli na arenie międzynarodowej. Doświadczenie, które zdobyliście przez te lata, nauczyło was, jak – wewnątrz społeczności międzynarodowej – być obrońcą zdrowej antropologicznej wizji; takiej, która czerpie z nauki katolickiej i zaangażowana jest w obronę godności każdego ludzkiego życia. Kiedy brak nam transcendentnych podstaw, odniesienia do Boga Stwórcy i zrozumienia, że naszym przeznaczeniem jest życie wieczne, wtedy możemy paść ofiarą szkodliwych ideologii. Wszystko, co mówicie i czynicie, świadectwo waszego życia i wasza działalność są ważne i przyczyniają się do wspierania integralnego rozwoju osoby ludzkiej. *Caritas Internationalis* jest organizacją, której powierzone zostało zadanie umacniania komunii między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, a także komunii wszystkich wiernych w pełnieniu posługi miłosierdzia; jednocześnie powołana jest ona do tego, by pomagać w szerzeniu orędzia Kościoła w życiu politycznym i społecznym, w skali międzynarodowej. W dziedzinie polityki – oraz we wszystkich

innych, które mają bezpośredni wpływ na życie najuboższych – wierni, a w szczególności świeccy katolicy dysponują wielką swobodą działania. Nikt nie może rościć sobie prawa do przemawiania „oficjalnie” w imieniu wszystkich wiernych świeckich lub wszystkich katolików w kwestiach otwartych na swobodną dyskusję (por. *Gaudium et spes*, 43. 88). Z kolei, wszyscy katolicy, zarówno mężczyźni jak i kobiety, wezwani są, by z oczyszczoną świadomością i hojnością serca śmiało krzewić te wartości, do których wielokrotnie odwoływałem się jako do „niezbywalnych”. *Caritas Internationalis* jest zatem powołana do tego, by przyczyniać się do przemiany ludzkich serc, aby były one otwarte na wszystkich naszych braci i siostry, tak by każdy, w całkowitym poszanowaniu własnej wolności i z pełną akceptacją swej osobistej odpowiedzialności, mógł zawsze i wszędzie działać dla wspólnego dobra, wspaniałomyślnie dając z siebie wszystko w służbie swych braci i sióstr, w szczególności tych najbardziej potrzebujących.

Zatem to w takiej szerszej perspektywie i ściślejszej współpracy z pasterzami Kościoła, którzy jako pierwsi ponoszą odpowiedzialność za jego świadectwo o miłosierdziu (por. *Deus caritas est*, 32), krajowe organizacje *Caritas* powołane są, by nadal dawać żywotne świadectwo o uzdrawiającej i przemieniającej tajemnicy Bożej miłości, objawionej w Jezusie Chrystusie. To samo odnosi się do *Caritas Internationalis*, która może być pewną pomocy i wsparcia ze strony Stolicy Apostolskiej – w szczególności kompetentnej dykasterii, Papieskiej Rady „Cor Unum” – w wypełnianiu swojej misji.

Drodzy przyjaciele, poddając te myśli pod waszą rozwagę, jeszcze raz dziękuję wam za wasz szlachetny trud, podejmowany w służbie naszych potrzebujących braci i sióstr. Wam, waszym współpracownikom i wszystkim, którzy zaangażowani są w działalność szerokiej sieci katolickich organizacji charytatywnych, z serca udzielam mojego apostołskiego błogosławieństwa jako rękojmi mocy i pokoju w Panu.

O prawie
Z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem
rozmawia Krzysztof Wroczyński

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, ss. 190

Prezentowana książka jest poszerzonym zapisem rozmów, które na temat filozofii prawa kilkanaście już lat temu przeprowadził z o. prof. Mieczysławem Albertem Krąpcem OP (1921-2008) jego uczeń i współpracownik, prof. Krzysztof Wroczyński – specjalista z tej dziedziny wiedzy, długoletni pracownik naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a od stycznia 2010 r. także członek Komitetu Naukowego „Społeczeństwa”, dobrze znany naszym Czytelnikom. W słowie wstępnym, noszącym tytuł *W poszukiwaniu sprawiedliwego prawa* (zob. ss. 5-9) ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB informuje: „Podstawą książkowego zapisu są rozmowy, które zostały nagrane w Lublinie i wydane w wersji kasetowej przez Fonopol (Poznań 1994) oraz w wersji CD przez Fundację «Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej» (Lublin 2001). Publikowany tekst rozmów został poddany redakcyjnej obróbce, a także poszerzony o fragmenty tekstów zaczerpnięte z dzieł o. Krąpca” (s. 8).

Książka dzieli się na dwie zasadnicze części: *Prawo* (zob. ss. 11-103) i *Prawo a polityka* (zob. ss. 105-181). W części pierwszej poruszona została problematyka istnienia i treści prawa, podstaw jego obowiązywalności, jego struktury (cel, forma, materia), filozoficznych rozumień faktu prawnego, stosunku prawa do moralności (wiązanie sumienia przez prawo), prawa naturalnego, porządku prawnego itd. W części drugiej także podniesiono wiele zagadnień, takich jak: odniesienia prawa do dziedziny życia społecznego i politycznego, prawa człowieka, normotypy cywilizacyjne (koncepcja F. Konecznego), różne ujęcia i przemiany samej po-

lityki (teorie N. Machiavellego, Th. Hobbesa, nauczanie papieży itd.), a nawet pewne tezy z zakresu filozofii i teologii dziejów. Cennym dodatkiem do wszystkich tych rozważań jest wykaz dalszych zalecanych lektur (zob. ss. 183-188) – zarówno pozycji klasycznych (Arystotelesa, H. Grocjusza, H. Kelsena itd.), jak i bardziej współczesnych omówień.

Sam kształt publikacji jest interesującym nawiązaniem do dawnej, szlacheckiej, a mimo to nader rzadko dzisiaj spotykanej formy dialogicznej w filozofii. Pomimo że w tym wypadku dialog prowadzą dwaj naukowcy z pokaźnym dorobkiem, nie mamy do czynienia z suchym, akademickim wywodem, lecz z żywym, dość potoczystym dyskursem, choć oczywiście zdominowanym i ukierunkowanym przez określone wątki i idee. Pierwszy głos w tym dialogu należy rzecz jasna do o. Krapca, który w zwięzłej formie przedstawia własną koncepcję filozoficzną, a równocześnie interpretuje poglądy wielu znanych myślicieli oraz wybrane fakty i nurty z historii nowszej i dawniejszej. Wszelako istotny jest też głos prof. Wroczyńskiego, który rozwija, puentuje bądź podsumowuje wypowiedzi swojego interlokutora. W sumie nie jest to więc bynajmniej wywiad, ale właśnie rozmowa.

Publikacja ma charakter popularyzatorski. Można ją traktować jako swoiste wprowadzenie czy zachętę do filozofii prawa. Cecha ta pociągnęła za sobą nieuniknione uproszczenia ujęć – zwłaszcza w komentowaniu tak wieloznacznych autorów jak Hobbes czy Machiavelli – a z drugiej strony pominięcie pewnych mniej oczywistych problemów, np. różnorodnych trudności konceptualnych i praktycznych związanych z formułowaniem i stosowaniem praw człowieka. Wszystko to jednak nie rzutuje ujemnie na jakość przekazu: jest on klarowny i sugestywny, a nawet prowadzony z pewną swadą i przede wszystkim z dużą erudycją. Są to skądinąd cechy wielce charakterystyczne dla osoby o. Krapca, które dobrze znamy z jego licznych artykułów, książek, publicznych wystąpień.

Od strony merytorycznej mamy do czynienia z prezentacją pewnej koncepcji filozoficzno-prawnej, którą można określić mia-

nem realistycznej, a więc takiej, dla jakiej pierwszym w założeniu punktem oparcia i stałą płaszczyzną odniesienia jest bezpośrednio widziana rzeczywistość wielorakich relacji: człowieka do człowieka, człowieka do prawdy i dobra, człowieka do Boga, człowieka do społeczności rodzinnej, narodowej, państwowej, religijnej etc. W gąszczu tych relacji, w których na co dzień „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – by w zmienionym kontekście użyć znanej frazy św. Pawła Apostoła – autorzy tomu ustawiają znaki orientacyjne, krocząc za wielkimi myślicielami z kręgu kultury europejskiej, zwłaszcza Cyceronem, Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu.

Wyrazem filozoficznego realizmu, o którym wspomnieliśmy, jest na pewno samo ujęcie prawa – nie jako pewnego „instrumentu pochodnego”, jak zapewne określiliby je ekonomista, lecz jako nieusuwalnego i precyzyjnie identyfikowalnego elementu świata osób. Punktem wyjścia do rozważań jest teza o. Krapca, która zarazem stanowi niejako uzasadnienie dla treści całej książki: „Prawo jest pewną rzeczywistością, faktem, do którego należy się ustosunkować. Nie jest to tylko fakt dany nam w ustawach, w rozporządzeniach, na piśmie, ale jest to stan bytowy istniejący między ludźmi. Badanie faktu, nawet najślabszej rzeczywistości, należy do filozofii, w tym wypadku filozofii prawa” (s. 15). Z pewnością nie jest to myśl z gatunku, dla którego łatwo byłoby znaleźć miejsce w dominującej współcześnie mentalności. Tak samo jak dla idei, że sercem prawa jest nie bynajmniej upoważnienie do arbitralności czy samowoli, ale powinność, czyli „*debitum*, które ktoś inny musi wypełnić [względem podmiotu praw]” (s. 17). Tego rodzaju myśli – cennych, choć nisko dzisiaj cenionych – jest zresztą w książce więcej. Wspomnijmy jeszcze o tej, że właściwym źródłem prawa jest nie tyle samorzutnie, arbitralnie działająca wola czy wolność człowieka (w szczególności człowieka pełniącego władzę), ile rozumowo ujęte dobro przynależne naturze ludzkiej, czy to jednostkowe, czy to zbiorowe: ono staje się realnym motywem, który racjonalnie uzasadnia stanowienie prawa *in genere* oraz takiego a nie innego prawa *in concreto*. Wielekroć

w toku rozważań powtarza się teza podobna do tej: „Natura ludzka związana z dobrem jest tym najszerszym polem, na którym obowiązuje prawo i na którym można szukać bardziej szczegółowych sformułowań prawnych” (s. 34). Analogiczna koncepcja zostaje zastosowana do polityki, której w filozofii realistycznej nie pojmujemy się abstrakcyjnie ani ideologicznie, lecz w stałym odniesieniu do struktury i natury bytu ludzkiego, do jego niezmiennych uwarunkowań, do jego potrzeb i możliwości rozwojowych: „Ani państwa, ani klasy, ani narody nie istnieją samodzielnie, ale przez człowieka. Tym, kto realnie istnieje, jest człowiek. Pracujemy nie dla relacji, które istnieją między ludźmi, ale dla człowieka. Temu służy także polityka: ma ona pomóc człowiekowi rozwinąć się w tym, co jest istotnie ludzkie” (ss. 126-127). Autorzy dowodzą, że ilekroć linia polityczna rozchodzi się z linią antropologiczną i etyczną, negatywnie odbija się to na poszczególnych ludziach i zbiorowościach, częstokroć prowadząc do prawdziwych katastrof dziejowych, jakimi były np. komunizm i narodowy socjalizm (nazizm).

Typ myślenia, z którego wyrasta omawiana publikacja, stanowi poważną i interesującą – co nie znaczy, że w całości bezdyskusyjną – kontrpropozycję dla utrwalonych we współczesnej kulturze zachodniej ujęć, m.in. dla pozytywizmu lub woluntaryzmu prawniczego. Na docenienie zasługuje fakt, że autorzy przyjmują i motywują określoną opcję filozoficzną, nie rozpraszając się w jałowych, czysto prowokacyjnych czy sceptycznych zapytaniach, jakie ostatnimi czasy są modne w filozofii i w ogóle w humanistyce. Już z tej racji warto po tę książkę sięgnąć, gdyż prezentuje ona pewien sprecyzowany wzorzec uprawiania filozofii, w danym wypadku – realistycznej filozofii prawa.

Trzeba dodać, że publikacja prezentuje się estetycznie pod względem graficznym i typograficznym, choć przydałaby się jej większa pieczołowitość redaktorska; wyraźnie kuleje zwłaszcza interpunkcja (skądinąd przez większość Polaków nie lubiana i nierozumiana, jak wszelkie dyscypliny noszące znamię ścisłości). Niech jednak te drugorzędne defekty nie zniechęcają czytelników

do zapoznania się z rzetelnie i poważnie potraktowaną refleksją nad tak istotnym „stanem bytowym”, jakim jest prawo. Wszyscy przecież nieodmiennie żyjemy „pod prawem” (*sub lege*) niczym pod słońcem; prawo, jak słońce, nierzadko razi i doskwiera, a jednak bez niego nasz ludzki świat rozsypałby się w proch.

Paweł Borkowski

Lech Jęczmyk
**Dlaczego toniemy,
czyli jeszcze nowsze Średniowiecze**

Zysk i S-ka, Poznań 2011, ss. 274

Lech Jęczmyk jest znany jako tłumacz i wydawca amerykańskiej i rosyjskiej literatury fantastycznej. Spolszczył m.in. Ballarda, Dicka, Ursulę Le Guin i Vonneguta. Konwencja literatury fantastycznej wielce ułatwia komentarz do całkiem niefantastycznych problemów, dając w przypadku drażliwych politycznie tematów wygodne alibi autorom.

Optyka tej literatury świetnie zgadza się z upodobaniami światopoglądowymi Jęczmyka, żywo zainteresowanego historiozofią, a w związku z tym utajonymi mechanizmami historii. Omawiana książka jest drugim zbiorem esejów (pierwszy ukazał się pt. *Trzy końce historii, czyli Nowe Średniowiecze*, Zysk i S-ka, Poznań 2006). Autor wychodzi z założeń tradycjonalizmu katolickiego, przyjmując kilka założeń dodatkowych: historia jest dziedziną rozwoju, degeneracji i walki cywilizacji, a jednocześnie działania sił nadprzyrodzonych – opatrnościowej i szatańskiej. „Spiskowa teoria dziejów” – rozumiana jako teza, iż na życie społeczne mają wpływ zorganizowane działania ugrupowań niejawnych – jest testowalna empirycznie, na podstawie zarówno prostej obserwacji,

jak i wypowiedzi ludzi deklarujących wiedzę o utajonych konfiguracjach elit.

Autor dochodzi do wniosku, że nadchodzi epoka, którą można by nazwać nowym średniowieczem. Zapowiadają ją zjawiska podobne do tych, które występowały na progu poprzedniego średniowiecza: nasilenie masowych migracji, czyli wędrowni ludów; polaryzacja majątkowa oraz antagonizacja biednych i bogatych, a także starych i młodych; nasilenie etnicznego aspektu polityki; fundamentalizm religijny. Przynajmniej część z tych procesów to „konflikty odłożone na XXI w.”, co niewątpliwie przyczyni się do zdynamizowania historii, a nie do jej zakończenia.

Polaryzacja społeczna już skutkuje zanikiem coraz bardziej niewydolnych państw. Zaczyna się to od prywatyzacji funkcji policyjnych i sądowniczych (np. samowolne egzekucje długów, szczególnie w takich krajach jak Polska, gdzie sądy w sprawach cywilnych stały się własną parodią). Bogacze zaczynają na własny koszt fortyfikować się przeciwko coraz bezkarniejszym gangom, a to z kolei oznacza samoorganizację po obu stronach barykady i wyłanianie się neofeudalnych struktur społecznych. Umocnieniu się oligarchii – którego przyczynę Jęczynek widzi tak w celowym działaniu konspiracyjnych układów manipulujących światem zachodnim, jak w zwykłej przewadze ekonomicznej – towarzyszy utrwalanie się struktur pauperyzacyjnych. Biedni zdobywają jedzenie drogą zbieractwa na śmietnikach i kłusownictwa. Powstaje układ typu zamek-miasto-podgrodzie-lepianki na peryferiach, tyle że celowo niszczy się rolnictwo, a więc nie przewiduje się odrodzenia chłopstwa pańszczyźnianego. Śmieciową żywność będzie się importować. Mieszczanom ochłapy dobrobytu będą doraźnie wydzielane bez gwarancji trwałości związku z dworem, na podgrodziu gnieździć się będą półlegalni handlarze, na peryferiach zaś ludzie zbędni, rekrutowani przez gangi. Taki system będzie całkiem komfortowy nie tylko dla oligarchów, ale i dla imigrantów, szczególnie z Azji, nawykłych do samowoli władzy i życia obok państwa.

Gdzieś w nowej konfiguracji musi się odnaleźć nasz kraj, zagrożony przez własną niemoc i knowania sąsiadów; sytuacja ta mało różni się od tej z końca XVIII w. Rządzący Polską ani nie wiedzą jak, ani nie chcą samodzielnie orientować państwa w wielocywilizacyjnej konfiguracji Eurazji, naznaczonej antagonizmem tych wielkich formacji kulturowych. Główny front przebiega według autora na styku cywilizacji chrześcijańskiej i pooświeceniowej. Jęczyk zastanawia się, jak trafnie nazwać tę drugą. W aspekcie religijnym można by wykorzystać termin „gnostycka”, w aspekcie prawnym Jęczyk proponuje „cywilizację prawa stanowionego” w przeciwieństwie do systemu opartego na prawie naturalnym, którym jest ta pierwsza.

Oprócz systematyki cywilizacji i trafnej diagnozy ich stosunku nasuwa się naturalne pytanie o perspektywy ich konfliktu i właściwą w nim postawę współczesnych chrześcijan. Czy mamy się pocieszać wielkością dziedzictwa, które chrześcijaństwo zostawiło światu? Przypomina się ewangeliczna przypowieść o talentach, które zły sługa zakopał zamiast pomnożyć. Cóż czynić? Pewnie zacząć, wbrew politycznej poprawności, nazywać rzeczy i sprawy po imieniu. Właściwe odniesienie słowa do rzeczy wpływa na całokształt kultury, w której „wszystko ma związek ze wszystkim”, jak lubił powtarzać Feliks Koneczny, którego doktryna obok teorii Toynbeego niewątpliwie wpłynęła na rozważania Lecha Jęczyka.

Naszego autora można by ostatecznie określić jako krytyka kultury, idącego – jak wiktorianin Matthew Arnold czy anglikatolicki modernista T.S. Eliot – wbrew duchowi czasu, nadżerającemu ciało i korumpującemu ducha. Wbrew obietnicy rajy na ziemi i poprawności przykrojonej na człowieka warto skorzystać z zachęty Jęczyka i spojrzeć głębiej.

Robert Piotrowski

Pio Parisi

L'etica dal mistero

Edizioni Rosso Fisso, Associazione Culturale Paideia Onlus,
2010, ss. 63

Ksiądz Pio Parisi, zmarły 13 czerwca 2011 r. w wieku 85 lat, to postać, z którą byłem wielorako związany. W połowie lat 70. wspólnie realizowaliśmy projekt duchowej odnowy Chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (ACLI). Był to okres, przed którym ACLI w głośny sposób zaangażowały się w opcję socjalistyczną, wskutek czego Konferencja Episkopatu Włoch (CEI) wycofała asystentów kościelnych. Ksiądz Parisi miał wrażliwość duchową oraz zamiłowanie do NSK i polityki. ACLI były wtedy – w owych latach intensywnej sekularyzacji oraz kryzysu politycznej jedności katolików – wielką pracownią myśli społecznej. Ujawniały się tam tendencje wynikające z potrzeby przewyciężenia ograniczeń Chrześcijańskiej Demokracji, która stała się partią przywiązaną do władzy. Pio Parisi lubił powtarzać, że nie wystarczy uprawiać politykę i poszukiwać odnowy społecznej w ACLI w duchu tzw. inspiracji chrześcijańskiej, ale trzeba prowadzić chrześcijańskie życie. Zalecił mnie i mojej żonie Laurze, byśmy zapisali się na kurs teologiczny na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, ponieważ według soboru także świeccy powinni wzrastać w zrozumieniu wiary.

Księdza Pio najbardziej drażniły klerykalizm i płytkość spojrzenia, które panowały w wielu kręgach kościelnych. Nie znosił, kiedy zebrania CEI rozpoczynały się od referatu socjologicznego. Zawsze się domagał, żeby pierwszeństwo przyznać sprawom duchowym. To on wielu nauczył tego, o czym od lat pisze w naszym periodyku bp Mario Toso, mianowicie że NSK nie jest ideologią i że ma podstawę trynitarną.

Książeczka, którą prezentujemy, jest ostatnią publikacją ks. Parisiego. Zawiera ona krytykę etyki racjonalnej, będącej

wytworem czysto ludzkiej mądrości, która otwiera pole dla hierarchicznej władzy, posiadania, niemożności. Pio Parisi utrzymuje, że podczas gdy szukamy dobrostanu, w cierpieniu „zaczyna się jawić sens życia śmiertelnego, bólu, miłości. To jest dobry grunt na przyjęcie słowa. Słowo głoszone i poświadczone, nie związane z poszukiwaniem dobrostanu, zapoczątkowuje inne poszukiwania. Docieramy do Jezusa Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem. Przyciąga nas Ojciec z Synem za sprawą Ducha Świętego. Mistyczna etyka chrześcijańska obala wszelkie posiadanie i wszelką władzę, sławiąc miłość w służbie”.

Książkę tę polecam tym, którzy znali ks. Pio – aby pomogła im zachować pamięć o nim. Polecam też jednak tym, którzy go nie znali, by znaleźli w niej źródło duchowego doświadczenia, jakiego wielu osobom dzisiaj brakuje.

Claudio Gentili
Tłum. Paweł Borkowski

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

HARMONIA MIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM

Oreste Bazzichi
Redakcja „La Società”

Wprowadzenie

Zagadnienie stosunku między wiarą a rozumem, nauką a religią, jest skomplikowane. Niemniej dzisiaj, w dobie ponowoczesności, należy je podejmować i tworzyć jego koncepcję – prostą, ścisłą, obiektywną, udokumentowaną.

Wszyscy widzimy, że Europa i cały Zachód przeżywają głęboki kryzys humanizmu i moralności. Z drugiej strony właśnie na polu stosunku między wiarą a rozumem sytuują się kwestie dotyczące kultury laickiej i katolickiej, wierzących i niewierzących, filozofii i teologii, Kościoła i polityki. Pierwsza dekada trzeciego tysiąclecia to czas, w którym uświadamiamy sobie, że związki między wiarą a rozumem, religią a życiem publicznym ulegają zasadniczej przemianie. Sytuacja przedstawia się interesująco. Pogląd, że między nauką a religią panuje nieprzezwycięzalna opozycja, prowadzi do epistemologicznej sprzeczności, częstokroć wywołując konflikty międzyludzkie i historiograficzne zafalszowania. Twierdzi się, że religia i wiara to jedynie przesady, ciasne dogmaty, będące manifestacją irracjonalnych pokładów ludzkiego ducha; zarazem nauka uchodzi za pełną manifestację rozumności i jest traktowana jako jedyna droga do prawd obiektywnych (nauka staje się religią prawdy). U podstaw takich negatywnych ujęć i sztywnego obiektywizmu (absolutyzmu nauki) nie leży chęć debaty i analizy, lecz instrumentalne założenie, by zwalczać religię, jej ingerencję w obszar publiczny i polityczny, jej obronę świeckości. To jest chyba najdobitniejszy przykład tego, jak niektóre stanowiska przybierają

charakter instrumentalny i służą wyłącznie walce „kulturowej” (nasuwa się myśl o pewnych ugrupowaniach politycznych, stworzonych jedynie w celu zagarnięcia władzy i niszczenia przeciwnika) oraz jak na tej drodze debata kulturowa schodzi na najniższy poziom.

Rzeczywistość jednak wygląda całkiem inaczej: wzrostowi absolutyzmu nauki i postępowi sekularyzacji nie towarzyszy z konieczności odstępowanie od religii ani osłabienie wiary. Przeciwnie, obserwujemy rosnące zapotrzebowanie na religię i jej stały udział w debacie publicznej. Laicysta uświadamia sobie, że szeroka obecność dyskursu religijnego w sferze publicznej odpowiada zjawisku społecznemu o głębokich, mocnych korzeniach. Człowiek wierzący powinien wiedzieć, że dyskurs na temat rozumu zmusza go do zmierzenia się z kulturą laicką, z problemami demokracji, tolerancji i współżycia, które wyrastają z pluralizmu religijnego i kulturowego.

Rodzące się pytanie przybiera taką postać: czy możliwe jest przymierze wiary z rozumem – przymierze, w którym wiara powierza się rozumowi, przyznając mu zadanie ograniczania jej absolutystycznych zapędów, a w zamian otrzymuje uznanie tego, że także ona jest nieodzowna w procesie dążenia do prawdy? Byłaby to uwspółcześniona wersja *fides quaerens intellectum* Anzelm z Aosty. Dobrze wiedział on o tym (już prawie tysiąc lat temu), jak bardzo *rationes* są potrzebne wierze. Trzeba do tego dodać jedno: wiara nie tylko dostarcza rozumowi przesłanek do pracy, lecz także ustala z nim granice między odpowiednimi polami działania¹.

Dzisiaj dyskusja dotyczy miejsca religii w liberalnych ustrojach politycznych, natury konfliktów na podłożu religijnym toczących się na świecie, dialogu między kulturami, relatywizmu filozoficznego, natury świeckości. Na gruncie katolickim mamy dwa przeciwne stanowiska: po jednej stronie stoją ci, którzy wyobrażają sobie lub projektują Kościół bardziej bojowy, walczący, dogmatyczny, po drugiej stronie ci, którzy pragną Kościoła bardziej otwar-

tę, nastawionego na dialog, ekumenicznego i uniwersalistycznego. Te różnice mogą niebezpiecznie skutkować odsunięciem dyskusji o relacji między wiarą a rozumem, a równocześnie pokazują, że należy odróżniać wewnętrzny aspekt religii (doktrynę teologiczną) od aspektu zewnętrznego (Kościoł w dialogu ze światem i innymi kulturami).

1. Ewolucja związku między wiarą a rozumem

Filozofem i teologiem, który po raz pierwszy podjął w istotny sposób kwestię odniesień między wiarą a rozumem, był św. Augustyn, autor słynnej wypowiedzi: *Crede ut intelligas et intellige ut credas* – „wierź, abyś pojął, i pojmuj, abyś uwierzył”. W słowach tych streszcza się jego teoria: do zrozumienia prawdy potrzebna jest wiara, zarazem jednak aby mieć wiarę świadomą i dojrzałą, trzeba korzystać z rozumu. Między wiarą a rozumem krystalizuje się przeto ścisła, bezpośrednia więź, a one same są dwoma aspektami egzystencjalnej rzeczywistości, którą jest odniesienie człowieka do Boga.

Sześć wieków później Anzelm z Aosty wniósł do tego poprawkę. Jego zdanie: *Credo ut intelligam* („wierzę, aby rozumieć”), wskazuje na pierwszeństwo wiary względem rozumu. Całość wygląda już inaczej niż u Augustyna. Ważna jest zgodność wiary z rozumem, lecz jeśli między nimi powstaje rozbieżność, to należy zakwestionować rozum. Niemniej Anzelm dodaje, że taki przypadek jest mało prawdopodobny, ponieważ rozum i wiara mają jedną naturę, a więc na równi wypływają z Bożego oświecenia.

W radykalnej opozycji do Anzelmiańskiego *credo ut intelligam* sytuuje się *intelligo ut credam* („rozumiem, by wierzyć”) Piotra Abelarda. Nie można uwierzyć w coś, czego się nie zna, i w każdym wypadku trzeba rozważyć, czy uwierzyć. Metoda badawcza Abelarda opiera się – odmiennie niż dowód ontologiczny Anzelma – na *sic et non*; to jest podstawowe pojęcie, zawarte w jednym

z jego większych dzieł. W myśl tej reguły w formułowaniu argumentów daje się odpowiedź twierdzącą i przeczącą, a wybierając jedno rozwiązanie, odrzuca się drugie. Tę metodę przejmą później scholastycy.

Dalej spotykamy Tomasza z Akwinu. Stosunek wiary do rozumu postrzega on jako jedność świadomości, nie popadając ani w fideizm, który poniża rozum na korzyść wiary, ani w racjonalizm, który wynosi rozum ponad wiarę. W koncepcji Tomaszowej znajdujemy jedyną taką równowagę na tle dziejów myślenia. Rozum i wiara spletają się tak, iż żadne nie zamyka się w drugim. Rozum przygotowuje drogę do wiary, a z kolei wiara pobudza rozum. Obydwie dziedziny pozostają odróżnione, ale nie rozłączne. Nie wykluczają się ani nie uzasadniają wzajemnie, lecz współpracują dla pełnej wizji człowieczeństwa i Boga. Nie zagłębiając się w tę złożoną problematykę, przypomnijmy, że Tomasz wypowiada się na ten temat w sposób stonowany, a filozofii przypisuje jedynie funkcję pośredniczącą². Obraz Boży zapisany w ludzkim duchu stanowi nierozdzielalną więź łączącą człowieka z najwyższym Bytem i czyni z niego istotę zdolną przyjąć Boga (*capax Dei*) oraz otwartą na nadprzyrodzone tchnienia łaski. Teza ta jest bardzo sugestywna i brzemienista w konsekwencje. Istoty rozumne, „będąc uczynione «na obraz Boży», mogą dostąpić Bożego szczęścia”³. Obraz Boży w człowieku jest dynamiczny – ma się rozwijać aż do wizji Boga przez łaskę. Akwinata stawia tezę, że człowiek na drodze przyczynowości, interpretowanej w świetle metafizyki istnienia, może jasno rozpoznać istnienie Boga jako pierwsze źródło bytu, życia, rozumności i moralności, nie może jednak wnikać w niezgłębianą tajemnicę Jego istoty. Innymi słowy możemy dotrzeć do poznania Boga, ale nie możemy Go pojąć (w łacińskim sensie *comprehendere* – „zrozumieć do głębi”). Dlatego potrzebne jest Objawienie, dzięki któremu dowiadujemy się tego, co znane wyłącznie Bogu.

Odmienne i bardziej spekulatywne stanowisko zajmuje św. Bonawentura z Bagnoregio, który łączy wiarę z realnością świata. Spontaniczne u człowieka pragnienie Boga jest zwornikiem całej

tej konstrukcji. Dusza ludzka powstała „dla oglądania dobra nieskończonego, którym jest Bóg” (*ad percipiendum bonum infinitum, quod est Deus*). Wystarczy spojrzeć na świat, aby odkryć w nim to, co upragnione: „W naszym obecnym położeniu cały wszechświat stanowi drabinę do wspinania się ku Bogu”⁴. Bóg się nie objawia, ale Jego ślady, obrazy, podobieństwa, które wszyscy mogą dostrzec. Ślady znajdujemy w świecie zewnętrznym, obrazy – we własnym wnętrzu, podobieństwa zaś – w świecie, który nas przekracza. Człowiek, istota rozumna i otwarta na nieskończoność, nieustannie doskonali swoje przymioty. Bonawentura mówi dzisiejszemu człowiekowi: „Otwórz więc oczy, nakłoń wewnętrznego ucha, rozwiąż swoje wargi i każ sercu widzieć, pojmować, chwalić, kochać, wielbić, czcić i słać swojego Boga we wszystkim, jeśli nie chcesz, by przemówił przeciwko tobie cały wszechświat”⁵.

Następnie mamy to, co określono jako schyłek scholastyki. Warto szczególnie wspomnieć franciszkańskiego filozofa Wilhelma Ockhama, którego zdaniem nauka, czyli filozofia przyrody, jest prawdą powszechną i konieczną, leżącą w zasięgu rozumu ludzkiego; metafizyka natomiast albo jest bezużytecznym powtarzaniem tego, co stwierdziła nauka, albo przynosi fałsz, kiedy bezpodstawnie przekształca powszechne i konieczne twierdzenia filozofii w ogólną strukturę. Angielski filozof rozprawia o rozumie dyskursywnym i o związku między *potentia absoluta* a *potentia ordinata* w Bogu (wszechmoc Boża). Utrzymuje, że wiara jest bezpieczną przystanią, do której człowiek może dotrzeć bez uciekania się do mistycznych doświadczeń. Wiara nie jest bezwarunkową rezygnacją ludzkiego rozumu w obliczu odmienności Boga, lecz stanowi autentyczną potrzebę wypływającą z ludzkich możliwości. Rozum ludzki, próbując na tę potrzebę odpowiedzieć, rozwija całą swoją zdolność do krytyki i conceptualnych innowacji; z prostotą podejmuje tematy i problemy teologiczne, co do których mogło się zdawać, że należy je podejmować i rozstrzygać wyłącznie podług kanonów metafizyki. U Ockhama uznanie odmienności Boga ustanawia wyraźny dystans między Bogiem a człowiekiem, który

w całości można pokonać dzięki wierze; z drugiej strony ustalone zostaje pojęcie prawdopodobieństwa, będące dyskursywną kategorią umysłową pozwalającą prawidłowo rozróżniać prawdę i fałsz. W ten sposób powstaje system poznawczy oparty w całości na doświadczeniu empirycznym. Człowiek nie może osiągnąć niczego, co wykraczałoby poza doświadczenie. Nie można zatem ontologicznie dowieść istnienia Boga. Wiary nie należy odrzucać, ale czym innym jest przedmiot wiary, a czym innym przedmiot nauki. W odróżnieniu od Tomasza Ockham nie łączy bezpośrednio wiary z poznaniem. Oczywiście zdaniem franciszkańskiego filozofa niepodobna ontologicznie udowodnić ani istnienia Boga, ani Jego nieistnienia.

W kwestii racjonalności pojawia się głęboki rozłam między tomizmem a franciszkanizmem, przybierający postać ostrej opozycji akademickiej i doktrynalnej. Tym sposobem rozpoczyna się proces oddzielania wiary od rozumu, teologii od filozofii. Nie chodziło naturalnie o zwykłe rozłączenie pojęć, lecz o rozbicie średniowiecznej syntezy, a pośrednio także form kultury. W Paryżu w 1277 r. rozdzielono wydział teologii i wydział sztuk, w czym możemy dostrzec załączkową postać późniejszego podziału na kulturę katolicką i kulturę świecką.

W wiekach XVII i XVIII nowożytni myśliciele zaczęli traktować Boga wyłącznie jako pierwszą przyczynę, która nie odgrywa istotnej roli w dziedzinie społecznej. Religia stała się sprawą prywatną, pozbawioną wszelkiej mocy normatywnej. Gdy ten proces się rozpoczął, nie było już ucieczki od deizmu, w którym Bóg staje się pustym symbolem. Stąd zaś pozostał tylko mały krok do uznania Boga za przeszkodę dla ludzkiego rozwoju – i tak też uznali Feuerbach, Marks i Freud.

2. Węzłowe zagadnienia encykliki *Fides et ratio*

Przestrzeń teologiczną, w której mieści się problem wiary i rozumu, wyznacza augustyński schemat *credo ut intelligam*, do

którego natychmiast dołącza *intelligo ut credam*. *Credo ut intelligam* wskazuje na pierwszeństwo wiary; *intelligo ut credam* pokazuje cel wędrówki rozumu i jego rolę w kręgu wiary, która otwiera na prawdy Boże.

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (14 września 1998 r.) pokazuje, że istnieje mocna więź między poznaniem przez wiarę a poznaniem przez rozum (zob. FR 16). Bóg i człowiek, choć każdy przebywa we własnym świecie, pozostają w wyjątkowej relacji (zob. FR 17). Aby najlepiej wyrazić swoją naturę, rozum powinien przestrzegać pewnych reguł: uznać, że ludzkie poznanie nieustająco się rozwija; odrzucić pychę; przyjąć bojaźń Bożą i uznać „niczym nieograniczoną transcendencję Boga” (FR 18), to bowiem stanowi początek prawdziwego poznania (zob. FR 20). Poprzez stworzenie „oczy umysłu” mogą dojrzeć Boga, który objawia się w historycznym wydarzeniu śmierci Jezusa Chrystusa na krzyżu. „Problemem węzłowym, stanowiącym wyzwanie dla każdej filozofii, jest śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu” (FR 23). Droga poszukiwania prawdy (*intelligo ut credam*) jest długa. Zaczyna się w głębinach ludzkiego serca (zob. FR 24), wiedzie przez pytanie o sens życia (zob. FR 26), zmierza ku prawdzie (zob. FR 28) objawionej w Jezusie Chrystusie (zob. FR 30 i 34). Dążenie to może znaleźć swój kres wyłącznie w Absolucie⁶.

Papież zauważa, że człowiek – niezależnie od tego, w jakiej części świata, społeczności czy kulturze żyje – stawia sobie te same, fundamentalne pytania o swoją egzystencję: kim jestem? skąd pochodzę i dokąd zmierzam? dlaczego jest zło? czy istnieje inne życie po śmierci? Pytania takie znajdujemy w księgach Starego Testamentu, ale także w Wedach, Upaniszadach i Aweście, w pismach Konfucjusza i Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankary i Buddy; pojawiały się one w poematach Homera oraz tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, jak również w rozprawach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Pytania te tkwią w sercu człowieka, a od odpowiedzi na nie zależy ukierunkowanie jego egzystencji. Na każdym człowieku ciąży brzemień jego własnej historii. Jeżeli

zapomnimy, że każdy jest w nią włączony i że ona niezmiernie naznacza jego osobistą egzystencję, to nie zrozumiemy siebie, świata, społeczeństwa, w którym żyjemy, ani ludzi, z którymi nawiązujemy stosunki.

Starożytne powiedzenie: *historia magistra vitae*, pokazuje, że człowiek jest usytuowany w uprzednio wyznaczonym kontekście społecznym, politycznym i kulturowym, z którego umysł czerpie treści, a doświadczenie życiowe stanowi istotną część terażniejszości. Z drugiej strony tradycja i spojrzenie wstecz nie powinny hamować postępu, powstrzymywać od szukania prawdy o człowieku i jego egzystencji. To ujęcie wskazuje na godność i wolność osoby i pozwala obalać bariery rasowe, społeczne i kulturowe.

3. Benedykt XVI – wybrać dialog

Benedykt XVI uważa, że jednym z najważniejszych wyzwań kulturowych obecnej doby jest harmonijne połączenie wiary z rozumem. Jeszcze zanim został papieżem, w styczniu 2004 r. w Monachium odbył interesującą debatę z filozofem Jürgenem Habermasem na temat prepolitycznych, moralnych podstaw państwa liberalnego⁷. Habermasa można zaliczyć do najbardziej uznanych i wpływowych myślicieli niemieckich współczesności, kard. Ratzinger zaś był nie tylko prefektem Kongregacji Nauki Wiary, lecz także wyrafinowanym intelektualistą, m.in. przyjętym w 1992 r. do Académie des Sciences Morales et Politiques w Institut de France. Już ten ich dialog pokazał, jak pożyteczne może być to, co wierzący myśliciel i duszpasterz proponuje dzisiaj każdemu do przemyślenia i zaakceptowania. Trzeba dopowiedzieć, że rozwój intelektualny Papieża szedł po linii wielkiej tradycji myślenia zachodniego: Ratzinger studiował św. Augustyna i św. Bonawenturę, prowadził dialog z mądrością grecką, przede wszystkim platońską, oraz filozofią nowożytną i współczesną. Jego badania czerpią więc z nadzwyczajnego dziedzictwa kulturowego, które on

aktualizuje i przetwarza tak, aby dawne orędzie chrześcijańskiego objawienia przekazać w nowy sposób współczesnej kulturze „płynnej” (by posłużyć się terminem wielkiego socjologa Zygmunta Baumana), podlegającej równie szybkim jak głębokim przemianom.

Ratzinger realistycznie zapatruje się na rozum i wiarę. Wie, że po jednej i drugiej stronie występują patologie, które doprowadziły do okrutnych aktów przemocy i do powstania reżymów totalitarnych. Fakt ten jednak nie zwalnia wiary z obowiązku prowadzenia dialogu z rozumem, albowiem wiara i rozum potrzebują się nawzajem. Wiara nie jest ograniczeniem rozumności, lecz jej pobudzeniem i wsparciem. Rozum zaś, jeśli chce zdawać sprawę z tego, co istnieje, musi się zadziwić w obliczu tajemnicy.

Ten sam temat Benedykt XVI podjął w słynnym wystąpieniu w Ratyźbonie 12 września 2006 r. Rozum i religia – twierdzi Papież – powinny się wzajemnie kontrolować, ograniczając nieumiarkowane roszczenia, jakie i jedna, i druga strona może wysuwać. Istnieje stała potrzeba wiązania rozumu z wiarą, rozumu z religią. Prawo naturalne jest łącznikiem, przez który można prowadzić dialog z kulturą świecką i innymi religiami, zwłaszcza w oparciu o teorię praw człowieka, połączoną z teorią ludzkich obowiązków i ograniczeń. A zatem dialog i uczenie się, gdyż tego wymaga współczesny świat. Zdaniem Benedykta XVI europejska sekularyzacja jest wypaczeniem w stosunku do świata, w którym wiara oświecała rozum, a boskie światło służyło za prepolityczną przesłankę dla urządzeń ludzkich. Autentyczna wiara chrześcijańska nie zabija wolności ani rozumności człowieka. Wiara wspiera i doskonali rozum, który dzięki oświeceniu wiarą znajduje siłę do tego, żeby wznieść się do poznania Boga i rzeczywistości duchowej. Papież stwierdza, że chrześcijańska synteza wiary i rozumu jest cennym dziedzictwem dla kultury zachodniej; z tego dziedzictwa należy czerpać również dzisiaj, aby prowadzić efektywny dialog z wielkimi tradycjami kulturowymi i religijnymi Wschodu i Południa.

Zakończenie

Kryzys różnych ideologii pokazał i wciąż pokazuje, że wszelkie związanie się z nimi jest przejściowe i złudne. Natomiast przemysłana wiara, włączenie się w historię zbawienia, w napięcie między „już” a „jeszcze nie”, skłania do oczekiwania paruzji, dnia ostatecznego.

Myślenie połączone z wiarą chrześcijańską nie jest przywiązane do *status quo*, tylko do dynamiki świadectwa. Wsłuchuje się w zapytania epoki, aby je rozświetlać światłem Boga ukrzyżowanego i zmartwychwstałego oraz kierować uwagę na najuboższych duchem, zepchniętych na margines, najsłabszych. Rozum zaś, uwolniony od pesymizmu wynikającego z upadku, wielorakiej nędzy świata i pustki życia, powinien porzucić nowożytną ideologię i na nowo odkryć Ukrzyżowanego, Jego tajemnicze, mocne przyciąganie, które ogarnia umysły o krytycznej zdolności.

Kryzys świadomości ponowoczesnej jawi się w istocie jako nieobecność wartości właściwych tradycji chrześcijańskiej. Konsens dotyczący fundamentalnych przekonań etycznych wymaga od wszystkich, aby skutecznie łączyli kryteria wiary z kryteriami rozumu.

Tłum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Por.: J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 1998; tenże, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001; J. Habermas, *Faktyczność i obowiązwanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk – R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005; tenże, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 2009; tenże – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005; M. Pera – J. Ratzinger, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004.

² Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I 1, 5, ad 2. Niektórzy dostrzegali w tych poglądach akceptację filozofii obcej myśleniu chrześcijańskiemu. Nie brali jednak pod uwagę, że *Doctor angelicus* okazał się geniuszem w tym właśnie, iż umiał przekształcić i przewartościować to, co otrzymał, i włączyć to w swoją koncepcję filozoficzną i duchową. Trzeba mieć na względzie, że pod koniec XII w. wytworzył się wielki ferment wśród myślicieli chrześcijańskich i na uniwersytetach, albowiem na nowo odkryto arystotelizm w przekładach i komentarzach filozofów arabskich, w szczególności Awerroesa. Pośród podejmowanych zagadnień znalazł się też stosunek wiary do rozumu.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III 23, 1 c, tłum. S. Piotrowicz, t. 25, *Bóg-Człowiek, syn Maryi*, KOW Veritas, London 1964.

⁴ Św. Bonawentura z Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, I 4.

⁵ Tamże, I 15.

⁶ Nieprzypadkowo encyklika FR nosi datę 14 września – jest to święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Choć może się to wydawać paradoksalne, święto liturgiczne pomaga podjąć jeden z najważniejszych tematów, mianowicie kwestię stosunku wiary do rozumu, a zarazem wskazuje drogę, którą należy podążać, aby dotrzeć do prawdy. Dla chrześcijan krzyż jest znakiem pełnej miłości, która zwycięża nawet śmierć i rodzi nowe życie.

⁷ Zob. J. Habermas – J. Ratzinger, dz. cyt.

WARUNKI PRENUMERATY

Cena prenumeraty na rok 2011 (za 5 zeszytów) wynosi 84,00 zł (w tym 5% VAT) łącznie z kosztami przesyłki.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając dokładnie imię, nazwisko i adres abonenta oraz dane identyfikujące prenumeratę, na rachunek:

**Inco Veritas SA
Oddział w Warszawie
Dyrekcja Spółki
ul. Wspólna 25
00-519 Warszawa**

**Bank PEKAO SA Oddział w Warszawie
Nr rachunku: 73 1240 5918 1111 0000 4913 6386**

Numery bieżące i archiwalne można nabywać pod adresem:

**Instytut Wydawniczy Pax
Dział Sprzedaży
ul. Wybrzeże Kościuszkowskie 21
00-390 Warszawa
tel.: 022 625 68 86, 022 625 23 01**

Laboratorium wiary i kultury:

www.opoka.org.pl

Laboratorium wiary i kultury jest stroną w portalu internetowym Kościoła katolickiego w Polsce – Opoka.

Odwiedzający tę stronę znajdą tam stale aktualizowane wiadomości z zakresu wiary i kultury w Polsce i na świecie.