

Mieczysław Gogacz

ŻYCIE SPOŁECZNE W DUCHU EWANGELII

O nauczaniu społecznym Kościoła
z Mieczysławem Gogaczem rozmawia Stanisław Krajski

Przedmowę napisał Tadeusz Klimski
Do druku przygotował Artur Andrzejuk

Edycja internetowa wydania pierwszego

Warszawa 2006

© Mieczysław Gogacz

Spis treści

Tadeusz Klimski: Miłość do Boga i ludzi podstawą działalności społecznej i politycznej (przedmowa)	4
1. Czym jest nauczanie społeczne Kościoła?	6
2. Czym jest katolicka nauka społeczna?.....	8
3. Czy obowiązkiem katolika jest poznawanie nauczania społecznego Kościoła i przestrzeganie jego wskazań?	10
4. W jaki sposób powinniśmy poznawać nauczanie społeczne Kościoła?	12
5. Przedmiot społecznego nauczania Kościoła	14
6. Duszpasterski charakter nauczania społecznego Kościoła	15
7. <i>Po owocach poznacie ich</i> – problem interpretacji nauczania społecznego Kościoła	16
8. Nauczanie społeczne Kościoła w kontekście kultury	18
9. <i>Pole społeczne i polityczne</i> działalności katolików	19
10. Koncepcja człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła.....	21
11. Godność człowieka (1) – godność rozumu, prawda i mądrość	22
12. Godność człowieka (2) – godność sumienia	24
13. <i>Wolność prawdziwa zaś to szczególny znak obrazu Bożego</i> w człowieku.....	25
14. Czy chrześcijaństwo jest trzecią drogą?	27
15. Zasada dobra wspólnego.....	28
16. Czy sprawiedliwość wystarcza?	29
17. Prawda, sprawiedliwość i miłość w perspektywie wychowania	31
18. Życie społeczne w perspektywie <i>nowej ziemi</i> i <i>nowego nieba</i>	32
19. Praca jako podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi.....	34
20. Osoba i społeczeństwo	35
21. Tworzenie i przekazywanie kultury jako służba społeczna.....	37
22. Kultura chrześcijańska - kultura wierna istnieniu i osobom.....	38
23. Chrześcijaństwo i liberalizm.....	40
24. Chrześcijaństwo i socjalizm.....	41
25. Nasze obowiązki wobec ubogich.....	43
26. Sens życia ludzkiego w perspektywie społecznej	44
27. Zastosowanie nauczania społecznego Kościoła w praktyce społecznej i politycznej.....	46
28. Wychowanie społeczne.....	47
29. Nauczanie społeczne Kościoła w kontekście znaków czasu	48
30. Rolnictwo w nauczaniu społecznym Kościoła	50
32. Chrześcijański sens działalności politycznej	52
Posłowie	54
1. Sylwetka Profesora Mieczysława Gogacza	55
2. Sylwetka Doktora Stanisława Krajskiego.....	57

Motto

Zbyt często myli się wolność z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu, lub nawet z instynktem walki i panowania, niezależnie od zabarwienia ideologicznego, jakie mu się nadaje. Jest rzeczą oczywistą, że te instynkty istnieją i działają, jednakże żadna prawdziwie ludzka ekonomia nie będzie możliwa, jeżeli nie zostaną one ujęte, odpowiednio ukierunkowane i opanowane przez głębsze siły, które stanowią o prawdziwej kulturze narodów. Z tych to źródeł musi zrodzić się wysiłek, w którym wyrazi się prawdziwa wolność człowieka i który również w dziedzinie ekonomicznej potrafi ją zabezpieczyć.

Jan Paweł II *Redemptor hominis*, 16

Miłość do Boga i ludzi podstawą działalności społecznej i politycznej (Przedmowa)

Uwolnienie życia publicznego od ścisłej kontroli ideologicznej państwa spowodowało w polskim społeczeństwie wzrost zainteresowania zasadami, jakimi może kierować się życie społeczne i polityczne. Wiedza na ten temat była do niedawna dostępna albo w wersji akceptowanej przez władze państwowe, albo jako rozważana w określonych środowiskach, w miarę niezależnych od bezpośredniej ingerencji urzędów państwowych. Tymi dość niezależnymi środowiskami w Polsce były głównie środowiska kościelne i niektóre środowiska naukowe. Wypracowywane w nich zasady były dość trudno rozpowszechniane, do końca lat osiemdziesiątych XX w. Od kilkunastu lat, znajomość i umiejętność stosowania się do zasad życia społecznego są nie tylko dozwolone, ale stały się wręcz miarą oceny przygotowania konkretnych osób i środowisk do pełnienia służby publicznej. Powstaje ważne pytanie: skąd, z jakiego obszaru rzeczywistości czy szeroko rozumianej kultury można czerpać zasady, potrzebne do zorganizowania życia społecznego, politycznego?

Jedną z propozycji odpowiedzi na postawione pytanie jest niniejsza publikacja, mająca formę długiego wywiadu przeprowadzonego przez dr. Stanisława Krajskiego z prof. Mieczysławem Gogaczem. Obszarem kultury, w ramach którego toczy się rozmowa i w którym można znaleźć poszukiwane wyjaśnienia jest nauczanie społeczne Kościoła katolickiego, zrozumiałe o tyle, o ile wyrasta z rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej.

Prezentowana publikacja posiada niezwykle trafny tytuł: *Życie społeczne w duchu Ewangelii*. Podnoszone problemy uzyskują odpowiedzi w bardzo charakterystycznym dla Autora stylu: są czytelne, trafne i w krótkich sformułowaniach ukazują istotę zagadnienia. Kwestiami, wokół których toczą się rozmowy są m.in.: nauczanie Kościoła; katolicka nauka społeczna; kulturowy kontekst nauczania społecznego Kościoła; podstawowe aspekty godności człowieka; zasada dobra wspólnego; osoby i społeczeństwo; chrześcijański sens działalności politycznej; wolność i ekonomia itd.

Główna myśl Autora skupia się na zaakcentowaniu społecznego nauczania papieży, którzy przypominając prawdy wiary i treść przykazań, wskazują na niesprawiedliwość dotyczącą wielu ludzi zwłaszcza wtedy, gdy zmieniają się warunki życia. W nauczaniu społecznym Kościoła nie tyle chodzi o dokładne wskazanie, w jaki sposób powinno się rozwiązywać konkretny społeczny problem, lecz o *stałą wierność prawdom wiary*. Pozwala to dostrzec wierzącym ich ewentualne zaniedbania. Ważne jest też zwrócenie uwagi na przymiotnik *społeczne* nauczanie Kościoła. Autor wskazuje, że w tym wypadku *społeczne* znaczy tyle, co skierowane do wszystkich ludzi. Gdy jednak spotykamy się z wypowiedziami licznych działaczy społecznych, polityków i in., słyszymy że nauczaniem społecznym są, np. tylko te treści encyklik, które bezpośrednio mówią o robotnikach, problemach ekonomicznych, pracy, opiece zdrowotnej, emigrantach, prześladowaniach religijnych itp. Tymczasem chodzi o to, aby pełna treść nauczania Kościoła nie została oderwana od Osoby Chrystusa i nie stała się tylko uniwersalistyczną wiedzą. Jest to bez wątpienia centralny punkt odniesienia i zarazem pryncypium wszystkich wyjaśnień stanowiących nauczanie społeczne Kościoła. Takie podejście wymaga odpowiedniej antropologii, która nie utożsamia wolności z istotą człowieka czy osoby. Nauczanie społeczne Kościoła wymaga rozumienia i uobecniania poprawnych relacji osobowych, od jak najwcześniejszych lat życia. Dlatego ważne jest wychowanie i nauczanie. Miłość osób od początku ich życia i zrozumienie relacji osobowych, dokonujących się pomiędzy ludźmi oraz ludźmi i Chrystusem, jest postawą

(choć pozornie odległą) przyszłej, prawidłowej działalności społecznej i politycznej. Tymczasem w problematyce społecznej nie pojawia się temat miłości. Został przesunięty do sfery prywatnej człowieka, zawężając jedynie do sprawiedliwości rozumienie życia społecznego i politycznego.

Autor przestrzega czytelnika przed sprowadzeniem nauczania społecznego Kościoła do wymiaru ideologii. To nauczanie jest oparte na Ewangelii, czyli na propozycji kierowania się rzeczywistością miłości. Ideologie natomiast, przedstawiają człowiekowi cele, pomyślane na miarę bieżących, krótkotrwałych działań i dlatego *nie wyrażają pełnej perspektywy i losu człowieka*.

Zredagowane i przygotowane do druku przez prof. dr hab. Artura Andrzejuka *Życie społeczne w duchu Ewangelii* jest znakomitym przypomnieniem podstaw rozumienia naszego istnienia wśród osób. Możemy tu pozostać w humanizmie, jeżeli skierujemy się tylko do ludzi. Możemy zarazem być w Kościele, jeżeli skierujemy naszą miłość do Chrystusa. Dobra, które możemy posiadać, nie powinny zasłaniać nam żadnej z osób.

Tadeusz Klimski

1. Czym jest nauczanie społeczne Kościoła?

Należałoby tu, jak się wydaje, zacząć od podstawowego pytania: czym jest nauczanie społeczne Kościoła? Od razu też nasuwa się następująca uwaga: można spotkać tak w naukowej, jak i w popularnej literaturze przedmiotu dwa sformułowania, a mianowicie: nauczanie społeczne Kościoła i nauka społeczna Kościoła; czy sformułowań tych można używać zamiennie?; czy terminy nauczanie i nauka nie wyrażają odmiennych treści?

– Społeczne nauczanie Kościoła to oficjalne wypowiedzi papieży zawarte głównie w encyklikach na temat niepokojących w danym okresie przerostów niesprawiedliwości. Jako przykład można tu podać kwestię robotniczą (Leon XIII), problem krajów nierozwiniętych ekonomicznie (Paweł VI) czy dominację nastawienia na rzeczy ze szkodą dla dobra osób (Jan Paweł II). Wypowiadając się na temat tych zagadnień papieże, w sposób czytelny dla odbiorców danego okresu historycznego, przypominają *Dziesięć przykazań* i sposób ich realizacji w nowych warunkach. Jest to więc zawsze propozycja sposobów uzgadniania życia codziennego z prawdami wiary. Specjaliści, rozważający wypowiedzi papieży, często traktują treść tych wypowiedzi jako na zawsze stałą formułę rozwiązania zagadnień społecznych. W tym sensie nauczanie społeczne Kościoła uważają za naukę społeczną Kościoła. Treść encyklik, choćby nowy akcent stawiany przez Jana Pawła II, wskazuje, że obowiązuje katolików nie tyle proponowany sposób rozwiązywania problemów społecznych, ile stała wierność prawdom wiary. Można nawet powiedzieć, że społeczne nauczanie papieży dlatego się pojawia, że sami katolicy, nie żyjąc na co dzień w pełni prawdami wiary, nie umieją w pełni reagować na niesprawiedliwość społeczną. Osobiście zawsze odbieram encykliki jako wyrzut ze strony Nauczycieli Wiary, papieży i biskupów, że zaniedbałem w danej dziedzinie kierowanie się, do końca, Ewangelią. Stąd społeczne nauczanie Kościoła nie jest czymś różnym od zwykłego nauczania wiary.

Możemy nawet powiedzieć, iż społeczne nauczanie Kościoła stanowione jest przez wszystkie te wypowiedzi papieży, które dotyczą zagadnień społecznych. A co z analogicznymi wypowiedziami poszczególnych episkopatów, prymasów i ordynariuszy diecezji?

– Jest jedno nauczanie Kościoła. Episkopaty, a więc biskupi, wyrażają opinię Kościoła, gdy pozostają w jedności z papieżem. Jeżeli podejmują rozważania specyficzne dla swojego Kościoła lokalnego, to ich nauczanie ma wymiar ascetyczny, o ile podjęte zagadnienie nie jest już zawarte w dokumentach papieskich. Obserwujemy też taki schemat, że niektóre encykliki papieskie nazywa się encyklikami społecznymi. Nie zalicza się, np. encykliki Jana Pawła II o miłosierdziu do tego typu encyklik. Tymczasem w tej encyklice jest bardzo bogata problematyka społeczna. Są tam bowiem omówione źródła kryzysów społecznych, co przecież pozwala na skuteczniejsze wyjście z tych kryzysów. W tej właśnie encyklice Jan Paweł II mówi o dominacji zainteresowania rzeczami na niekorzyść osób.

Należy więc stwierdzić, że popełnia się błąd, gdy nauczanie społeczne Kościoła sprowadza się do tzw. encyklik społecznych. Jest ono, i należy o tym pamiętać, zawarte także w innych dokumentach Kościoła. Często w tych właśnie dokumentach odnaleźć można najważniejsze jego wymiary.

– Z tzw. nauczaniem społecznym Kościoła wiąże się kilka nieporozumień. Należy pamiętać, iż wszyscy kochający Chrystusa stanowią Kościół. Wypowiedzi papieża skierowane do katolików, często także do wszystkich ludzi, dotyczą więc zachowań całej wspólnoty ludzkiej i tym samym mają wymiar społeczny. Tymczasem obserwujemy, że wiele osób uważa za nauczanie społeczne tylko te wypowiedzi Kościoła, które dotyczą np. robotników, trudności ekonomicznych, zagadnienia pracy, zaniedbań w dziedzinie troski o chorych, emigrantów, prześladowanych za przekonania religijne. Wypowiedzi na te tematy są zawsze wnioskiem z całego nauczania Kościoła o Chrystusie. Może najwyraźniej wskazuje na to instrukcja o teologii wyzwolenia. Chodzi tam przecież o to, aby w rozstrzygnięciach problemów społecznych nie pominąć Chrystusa, nie uznać problemu społecznego za ważniejszy od roli Chrystusa w życiu jednostek i wspólnot. Warto tu zauważyć, że w wielu środowiskach naukowych do nauk społecznych zalicza się także filozofię. Trudno nie dodać, że przyjmowana filozofia wyznacza zawsze charakter teologii dogmatycznej. Wyraźnie przecież różni się wyjaśnianie prawd wiary, gdy teolog korzysta z filozofii Heideggera, jak np. K. Rahner lub gdy korzysta z filozofii św. Tomasza z Akwinu, jak np. J. Pieper. Można obserwować te różnice, choćby w ich publikacjach dotyczących tematu śmierci. Wynika z tego, iż nie ma jednolitej koncepcji tematyki nauk społecznych.

Czy ujmując nauczanie społeczne Kościoła w perspektywie metodologicznej możemy powiedzieć, iż jest to formułowana przez Magisterium Kościoła teologia moralna, która korzysta z osiągnięć filozofii św. Tomasza z Akwinu?

– Odpowiedziałbym w ten sposób, że w nauczaniu Kościoła punktem wyjścia jest zawsze rzeczywistość Boga jako bytu i jako Ojca oraz rzeczywistość człowieka jako osoby i realnego bytu jednostkowego. Ten punkt wyjścia wskazuje na konieczność brania pod uwagę metafizyki jako jedynej nauki o realnym bycie. W naszych czasach ostała się jedynie metafizyka w wersji św. Tomasza. Większość teologów współczesnych nie korzysta z metafizyki, wobec tego także z metafizyki św. Tomasza. Teologowie są zafascynowani tzw. filozofią współczesną, która charakteryzuje się właśnie pominięciem metafizyki, którą uważają za ujęcie zbyt odległe od trapiących nas dzisiaj problemów. Historyk filozofii, studiujący np. rozprawy z zakresu eschatologii, ze zdumieniem odkrywa, że jest w tych ujęciach teoria człowieka w wersji awerroistycznej. Jest to także ukryta metafizyka. Jeżeli bowiem rozwiązanie ma dotyczyć realnego Boga i realnego człowieka, to nie można uciec od metafizyki. Podobnie w naukach społecznych nie można nie wziąć pod uwagę precyzyjnej teorii człowieka. Ujęcie awerroistyczne jest nieprecyzyjne, gdyż duszę człowieka uważa zarazem za duszę świata. Ta awerroistyczna koncepcja występuje także w niektórych wersjach socjologii, np. w socjologii marksistowskiej (człowiek tożsamy ze społeczeństwem) czy w politologii. Jest zdumiewające, że w oficjalnych dokumentach Kościoła zawsze się stwierdza poprawną identyfikację człowieka. Ta poprawna, ściśle metafizyczna identyfikacja jest zbieżna z propozycją św. Tomasza. Z tej identyfikacji człowieka wynika wyjaśnienie działań ludzkich. Działaniami zajmuje się etyka i teologia moralna. Można więc powiedzieć, iż nauczanie społeczne Kościoła jest zespołem problemów z zakresu teologii moralnej, zawsze zależnej od metafizycznej teorii człowieka i teologii dogmatycznej, gdy z tych dyscyplin korzysta papież. W pismach teologów współczesnych obserwujemy oderwanie od zgodnej z rzeczywistością metafizyki człowieka i, w związku z tym, traktowanie relacji społecznych jako osobnych substancjalnych bytów. Tu wracamy do tematu metodologii. Nie można określać relacji w oderwanie od ich podmiotów. Nie można problemów społecznych traktować jako osobnych przedmiotów analizy. Problemy społeczne są ściśle związane z człowiekiem. Obserwuję zaś ich rozpatrywanie samych w sobie, bez więzi z realnym człowiekiem. Może źródłem takiego stanu rzeczy jest wciąż mało precyzyjne

określenie dobra wspólnego i przeakcentowanie tematu sprawiedliwości bez uwzględnienia tematu miłości. A o wiązanie sprawiedliwości z miłością upomina się przecież Jan Paweł II w encyklice o miłosierdziu. Dodajmy, że nie do końca przemyślany jest przedmiot nauk społecznych. Socjolog np. byłby speszony, gdyby musiał brać pod uwagę temat miłości, który przesuwa do psychologii i teologii. Powstaje tu nowe zagadnienie metodologiczne, a mianowicie zagadnienie granic między przedmiotami nauk. Myślę, że przedmiot socjologii i innych nauk społecznych jest różny od przedmiotu psychologii i teologii. Jednak określenie tego przedmiotu wymaga starannej analizy przedmiotu innych nauk. Możemy to zilustrować tematem przedmiotu pedagogiki. Pedagogika bada sposoby skłaniania człowieka do zajmowania się tym, co prawdziwe i dobre. To, co prawdziwe i dobre dla człowieka określa jednak nie pedagogika, lecz antropologia filozoficzna. Kryteria wyboru działań kierujących do prawdy i dobra wskazuje etyka. Pedagogika natomiast uczy zasad skłaniających człowieka, by utożsamiał się z tym, co prawdziwe i dobre, by dystansował błędne informacje w kulturze i sugerowane przez nią niepewne wartości.

Można by zatem powiedzieć, że nauczanie społeczne Kościoła wyznaczone jest przez taki typ teologii moralnej, która formułuje rozwiązania poszczególnych problemów społecznych, odnosząc do siebie wnioski teologii dogmatycznej i takich nauk filozoficznych, jak metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka i pedagogika.

– Może należy zaakcentować, że nauczanie społeczne Kościoła musi liczyć się z tymi naukami i tylko w precyzyjnym uświadamianiu sobie ich przedmiotów znajduje wyróżniający dla siebie aspekt i swój odrębny przedmiot. Pozwala to na uzgadnianie odpowiedzi, formułowane przez nauki społeczne, z prawdami wiary.

2. Czym jest katolicka nauka społeczna?

Obok nazwy: „nauczanie społeczne Kościoła” i „nauka społeczna Kościoła”, używa się także nazwy „katolicka nauka społeczna”. Często nazw tych używa się zamiennie. Niekiedy stwierdza się, iż katolicka nauka społeczna to nauczanie społeczne Kościoła, rozszerzone przez uczonych katolickich o określone jego interpretacje i rozważania wsparte na nich i dotyczące różnych problemów społecznych. Myślę, iż konieczna jest tu precyzyjna identyfikacja i rozstrzygnięcie terminologicznych i metodologicznych wątpliwości. Czym zatem jest katolicka nauka społeczna? W jakiej relacji zostaje do nauczania społecznego Kościoła?

– Owszem występuje nazwa *katolicka nauka społeczna*. Zetknąłem się z interpretacją, że jest ona dokładnym wykładem treści encyklik społecznych. Obserwuję jednak to, iż zawartość tych encyklik jest poszerzona o komentarze i że treść katolickiej nauki społecznej jest taka, jak podaje komentarz. Pozostaje problem metodologiczny. Czy komentarz uwyrażnia treść encykliki zgodnie z zawartym tam kontekstem problemowym, czy też jest przeniesieniem tych treści w kontekst myślowy komentatora? Można się obawiać, iż zachodzi to drugie, gdyż katolicka nauka społeczna powstała w okresie dominacji socjologii w zespole nauk kościelnych. Są to więc komentarze wyznaczone pytaniami aktualnej socjologii. Często niepokoi mnie większa wierność tzw. prawdom socjologicznym niż prawdom wiary. Sadzę np., że program społeczny Kościoła bliżej wyznacza *Osiem błogosławieństw*. Socjologia akcentuje zespół problemów ekonomicznych jako podstawy programu społecznego. Zagadnienie, które może tu niepokoić wynika z przeciwstawienia orientacji laickiej i religijnej. Wiem, że np. Paweł VI, zresztą i inni papieże, zawsze niepokoiłi się sytuacją

ekonomiczną. Jest ona ważna. Nie znaczy to, że można ją rozwiązywać niezależnie od całości prawd wiary. Dodajmy, iż nie znaczy to, że teologowie, w tym wypadku socjologowie katolicy, nie powinni podejmować refleksji nad faktem niesprawiedliwości ekonomicznej. Pozostaje jednak problem metodologiczny zgodności katolickiej nauki społecznej z nauczaniem społecznym Kościoła. Jest to problem subtelny i peszący. Jednak to, że ukazują się wciąż nowe encykliki wskazują na to, że kolejni papieże coś prostują czy uwyrażniają.

Uznaje więc Pan Profesor, iż powinna istnieć katolicka nauka społeczna; że powinna ją charakteryzować przede wszystkim pełna treściowa i metodologiczna zgodność z nauczaniem wiary, czyli z całością nauki Kościoła w tym także, oczywiście, z jego nauczaniem społecznym. W jaki sposób należy zapewnić tę zgodność?

– Możemy posłużyć się tu przykładem związku pomiędzy filozofią bytu i filozofią Boga. Dowodzenie, że Bóg istnieje jest czytelne tylko w teorii istnienia wszystkich bytów. Dziś odrywa się wykład o Bogu od wykładu o całej rzeczywistości. Naraża to naukę o Bogu na dodawanie do niej, w sposób metodologicznie niepoprawny, wyjaśnień spoza filozofii rzeczywistości. Myślę, że katolicka nauka społeczna jest tu w sytuacji podobnej do filozofii Boga. Traktuje się ją jako niezależną naukę i poddaje osobnym regułom metodologicznym. Tymczasem jest ona tylko częścią pełnego wykładu wiary. Na Soborze Watykańskim II mówiono, oczywiście w kuluarach, że filozofia Teilharda de Chardin wyjaśnia coś niewierzącym. Nie jest potrzebna katolikom. Może katolicka nauka społeczna chce dziś być sposobem dialogu z niewierzącymi i skłaniać ich do poszerzenia punktu widzenia? Jednak ta dydaktyczna perspektywa nie może stać się miarą rozwiązań. Zwróćmy uwagę, że w klasztorach, np. benedyktyńskich, od setek lat prawidłowo rozwiązywano problemy społeczne bez korzystania z tzw. katolickiej nauki społecznej. Chodzi więc zawsze w katolicyzmie o słuzenie z czcią człowiekowi ubogiemu, głodnemu, choremu. Katolicka nauka społeczna w tym tle rysuje tylko inny język mobilizowania ludzi do tej służby.

Jeżeli więc chcemy uprawiać katolicką naukę społeczną jako naukę wspomagającą nauczanie społeczne Kościoła, musimy odwołać się nie tylko do tego nauczania, ale również do tych samych co ona źródeł i stosować tę samą metodologię. Pomoże nam to lepiej zrozumieć wskazania tego nauczania. Czy jest to jedyna rola, jaką może spełnić katolicka nauka społeczna? Czy może ona także, jak chcą tego niektórzy, sięgać dalej niż nauczanie społeczne Kościoła, rozwiązując w oparciu o nie te problemy społeczne, które Kościół pominął w swojej refleksji bądź tylko zasygnalizował?

– Są tu dwa problemy: taktyczny i merytoryczny. Bywają okresy historyczne, w których nie udaje się prezentowanie wyraźne nauczania społecznego Kościoła. Trzeba więc swoiście ukryć autora, prezentować tezy nie budzące wątpliwości. Taką taktykę proponuje się często tomistom, mianowicie głoszenie bezspornych twierdzeń bez wyjaśniania, że ich autorem jest Akwinata. Myślę, że ten aspekt taktyczny w jakimś stopniu wyznacza katolicką naukę społeczną. W aspekcie merytorycznym możemy powiedzieć, że katolicka nauka społeczna stanowi uwyrażnienie wskazań społecznych Kościoła, jeżeli nie przeważają w niej inne punkty widzenia wyznaczające komentarz. Może też ona akcentować zagadnienia rzeczywiście tylko dotknięte w wykładzie papieskim. Jednak to zbieranie informacji o nowych aspektach sytuacji społecznej ma dziś postać zinstytucjonalizowaną i nazywa się Synodem Biskupów. Wciąż chcę zwracać uwagę na to, że nauczanie w imieniu Kościoła musi być zgodne ze wspólnym nauczaniem papieża i biskupów. Jest jednak problem, który znają filozofowie, a mianowicie niejednolita teoria człowieka w refleksji teologów. Przeważa awerroistyczna, występująca najczęściej w wersji heideggerystycznej, choć subtelnie

przedstawiona, teoria duszy ludzkiej jako zarazem duszy świata. Tomiści kwestionują tę teorię. Może się zdarzyć, że socjologowie katoliccy dostrzegają wątki, które nie są dość precyzyjnie ujęte w szczegółowych propozycjach niedogmatycznych zaleceń. Głos katolickiej nauki społecznej może tu być tylko doradczy. Nigdy nie jest wersją rozstrzygającą.

Uprawiając katolicką naukę społeczną, powinniśmy zatem zachować szczególną ostrożność i zawsze zdawać sobie sprawę z tego, iż zarysowujemy tylko, gdy poruszamy nowe problemy, propozycje rozwiązań, stawiając w ten sposób tylko pewne pytania Kościołowi. Reprezentanci katolickiej nauki społecznej nie powinni mieć ambicji zostania prekursorami nauczania społecznego Kościoła. Ich rola sprowadza się przecież wyłącznie do określenia zapotrzebowania społeczności katolickiej na rozwiązanie określonych problemów, a i tu jest ona ograniczona.

– Tak, można tak powiedzieć, wciąż pamiętając, że pierwszym nauczycielem w Kościele jest Chrystus i zastępujący Go Piotr. Ich nauczanie dotyczy więzi człowieka z Bogiem. W tej więzi mieści się też cały los człowieka, jego stan biedy i głodu. Zaradzenie naszej biedzie zależy od pomysłowości ludzi. Nigdy jednak ta pomysłowość nie może wykraczać poza podstawowe i pierwsze wśród nas miejsce Chrystusa. W tym sensie katolicka nauka społeczna jest pytaniem stawianym Kościołowi i w tych ramach jest słuszna i użyteczna.

3. Czy obowiązkiem katolika jest poznawanie nauczania społecznego Kościoła i przestrzeganie jego wskazań?

Tytuł tej rozmowy chciałbym uczynić pierwszym jej pytaniem.

– Z dużą mocą chciałbym podkreślić, że powinniśmy poznawać nauczanie społeczne Kościoła i nim się kierować. Argument jest taki. Wiemy z katolickiej teorii modlitwy, że do etapu tzw. prostego zjednoczenia, tzn. do etapu uznania życzeń Bożych za swoje i zrozumienia na czym one polegają, kierujemy się własnym wycuciem potrzeb ludzi. Często ukazują je nam teorie psychologiczne, nie zawsze potwierdzone realnym życiem. Dopiero w etapie modlitwy zjednoczenia dar Ducha Świętego, dar rady, staje się w nas umiejętnością służenia ludziom zgodnie z tym, czym Bóg chciałby ludzi obdarować. Zanim uzyskamy proste zjednoczenie, powinniśmy więc radzić się Kościoła, jak i czym służyć ludziom, gdyż w Kościele Duch Święty działa bez przerwy. Bez rady Kościoła nasza działalność społeczna jest swoiście dowolna, na miarę naszych rozeznań, a więc subiektywna. Nazywa to się często „uszcześliwianiem na siłę”, czyli proponowaniem ludziom tego, czego realnie nie potrzebują. Jesteśmy Kościołem i należy w nim korzystać z darów Ducha Świętego, gdy jeszcze w jednostkowym człowieku nie przejawiają się one z właściwą sobie mocą. Zachowujemy się jednak tak, jak gdyby nasze myślenie nie podlegało skutkom religijnej więzi człowieka z Bogiem. W tym sensie roztropne jest kierowanie się na co dzień społecznym nauczaniem Kościoła. Podajmy jako przykład działalność św. Wincentego a Paulo, który zorganizował pomocniczą służbę medyczną dopiero wtedy, gdy jego życie religijne osiągnęło etap świętości. Gdyby katolicka nauka społeczna stanowiła sposób odkrywania zaniedbanych dziedzin służenia ludziom, pełniłaby swoją rolę zgłaszania Kościołowi nowych zapotrzebowań. Gdybyśmy pilniej wsłuchiwali się w społeczne nauczanie Kościoła, moglibyśmy skutecznie służyć ludziom w tym, czego naprawdę potrzebują. Jednak to wsłuchiwanie się nie zastąpi wrażliwości, którą kształtuje w nas dar rady. Społeczna

działalność katolików jest bowiem owocem darów Ducha Świętego. Mówi o tym *Osiem błogosławieństw*.

Z tego, co Pan Profesor mówi wynikałoby, że obowiązek poznania nauczania społecznego Kościoła jest dla nas tym większy, im niższy jest poziom naszego życia religijnego. Pogłębienie takie nie oznacza jednak zwolnienia z tego obowiązku, a jedynie pozwala na łatwiejszą realizację zawartych w tym nauczaniu wskazań.

– Myślę, że właśnie o to chodzi. I można dodać, iż wiąże się to z prawdą o wyjątkowej pozycji papieża w Kościele. To do niego, jako posiadającego w Kościele najwyższą władzę, odsyła nas Chrystus w szczegółowych wątpliwościach. Należy tu dodać, iż Kościół jest wspólnotą osób, a nie wspólnotą ideologiczną, w której obowiązuje wyłącznie wierność twierdzeniom. Katolików obowiązuje wierność Osobie Chrystusa i Jego następcom. Oznacza to stały i żywy kontakt w Kościele z Duchem Świętym poprzez Chrystusa i w Chrystusie, i dopóki nie zaczną w nas wyraźnie funkcjonować dary Ducha Świętego, musimy jak dzieci korzystać z ojcowskich rad nauczycieli wiary.

W pierwszej naszej rozmowie wspomniał Pan Profesor o zmiennych i stałych elementach nauczania społecznego Kościoła. Czy moglibyśmy teraz ten temat rozwinąć?

– Elementem stałym społecznego nauczania Kościoła jest nakaz miłości bliźniego. Na Sądzie Ostatecznym będziemy pytani właśnie o to, czy przejawialiśmy miłość do Boga, służąc potrzebującym. Elementem zmiennym są tu wskazania, co do sposobów służenia. I te sposoby także określa Chrystus w *Ośmiu błogosławieństwach*, lecz zastosowanie ich w konkretnej sytuacji zależy od naszej pomysłowości, taktu i stopnia dobroci. Zwróćmy uwagę, że czymś niezmiernie trudnym jest okazywanie miłosierdzia. Miłosierdzie jest miłością reagującą na to, czego człowiek najbardziej potrzebuje, np. naszej obecności, a nie naszych pieniędzy. Zarazem, według Jana Pawła II, miłosierdzie jest wybaczeniem, które przywraca gotowość niesienia pomocy, w taki sposób, by ktoś nie poczuł się dotknięty. Elementy zmienne w nauczaniu społecznym Kościoła widzę więc w zawartej tam pedagogice, a nie w jego treściach. Muszę tak sądzić, jeżeli wiązę działalność społeczną Kościoła z mobilizującymi nas skutkami działania darów Ducha Świętego.

A zatem, elementy zmienne w nauczaniu społecznym Kościoła to po prostu zawarte w nim opisy tego, w jaki sposób mamy realizować jego wskazania. Opisy te dotyczą najbardziej typowych dla naszego „tu” i „teraz” sytuacji. Jeżeli te sytuacje są inne, musimy w inny sposób realizować wspomniane wskazania. Zawsze bowiem, w tych kwestiach, winna nas obowiązywać skuteczność działania.

– Można się z tym zgodzić. Trzeba tylko bliżej określić tę skuteczność działania. Zależy ona od dobrego rozpoznania potrzeb. Inaczej dziś opiekujemy się starcami i wdowami niż w średniowieczu. Ta opieka nazywa się dziś emeryturą lub rentą. Zmienił się więc sposób służenia pomocą. Nie do końca zawiera się też w tym sposobie skuteczność pomocy. Okazuje się, że skuteczność ta nie wyczerpuje się w zaofiarowaniu rzeczy, choćby takich jak pieniądze. Dotyczyć ona musi całej osoby ludzkiej. Pomoc świadczona ludziom nie może też naruszać wolności człowieka, jego godności, tego wszystkiego, co ceni i kocha. Krótko mówiąc, w skutecznym działaniu społecznym trzeba stosować sprawiedliwość, lecz także miłość. Ze zdumieniem stwierdzam, że w zespole problemów rozważanych w katolickiej nauce społecznej, aspekt miłości nie jest podejmowany. Ta nauka buduje się tylko na

sprawiedliwości. W tym punkcie, nie realizuje więc wszystkich elementów społecznego nauczania Kościoła.

4. W jaki sposób powinniśmy poznawać nauczanie społeczne Kościoła?

By realizować wskazania zawarte w nauczaniu społecznym Kościoła, musimy je poznawać. Jest ono obszerne. Często też trudne, bo wyrażone w nie zawsze jasnych dla nas terminach teologicznych i filozoficznych. Poznając je, możemy coś źle zrozumieć. Jak tu uniknąć wszystkich niebezpieczeństw? Jaka powinna być rola katolickiej nauki społecznej?

– Może zacznijmy od tego, że obowiązuje nas nie tylko zbawienie, lecz także głoszenie chwały Bożej. Chwała Boża najpełniej wyraża się w moralnej doskonałości człowieka, czyli świętości. Żeby jednak ją uzyskać, trzeba dużo wiedzieć, gdyż intelekt i wola chronią lub niszczą relacje osobowe z ludźmi i z Bogiem. Powinny chronić. Nic więc nie zwalnia z kształcenia intelektu i usprawniania woli w skierowaniu do dobra. Trzeba więc poznawać Objawienie, a pomaga w tym filozofia i teologia. Do teologii zaliczyliśmy już przecież społeczne nauczanie Kościoła. Uczenie się jest odmianą umartwienia, tzn. usprawniania się w rozpoznawaniu prawdy i wyborze dobra. Poznawanie więc społecznego nauczania Kościoła wiąże się ze stałym uczeniem się chrześcijaństwa. Katolicka nauka społeczna chce być dyscypliną pomagającą nam w tych studiach. Tworzona przez uczonych, jest na miarę ich wiedzy o Objawieniu, o rzeczywistości, o Bogu, o człowieku. Myślę, że te komentujące ujęcia mogą nam pomagać w wyprowadzaniu wniosków z całego nauczania prawd objawionych. Wciąż więc sądzę, że uczenie się społecznego nauczania Kościoła jest przede wszystkim uczeniem się teologii Boga, teologii człowieka i teologii moralnej, czyli teologicznej nauki o działaniach ludzkich. Zarazem wymaga to teologii Kościoła, w którym realizujemy nasze odniesienia do Boga i do ludzi. Wyodrębnienie społecznego nauczania Kościoła w osobną dziedzinę jest tylko dydaktyczne. Znaczący to, że owszem, można postawić pytanie, w jaki sposób podać chleb głodnemu, jednak sposób podania nie może pomijać faktu, że w człowieku, któremu służy, jest obecna Trójca Święta. Teoretyk poznania wie, że poznawanie czegokolwiek odbywa się nie tylko poprzez sformułowanie w kulturze teorii. Te teorie wyprzedza realny kontakt człowieka z realnymi bytami, zanim go sobie uświadomimy, a podstawowe relacje osobowe zaczynają się zawsze na poziomie poznania przed etapem refleksji. Z tego wynika, że ludzie nie wykształceni w teoriach rzeczywistości mogą w sposób prawidłowy chronić powiązania przez miłość, wiarę i nadzieję. Ci natomiast, którzy podlegają różnym teoriom człowieka i Boga mogą mniej skutecznie pomagać ludziom i ich chronić.

Z tego, co Pan Profesor mówi wynika, iż nie należy tu przeceniać roli katolickiej nauki społecznej. Trzeba przede wszystkim posiadać odpowiednią wiedzę z filozofii i teologii i właściwe, katolickie nastawienie do osób, czyli to, co ojciec Jacek Woroniecki nazywał instynktem katolickim. Katolicka nauka społeczna może tu pomóc, ale po pierwsze musi być uprawiana prawidłowo, a po drugie, pomoże tylko wtedy, gdy znajdzie oparcie w naszej wiedzy religijnej i w naszych postawach wobec osób. Chcąc więc poznać nauczanie społeczne Kościoła, musimy zyskać uprzednio te rozumienia, które leżą także u jego podstaw. Od czego powinniśmy zatem zacząć?

– Od poznania samej rzeczywistości. Rozumiem przez to prawidłowo uprawianą filozofię bytu, do której należy filozofia Boga, i w oparciu o tę filozofię wyjaśnienie prawd wiary, czyli teologię dogmatyczną, zarazem dotyczącą człowieka teologię moralną i teologię

Kościół jako nadprzyrodzonej społeczności. Dopiero na tych podstawach można ustalać zalecenia, które nie będą się mijały z tym, czego człowiek naprawdę potrzebuje. Nie należy też zapominać, że równoległe do tego powinno się pogłębiać życie religijne. Tylko bowiem pod tym warunkiem będą się w nas ujawniały owoce darów Ducha Św., a one są miarą skuteczności służby człowiekowi, zgodnej z miłością bliźniego.

Można by zatem powiedzieć, iż stopień naszego wykształcenia religijnego powinien być nie tylko proporcjonalny do stopnia naszego wykształcenia ogólnego, ale nawet wyższy. Jest to bowiem konieczne do prawidłowego odczytania, w dzisiejszych trudnych i skomplikowanych czasach tego, czego oczekuje od nas Chrystus, a co wyrażone jest także w nauczaniu społecznym Kościoła. Bez tego wykształcenia będzie nam o wiele trudniej pójść za Chrystusem, odnaleźć go w perspektywie społecznej. Wymagaloby to od nas pogłębionego życia religijnego, swego rodzaju dorównania świętym, czemu nie zawsze potrafimy sprostać. Czy wnikałoby z tego, iż jeśli chcemy pozostać katolikami, także w życiu społecznym musimy, i to jest nasz obowiązek religijny, pogłębiać wiedzę z zakresu filozofii i teologii?

– Sądzę, że o to chodzi. We wszystkich wersjach nauczania prawd wiary podaje się informacje, że mamy być święci. Zdumiewa to, że tak często nie traktuje się tego wezwania dosłownie. Może przeszkadzają w tym tzw. modele świętości. W naszych czasach wysokiej kultury intelektualnej, katolicy z samej uprzejmości wobec Chrystusa powinni godnie Go *reprezentować* i ukazywać chrześcijaństwo jako doniosłą, ciekawą propozycję życia, która jest szansą dla myślącego człowieka. Przecież wszyscy są ujęci kulturą intelektualną Jana Pawła II. Każdy z nas powinien tak prezentować katolicyzm. Jest to nawet swoiste zamówienie społeczne. Wmawia się bowiem katolikom zacofanie, mylenie fikcji z rzeczywistością. Świadczenie o Chrystusie powinno dzisiaj mieć postać ujęć wybitnych w kulturze. Zarazem nie może tu zabraknąć poważnej i wielkiej klasy życia religijnego i to na poziomie właśnie owocowania darów Ducha Świętego. Wyobraźmy sobie oddziaływanie społeczne osoby, która przy pomocy Ducha Świętego, a więc samego Boga dystansuje wszystko to, co jesteśmy w stanie sami wymyślić. Upominam się o dosłowne traktowanie wezwania, abyśmy byli święci. Jeszcze raz wracam do problemu wykształcenia. Nie należy bać się języka filozofii i teologii. Można by żartobliwie powiedzieć, że przecież w naszych czasach poważnie traktuje się uczenie języków obcych. Język filozofii i teologii, podobnie jak języki filologiczne, otwiera na pełniejsze widzenie świata i jego problemów. A jeżeli zwiążemy kształcenie się z umartwianiem, to nie ma żadnych powodów, by katolicy nie uzyskiwali wielkiej klasy refleksji filozoficznej i teologicznej. Zresztą od katolików oczekuje się znajomości ich wiary. Oczekuje tego nie tylko Kościół, ale także nienależący do niego. Wszystko to sprzyja pogłębieniu recepcji społecznego nauczania Kościoła. Myślę, że czas już przeciwstawić się opinii, głównie zachodniej, że katolicyzm nie pozwala na dorastanie do powszechnego w świecie poziomu wykształcenia ogólnego i poważnie religijnego.

Uświadomienie tego dzisiejszym katolikom należałoby, jak wszystko na to wskazuje, do katolickiej nauki społecznej, której przecież podstawowym zadaniem jest ułatwienie recepcji nauczania społecznego Kościoła.

– Dodałbym tylko, że to szerokie, zgodne z czasami, kształcenie katolików jest wprost realizowaniem w sobie wskazań społecznego nauczania Kościoła.

5. Przedmiot społecznego nauczania Kościoła

Wszyscy wiemy, iż w nauczaniu społecznym Kościoła podejmowane są problemy, które nazywamy społecznymi. Jednak w związku z tym, iż nie zawsze prawidłowo określa się, co jest nauczaniem społecznym Kościoła, a co jego nauczaniem dotyczącym innych przedmiotów, należałoby zapytać, jakie problemy określane są przez Kościół jako problemy społeczne?

– Aby odpowiedź była precyzyjna, może ustalmy co według mnie uważa Kościół za problemy społeczne. Ich wyliczenie zależy od rozumienia Kościoła i od rozumienia społeczeństwa. Chcę nawiązać do rozumienia Kościoła w dokumentach Synodu Biskupów z okazji rocznicy Soboru Watykańskiego II¹. Jest w tych dokumentach wyakcentowanie osobowej struktury Kościoła, jako zespołu osób powiązanych miłością z Chrystusem. Dla określenia, co jest problemem społecznym, należy też krótko powiedzieć, jak rozumiemy społeczeństwo. Społeczeństwo jest zespołem osób, rodzin, narodów, powiązanych najpierw relacjami osobowymi, a z kolei relacjami instytucjonalnymi, przyjętymi prawami i autorytetami, w celu chronienia wzajemnego akceptowania się ludzi, wzajemnego ich zaufania do siebie i oczekiwania trwania w miłości i wierze. Wszystkie relacje instytucjonalne, a szerzej: myślnie, są na to, aby realizowało się dobro wspólne. Tego dobra wspólnego nie można dowolnie określać. Dobrem wspólnym są wprost osoby, zarazem chronienie osób, a tym samym chronienie istnienia, prawdy i dobra. Dobru wspólnemu, którym są osoby, powinny być podporządkowane działania poznawcze i decyzje, tworzone przy ich pomocy wytwory, a wśród nich myśl społeczna. W związku z tym, problemami społecznymi są podstawowe potrzeby człowieka, do których zaliczam miłość, wiarę i nadzieję, wiązanie się osób najpierw z osobami, a wtórnie z rzeczami i poglądami; zarazem nieutralność miłości, która jest potrzebą zbawienia. Można teraz wyróżnić: problemy społeczne dotyczące wspólnot i dotyczące osób.

Problemy społeczne dotyczące wspólnot to powodowanie rozumienia sensu życia, powiązań z ludźmi w humanizmie oraz powiązań ludzi z Bogiem, w religii. Problemem społecznym staje się też prawidłowa realizacja humanizmu i religii, odpowiedzialność za powiązania z ludźmi i z Bogiem, miejsce i rola człowieka we wspólnocie, a także w tej wspólnocie, która jest Kościołem. Problemem społecznym jest ponadto odnoszenie się do ludzi na poziomie miłosierdzia i złożony temat odchodzenia od Boga, nazywany ateizmem. Wyznacza to problem nauczania zgodnego z prawdą, uwzględnienia w studiach tematu filozoficznej identyfikacji rzeczywistości, a także prawidłowej identyfikacji religii.

Problemy społeczne dotyczące osób to z kolei stan lub sytuacja, w których człowiek się znajduje: jego młodość, wiek dojrzały, starość, choroba, samotność, małżeństwo, rodzina, kapłaństwo, życie zakonne, poziom wykształcenia i rozumień, poziom powiązań z ludźmi i z Bogiem, moralna świętość człowieka.

Wszystkie inne problemy są swoiście dodatkowe, nawet jeśli są dotkliwe i bolesne. Wynika to wszystko z humanistycznej i religijnej perspektywy problemów społecznych. Sądzę bowiem, że źródłem problemów społecznych jest to wszystko, co realnie łączy osoby. Takie ujęcia wyczytuję w ujęciach papieży, nie zawsze w tekstach interpretatorów.

Z wypowiedzi Pana Profesora wynika, iż takie problemy, jak głód, wyzysk, dehumanizacja pracy itp. należy uznać za wtórne problemy społeczne. Musi tak być,

¹ II Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne, 25 listopada-8 grudnia 1985 r., na temat: 20. rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II.

ponieważ pojawiają się one jako owoce pewnych postaw i zjawisk, związanych z wymienionymi tu przez Pana Profesora problemami. Stąd należałoby wyciągnąć wniosek, iż podstawowe dla nas, w świetle nauczania społecznego Kościoła, muszą być te problemy społeczne, które związane są ze stanem naszych umysłów i serc. Jeśli ich nie rozwiążemy, nie będziemy też mogli rozwiązać pozostałych problemów. Jednak te pozostałe problemy są tak palące, iż domagają się natychmiastowego rozwiązania. Czy jednak, w świetle społecznego nauczania Kościoła, takie doraźne rozwiązania istnieją?

– Sądzę, że wymieniałem jakiś stały repertuar problemów społecznych, ważnych dla człowieka jako osoby i dla wspólnoty osób. Wśród tych problemów znajduje się konieczność odnoszenia się do ludzi na poziomie miłosierdzia. Zachowania miłosierne nazywają się uczynkami miłosiernymi co do duszy i co do ciała. Wymieniony tu głód jest zaniedbaniem najpierw w dziedzinie uczynków miłosiernych. Wyzysk człowieka przez człowieka, wynikająca z niego dehumanizacja pracy, a także wymieniony już głód czy niedożywienie, według mnie, nie należą do problemów społecznych, lecz do obowiązku pokuty i zadośćuczynienia. Stanowią więc inny porządek. Pokuta i zadośćuczynienie na tym polegają, że rozpoznaję jakieś zaniedbanie i postępuję tak, by nie było głodu, ucisku, dehumanizacji pracy. Sposób doraźnego rozwiązywania tych problemów wyznacza spowiednik, a w skali społecznej może wprost episkopat danego kraju, który na ogół orientuje się w zaniedbaniach i możliwościach Kościoła lokalnego, czyli nas stanowiących Kościół. Może nie należy mieszać problemów społecznych z tym, co stanowi zakres sakramentu pokuty.

6. Duszpasterski charakter nauczania społecznego Kościoła

Z poprzedniej naszej rozmowy wynikało, że takie problemy, jak głód, wyzysk, dehumanizacja pracy itp. nie są problemami sensu stricto społecznymi, lecz że należą do porządku pokuty i zadośćuczynienia. Ale przecież te właśnie problemy stanowią jeden z podstawowych tematów tych encyklik, które określa się jako społeczne. Dlaczego tak jest?

– Za problemy społeczne uważam te problemy, które zawsze dotyczą osób lub wspólnoty osób. Głód i wyzysk są wobec tego tylko sytuacjami doraźnymi. Bywają głodni ludzie, nawet całe narody i społeczeństwa, np. tzw. trzeciego świata. Jednak nie wszyscy ludzie są głodni. Bywają także narody, w których nie stwierdzamy problemu głodu. Dzięki temu, że są ludzie zamożni i że są kraje bogate, jest możliwe pełnienie uczynków miłosiernych. Do ich pełnienia nawołują papieże. Myślę, że w encyklikach doraźny problem głodu pojawia się w tle problemów społecznych i może dlatego uważamy go za problem społeczny. Jeżeli np. Jan Paweł II podejmuje zagadnienie pracy, to może nie dlatego, że jest to problem społeczny, lecz że sam nawołuje do pokuty. Jest czymś charakterystycznym dla pontyfikatu Jana Pawła II, że osobiście udaje się do narodów i społeczeństw, by im mówić o Chrystusie i o działaniu godnym człowieka. Sam jak gdyby realizuje cele i obowiązki duszpasterskie. To o czym mówi, nabywa rangi głosu Kościoła. Nie wyjaśnia, co jest problemem społecznym, a co doraźnym lub długotrwałym zaniedbaniem zachowań miłosiernych. Interesuje go kierowanie ludzi do Chrystusa i wobec tego mówi, co trzeba czynić, aby więź z Chrystusem mogła się realizować. Mówi więc jasno, że głodnych należy nakarmić, że praca nie może skupiać wyłącznie na sobie uwagi człowieka. Do interpretatorów należy prawidłowe rozpoznawanie problemów społecznych i odróżnianie ich od porządku pokuty.

No dobrze, Panie Profesorze. Ale przecież większość ludzi uznaje za problemy społeczne właśnie problemy związane z pracą człowieka czy poziomem jego życia materialnego. Takie nauki jak socjologia czy pewne filozofie społeczne, potwierdzają te intuicje, nie uznając z kolei za społeczne wymienionych przez Pana Profesora problemów. Skąd bierze się ten rozdzźwięk?

– Myślę, że źródłem tego jest, wcześniejsza od tych nauk, filozofia człowieka. Tym źródłem ponadto jest, nie zawsze wyraźnie zarysowany przedmiot takich nauk, jak socjologia, etyka społeczna, pedagogika społeczna. Wydaje się, że najczęściej myli się problemy społeczne z propozycją skłaniania człowieka, by kierował się do dobra. Myli się więc, w społecznym nauczaniu Kościoła, problemy społeczne z pedagogiką społeczną.

Pretensje współczesnej socjologii rozumiałbym jako wyznaczone awerroizującą i pozytywizującą etyką społeczną. W tych współczesnych socjologiach przedmiotem uwagi są głównie odniesienia ludzi do rzeczy lub odniesienia ludzi do ludzi ze względu na rzeczy. Moje rozumienie socjologii jest inne. Ma ona skupiać uwagę na odniesieniach osób do osób, co wyznacza zainteresowanie potrzebnymi nam rzeczami. Obserwujemy stawianie wyżej rzeczy niż osób. Do socjologii współczesnej zakradła się więc, często zaskakująca aksjologia i proporcjonalna do niej etyka społeczna. Jeżeli jako socjologowie badamy relacje osobowe funkcjonujące we wspólnotach, to w konsekwencji wchodzimy w humanistyczną i religijną perspektywę społeczną. Wyznacza ona inne problemy społeczne niż socjologia kierująca się ujęciami awerroizującymi i pozytywizującymi. Może dopowiedzmy, że według awerroizmu dusza i ciało człowieka należą do kosmosu. Człowiekiem w sensie ścisłym jest tu tylko suma jego działań świadomych i wolnych. Tylko te działania jako swoista kompozycja przechodzą w *życie po życiu*. Ponadto, według awerroizmu, państwem jako społeczeństwem zinstytucjonalizowanym jest tylko władca i wytworzone przez ludzi rzeczy. Zaskakuje to, że dziś centralnym problemem jest władza i gospodarka. Pozytywizm z kolei, wyklucza duszę człowieka, a za jedyny świat ludzki uznaje przyrodniczo zinterpretowany kosmos.

Należy więc przyjąć, że najczęściej spotykane interpretacje społecznej wymowy nauczania Kościoła zawierają w sobie akcenty obce chrześcijaństwu. Musimy więc, chcąc dobrze zrozumieć nauczanie społeczne Kościoła, wystrzegać się tego typu interpretacji i szukać w wypowiedziach Kościoła nie tego, co obce chrześcijaństwu a sugerowane interpretatorom przez kulturę, lecz tego, co naprawdę tam jest.

– Upominam się o kierowanie ludzi do prawdy, o prawe decyzje wyznaczone dobrem, o branie pod uwagę relacji osobowych. Widzę w tym podstawy repertuaru realnych problemów społecznych. Są to jeszcze podstawy wynikające z filozofii realnych bytów i człowieka jako osoby. W tej filozofii staje się zrozumiałe Objawienie chrześcijańskie i odnoszenie się do nas Boga jako Ojca. Z tych obszarów wyprowadzone problemy społeczne są chrześcijańskie. A ci, którzy nie są chrześcijanami, niech może pamiętają chociaż to, że według Arystotelesa człowiek ze swej natury żyje myślą i sztuką.

7. Po owocach poznacie ich – problem interpretacji nauczania społecznego Kościoła

Odczytując nauczanie społeczne Kościoła, dokonujemy jego określonej interpretacji. W jaki sposób możemy zyskać pewność, iż nasza interpretacja jest właściwa?

– Należy najpierw bliżej określić znaczenie słowa ‘interpretacja’. Nie może nim być zmiana treści nauczania ani zmiana akcentów. Wolno nam jedynie uwyrażniać treści odczytywane nie tylko w tekstach religijnych i teologicznych, lecz także w tekstach filozoficznych. Uwyrażnianie polega na przekazaniu istotnych treści, przez kogoś głoszonych i w ten sposób chronieniu odbiorcy przed zastosowaniem dowolnych znaczeń terminów, wyznaczanych myśleniem ukształtowanym przez obce tym treściom prądy teologiczne czy filozoficzne. Interpretacja natomiast jest odwrotnością uwyrażniania. Polega na związaniu z danymi terminami znaczeń wziętych z myślenia, wyznaczonego nurtami teologicznymi i filozoficznymi, które są obce głoszonym treściom. Możemy to zilustrować przykładem rozumienia religii. W poprawnej katolickiej wersji religia jest więzią miłości łączącej człowieka z Osobami Trójcy Świętej, gdy ukochemy Chrystusa. Tę więź wspiera i chroni cnota wiary i nadziei, a zarazem owocujące w nas dary Ducha Świętego. Tymczasem dzisiaj przez religię rozumie się często głównie cnotę nadziei, która jest drogą człowieka do tajemniczego kresu. Drogę wyznaczają informacje religijne, nawet przykazania. Nie wiemy jednak, czy dzięki nim dojdziemy do kresu drogi i kogo tam spotkamy. Dopowiedzmy więc, że Chrystus wyraźnie ukazał nam siebie jako drogę i Boga Ojca jako Osobę, którą zastaniemy u kresu drogi, gdy będziemy powiązani z Chrystusem miłością. To powiązanie z Chrystusem przez miłość czyni nas Kościołem. W Kościele spotykamy Chrystusa i Osoby Trójcy Świętej. Możemy też powiedzieć, że nasze uwyrażnianie treści społecznego nauczania Kościoła jest zgodne z tym nauczaniem, gdy nie zagubi się w nim prawda o Bogu jako Trójcy Osób, o Chrystusie i o Kościele, a zarazem o miłości jako już nawiązanej z Bogiem więzi przez chrzest i sakramenty, udzielane w Kościele. Możemy też podać wyraźniejszy i aktualny przykład, z zakresu współczesnej teologii wyzwolenia. W najbardziej dramatycznej sytuacji, np. głodu, nigdy nie można ustawić problemu głodu przed Chrystusem. W katolickim nauczaniu społecznym pierwszy jest Chrystus i w więzi z Nim rozwiązujemy problem głodu, w obrębie więc Kościoła, a nie poza Kościołem.

Z tego, co Pan Profesor mówi wynika, iż nauczanie społeczne Kościoła wtedy rozumiemy prawidłowo, gdy rozwiązujemy poszczególne problemy, kierując się jego wskazaniami, w taki sposób, iż rozwiązania te kierują nas do Chrystusa. Skąd jednak wiemy, że właśnie w ten sposób zbliżamy się do Niego?

– Trudność sugerowana w pytaniu wynika z utożsamiania perspektywy dogmatycznej z ascetyczną, a więc pomylenia prawdy z jej stosowaniem. Perspektywa dogmatyczna jest właśnie uwyrażnianiem przez Kościół treści prawd wiary. Perspektywa ascetyczna to orientowanie życia akceptowanymi przez nas prawdami wiary. Z punktu widzenia dogmatycznego, kierujemy się do Chrystusa i zbliżamy się do Niego, gdy przyjmujemy sakramenty, udzielane w Kościele. Dzięki sakramentom jest w nas zbawczo obecny Chrystus, a w Nim cała Trójca Święta, która wiąże nas z Bogiem miłością. Nasza rola polega na wysiłku uzyskania cnót naturalnych i na wewnętrznej zgodzie, aby Bóg w nas przebywał. Ta wewnętrzna zgoda, trud unikania grzechu i przygotowanie siebie przez uzyskanie cnót, aby Bóg pogłębił w nas miłość, jest już poziomem ascetyki. Wyniki tej ascezy nie zawsze są od razu widoczne. Niedoskonałość moralna katolików nie stanowi zanegowania prawdziwości katolicyzmu. Często w dziejach utożsamiano poziom moralny katolików z prawdziwością ich wiary. Takie utożsamienie pojawiło się w teologii Marcina Lutera, a nawet króla Henryka VIII. Dziś podstawą takich utożsamień jest, dokonane przez Kanta i silnie oddziałujące, utożsamienie moralności z religią. Gubi się w postawach katolików – u osób nas oceniających – dążenie do pogłębionego życia religijnego, które polega na stałej więzi z Chrystusem. Niedoskonałość moralna nie zrywa tej więzi. Z kolei doskonałość moralna jest podstawą uwyrażniania się w nas skutków darów Ducha Świętego.

Owoce tych darów są dopiero dojrzałą religijnością człowieka, a więc utrwaloną więzią miłości łączącej nas z Bogiem. Sposobem mierzenia tego, czy kierujemy i zbliżamy się do Chrystusa jest w ascetyce określanie odmiany modlitwy. Modlitwa przejawia poziom naszej religijności, a więc więzi z Bogiem. Nie przejawia jej cały zespół usprawnień naturalnych, czyli cnót nabytych, które uważa się za miarę życia religijnego. Nieważne są też oceny subiektywne i opinie środowiska. Subiektywną pewnością o naszej wierności Chrystusowi wyznacza pozostawanie w Kościele, przyjmowanie sakramentów, przestrzeganie przykazań, pełnienie tzw. uczynków miłosiernych, realizowanie *Osiem błogosławieństw*, charakter trynitarny, chrystologiczny i maryjny naszego katolicyzmu.

Niepokoją mnie tu pewne problemy, których Pan Profesor w tej rozmowie nie dotknął. Ale muszą one już być przedmiotem naszej następnej rozmowy.

8. Nauczanie społeczne Kościoła w kontekście kultury

Chciałbym nawiązać do naszej poprzedniej rozmowy i kontynuować jej podstawowy wątek. Jeśli więc, Panie Profesorze, weźmiemy pod uwagę wyłącznie naszą społeczną działalność, jawi się nowy problem związany z prawidłowym odczytywaniem przez nas nauczania społecznego Kościoła. Możemy przecież wbrew temu, iż pragniemy się nim kierować w swojej społecznej aktywności, zaprzeczać w praktyce jego wskazaniom, szczególnie wtedy gdy nasza działalność ma szerszy wymiar i nasz kontakt z konkretnymi osobami jest tu ograniczony. Przyczyny błędów i niepowodzeń mogą przecież tkwić w naszych rozumowaniach, w koncepcjach wyznaczonych, np. przez fałszywe ujęcia dominujące w kulturze, a nie w naszym życiu religijnym.

– Może zastosujemy kilka odróżnień. Trzeba wyraźnie odróżnić życie religijne od kultury religijnej. Życie religijne jest zespołem realnych więzi osobowych z Bogiem. Kultura religijna jest myśleniem i postępowaniem zgodnym z religijnymi prawdami wiary. Mówiąc poprzednio o nabywaniu pewności, że zbliżamy się do Chrystusa, ukazywałem bardziej harmonię między postępowaniem religijnym i myśleniem religijnym. To myślenie religijne często nazywa się zmysłem wiary albo swoistym smakiem religijnym, takim jak smak artystyczny. Ten smak oznacza zawsze już usprawnione trafianie na dobro i prawdę. Katolicy winni taki *sensus catholicus* posiadać. Daje to życie zintegrowane, choć niekiedy trudne, zwłaszcza w kulturze niekatolickiej.

W swoim pytaniu odróżnia Pan Doktor, nawet poprawne, życie religijne od wyznaczonej myśleniem działalności społecznej, która bywa niekiedy inna niż wskazania religijne. Rozumiem to najpierw w ten sposób, że potwierdza Pan Doktor już dawno głoszoną przeze mnie tezę o paradoksie katolicyzmu w Polsce. Ten paradoks polega na tym, że głównie wykształceni katolicy prowadzą praktycznie życie religijne, a posługują się zarazem myśleniem ateistycznym. Można by to nazwać brakiem *sensus catholicus*, brakiem wyczucia tego, co jest rozwiązaniem katolickim. Ten brak wyczucia może powodować, że interpretuje się treści społecznego nauczania Kościoła uważając, że się je uwyrażnia. Z kolei powiedziałbym tak, że treści społecznego nauczania Kościoła zawierają w sobie nie tylko podstawowe prawdy wiary. Zawierają zarazem, szczególnie w zespole bardziej szczegółowych ujęć, odniesienia do filozofii rzeczywistości, do antropologii filozoficznej, nawet do teorii państwa i prawa. Są po prostu kulturowe. W aktualnej kulturze intelektualnej funkcjonuje wiele teorii bytu, człowieka, Boga, niezgodnych z rzeczywistością, co wpływa na interpretowanie nawet prawd wiary. Aby nie ulec tym interpretacjom, katolik zainteresowany przekazywaniem treści społecznego nauczania Kościoła, powinien

przygotować się do tych zadań przez studia teologiczne i filozoficzne, takich teorii bytu i człowieka, z których nie wynika uchylanie lub przekształcanie tego, co głosi Kościół. Warunkiem nie zniekształcenia treści społecznego nauczania Kościoła jest kultura intelektualna, która jest zarazem kulturą religijną. Nie widzę innej drogi. Widzę bowiem wyraźną zależność każdego nauczania społecznego od przyjmowania filozofii człowieka i Boga. Z tych działań wyrasta etyka, a nawet ascetyka jako teoria wychowania człowieka, uwzględniająca odniesienie do Boga. A w filozofii trzeba stosować metody i kryteria filozoficzne. Twierdzenia filozoficzne są wtedy prawdziwe, gdy z żadnego z nich nie wynika wykluczenie realnego istnienia bytów, gdyż takie wykluczenie sytuuje nasze ujęcia w dowolnych konstrukcjach myślowych. Nie może też wynikać wykluczenie osób, gdyż osoby faktycznie istnieją. Myśląc o tym wszystkim, mówiłem poprzednio, że z żadnej tezy przekazywanego nauczania społecznego Kościoła nie może wynikać wykluczenie Chrystusa. Już nawet kiedyś rozważaliśmy to, że obowiązujące nas głoszenie chwały Bożej wymaga poważnego wykształcenia, zarazem oczywiście świętości. Znaczy to praktycznie, że umiemy zawsze kierować się miłością, a nie tylko samą sprawiedliwością i prawem.

Jeżeli więc chcemy odczytywać prawidłowo nauczanie społeczne Kościoła, we wszystkich jego wymiarach i realizować jego wskazania, musimy być do tego przygotowani tak religijnie, jak i intelektualnie. Jeżeli zabraknie nam przygotowania religijnego, będziemy manipulować twierdzeniami tego nauczania tak, by osiągnąć z tego jak największe korzyści dla siebie. Jeśli zaś zabraknie nam przygotowania intelektualnego, uwikłamy się w rozumowania obce chrześcijaństwu, co spowoduje, iż rzeczywistość, społeczność będziemy traktować w sposób niezgodny z naszymi intencjami. W obu przypadkach efekt będzie zatem podobny. Musimy więc być przygotowani i religijnie, i intelektualnie. Innej drogi nie ma.

– Rzeczywiście, nie ma innej drogi. Nie można bowiem być katolikiem połowicznie. Nie ma dziedzin, w których moglibyśmy stosować rozwiązania tzw. laickie. Niekiedy wydaje się, że np. w językoznawstwie nie ma zagadnień, które zależałyby od naszej wierności Chrystusowi. A jednak i ta dziedzina była w swoim czasie poddana głębokiej penetracji ideologicznej. Liczy się ponadto dobór studiowanych tekstów. Wciąż z podziwem pamiętam, że w polskim szkolnictwie podstawowym, jeszcze za czasów Jagiellonów, elementarzem była *Księga Psalmów*.

9. Pole społeczne i polityczne działalności katolików

W Adhortacji „Christifideles Laici” papież Jan Paweł II powiedział między innymi: „Rzeczą nieodzowną, zwłaszcza dla katolików świeckich w różny sposób zaangażowanych na polu społecznym i politycznym, jest dokładniejsza znajomość społecznej nauki Kościoła, co wielokrotnie podkreślali Ojcowie synodalni”².

O tym, iż naszym obowiązkiem jest poznawanie społecznego nauczania Kościoła, mówiliśmy już w jednej z poprzednich rozmów. Teraz proponowałbym, abyśmy odpowiedzieli na pytanie: co jest tym społecznym i politycznym polem, na którym powinni działać katolicy?

² Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, 60.

– Te dwa pola dają się wyraźnie odróżnić i określić. Gdy jednak działamy praktycznie na którymś z tych pól, np. na polu społecznym, wchodzimy zarazem na drugie pole, np. polityczne. Dlaczego tak się dzieje?

Zacznijmy od określenia pola politycznego. W swoich dawniejszych publikacjach uważałem, że polityka jest teorią życia codziennego, w którym proponuje się określone wartości, konsultowane z ekonomiką i jakąś eschatologią. Dziś określiłbym politykę inaczej. Jest to określona teoria człowieka, rozpisana na szczegółowe zadania i zachowania się ludzi w życiu codziennym. Taka jest więc polityka, jaka jest wpisana w nią teoria człowieka. Ponieważ dominuje, głównie w Europie, awerroistyczna teoria człowieka, cała polityka jest awerroizująca. Rozpoznajemy ją po nadmiernym wyakcentowaniu problemów wolności i świadomości, choćby świadomości społecznej. Na drugim miejscu stawia się samego człowieka i jego godność lub nawet utożsamia się tę godność z wolnością. Dodajmy, że ta wolność w wersji Sartre'a ma postać wprost monstrualną.

Pole społeczne rozumiałbym jako odnoszenie się człowieka do innych ludzi, a szerzej mówiąc do innych osób. I podobnie jak rozumiemy człowieka, tak do niego się odnosimy.

Pole społeczne i polityczne jest zespołem działań ludzkich, wyznaczonych właśnie określoną koncepcją człowieka. Myślę, że różnice między społecznym nauczaniem Kościoła i innymi koncepcjami społecznymi mają źródło w rozumieniu człowieka. W różnych strukturach administracyjnych, np. w państwach, chodzi o zgodność działania społecznego z działaniem politycznym. Jeżeli nie ma gdzieś tej zgodności, to tylko znaczy, że nie stosuje się tego samego rozumienia człowieka.

W społecznym nauczaniu Kościoła jest zawarta sugestia, aby kierować się rozumieniem człowieka jako osoby, zaprzyjaźnionej z Chrystusem. Ta przyjaźń rzutuje na propozycje rozwiązań społecznych i politycznych. Aktualnie obserwujemy w świecie swoisty konflikt między działaniem społecznym i politycznym, a także między tymi zespołami działań, i katolicką wersją nauczania społecznego. Należy już tylko dodać, że dla zdystansowania tych różnic są konieczne międzywyznaniowe i międzynarodowe studia filozofii człowieka, która pozwala zidentyfikować człowieka w tym, co go stanowi, zgodnie więc z prawdą o człowieku.

Z tego, co Pan Profesor mówi wynikałoby, iż pola polityczne i społeczne są dla katolika tożsame. Stanowi je ten obszar działalności człowieka, który jest wspólnotowy i który dotyka wprost tego, co nazywamy prawdą o człowieku; tego, co mu służy jako osobie lub w niego, jako w osobę, godzi. Katolik będzie tu więc przeciwstawiał się forsowaniu jakichś ideologicznych celów, występował przeciwko temu, co stanowi tylko czyjeś (nawet gdy jest to całe społeczeństwo) interesy materialne, a co może godzić w nasze człowieczeństwo; przeciwko temu, co nazywane jest pragmatyzmem, a co wcale nie służy osobowemu rozwojowi człowieka itp. Można by zatem powiedzieć, że katolika interesuje zawsze przede wszystkim moralny aspekt każdego społecznego i politycznego problemu.

– Ta tożsamość występuje w społecznych propozycjach Kościoła. Nie ma tej tożsamości w aktualnie realizowanych w świecie działaniach społecznych i politycznych. Polityka wciąż daje się rozpoznawać jako wyraźna pedagogika, skłaniająca do określonego rozumienia człowieka. Obserwujemy zarazem wysiłek, aby działanie społeczne wynikało z polityki. Sądzę, że zależność powinna być inna: z teorii człowieka ma wynikać działalność i polityczna, i społeczna. Nie sądzą też, że te dwa pola są dla katolika tożsame. Tożsame jest źródło, a mianowicie rozumienie człowieka.

Owszem powinniśmy dążyć do ustalenia prawdy o człowieku. Nie jest to tylko obowiązek katolików. Jest to obowiązek wszystkich ludzi, którzy powinni zabiegać o prawdę, tzn. o zgodność rozumienia człowieka z rzeczywistym człowiekiem. Ta prawda zmniejszy

tw. nastawienie pragmatyczne, tzn. zabieganie wyłącznie o skutek działań. Osiągnięcie skutku za wszelką cenę usuwa uczciwość. I wydaje się, że nieuczciwość w odniesieniach międzyludzkich jest źródłem kryzysów moralnych, ekonomicznych, społecznych, nawet politycznych w całym świecie.

10. Koncepcja człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła

W ostatniej naszej rozmowie powiedział Pan Profesor, że różnice między społecznym nauczaniem Kościoła a innymi koncepcjami społecznymi mają źródło w rozumieniu człowieka. Zawarta w nauczaniu społecznym Kościoła koncepcja człowieka zarysowana jest chyba najpełniej w Konstytucji Duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II „Gaudium et spes”. Czytamy tam między innymi:

„Człowiek stanowiący jedność duszy i ciała skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego tak, że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. (...) Człowiek nie błądzi, jeżeli uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za część przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść uludną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy”³.

W tej samej Konstytucji czytamy również, iż:

„Człowiek (...) z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień”⁴.

Czy mógłby Pan Profesor rozwinąć bardziej te myśli odpowiadając zarazem na pytanie - jaką wizję człowieka prezentuje Kościół?

– Aktualnie, w okresie dominowania redukcjonistycznej koncepcji człowieka, utożsamianego tylko ze świadomością i wolnością, niezwykle ważne jest w *Gaudium et spes* podkreślenie, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Ciało skupia elementy świata materialnego, lecz nie jest jego częścią. Dusza jest duchowa i nieśmiertelna, a zarazem rozumna, skoro odczytuje istoty rzeczy. Ta koncepcja wyjaśnia podstawy kompetencji człowieka w podejmowaniu spraw świata i spraw duchowych. Zarazem czyni czymś zrozumiałym przysługującą człowiekowi nieśmiertelność duszy. Jeżeli tak jest, to czymś doniosłym staje się przygotowanie duszy, już tu na ziemi, do pełnych kontaktów z Bogiem po śmierci człowieka. Wiemy bowiem, że cały człowiek zmartwychwstanie po Sądzie Ostatecznym jako dusza i ciało. Ta koncepcja jest więc zgodna z prawdą o zmartwychwstaniu człowieka. Nie jest zgodna z tą prawdą teoria, że człowiek jest tylko sumą działań świadomych i wolnych.

W tej realistycznej koncepcji zarazem ważne jest podkreślenie, że człowiek ze swej natury szuka kontaktu z innymi osobami, zarówno z ludźmi, jak i z Bogiem. W tym sensie jest *istotą społeczną*. Te kontakty nawiązuje z racji swej bytowej struktury, a wtórnie na mocy własnego wyboru. Można te kontakty nazwać relacjami. Człowiek więc dzięki

³ II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, 14.

⁴ Tamże, 12.

przejawiającemu się w nim istnieniu odnosi się do osób z miłością, wiarą i nadzieją, a dzięki przypadłościom istoty realizuje poznanie intelektualne i wolne decyzje. Inaczej mówiąc, może odnosić się z miłością do realnych osób i może je poznawać. Istnienie osób jest więc pierwszym społecznym kontekstem człowieka. Dodajmy tu, że więzi z ludźmi i ich chronienie wprowadza w humanizm. Więzy z Bogiem wprowadzają w religię. Trzeba tylko dopowiedzieć, że w te więzi Bóg wnosi swoje życie nadprzyrodzone i z tego względu religia ma źródło w Bogu. Gdy tę więź z Bogiem nawiązujemy w Chrystusie, stajemy się Kościołem. Można więc powiedzieć, że społeczna natura człowieka wyznacza humanizm i bezwzględną potrzebę Kościoła. Bez Chrystusa bowiem nie można bezpośrednio połączyć się z Bogiem. Z kolei bez osób, to znaczy bez ludzi i Boga, spotkanego w Chrystusie, nie można realizować potrzebnych człowiekowi odniesień, doskonalących jego społeczną naturę. Znaczy to, że człowiek musi rozwinąć i pogłębić swoje uzdolnienia poznawcze i decyzyjne, swoje przeżycia i uczucia, by chronić nimi więzi z osobami, do których kieruje go jego bytowa struktura.

Należy tu podkreślić, że w bytowej strukturze człowieka są elementy pierwszorzędne i drugorzędne. Te pierwszorzędne elementy to urealnijający nas, stworzony akt istnienia oraz istota, ukonstytuowana z duszy i z ciała. Drugorzędne lub przypadłościowe elementy to możliwościowa zdolność poznania i decyzji. Te możliwościowe uzdolnienia wymagają kształcenia. Trzeba nauczyć człowieka prawidłowego rozpoznawania bytów, głównie osób, a następnie podejmowania właściwych decyzji, nazywanych inaczej wyborem tego, co prawdziwe i dobre. Ponieważ na drodze do prawidłowych rozumień pojawiają się wrażenia i wyobrażenia, należy umieć posługiwać się nimi. Trzeba też wiedzieć, że powiązanie sfery uczuciowej z wyobrażeniami jest naturą uczuć. Jeżeli tak jest, to nie wolno utożsamiać uczucia miłości z samą w sobie miłością jako relacją osobową. Trzeba też dowiedzieć się, że wolny wybór nie jest niezależnością od czegokolwiek, lecz świadomym skierowaniem się do prawdy jako dobra, najbardziej odpowiadającego człowiekowi. Taką właśnie wspaniałą wizję człowieka prezentuje Kościół.

Zarysowując tę wizję ukazał Pan Profesor całe jej bogactwo, dotknął wielu tematów, które znajdujemy właśnie w „Gaudium et spes”. Może należałoby je przywołać i uwyraźnić w następnych naszych rozmowach.

11. Godność człowieka (1) – godność rozumu, prawda i mądrość

Temat godności osoby ludzkiej jest rozpisany w „Gaudium et spes” na zagadnienia godności rozumu i godności sumienia. Godność rozumu wiązana jest tu z prawdą i mądrością. Człowiek, według tej Konstytucji, zawsze szukał prawdy i znajdował ją, ponieważ umysł jego „nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo tego, że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony”⁵.

Natura intelektualna człowieka, jak zwraca na to uwagę „Gaudium et spes”, udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, „która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre”⁶. Człowiek

⁵ Tamże, 15.

⁶ Tamże.

potrzebuje takiej mądrości, jak uczy nas Konstytucja „by wszystkie rzeczy nowe, jakie (...) odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi”⁷.

Czy zatem w świetle „Gaudium et spes”, jednym z istotnych czynników godności człowieka nie jest potrzeba mądrości? Czy nauczanie nas mądrości nie jest jednym z zadań nauczania społecznego Kościoła?

– W swoim ostatnim zdaniu wypowiedział Pan Doktor myśl, którą nieśmiało formułuję w swoich tekstach z zakresu etyki. Uważam, że najpilniejsze, nawet w wychowaniu dzieci, jest nauczanie mądrości. W literaturze zachodniej nazywa się to *sapiencjalnym rozwiązywaniem problemów* (od łac. słowa *sapientia*, czyli mądrość). Ta tendencja sapiencjalna winna dominować w naszym przekazywaniu społecznego nauczania Kościoła.

Mądrość nie jest jednym z istotnych czynników godności, jednak tę godność najpełniej wyraża. Trzeba zarazem posłużyć się mądrością, aby rozpoznać godność człowieka i zgodnie z nią postępować.

Może najpierw zauważmy, że w *Gaudium et spes*, a także w innych dokumentach Kościoła, zawarte są twierdzenia filozoficzne, często podane w formie skrótowej i bez ukazywania ich uzasadnień. Filozofia bytu ukazuje drogę myślową do tych twierdzeń i zarazem argumenty, że tak naprawdę jest. To znaczy np., że wyróżnia człowieka godność. Ze względu na ludzką potrzebę uzasadnienia twierdzeń potrzebne są nasze rozmowy.

Godność jest bardzo specyficzną cechą człowieka. Jej przyczyną wewnętrzną jest bytowe wyposażenie osoby. Konstytuuje bowiem osobę, urealnając ją, tylko dla niej stworzone istnienie oraz intelektualność, nazywana też rozumnością, wywołana przez to istnienie w istocie osoby. Istnienie i intelektualność lub intelekt, który jest podmiotem rozumienia rzeczywistości, stanowią osobę. Przyczyną zewnętrzną godności jest inny rozumny człowiek, który to istnienie i intelektualność umie rozpoznać, głosić ją i zgodnie z nią postępować. Ten ktoś inny dokonał bowiem porównania osoby z innymi bytami jednostkowymi i zauważył, że wśród samodzielnych bytów tylko osoby są rozumne, a ponadto wolne. Zajmują więc wyjątkową pozycję wśród bytów. Ten wyjątkowy status osoby, rozpoznany przez porównanie osób ze zwierzętami i roślinami, ta wyjątkowa więc pozycja jest godnością. Nazywa się ją cechą aksjologiczną osoby, gdyż rozpoznana przez porównanie.

Mądrość jest umiejętnością ujmowania bytów z pozycji zarazem prawdy i dobra. Znaczy to, że nasz intelekt zaleca więź tylko z tym bytem, który wywołuje dobre skutki. Byt wywołujący dobre skutki jest przyczyną. Można więc także powiedzieć, że mądrość jest ujmowaniem skutku z właściwą przyczyną. Jest to wszystko ogromnie ważne w dziedzinie działania i postępowania. Nie należy bowiem wiązać się z każdym atrakcyjnym bytem, wyjaśnieniem lub teorią, lecz z tymi, które służą człowiekowi, chroniąc go swymi dobrymi skutkami. Już dziecko musi wiedzieć, że np. narkotyki i alkohol powodują skutki niszczące. Takie też skutki w dziedzinie intelektualnej wywołują niektóre teorie, np. ateizm, fałszujący prawdę o rzeczywistości.

Podajmy przez chwilę temat prawdy i dobra, gdyż tak ważne jest ich rozumienie w zagadnieniu mądrości. Filozof bytu rozumie przez prawdę sam byt, który udostępnia się innemu bytowi, wywołując wiarę jako zaufanie do wszystkiego, co przez tę więź w nas wywoła. Dobrem nazywamy byt, który wybieramy i z którym się wiążemy dlatego właśnie, że kontakt z nim chroni nas, zgodnie z naszym do niego zaufaniem. Mądrość jest właśnie korzystaniem z obu tych aspektów bytu. Można tu i należy dopowiedzieć, że mądrości uczą nas same byty, sama dobrze rozpoznawana rzeczywistość, gdy nauczy nas takiego z nią kontaktu człowiek dobry i mądry. Nie uczą tego teorie ani instytucje. Ważne jest więc,

⁷ Tamże.

w przekazywaniu społecznego nauczania Kościoła, kontaktowanie ludzi z osobami: z innymi ludźmi i z Bogiem. Należy z całą mocą podkreślić, że uczenie mądrości jest dziś pilnym zadaniem wszystkich, którzy nauczają, a przede wszystkim tych, którzy przekazują społeczne nauczanie Kościoła. I chyba w wysokim stopniu dotyczy to nauczających.

12. Godność człowieka (2) – godność sumienia

W Konstytucji Duszpasterskiej „Gaudium et spes” czytamy między innymi:

„W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czynń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁸.

Myśl tu zawarta, wpisana w podstawy nauczania społecznego Kościoła, określa rolę sumienia w kształtowaniu godności osobowej człowieka. Pojawia się tu również problematyka serca jako problematyka związana z moralnym życiem człowieka.

Czy mógłby Pan Profesor ukazać pełną formułę tej myśli?

– Zaczniemy może od krótkiej historii tematu sumienia, gdyż pozwoli ona na zrozumienie dziś stawianych akcentów. Najpierw Sokrates uważał, że jest w nas swoisty głos, który nazwał *dajmonionem*, kierujący nas do zachowań właściwych. Te zachowania nazwał cnotą. Z kolei ten swoisty głos wewnętrzny przypomina nam dziś określane sumienie. Św. Augustyn mówił o wewnętrznym nauczycielu i sugerował, że jest to Bóg przebywający w naszym wnętrzu. Piotr Abelard sądził, że o naszym skierowaniu do dobra decyduje intencja. Św. Tomasz odróżnił nadprzyrodzone w nas działanie Boga od działań, których my jesteśmy autorami. Przez sumienie rozumiał praktyczny sąd intelektu, kierujący wolę do bytu jako dobra. Dzięki oddziaływaniu intelektu na wolę nabywa ona sprawności reagowania pomijającego zło. Tę sprawność woli zaczęto nazywać sumieniem. Z czasem przyznano woli samodzielność w kierowaniu się do dobra i pomijano jej więc z informującym ją intelektem. Dziś wiemy, że wola jest władzą bierną i musi być aktywizowana do działania przez intelekt. Sumieniem nazywamy więc otwieranie się woli na byt, który intelekt ukazuje jako dobro. Oderwanie woli od intelektu wprowadza w tzw. woluntaryzm, który grozi zakwestionowaniem rozumnych działań człowieka. Współpracę intelektu z wolą nazywamy intelektualizmem, który nie jest racjonalizmem, wykluczającym z kolei rolę woli, a nawet uczuć w podejmowaniu decyzji.

Jan Paweł II w swoim wykładzie teorii sumienia nawiązuje do tematu serca i obecności Boga w sumieniu. Korzysta jak gdyby z całej historii zagadnienia i z różnych języków, aby rozumieli go słuchacze o różnych tradycjach filozoficznych. W przemówieniu do młodzieży przed Kościołem św. Anny w Warszawie w 1979 roku powiedział, że *serce w języku biblijnym oznacza ludzkie duchowe wnętrze, oznacza w szczególności sumienie. Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu (...)* *Tylko Duch Święty może go zapełnić*⁹.

⁸ Tamże, 16.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny* (Warszawa, 3 czerwca 1979), 2.

Jan Paweł II uważa więc sumienie za duchowe wnętrze człowieka, w którym może przebywać Bóg. Bóg jednak nie zastępuje tu ludzkiego intelektu i nie aktywizuje woli do każdego działania. Duch Święty bowiem wnosi swoje nadprzyrodzone dary. W naturalnym porządku sami musimy rozpoznać dobro i do niego się skierować. W zacytowanym przez Pana Doktora tekście z *Gaudium et spes*, a ta Konstytucja powstała pod dużym wpływem kard. Karola Wojtyły, czytamy, że w głębi sumienia znajdujemy nakaz miłowania i czynienia dobra. Według tego tekstu, sumienie jest tylko miejscem, w którym człowiek spotyka Boga. Bóg tam przychodzi, gdy przyjmujemy sakrament chrztu. Bóg kontaktuje się z nami przez udzielane nam cnoty wlane i dary Ducha Świętego. I cnoty, i dary funkcjonują w intelekcie i w woli. Sam Bóg przebywa w istocie naszej osoby.

Według nauczania papieża i Soboru sumienie, nazywane też sercem, nie jest wyłącznie podstawą uczuć, co głosi dziś Hildebrandt w upowszechnianej książce pt. *Serce*¹⁰. Uczucia bowiem należą do cielesnej sfery człowieka i stanowią relacje między dobrem cielesnym, lub tylko wyobrażeniem tego dobra, i sferą pożądawczą w człowieku. Serce natomiast, według św. Tomasza, jest w nas pierwszym słowem, które powoduje nasze kierowanie się miłością i wiarą do oddziałującej na nas osoby.

Może kiedyś wrócimy jeszcze do tematu serca i uczuć, gdyż wyjaśniony jest w nim, tak ważny dla naszej społecznej aktywności, skomplikowany mechanizm odnoszenia się człowieka do otaczającego go świata. Teraz chciałbym jeszcze zapytać o to prawo, które człowiek odkrywa w głębi swojego sumienia. Czy chodzi tu o prawo naturalne?

– Bałbym się wiązania tematu sumienia i prawa naturalnego ze stosowanymi dziś podziałami prawa. Jeżeli sumienie jest *głos wzywający (...) do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła*¹¹, to chodzi tu o więź w człowieku między intelektem i wolą, które są władzami, przejawiającymi istotę człowieka. W *Konstytucji* po prostu podkreśla się, że kierowanie się do dobra jest właściwym i naturalnym zachowaniem się człowieka. Związanie tego w *Konstytucji* z godnością osoby wskazuje, że akceptowanie tego kim jesteśmy, jest poważnym zachowaniem się człowieka.

13. Wolność prawdziwa zaś to szczególniey znak obrazu Bożego w człowieku

Problematyka wolności człowieka, tak dziś modna, stanowi ważny element podstaw nauczania społecznego Kościoła. W Konstytucji Duszpasterskiej „Gaudium et spes” związana jest z zagadnieniem godności osobowej człowieka, która wymaga, „aby działał on ze świadomego i wolnego wyboru”, by „Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty, i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości.”

Nauczanie społeczne Kościoła odrzuca takie rozumienie wolności, w którym uznaje się ją za swobodę „czynienia wszystkiego, jeśli tylko się podoba, w tym także zła”, uznając iż prawdziwa wolność to „szczególny znak obrazu Bożego w człowieku”¹².

Takie rozumienie wolności jest jednak nie do przyjęcia dla wielu współczesnych, którzy mówią, iż ujmuje ono tylko pewną postać niewoli. Skąd to nieporozumienie?

¹⁰ Ditrich von Hildebrand, *Serce*, Poznań 1987.

¹¹ *Gaudium et spes*, 16.

¹² Tamże, 17.

– Każde nieporozumienie ma źródło w niedokładności ujęć. Aby ich uniknąć, przypomnijmy określenie wolności, wypracowane przez św. Tomasza z Akwinu. Podaje on, że wolność jest tym samym, co bycie autorem lub podmiotem swych działań, jednak działań nie jakichkolwiek, lecz tych, którymi wiążemy się z prawdą i dobrem. Krótko więc mówiąc: wolność jest wiernością prawdzie i dobru. Jest to głęboko przekonujące ujęcie. Gdyby podkreśliło się tylko autorstwo działań, człowiek musiałby wiązać się ze wszystkim, co spotkał. To właśnie uzależniałoby go od wszystkich bytów zarazem. Nawiązując do tego akcentu, niektórzy filozofowie akcentowali eliminację w wyborze bytów i rozumieli przez wolność właśnie zdolność wyboru. Naraża to jednak człowieka na niekompetentny wybór. Inni teoretycy wprowadzili więc odróżnienie wolności *od czegoś i do czegoś*. Ta wolność *od czegoś* zmniejszała zespół przedmiotów wyboru. Uważali, że człowiek wybiera tylko niektóre byty i na tym polega jego wolność. Nie dopowiedzieli jednak, że należy wybierać nie wszystko z tego, co można wybrać, lecz tylko to, co prawdziwe i dobre. Nie kontynuując tych odróżnień, kolejni filozofowie utożsamili wolność z całkowitą niezależnością człowieka od czegokolwiek. Miało to źródło już w koncepcji człowieka, utożsamionego ze świadomością i wolnością. Uważano, że myślenie o czymś lub wiązanie się z czymś już ogranicza świadomość i wolność człowieka. Okazuje się, że rozumienie wolności zależy od przyjętej koncepcji człowieka. W ujęciu św. Tomasza wolność nie jest istotą człowieka, lecz zachowaniem się jego władz, wspartych na tej istocie. Nieporozumienia więc w temacie wolności wynikają z niedokładnie sformułowanych koncepcji człowieka.

Owszem, człowiek według antropologii św. Tomasza jest świadomy i wolny. Jednak nie tylko w tym wyraża się jako osoba. Wyraża osobę przede wszystkim miłość i wiara jako relacje osobowe, wyzwalone przez przejawy istnienia osób. Działania świadome i wolne, podmiotowane przez intelekt i wolę mają na celu chronienie powiązań przez miłość i wiarę, zarazem z nadzieją, że takie powiązania będą trwałe. Mieści się w tym stwierdzeniu teza, przytoczonego tekstu z *Gaudium et spes*, by człowiek z *własnej ochoty* i dobrowolnie kierował się także do Boga, gdyż to kierowanie się ma źródło w chroniących nas, świadomych i wolnych działaniach intelektu i woli.

Należy tu dodać, że w historii problemu wolności podawano jeszcze inne jej rozumienia. Najwięcej wypracowano ich w okresie renesansu. Utożsamiano wolność z naszym podobieństwem do Boga, z naszą zdolnością do twórczej pracy, z posiadaniem intelektu pozwalającego poznawać wszystkie byty, a więc swoiście przejmować je w siebie. Uważano też, że wolność jest zajmowaniem przez człowieka centralnego miejsca w kosmosie, że jest ona skutkiem Wcielenia Syna Bożego lub że jest tym samym, co nieśmiertelność, zarazem stanowiąca podstawę godności. Wiązano więc wolność z godnością człowieka i, bardzo często, z uczuciem miłości. Dziś, może z różnych powodów, oburza ludzi ich podobieństwo do Boga. Znamy bowiem nieprecyzyjną teorię, według której wiedzę o Bogu utożsamia się z wiarą. Tej wiary nie chcą dla swych dzieci niektórzy rodzice. Myślę, że podlegają egzystencjalistycznej teorii, według której wolność jest absolutną niezależnością, nawet od wiedzy. Taka koncepcja wolności bardziej wprowadza w ignorancję niż niezależność. W tej koncepcji wyklucza się miłość. Nie powoduje zniewolenia pełna i precyzyjna wiedza. Wiedza jest źródłem chronienia lub niszczenia relacji osobowych, które zawsze są szansą człowieka, a nie jego zniewoleniem. Ta wiedza uwalnia także od nieporozumień.

A jak skomentowałby Pan Profesor powiedzenie, iż wolność to zawsze tylko możliwość wyboru pomiędzy oddaniem się w niewolę dobru lub złu?

– Wiąż z dobrem jest naturalnym dla człowieka sytuowaniem się wśród bytów i osób. Nie ma więzi ze złem, gdyż zło nie istnieje jako byt. Jest tylko pomijaniem lub zaniedbaniem

kierowania się do właściwego osobom, bytowego kontaktu. Ten kontakt często nazywam domem człowieka. Tzw. wybór zła jest tylko dziecięcą ucieczką w fikcyjny świat wyobrażeń.

14. Czy chrześcijaństwo jest trzecią drogą?

André Frossard w swych rozmowach z Janem Pawłem II pt. „Nie lękajcie się” określił liberalizm i kolektywizm jako dwie nieprawości. Liberalizm, jego zdaniem, ułatwia produkcję bogactw, ale na ogół grzeszy przeciwko sprawiedliwości; kolektywizm, pragnąc wyrównać nierówność utwierdza je i pogłębia (tylko że w innym porządku społecznym), a zarazem uciska wolność. Po dokonaniu takiej charakterystyki zapytał papieża, czy Ewangelia jest trzecią drogą¹³. Jan Paweł II powiedział wtedy:

„Ewangelia nie jest ideologią. (...) Ewangelia jest <inną> drogą. Niemniej ta droga jest przeznaczona również dla człowieka. Na gruncie prawdy o człowieku, jaką wyznaje, Ewangelia wiecznie stale spór z ideologiami, które za wszelką cenę chcą być od niej silniejsze i bardziej wpływowe. Przy pomocy <środków bogatych>, w znacznej mierze im się to udaje. Ewangelia jest słowem Chrystusa, który głosił i stosował <środki ubogie>. Przy pomocy tych środków Ewangelia nie przestaje być nawet tam, gdzie jej głos zdaje się nie docierać. Nie przestaje być drogą, której nie jest <obca> żadna ludzka droga. A kiedy <wielkie> i potężne drogi, na które wprowadziły ludzkość ideologie, okazują się bezdrożem – wówczas droga ta zawsze czeka”¹⁴.

Czy mógłby Pan Profesor skomentować słowa Jana Pawła II?

– Najszlachetniejszymi zachowaniami człowieka są te, które wypływają z miłości. Człowiek jednak wciąż usiłuje kierować się innym motywem i z tego względu decyduje się na liberalizm lub kolektywizm. Szuka więc bardziej swoich korzyści niż dobra drugiego człowieka. Istotą miłości jest dobro drugiego człowieka i ustawienie na drugim miejscu własnego dobra.

Ewangelia jest propozycją kierowania się we wszystkim miłością i objawia nieskończoną miłość Boga. Zresztą Bóg jest miłością. Ewangelia wobec tego jest propozycją kierowania się rzeczywistością, w której najdoskonalsze są osoby i miłość jako godne zachowanie osób. Jeżeli chcemy działać zgodnie z rzeczywistością, to Ewangelia nie jest alternatywą dla człowieka. Nie można wybierać między ideologią i rzeczywistością. Ideologia bowiem jest tylko teorią celów, wybranych przez ludzi z motywu użyteczności. Użyteczność wynika z celów bliższych, aktualnie cenionych przez ludzi, jednak nie uzgodnionych z rzeczywistością osób i z miłością. W najlepszym razie ideologie dotyczą jakiegoś działania szczegółowego z grupy uczynków miłosiernych i, zgodnie z naszymi odróżnieniami, należą do porządku pokuty i zadośćuczynienia. Nie wyrażają pełnej perspektywy i losu człowieka. Powstają też często z powodu sprzeciwu wobec rzeczywistości, a tym samym wobec Ewangelii jako propozycji kierowania się miłością. Ten sprzeciw może być nieświadomy. Zawsze jednak ideologia, jak już mówiliśmy, skłania do uznania twierdzeń, a nie bytów, i z tego względu jest uboższa niż pełne odczytanie rzeczywistości. Zawsze zresztą konsultuje swoje tezy z ekonomiką i eschatologią. Rzadko opiera się na poprawnie filozoficznym odczytaniu rzeczywistości, a głównie człowieka. Zawsze w niej decyduje o tezach przekonanie człowieka lub grupy społecznej. Najbardziej obiektywną decyzję wyznacza rzeczywistość. Ewangeliczny zapis tej rzeczywistości, a w niej

¹³ *N'ayez pas peur*. André Frossard dialogue avec Jean-Paul II, Paris 1982, s. 302-303.

¹⁴ Tamże, s. 305.

wyjątkowość osób i miłości, nie podlega dyskusji. Chyba w tym sensie Ojciec Święty uważa Ewangelię za drogę, która ogarnia każdą ludzką drogę.

To prawda, że ideologie często chcą być silniejsze i bardziej wpływowe od Ewangelii. Często też wbudowują Ewangelię w swoje tezy, co nazywa się dziś manipulacją. Tej manipulacji nie uniknęły niekiedy także chrześcijańskie ideologie. Aby ich uniknąć, właśnie potrzebne jest nieomyślnie Magisterium Kościoła, przywołujące nas do osób i do odnoszenia się do nich z miłością. W naszych czasach, głównie w odniesieniu do problematyki korzeni Europy, staje się oczywiste, że bez Chrystusa i Jego Ewangelii grozi nam zniszczenie świata i wszystkiego, co dobre.

Z tego, co Pan Profesor mówi wynika, iż katolicy powinni odrzucić wszelkie ideologie, że wszystkie potrzebne im wskazówki mogą znaleźć w chrześcijaństwie. Ma ono jednak różne oblicza. Na jego gruncie powstają różne doktryny, także doktryny społeczne i polityczne. Czy nie mamy tu już do czynienia z pewną ideologizacją chrześcijaństwa? Czy ideologizacja taka jest do uniknięcia?

– Ideologizacja jest zawsze przewagą subiektywizmu. Opiera się bowiem na woli jednostek. Nie powinna pojawiać się w chrześcijaństwie. Są jednak w chrześcijaństwie różne teologie, które zależą od filozoficznego rozumienia rzeczywistości, a w niej głównie osób. Poprawne rozumienie rzeczywistości zbliża filozofię i kieruje ku jednej drodze. Ta droga, wyznaczona bezbłędnym myśleniem o rozpoznanych bytach i o objawionym Bogu, jest właściwą drogą do dobra indywidualnego i społecznego, gdyż jest ono w miłości służbą osobom.

15. Zasada dobra wspólnego

Papież Jan XXIII wprowadził w nauczanie społeczne Kościoła następującą definicję dobra wspólnego:

„[Jest to] całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość¹⁵”.

Stwierdził też, iż dobro wspólne „dotyczy całego człowieka, to znaczy, zarówno jego potrzeb ciała jak i duszy”¹⁶.

Jan Paweł II przypomina zaś, że Kościół zawsze uczył obowiązku działania dla dobra wspólnego, „przez to samo starał się wychowywać dobrych obywateli w każdym państwie”¹⁷.

Czy mógłby Pan Profesor powiedzieć coś więcej o dobru wspólnym? Jakie są tu nasze obowiązki w świetle nauczania społecznego Kościoła?

– Jeżeli dobrem wspólnym są potrzeby duszy i ciała człowieka, to można powiedzieć, że dobro wspólne wyznacza sama osoba ludzka swą bytową strukturą. Można też doprecyzować to ujęcie w tym sensie, że dobrem wspólnym są osoby jako cel, zadanie, zarazem jako przedmiot wyznaczający odniesienia do niego. Te odniesienia stanowią warunek życia społecznego, pozwalając osobom osiągnąć pełniej i szybciej własną

¹⁵ Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej, 65.

¹⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 57.

¹⁷ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 17.

doskonałość. Jest to filozoficzna formuła dobra wspólnego, zgodna z pozycją osób wśród bytów.

Za dobro wspólne uważa się niekiedy zespół powszechnie akceptowanych środków do osiągnięcia wybranego celu. Jest to najczęściej spotykane rozumienie dobra wspólnego. Zasadność tych środków i ich wartość, a więc wartość dobra wspólnego, określa cel. Powstaje problem trafnego określenia celu. Zresztą cel jest konstrukcją myślową i pozostaje w intelekcie. Na zewnątrz intelektu są byty. Do nich powinniśmy się kierować. Byty powinny być dobrem wspólnym. Trafne więc okazuje się stwierdzenie, że dobrem wspólnym są osoby, wyznaczające swą bytową strukturą wszystkie do nich odniesienia, realne i myślnie, jednostkowe i społeczne, zawsze motywowane miłością.

Nie zawsze jasno rysuje się nam dobro wspólne. Nie zawsze też jasne są sposoby jego realizowania. Wynika to ze stosowania skrótów w drodze do koncepcji dobra wspólnego. Do jego określenia i realizowania trzeba iść drogą od teorii rzeczywistości, poprzez teorię człowieka i jego relacji, po etykę i pedagogikę. Zjawi się nam wtedy, w całej pełni i blasku, osoba. Ona właśnie jest dobrem wspólnym, wyznaczającym działania, które służą dobru osoby. A służba z czcią dobru osoby jest miłością. Miłość więc jest podstawowym sposobem realizowania dobra wspólnego.

Dopowiedzmy już tylko, że kierując się miłością w służbie osobom realizujemy najgłębiej Ewangelię, która zobowiązuje nas do miłości Boga i bliźniego. Realizowanie tego zobowiązania jest główną treścią społecznego nauczania Kościoła. Wiemy, że aby je realizować, musimy nasze myślenie i decyzje wbudować w moralną świętość, tzn. w pełni ludzkie działania, w których zarazem przejawiają się owoce darów Ducha Świętego, ujawniające przebywanie w istocie człowieka Osób Trójcy Świętej.

Dobrem wspólnym są więc wszystkie osoby: Bóg i ludzie. Służymy zatem temu dobru, gdy służymy Bogu, gdy chronimy osoby ludzkie i stwarzamy wszechstronne warunki do ich pełnego rozwoju. Dobro wspólne ma więc przede wszystkim wymiar religijny i moralny. I to jest najważniejsza perspektywa naszej społecznej i politycznej aktywności.

– Ten wymiar moralny ma nie tyle dobro wspólne, ile sposoby realizowania go. Samo to dobro jest osobą, a raczej osoba jest tym dobrem wspólnym. Odniesienia do niej są zawsze moralne, gdyż ten walor posiadają wszystkie relacje osobowe i te odniesienia poznawcze i decyzyjne, które chronią relacje osobowe, a tym samym osoby. Kierując się do takiego dobra wspólnego budujemy dom człowieka, którym są osoby.

16. Czy sprawiedliwość wystarcza?

Papież Jan Paweł II w encyklice „Dives in misericordia” stwierdza między innymi: „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że - co więcej - może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość”¹⁸.

Fakt, iż nasze życie nie jest kształtowane przez miłość powoduje, zdaniem papieża, upadek moralności, „upadek wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej moralności, kultury

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, O Bożym Miłosierdziu, 12.

moralnej – takich, jak poszanowanie dla życia i to już od chwili poczęcia, poszanowania dla małżeństwa i jego jedności nierozzerwalnej, dla stałości rodziny”¹⁹.

Mówiąc o kryzysie moralnym, Jan Paweł II mówi o permisywizmie, kryzysie prawdy w stosunkach międzyludzkich, braku odpowiedzialności za słowo, utylitarnym stosunku do człowieka, utracie poczucia prawdziwego dobra wspólnego, desakralizacji, która przeradza się w dehumanizację. Nauczanie społeczne Kościoła wiąże więc sprawiedliwość z miłością, mówi o prymacie wartości moralnych we wszystkich sferach naszego życia.

Czy mógłby Pan Profesor scharakteryzować bliżej wszystkie występujące tu zależności?

– Myśl papieża w encyklice o miłosierdziu jest niezwykle jasna i prosta, zarazem przejmująca. Okazuje się bowiem, że zaniedbanie miłości lub jej wykluczenie z zespołu motywów naszego działania, powoduje zaprzeczenie i zniszczenie nie tylko ludzkiej moralności, lecz także podstawowych powiązań z osobami. Wykluczenie bowiem miłości niszczy sprawiedliwość, kwestionuje życie, uniemożliwia zawieranie małżeństw, trwanie rodziny, wyklucza prawdę, zwalnia z odpowiedzialności, niszczy humanizm i religię. Niszczy cały ludzki świat. Zmniejsza troskę o świat przyrody. Zagroza bezpieczeństwu ziemi. Jest więc nieszczęściem ludzi i świata. Widać jasno, jak ważna jest miłość. Jest ona główną propozycją Ewangelii. Jeżeli tak jest, to jakże doniosłym dla człowieka przesłaniem jest Ewangelia. Bóg nieustannie prosi nas o miłość do osób. Sam, w Osobie Chrystusa, staje w jej obronie. Nie ma więc żadnych podstaw, aby odrzucić Ewangelię. Jest ona przesłaniem głęboko humanistycznym. A ponieważ głosi ją Bóg, to także dlatego nie należy jej odrzucać. Sojusz i przymierze z Bogiem są wzmocnieniem człowieka. Zrozumienie tego wymaga jednak głębokiego umiłowania prawdy.

Prawda jest otwarciem się każdego bytu wobec innych bytów. Jest udostępnieniem tego, czym byt jest. Umożliwia wiedzę o nim, odnoszenie się do niego jako dobra. Prawda umożliwia więc etykę, która dzieje się w obszarze nadziei, jako dążenia do pozostawania w miłości i wierze. Prawda bowiem wyznacza wiarę jako zaufanie do udostępniającego się nam bytu. W jej obszarze dzieje się poznanie. Jest więc prawda podstawą wiary i poznania. A to znaczy zaufanie do ludzi i do Boga, wiedzy o nich chroniącej miłość. Może dlatego odsunięto dziś w naszej kulturze prawdę na dalsze miejsce; dlatego że na niej wspiera się wiara i poznanie. Ogranicza się poznanie przez dyskwalifikowanie metafizyki bytu i kwestionuje się wiarę w tendencjach ateizujących. Pośrednio osłabia się lub zmienia moralność, gdy intelekt nie ukazuje prawdy jako dobra. Niszczy się także nadzieję, którą uzasadnia się dziś głównie teoriami Kanta, redukującego metafizykę i religię do prawniczo uzasadnionej etyki.

Każde z wymienionych tu powiązań miłości z takimi dziedzinami, jak sprawiedliwość, życie, małżeństwo, rodzina, odpowiedzialność, humanizm, religia zasługuje na rozważenie i stanowi bogatą problematykę. Z konieczności musi być w tym miejscu pominięte.

A jak, w takim kontekście, wygląda sprawiedliwość? Miłość przecież jej nie zastępuje. Miłość tylko ją uzupełnia, czy mówiąc inaczej, nadaje jej nowy kształt.

– W zespole podjętych tu tematów jest to ważne zagadnienie. Sprawiedliwość przecież jest ważnym elementem społecznego nauczania Kościoła, a Jan XXIII wymienia sprawiedliwość wśród warunków pokoju. Owszem, miłość nie zastępuje sprawiedliwości. Jednak według Jana Pawła II brak miłości w działaniach sprawiedliwych niszczy sprawiedliwość. Myślę, że ta zaskakująca zależność jest zrozumiała z pozycji osoby, która

¹⁹ Tamże.

zarazem kieruje się miłością i sprawiedliwością. Gdy osobno rozważamy sprawiedliwość i miłość, bez ich ugruntowania w osobie, może wydawać się, że miłość przekształca sprawiedliwość. Nie przekształca jej, lecz tylko pozwala ją stosować. Brak miłości naraża na pokusę postawienia własnego dobra przed dobrem drugiej osoby. W tym sensie brak miłości niszczy sprawiedliwość.

17. Prawda, sprawiedliwość i miłość w perspektywie wychowania

Jan XXIII powiedział, iż światłem dla społecznego nauczania Kościoła jest prawda, celem - sprawiedliwość, a główną siłą - miłość²⁰. Wskazania nauczania społecznego Kościoła będą, zdaniem tego papieża, najpełniej realizowana, gdy podejmie się w stosunku do młodych ludzi „całkowite wychowanie chrześcijańskie”²¹. Ma to być wychowanie właśnie w prawdzie, sprawiedliwości i miłości.

Czy mógłby Pan Profesor określić bliżej zasady takiego wychowania?

– Jeżeli według Jana XXIII wychowanie chrześcijańskie jest wychowaniem w prawdzie, sprawiedliwości i miłości, to jest ono naturą każdego wychowania. Nikt bowiem poważny i uczciwy nie kwestionuje prawdy, sprawiedliwości i miłości. Jednak w tym określeniu prawda, sprawiedliwość i miłość są swoiście klimatem, i z kolei skutkiem wychowania. Chodzi bowiem o to, aby skłonić osoby wychowywane do kierowania się prawdą, sprawiedliwością i miłością. Klimat i skutek nie kolidują z sobą, gdyż np. aby nauczyć kogoś czytać, skłaniamy go do czytania, aby nauczyć zachowań sprawiedliwych, skłaniamy do zachowań sprawiedliwych.

Zauważmy, że wychowanie jest sumą czynności osoby wychowywanej, skłaniających do zachowań zgodnych z prawdą, sprawiedliwością i miłością. Aby człowiek zdecydował się na takie zachowania musi je zrozumieć i uznać. Wychowanie więc, w tzw. pedagogice ogólnej, polega na usprawnieniu intelektu i woli człowieka w rozumieniu prawdy i w wyborze dobra. W tzw. pedagogice szczegółowej trzeba nauczyć korzystania z tego, co prawdziwe i dobre w kulturze, a zarazem pomijania tego, co fałszywe i złe. Obie pedagogiki jako nauki mogą podać zasady zachowań. I właśnie prosi Pan o bliższe określenie zasad wychowania.

Jeżeli wychowanie jest sumą czynności wychowawcy, skłaniających wychowanka, by nawiązał relacje z prawdą i dobrem, to dotyczy ono człowieka. Wychowawca więc musi uzyskać filozoficzne rozumienie człowieka. Z kolei musi poznać zasady wyboru działań chroniących człowieka jako osobę. Oznacza to zapoznanie się z filozofią postępowania. Aby człowiek chciał podejmować działania wiążące go z prawdą i dobrem, trzeba nauczyć go rozumienia prawdy i wyboru dobra. Umiejętność motywowania prawdą wyboru dobra, jest w człowieku mądrością. Głównym pryncypium wychowania jest więc mądrość. Ponieważ podstawą mądrości jest intelekt reagujący na bytową własność prawdy, drugą zasadą wychowania, obok mądrości, jest wiara, która wiąże dwie osoby głębokim zaufaniem. Ponieważ człowiek musi wciąż podlegać prawdzie, musi on kierować się cierpliwością stanowiącą trzecią zasadę wychowania, doskonalącą wolę. Problem wiary odnosi nas do tematu Boga i otwiera na wychowanie religijne. Intelekt i wola usprawniają się przez kontaktowanie ich z bytami, o których informuje metafizyka bytu i teologia dogmatyczna. Dobre wyobrażenia wyzwalają dobre uczucia. Wyobrażenia kształtują w nas

²⁰ *Mater et magistra*, 226.

²¹ Tamże, 228.

nauka języka ojczystego, poprzez najpiękniejsze teksty. Myślę, że nie powinno tu także zabraknąć lektury *Psalmów*. Dotyczy to wszystko pedagogiki ogólnej.

Jeżeli wychowanie szczegółowe polega na korzystaniu z tego, co w kulturze prawdziwe i dobre, to trzeba z tej kultury wybierać wzory zachowań prawdziwych i dobrych, a zarazem dzieła wyrażające mądrość i prawdę. Może bowiem kultura zawierać dzieła wnoszące fałsz i zło. Przed tymi zagrożeniami chroni nas mądrość i prawość. Zanim je uzyskamy, wspomaga nas mądry i prawy wychowawca, gdy dzięki zaufaniu do niego i cierpliwości zechcemy korzystać z jego doświadczenia. Aby korzystać z jego rad musimy uzyskać postawę pokory. Pomijanie fałszu i zła wymaga umartwienia, tzn. właśnie pomijania tego, co fałszywe i niszczące. Pokora jest zgodą intelektu na przyjęcie prawdy. Umartwienie jest zgodą woli na przyjęcie tego, co słuszne, nawet gdy pomijanie tego, co fascynuje sprawia cierpienie. Pokora przejawia się w posłuszeństwie wynikającym z wiary w postaci zaufania. Umartwienie jest sposobem wyboru i kieruje bardziej do osób niż do rzeczy. Takie zachowanie nazywa się w ascetyce postawą ubóstwa. Nie chodzi tu o ubóstwo intelektualne, lecz o przeciwstawienie się erudycjonizmowi na rzecz rozumienia, głównie tego, że naszym dobrem są osoby. W korzystaniu z kultury wychowuje nas antropologia filozoficzna i etyka. Wychowuje nas zarazem umiejętność kontemplacji, dzięki której nasz intelekt rozumie, a nasza wola potwierdza, że trwają relacje wiążące osoby.

Powtórzmy, że zasadami wychowania w pedagogice ogólnej jest mądrość, wiara i cierpliwość. Tymi zasadami w pedagogice szczegółowej są pokora, umartwienie, posłuszeństwo oraz postawa ubóstwa umożliwiająca wybór tego, co najszlachetniejsze. Te zasady o tyle są skuteczne o ile stosuje je wychowawca i osoba wychowywana. Można więc powiedzieć, że wyjściowym i podstawowym pryncypium lub zasadą wychowania jest wprost osoba: kochająca, mądra i prawa; kierująca się wiarą i cierpliwością; zarazem pokorna i umiejąca wybierać; wierna osobom przez posłuszeństwo; ceniąca osoby dla ich godności, przejawiającej się w mądrości.

Pan Profesor zarysował zasady całej pedagogiki. Jest tu wiele problemów wymagających omówienia, ale to już temat do następnej rozmowy.

18. Życie społeczne w perspektywie nowej ziemi i nowego nieba

W Konstytucji Duszpasterskiej „Gaudium et spes” czytamy:

„Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu <wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju>. Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana”²².

Wszelkie zatem nasze działania społeczne, w świetle tej wypowiedzi Soboru, podporządkowane są przede wszystkim i ostatecznie naszemu przyszłemu życiu. Czy nie jest to zasadniczą myślą nauczania społecznego Kościoła?

– Jest to bardzo piękne zagadnienie i prawie zaskakujące, co się dzieje, gdy nie myślimy do końca prawdami Ewangelii. Sobór po prostu zwraca uwagę, że człowiek trwa

²² *Gaudium et spes*, 39.

dłużej niż życie na ziemi, że jego los spełnia się w świecie, w którym realizuje się miłość. Zapewnia ją Bóg. Przebywanie w warunkach kierowania się wyłącznie miłością jest dla nas właśnie *nową ziemią* i *nowym niebem*. Można powiedzieć, że wszystko jest przyporządkowane tak pomyślanemu nowemu życiu. Nie wynika z tego zaniedbanie spraw tego świata, lecz wytężona praca, która przygotowuje nas do stanowienia braterskiej wspólnoty ze wszystkimi osobami, także więc z Osobą Boga. Jednak ta wytężona praca nie powinna być realizowaniem jakichś naszych nowych pomysłów, lecz trudnym przechodzeniem z nieporządku do porządku. Powinna być prostowaniem, poplątanych przez nas, dróg do Boga. Można tę perspektywę wyjaśnić opinią na temat aktualnych w Polsce przemian społecznych i politycznych. Według tej opinii przechodzimy powoli do normalności z karkołomnych zniekształceń, wyznaczonych planem działania na niekorzyść człowieka. Podobnie program cywilizacji miłości jest powrotem do normalnego kierowania się miłością w życiu społecznym i publicznym. Zaskakuje właśnie prostota tego faktu. Jesteśmy w programach głęboko niesprawiedliwych, krzywdzących człowieka. Jednak przywykliśmy do doznawania krzywd tak dalece, że wydaje się nam to naturalne. Niekiedy tematy katolickiej nauki społecznej wywołują wrażenie projektu dostosowania się do programu wyrządzania krzywdy ludziom. Tymczasem społeczne nauczania Kościoła jest nieustannym przypominaniem nam, że normalnym stanem człowieka jest kierowanie się miłością, troska o dobro innych osób, szanowanie ich godności, braterstwo. Nasz problem polega na tym, że nie jesteśmy w stanie uwierzyć w realność takiego życia, że przywykliśmy do uznawania za słuszne programu krzywdzenia ludzi. Ponadto obciążenia laicyzmem i światowym ateizmem podważają nasze zaufanie do człowieka i do realności Boga. Wiązanie losu z Bogiem wydaje nam się marzeniem, którego nie można zrealizować. Jednak w Konstytucji Duszpasterskiej *Gaudium et spes* Sobór wyraźnie kieruje nas do szerszej rzeczywistości niż tylko życie na ziemi. I chciałbym dopowiedzieć, że uczciwe życie, przemieniające struktury niesprawiedliwe, nie odnosi się do czegoś, co kiedyś nastąpi. To nasze przyszłe życie już tu się zaczęło, już je realizujemy, gdy odnosimy się z miłością do Chrystusa i w ten sposób trwamy w Kościele.

Wynika stąd, iż podejmując jakiegokolwiek działania społeczne, jeśli chcemy by były one naprawdę skuteczne, rodzące prawdziwe – a nie pozorne – dobro, musimy odnosić je do Ewangelii, podporządkowywać jej nakazom i wyznaczać sobie te cele, które postawił przed nami Chrystus. Nie wolno nam wspierać tu półprawd i stosować półśrodków. Musimy być bezkompromisowi wobec zakłamania i zła nawet wtedy, gdy rozum mówi nam, że przegramy. Musimy uwierzyć Chrystusowi, że prawda i dobro zawsze, w ostatecznym rozrachunku, zwycięża.

– Zgadza się z tym, co Pan Doktor powiedział. Zarazem chcę zwrócić uwagę na mechanizm naszego zniekształcania, a nawet zubożenia orędzia Ewangelii. Powiedział Pan Doktor, że nasze działania społeczne mamy podporządkować nakazom Ewangelii. Termin *nakaz* przenosi treść Ewangelii w porządek prawa, w którym zasadą orzeczeń prawnych jest dorzeczność, a nie prawdziwość. Treść Ewangelii została swoiście zubożona. Tymczasem Ewangelia zaprasza nas do pełniejszego i naprawdę ludzkiego życia, które osiągamy, licząc się z dobrem i wolą ludzi, a także z wolą Boga. Zgodność naszej woli z wolą Boga jest najczęściej powtarzaną definicją moralnej świętości człowieka. Oczywiście, wola działa pod wpływem rozumień, przekazywanych jej przez intelekt. Te rozumienia muszą być jednak odpowiedzialne, tzn. zgodne z rzeczywistością Boga i ludzi. Gdy są zgodne z naszym lub czyimś prywatnym myśleniem, narażają nas na niebezpieczeństwo manipulacji. Ważne jest więc realizowanie celów, które określił Chrystus. Ważne jest zarazem, aby ich dowolnie nie interpretować. W średniowieczu broniono się przed dowolną interpretacją pilnowaniem

tę, by odczytywać tekst lub czyjś przekaz, zgodnie z zawartą tam treścią. Nazywano to poziomem sensów. Sens analogiczny polegał na ujmowaniu treści tekstu zgodnie z *nową ziemią* i *nowym niebem*. Ten aspekt uwyrażnia Sobór w propozycji, którą nazywamy społecznym nauczaniem Kościoła.

19. Praca jako podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi

„Kościół - stwierdza Jan Paweł II - jest przekonany, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi”.

Praca ludzka jest tu rozumiana jako proces, poprzez który człowiek i ludzkość „czynią sobie ziemię poddaną”, jako dobro człowieka, dobro jego człowieczeństwa; dobro, przez które „człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej <staje się człowiekiem>”²³.

Czy mógłby Pan Profesor skomentować te słowa papieża?

– Należy pamiętać, że encyklika *Laborem exercens* jest wskazaniem ascetycznym, co oznacza, że Ojciec Święty mówi o roli pracy w dążeniach człowieka do Boga. Wskazuje wobec tego na skutki pracy w naszym życiu moralnym i religijnym. Stwierdzenie, że praca jest podstawowym wymiarem bytowania człowieka na ziemi oznacza, że nie można uniknąć pracy, że trzeba jak najstaranniej ją wykonywać, że dominuje ona w naszym życiu. Powinniśmy wobec tego tak z niej korzystać, by rozwijała w nas to wszystko, w czym ujawniamy siebie jako człowieka. Ujawniając to, że jesteśmy ludźmi, funkcjonujemy w świecie i wobec innych osób bardziej jako ludzie. W tym więc społecznym sensie człowiek bardziej staje się człowiekiem, co może oznaczać, że korzysta ze swej bytowej pozycji człowieka.

Nie można więc odczytywać encykliki jako tekstu filozoficznego, w którym została przeprowadzona identyfikacja pracy jako bytu. Nie zostało więc powiedziane, czym jest praca. Taką identyfikację istoty pracy przeprowadza filozofia bytu. Tych fragmentów metafizycznych nie ma w encyklice. Nie są one zresztą konieczne. Ale czytelnicy encykliki nie powinni stwierdzeń ascetycznych lub pedagogicznych uważać za określenie, czym jest praca. Raz jeszcze powtórzmy, że w *Laborem exercens* papież wskazuje na rolę i skutki pracy. Ta rola i skutki pozwalają tylko na domyślanie się, co papież rozumie przez pracę.

Zbierzmy ważniejsze akcenty na temat pracy, zawarte w *Laborem exercens*: nie można uniknąć pracy, musimy ją wykonywać; dominuje w naszym życiu; powinna pomagać w ujawnianiu naszych cech ludzkich; powinna sprzyjać uzyskiwaniu tych sprawności, przez które człowiek przejawia się jako człowiek. Wszystko to wskazuje, że według encykliki praca jest sumą czynności, wywołujących ludzkie sprawności. Sprawność jest udoskonaleniem podstawowych władz człowieka, takich jak intelekt i wola. Inaczej mówiąc praca sprzyja w uzyskiwaniu cnót intelektualnych i moralnych. Te cnoty stanowią ludzkie zachowania się człowieka, ujawniającego w tych cnotach swą rozumną i wolną istotę. Praca jako zespół czynności jest z pozycji filozoficznej identyfikacji sumą relacji, kierowanych przez człowieka do realnej istoty drugiego człowieka. Tę realną istotę św. Tomasz nazywa subsystemą. Znaczy to, że chodzi o istotę już współstanowiącą z istnieniem człowieka, a więc pełną i właściwie realną, gdyż związaną z jego własnym, urzeczywistniającym go aktem istnienia.

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, O pracy ludzkiej (z okazji 90. rocznicy encykliki *Rerum novarum*), 4.

Ten akt istnienia przejawia się w rzeczywistości człowieka, w jego otwieraniu się wobec innych bytów, co nazywamy prawdą, i przejawia się w dobru, które jest wywoływaniem zaakceptowania. Te przejawy istnienia wywołują odniesienia osobowe, takie jak miłość, wiara i nadzieja. Wszystkie czynności władz, zapodmiotowanych w istocie człowieka, są sposobami chronienia osób i ich relacji osobowych. Możemy więc powiedzieć, że praca jest oddziaływaniem człowieka na władze, przejawiające istotę drugiego człowieka i przez to usprawnianiem ich, tzn. doskonaleniem czyjegoś intelektu i czyjejś woli. To usprawnienie, nazywane mądrością, wiedzą, roztropnością w dziedzinie intelektu, a sprawiedliwością, męstwem, umiarkowaniem i roztropnością praktyczną w dziedzinie woli, skłania do chronienia relacji osobowych i osób. Najkrócej mówiąc celem pracy lub osiąganym przez nią skutkiem jest właśnie ochrona osób i relacji osobowych. Aby człowiek mógł przez tak rozumianą pracę uzyskać te skutki, musi wytworzyć wiele dzieł zewnętrznych, takich jak teorie naukowe, wytwory sztuki i techniki.

W publikacjach na temat pracy spotykamy rozumienie pracy jako tylko wytwarzania dzieł. Dla filozofa oznacza to, że przez pracę rozumie się zespół czynności skierowanych do podstawowych żywiołów, takich jak ziemia, woda, ogień, powietrze. Jest to powszechne, lecz za wąskie rozumienie pracy, gdyż pomijające człowieka. Wtwory pracy, gdy odnosimy się wyłącznie do tzw. żywiołów, nie są ze swej natury zawsze skierowane do człowieka. Świadczy o tym cały zespół dzieł niszczących, takich jak broń zagłady, trucizny i ich skutki w środowisku naturalnym. Dodajmy, że wobec tego temat pracy wymaga reinterpretacji i określenia istoty pracy. Zdominowani przez współczesne filozofie, nie odkryjemy istoty pracy bez pomocy przemyśleń św. Tomasza. Jego myśl, powtórzmy, jest właśnie następująca: praca jest zespołem czynności, doskonalących władze istotowe człowieka tak dalece, by ich działaniami człowiek chronił osoby i swoje powiązania z osobami przez miłość, wiarę i nadzieję. Te powiązania stanowią w kulturze humanizm i religię. Trzeba je chronić, wytwarzając odpowiednie dzieła. Praca, dzięki której wytwarza się dzieła niszczące osoby, nie jest pracą ludzką, wymiarem ludzkim człowieka i przejawianiem się człowieka, jako człowieka.

20. Osoba i społeczeństwo

Osoba ludzka - mówi Jan Paweł II - posiada swój naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jest powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi osobami ludzkimi i do dawania siebie innym:

„Osoba i społeczeństwo - czytamy w <Christifideles laici> - pozostają ze sobą w relacji współzależności i wzajemności. Wszystko, cokolwiek się czyni na rzecz osoby, jest także dobrem wyświadczonym społeczeństwu, wszystko zaś, co się czyni na rzecz społeczeństwa, obraca się na pożytek osoby”²⁴.

Mamy tu do czynienia z jedną z podstawowych zasad myślenia społecznego Kościoła. Zasada ta jest przez wielu negowana. Najczęściej bowiem przeciwstawia się sobie interes indywidualny i zbiorowy. Warto zatem chyba ukazać korzenie tej zasady. Czy mógłby Pan Profesor to zrobić?

– Należy najpierw przypomnieć, że adhortacja, do której Pan Doktor nawiązał, ma charakter duszpasterski. W związku z tym, język w niej używany ma na celu zrozumiałe dla wszystkich przekazanie głównych myśli Synodu. Wyrażenie więc, że *osoba ludzka*

²⁴ *Quadrogesimo anno*, 107-108.

posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny nie stanowi filozoficznego stwierdzenia na temat bytowej struktury osoby. Oznacza raczej akcent, że czymś niezmiernie ważnym jest *dawanie siebie innym*. Na taką interpretację tego wyrażenia wskazuje zdanie, że *podstawowym i pierwotnym przejawem społecznego wymiaru osoby jest małżeństwo i rodzina*²⁵.

W innym miejscu znajdujemy w tekście zastąpienie terminu ‘wymiar’ terminem ‘zaangażowanie’. Ta duszpasterska treść tekstu sprowadza się do zalecenia, aby człowiek jako jednostka służył z czcią ludziom i aby ludzie jako społeczność także służyli z czcią poszczególnym jednostkom ludzkim. Jest to po prostu inna wersja przykazania miłości bliźniego.

W związku z pytaniem o korzenie zasady brania pod uwagę indywidualnego i zbiorowego interesu osób, można odwołać się do wyjaśnień filozoficznych. Należy przypomnieć, że osoba jest bytem, w którym istnienie wyzwala i aktualizuje rozumność. To istnienie zarazem w całym tym bycie przejawia się jako realność, prawda i dobro. Te przejawy, zawsze towarzyszące istnieniu bytu jednostkowego, wyzwalają powiązania przez miłość, wiarę i nadzieję. Są to odniesienia tak podstawowe jak podstawowe i pierwsze w bycie jest istnienie. W tym sensie nie można oddzielić od osoby jej zachowań życiowych (miłość), pełnych zaufania (wiara), i potrzeby trwania w życzliwości i zaufaniu. Te zachowania stanowią społeczny wymiar osoby. Bernard Häring uważa nawet, że te podstawowe i niezbywalne zachowania są prawem natury. Natura bowiem jest istotą bytu ze skutkami powiązań z innymi bytami. Społecznego wymiaru osoby nie można interpretować w sposób marksistowski, w tym sensie, że zachodzi tożsamość między człowiekiem i społeczeństwem. Wyrażenie więc w adhortacji *strukturalny wymiar społeczny* osoby oznacza po prostu wzajemność w trosce o dobro wiążących się z sobą osób. Oznacza to, że małżeństwo i rodzina są *przejawem społecznego wymiaru osoby*. *Nie można bowiem powiedzieć, że małżeństwo i rodzina wchodzi w budowę osoby ludzkiej*.

Wciąż chodzi w adhortacji o głębokie zaangażowanie poszczególnych osób w sprawy innych związanych z nami osób, zarówno ludzi jak i Boga.

Filozof może powiedzieć, że korzeniem życzliwego odnoszenia się do siebie osób jest współstanowiące osobę istnienie.

Z tego, co Pan Profesor mówi wynikałoby, iż natura człowieka jest taka, że wszystko to, co służy faktycznie jednostce służy także wspólnocie, a to, co faktycznie służy wspólnocie, służy także jednostce. Czy zatem należy przyjąć, iż (w świetle nauczania społecznego Kościoła) nigdy nie mamy do czynienia z sytuacjami, w których interesy jednostki i społeczeństwa są ze sobą sprzeczne? Te interesy bywają jednak w praktyce sprzeczne. Czy możemy zatem powiedzieć, iż w takich sytuacjach bądź ta sprzeczność jest pozorna, bądź te interesy są pozorne?

– Znowu więc przypomnijmy, że człowiek jako osoba jest zarazem istnieniem i istotą. Istnienie jest podstawą przejawów, na których budują się relacje miłości, wiary i nadziei. Te relacje - tak jak istnienie - są niezbywalne i zawsze powodują dobro. Istota przejawia się inaczej. Zawarta w istocie materia, jako podstawa ciała, wyznacza takie cechy przypadłościowe jak płeć, widzialność, uczucia. Zawarta w tej istocie dusza jest podmiotem intelektu i woli, których działaniami jest myślenie i decydowanie. W każdym człowieku inaczej usprawnia się myślenie i inne są na ogół podstawy decyzji. Inny też posiadamy zespół uczuć i inaczej odnosimy się do osób ze względu, np. na ich płeć. Nie można więc powiedzieć, że właśnie to, co służy jednostce, w tym samym sensie służy wspólnocie

²⁵ Tamże.

i odwrotnie. Nie można też przyjąć poglądu, że albo pozorne są sprzeczności między dobrem jednostki i społeczeństwa, albo pozorne są interesy. Są one zindywidualizowane i różnorodne. Ze względu na to potrzebne są przykazania i potrzebna jest etyka. Nigdy natomiast nie zawodzi pełne miłości i wiary odniesienie do osób. Widzi Pan Doktor zarazem, że w nauczaniu społecznym Kościoła chodzi wciąż o dobro osób. Aby to wszystko zrealizować, w katolickiej nauce społecznej, trzeba starannie odróżnić filozofię od teologii, objawienie od zaleceń duszpasterskich, których wyznacznikiem jest osobowość osób. Nigdy jednak ta jednostkowa osobowość nie może naruszyć obowiązującej nas miłości, gdyż nie może naruszyć naszego istnienia.

21. Tworzenie i przekazywanie kultury jako służba społeczna

Kultura – określona przez Sobór Watykański II jako wszystko to, „czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała”²⁶ – uznawana jest przez Jana Pawła II „za wspólne dobro każdego ludu, za wyraz jego godności, wolności i twórczego zmysłu, za świadectwo jego dziejowej drogi.”

Kościół zachęca świeckich by byli obecni w „uprzywilejowanych miejscach kultury” po to, by oczyścić ją z „krytycznie ocenianych elementów” i podnieść „poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej”²⁷.

„Kościół – czytamy w <Christifideles laici> - nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma dosięgać i burzyć kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym.”²⁸

W tym kontekście zatem, powinniśmy traktować kulturę jako obszar tych naszych społecznych działań, które posiadają głęboki sens religijny. Czy mógłby Pan Profesor bliżej określić charakter tych działań, uszczegółowiając w ten sposób wskazania nauczania społecznego Kościoła?

– Może zaczniemy od kilku uwag o kulturze. Przytoczone teksty sugerują odróżnienie kultury w sensie strukturalnym i genetycznym. Można powiedzieć, że zastajemy kulturę w sensie strukturalnym. Stanowią ją wszystkie dzieła, którymi *człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała*. Te wszystkie dzieła wytworzył człowiek. Przejawił w nich, owszem, swoje uzdolnienia, lecz także nabyte usprawnienia tych uzdolnień. Usprawniły go odbierane i studiowane dzieła swoją treścią, nie zawsze wierną prawdzie i dobru. Kultura więc, w sensie genetycznym, ma źródło w myśleniu i decyzjach człowieka. Nie jest obojętne, jakimi treściami wywołuje się usprawnienia ludzkie. W prawidłowo formułowanej pedagogice, a najwyraźniej w ascetyce katolickiej jako pedagogice religijnej, mówi się o dwu polach oddziaływań: trzeba wykształcić i wychować intelekt i wolę człowieka, by były wrażliwe na to, co prawdziwe i dobre, oraz trzeba chronić człowieka przed tym, co w kulturze złe i fałszywe. Chroni nas i wychowuje sama rzeczywistość, ujęta jako zespół realnych bytów, w precyzyjnie uprawianej filozofii bytu. Ta filozofia identyfikuje wszystkie realne byty w tym, że istnieją i czym są. Te byty są źródłem wielu relacji, których pełne poznanie wymaga posłużenia się innymi naukami. Do poznania relacji wiążących

²⁶ *Gaudium et spes*, 53.

²⁷ *Christifideles laici*, 44.

²⁸ Tamże.

człowieka z Bogiem potrzebna jest Ewangelia i wyjaśniająca to orędzie teologia. Możemy więc powiedzieć, że kulturę oczyszcza sama rzeczywistość bytów i relacji. Ponieważ kwestionuje się teologię jako pełnoprawną naukę o rzeczywistości Boga i wiążących nas z Nim relacji osobowych, Sobór zwrócił uwagę na rolę Ewangelii w kulturze, by człowiek mógł konfrontować kulturę z całą rzeczywistością, tą bezpośrednio przez nas poznawaną i tą, o której zostaliśmy poinformowani w Objawieniu chrześcijańskim, tzn. o Osobie i nauce Chrystusa. Kultura jest wspólnym dobrem. Jest jednak tym dobrem tylko wtedy, gdy jest zgodna z całą rzeczywistością. To same byty nas oczyszczają i oczyszczają kulturę tym, czym są. W ascetyce mówimy, że sam Bóg dokonuje oczyszczeń biernych, tzn. tych, którym się poddajemy, przygotowani przez oczyszczenia czynne, czyli nabyte usprawnienia intelektu i woli; te usprawnienia są naszą utrwaloną wrażliwością na prawdę i dobro.

No dobrze, Panie Profesorze, ale przecież niekiedy niezwykle trudno odróżnić to, co dobre od tego, co złe. Powstają i funkcjonują atrakcyjne i przekonujące teorie, a dopiero później okazuje się, iż w ostatecznym rozrachunku rodzą tylko zło. Jak zatem rozpoznawać prawdę i dobro?

– Zapytał Pan Doktor o to, jak rozpoznać. Jest to pytanie o rolę intelektu w kulturze. Kultura jest właśnie wytworem intelektu, a zarazem aktywności innych władz człowieka. Intelekt tzw. możliwościowy zachowuje się biernie i jest wrażliwy wyłącznie na istnienie i istotę bytów. To on, przez tzw. słowo serca, kieruje nas do oddziałującego na nas bytu, z życzliwością i ufnością. Zachowania oparte na tym doświadczeniu zawsze są uczciwe, a więc kierowane prawdą i dobrem. Jest w nas jednak także intelekt czynny, wychowywany zawsze przez dzieła kultury; nigdy wprost przez same byty. A ten intelekt jest podstawowym narzędziem tworzenia wiedzy. Trzeba więc kontrolować jego działania tym, czego doświadczyliśmy w poziomie intelektu możliwościowego. Trzeba go więc kontrolować prawdą i dobrem. Prawdę rozpoznajemy w ten sposób, że w działaniach intelektu czynnego, a więc kulturze wyrażającej wiedzę, zawsze fałszywe są zdania i zbudowane z nich dzieła w postaci teorii, z których wynika wykluczenie lub zaatakowanie istnienia realnych bytów. Fałszywe są też wszystkie zdania, z których wynika atak na istnienie osób. Zatem niszczenie istnienia jest, tym samym, niszczeniem miłości i wiary. Chroniąc istnienie, miłość i wiarę, także nadzieję, jesteśmy wierni prawdzie i dobru, gdyż są one przejawami istnienia realnych bytów. Chroniąc to wszystko tworzymy i przekazujemy kulturę wierną istnieniu i osobom. Stanowi to służbę społeczną *sensu stricto*.

Jawi się nam zatem znowu doniosła rola teorii osoby i wynikająca z tej teorii rola pedagogiki. Ten temat uczynimy przedmiotem naszej następnej rozmowy.

22. Kultura chrześcijańska - kultura wierna istnieniu i osobom

W ostatniej naszej rozmowie powiedział Pan Profesor, iż kultura pełni właściwą sobie służbę społeczną, gdy jest wierna istnieniu i osobom. Można zauważyć taki akcent w nauczaniu społecznym Kościoła. Kultura posiada – w jego świetle – sens wtedy, gdy stanowi dla nas receptę na wszechstronny osobowy rozwój. Dopowiedzenia wymaga tu, jak się wydaje, ten aspekt, który wyznaczony jest przez problematykę osoby. W tej bowiem perspektywie kształt kultury zależy od naszego rozumienia osoby i właściwych jej, osobowych potrzeb. Jaka zatem koncepcja osoby ma, według nauczania społecznego Kościoła, dominować w kulturze chrześcijańskiej?

– Może zacznijmy od tego, że trzeba wyraźnie odróżniać naturę od kultury. Przez naturę rozumiemy wszystkie realne byty, tzn. takie, które nie są wymyślone przez nasz intelekt, lecz same w sobie mają źródło swej realności. Jako przykład takich bytów możemy wymienić: Boga, człowieka, zwierzę, roślinę. Kultura jest zawsze ujęciem tych bytów i wyrażeniem ujęcia w zdaniach i teoriach. Kultura więc jest wytworem człowieka. Jako wytwór jest narażona na to, że do zdań opisujących dodajemy zdania interpretujące. Te ostatnie zdania sprawiają, że kultura nie jest wierna istnieniu i osobom. Jeżeli tych zdań komentujących jest więcej niż opisujących, pojawiają się w kulturze zafalszowania.

W małej dygresji zauważmy, że te zafalszowania nie zawsze są świadome. Mogą wynikać z myślenia, które Władysław Tatarkiewicz nazywa marzeniem, przeciwstawiając to marzenie skupieniu. Marzenie polega na tym, że ujmujemy jakiś byt, lecz nie do końca i za mało dociekliwie. Z tym pierwszym, dość powierzchownym, ujęciem wiążemy wyobrażenia. Informacja o bycie jest wtedy zbudowana raczej z wyobrażeń, które nie wyrażają tego, czym byt jest. Są to więc zafalszowania niezawinione. Nie znaczy to jednak, że można się na nie godzić. Należy je kontrolować myśleniem, które jest skupieniem się na tym, czym byt jest. Oznacza to, że odnosimy się do bytów istniejących w teraźniejszości. Marzenie bowiem jest łączeniem przeszłości z przyszłością.

Kultura oparta na marzeniu jest bardziej wierna ujęciom wymyślonym niż realnym bytom. Nie jest wtedy wierna istnieniu i osobom. Trzeba więc powiedzieć, że recepty na rozwój osobowy człowieka należy szukać nie tyle w kulturze, ile w realnej osobie. Jednak tę receptę zapisuje kultura. Z tego wynika jedynie to, że trzeba nieustannie sprawdzać kulturę i nieustannie ją poprawiać. Nie jest to łatwe, gdyż nasze korzystanie z kultury także podlega modzie. Tę modę wyznaczają nurty, którym w kulturze przyznano pierwsze miejsce. Możemy to zilustrować na przykładzie budowy kultury średniowiecznej i współczesnej.

W kulturze średniowiecznej wierność realnym bytom spowodowała pierwszeństwo filozofii bytu wśród nauk. Ponieważ wszystkie byty stworzył Bóg, filozofia i teologia Boga zajęły miejsce naczelne. Z kolei kierowano się filozofią człowieka, dalej pedagogiką i etyką. Ta kolejność nauk wskazuje na to, że we wszystkich sprawach brano pod uwagę najpierw rozwiązanie zaczerpnięte z filozofii i teologii Boga. Ponadto we wszystkich sprawach zwracano się o wyjaśnienie do grupy specjalistów w filozofii Boga i człowieka, a więc do uniwersytetów.

W kulturze współczesnej, już od czasów renesansu, przyjęto inną kolejność nauk. Na pierwszym miejscu usytuowano politykę, z kolei prawo, dalej nauki społeczne i nauki przyrodnicze. Wynikało to z rozumowania, także dziś podawanego w publikacjach, że każda filozofia rodzi sceptycyzm, gdyż niemożliwe są odpowiedzi prawdziwe. Podobnie zakwestionowano teologię i wyjaśnianą przez teologię religię, głosząc że prawdziwa religia jest mistyką, czymś wyłącznie osobistym i nie dającym się przekazać. Dostępnym polem działalności człowieka jest polityka jako ujmowanie odniesień między bytami. Te odniesienia reguluje prawo. Nauki społeczne sprawdzają, czy kształtowana prawem polityka jest realizowana. Nauki przyrodnicze miały za zadanie opracować to, co służy gospodarce. Dość długo przez politykę rozumiano tzw. rację stanu, czyli pomysły i decyzje władcy. Z czasem źródłem tych decyzji stały się instytucje, np. partie lub stowarzyszenia polityczne. Potrzebne w zaleceniach uzasadnienia filozoficzne i teologiczne ustalał władca lub instytucje pozafilozoficzne. Uniwersytety przestały być konsultowane w dziedzinach, którymi zawodowo się zajmują. Głównie z tego względu do uzasadnień filozoficznych dostały się rozwiązania filozoficzne, niezgodne z realnymi bytami i one dominują w kulturze. Dominuje np. teoria osoby jako sumy działań świadomych i wolnych. Pomija się podmiot świadomości i wolności. Przez osoby rozumie się też tzw. osobę prawną, tzn. instytucję, a mniej – realnego człowieka. Tymczasem prawidłowa koncepcja osoby jest inna. Osobą jest realny byt

jednostkowy, samodzielny w istnieniu, z tego względu niepowtarzalny, przejawiający działania rozumne, zdolny do wiązania się z innymi osobami relacjami miłości, wiary i nadziei. Jest znamienne, że w polityce nie występuje kategoria miłości.

23. Chrześcijaństwo i liberalizm

Papież Paweł VI stwierdził w liście apostolskim „Octogesima adveniens”, iż daje się w sposób wyraźny zauważyć odnowa ideologii liberalnej. Ta uwaga papieża stała się chyba dziś aktualna także dla Polski. Warto zatem uświadomić sobie stanowisko Kościoła wobec liberalizmu.

„Prąd ten – czytamy we wspomnianym dokumencie – umacnia się, powołując się bądź na fakt efektywności ekonomicznej, bądź na obronę jednostki przed wzrastającymi wciąż naciskiem instytucjonalnym oraz przed tendencjami totalitarnymi władz politycznych. Inicjatywa jednostek powinna być oczywiście podtrzymywana i rozwijana. Czyż jednak chrześcijanie, którzy angażują się w tym kierunku, nie mają z kolei skłonności do idealizowania liberalizmu, który staje się wówczas proklamacją wolności? Pragnęliby oni znaleźć jakiś nowy model tej doktryny, bardziej dostosowany do warunków współczesnych, ale łatwo zapominają, że liberalizm filozoficzny w swoich podstawach zawiera błędne twierdzenie o autonomii jednostki w jej działalności, motywacjach i korzystaniu z wolności. Znaczy to, że także ideologia liberalna wymaga od chrześcijan roztropnego osądzania”²⁹.

Czy mógłby Pan Profesor powiedzieć coś więcej o błędach liberalizmu, dokonać, jak powiedział Paweł VI, jego „roztropnego osądzania”?

– Liberalizm podlega osądowi nie tylko ze strony chrześcijan, lecz także wprost filozofów. Ocena chrześcijańska polega na wzięciu pod uwagę Objawienia. Filozof bada zgodność tej teorii z realną rzeczywistością, nie wykluczając w swym ujęciu także Boga.

Naturą liberalizmu jest dominowanie w nim teorii wolności w rozumieniu kartezjańskim i sartrowskim. Rozumie się tu wolność jako absolutną niezależność od czegokolwiek. Dodajmy, że wolność według filozofii bytu, a głównie według filozofii człowieka polega na dwu faktach: człowiek jest jedynym podmiotem swych działań, lecz zgodnie z przysługującą mu rozumnością jest podmiotem działań skierowanych do prawdy i dobra. Wynika z tego, że efektywność ekonomiczna musi być tonowana dobrem innych osób i prawdą, w odniesieniu do skutków działań ekonomicznych. Gdy nie bierze się pod uwagę w działalności ekonomicznej prawdy i dobra, pojawiają się nadużycia ze strony instytucji handlowych lub nawet zarządzania. Wolność nie absolutna, lecz skierowana do prawdy i dobra, chroni wszystkich ludzi, np. przed takim nadużyciem w gospodarowaniu, które w średniowieczu nazywało się lichwą, tzn. zawyżaniem cen towarów i usług nie uzasadnionym ich wartością. Zarazem liberalizm stosuje nieprawdziwą informację o wartości proponowanych rzeczy, posługując się w tym celu reklamą. Liberalizm tym samym stawia wyżej rzeczy niż osoby. Jest to błąd z punktu widzenia poprawnie identyfikowanych bytów. Autonomia jednostki i korzystanie z wolności nie wyrażają się jedynie w liberalizmie. Jest on nawet wrogi człowiekowi, gdy reklamując rzeczy, odwraca uwagę od wartości duchowych, takich jak doniosłość życia intelektualnego i konieczność zachowań moralnych. Dodajmy,

²⁹ Paweł VI, *Octogesima adveniens*, List apostolski do Ks. Kardynała Maurice Roy przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, 35.

że wolność przejawia się głównie w miłości, która wobec tego musi kierować działaniami ekonomicznymi.

Można więc powiedzieć, iż liberalizm prowadzi, w ostatecznym rozrachunku, nie tylko do zanegowania jednostki i jej wolności, ale również powoduje, iż jednostka traci warunki dla swego rozwoju i przestaje mieć możliwości realizowania swej wolności. Skutkiem liberalizmu musi być zatem kryptotalitaryzm, który w imię obrony jednostki i jej wolności narzuca społeczeństwu ideologię (którą historyk myśli ludzkiej łatwo zidentyfikuje jako w swej istocie gnostycką) i każe mu realizować wyłącznie jej wskazania.

– Kwestionując liberalizm upominam się głównie o to, aby człowiek podejmował działania, zgodne z tym, że jest człowiekiem, aby więc brał pod uwagę swą rozumną naturę. Rozumność polega na zdolności rozpoznania wszystkiego, zgodnie z tym, czym coś jest oraz na dokonywaniu wyboru. Liberalizm jest zaprzeczeniem tego i przejawia dominowanie w człowieku poznania wyłącznie zmysłowego. Wyraża się ono w tym, że chcę wszystkiego, co poznałem bez brania pod uwagę dobra innych osób. Prowadzi to właśnie do lichwy w dziedzinie ekonomicznej, która często jest zalegalizowaniem kradzieży. Zatem liberalizm jest przejawianiem egoizmu, który zmniejsza prawa innych ludzi i ich wolność. Liberalizm błędnie interpretuje relacje zachodzące między osobami, choćby te podstawowe, które polegają na odniesieniach życzliwych jako przestrzeganiu uprawnień i dobra innych osób.

Przypomina to ideologię gnostycką. Gnoza jest filozofią bytu i głosi, że pierwszą postacią rzeczywistości jest nieokreśloność, z której wyłania się porządkująca ją myśl. Z tej myśli dopiero powstają tzw. byty jednostkowe, których realność polega na znajdowaniu się w określonych warunkach czasowych, historycznych i geograficznych. Można liberalizm interpretować jako odniesienie się pomysłowego ekonomisty do nieokreślonej sytuacji społecznej i gospodarczej, którą on porządkuje swymi propozycjami. Wprowadza taki ład, w wyniku którego przejmuje osiągnięcia pracy innych ludzi. Zarazem liberalizm winduje na pierwsze miejsce problemy gospodarcze. Liberalizm ustawia więc człowieka na pierwszym miejscu i przypisuje mu pozycję absolutu, głównie temu człowiekowi, który umie uzyskiwać wysokie dochody.

Filozof bytu inaczej rozpoznaje rzeczywistość. Jest ona od początku zespołem różnorodnych, ukonstytuowanych, realnych bytów jednostkowych. Poznaje te byty, które nas otaczają, a badając wiążące byty relacje dowiadyuje się, że istnienie tych bytów jest stworzone przez samoistne istnienie, nazywane Bogiem. Od początku więc pierwszy jest realny i jednostkowy byt jako osoba. Dzięki niemu istnieją ludzie jako osoby i inne różnorodne byty. Ta identyfikacja rzeczywistości nie potwierdza liberalizmu.

24. Chrześcijaństwo i socjalizm

„Socjalizm – czytamy w encyklice <Quadragesimo anno> - czy jako teoria, czy jako zjawisko historyczne, lub jako <akcja> praktyczna, jeśli prawdziwie jest socjalizmem, nie da się pogodzić z dogmatami Kościoła katolickiego (...) jego bowiem pogląd na społeczeństwo różni się zasadniczo od chrześcijańskiego poglądu, (...) nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”³⁰.

³⁰ Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa Ewangelicznego, w czterdziestą rocznicę wydanej przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum*, 117; 120.

Czy te słowa Piusa XI należy uznać za aktualne także dziś?

– W przeciwstawieniu chrześcijaństwa socjalizmowi zawierają się dwie niedokładności, a nawet błędy. Nie są to bowiem równoległe dziedziny. Chrześcijaństwo jest głównie religią, tzn. zespołem realnych relacji łączących Boga z człowiekiem. Wtórnie jest teologią i kulturą jako wypracowanymi przez człowieka wyjaśnieniami. Socjalizm od początku jest teorią. Owszem, można badać zgodność teorii z rzeczywistością, w wypadku socjalizmu jako teorii – z realnymi racjami społecznymi. Nie można natomiast przeciwstawiać socjalizmu chrześcijaństwu, gdyż zachodzi kolizja zadań. W chrześcijaństwie chodzi o zaprzyjaźnienie człowieka z Chrystusem. W socjalizmie chodzi o uznanie twierdzeń tej teorii. Nie widzę więc zasadności porównywania z socjalizmem. Ma jednak rację Pius XI twierząc, że zachodzi kolizja między chrześcijaństwem i socjalizmem. Socjalizm bowiem przypisuje pozycję absolutną społeczeństwu, czyni je swoście pojowanym bytem pierwszym, wprost Bogiem, któremu wszystko musi podlegać. Przeciwstawienie więc chrześcijaństwa socjalizmowi jest pytaniem o to, kim jest Bóg: czy jest nim Samoistne Istnienie jako Osoba mądra i kochająca, czy też jest nim społeczeństwo, któremu raczej przypisuje się pozycję absolutu. Nie da się wybronić boskości społeczeństwa.

Socjalizm można przeciwstawić kapitalizmowi, co zresztą stanowi główną problematykę materializmu historycznego. To przeciwstawienie jest zasadne, gdyż socjalizm i kapitalizm są tylko teoriami wypracowanymi przez intelekt ludzki. Nie są realnymi bytami. O aktualności dziś tych zagadnień świadczą niektóre akcenty w tzw. teologii wyzwolenia, w której na pierwszym miejscu stawia się socjalizm, a na drugim miejscu chrześcijaństwo i Chrystusa. Zachodzi tu błąd podporządkowania realnej rzeczywistości temu, co jest wymyśloną przez ludzi teorią. Owszem, nędza ludzi jest bolesnym faktem. Nie wynika z tego, że dla jej pokonania można manipulować bytami. One zresztą nie poddają się takiej manipulacji, zawsze są tym, czym są i nasza myśl musi im podlegać.

Kapitalizm jest teorią, według której pozycję absolutu zajmuje idea dochodu. Jest to idea przypominająca radykalne wersje liberalizmu. Niektórzy ekonomiści twierdzą jednak, że kapitalizm wziął pod uwagę potrzeby innych ludzi i odpowiednio do realizowania tych potrzeb określił granice dochodu przedsiębiorców. Podaje się jako przykład przedsiębiorstwo Forda, które zaczęło produkować samochody dla średnio zarabiających swych pracowników, a nie tylko dla osób, które stać na nabywanie przedmiotów luksusu. Mówi się, że kapitalizm zreformował się w kierunku socjalizmu, w sensie podjęcia troski o dobro innych osób.

Myślę, że i socjalizm i kapitalizm prowadzą do tych samych zagrożeń. Tymi zagrożeniami są zakłócone odniesienia do dobra, które powinniśmy świadczyć ludziom i błędne odniesienie do Boga. W obu tych teoriach nie bierze się pod uwagę osoby Boga i życzeń Chrystusa, zawsze chroniących człowieka.

To głównie zwolennicy socjalizmu porównują z nim chrześcijaństwo. Katolicy pytają, czy w socjalizmie można pozostać katolikiem. Jeżeli odrzucamy socjalizm, bo neguje Boga w życiu społecznym i zarazem z tego samego powodu nie możemy zgodzić się na kapitalizm, to co nam pozostaje? Czy tylko ucieczka „na pustynię”?

– Pytanie zabrzmiało dramatycznie. W teologii ascetycznej pustynia oznacza rekolekcje, a więc intensywną refleksję nad sobą oraz odniesieniem do człowieka i Boga. Taka refleksja jest nawet potrzebna, gdy rozwiązania problemów społecznych zawężymy tylko do socjalizmu i kapitalizmu. Myślę, że trzeba poszukać innych rozwiązań. Nazywają się one porzuceniem modelu konsumpcyjnego, właściwego socjalizmowi i kapitalizmowi na rzecz modelu mądrościowego. Ten model polega na liczeniu się z dobrem wszystkich ludzi. Trzeba tylko uwyraźnić w nim ważną pozycję: prawdy i dobra, człowieka i Boga,

w rozwiązaniach społecznych i ekonomicznych. O tym modelu już mówi się na Zachodzie, nazywając go ładnie modelem sapiencjalnym. W dotychczasowych wersjach tego modelu jest jednak wciąż dużo obciążeń ze strony kapitalizmu i socjalizmu. Owszem, takie przejście na inny model gospodarowania pociąga za sobą różne kryzysy. Ponieważ jednak ten model jako teoria ma źródło w myśleniu ludzi, intelekt ludzki jest w stanie udoskonalić tę propozycję. Wierzę głęboko w rozsądek i dobrą wolę rozumnych ludzi. Nie wierzę, że istnieją bezwzględne prawa ekonomiczne i społeczne. Prawo jest intelektualnym ujęciem powtarzania się zjawisk. Nie bytuje realnie to, co jest ujęciem, teorią. Nie grozi nam katastrofa, jeżeli człowiek posłuży się intelektem, a nie wyłącznie władzami zmysłowymi, które skłaniają do gromadzenia rzeczy, gdyż nie są w stanie rozpoznać człowieka jako osoby. Swój optymizm wiąże z poprawnym odczytaniem bytów i łączących te byty – a głównie osoby – relacji, które z racji pierwotności w nas istnienia są miłością, wiarą i nadzieją. Te relacje powinny być podstawą kształtowania relacji społecznych i ekonomicznych.

25. Nasze obowiązki wobec ubogich

Problem ubogich jest zawsze obecny w nauczaniu społecznym Kościoła. Ubogim – mówi papież Leon XIII – powinien pomagać każdy, kto uzyskał to, co jest mu konieczne do utrzymania siebie i najbliższych i do utrzymania się „na poziomie konieczności i przyzwoitości”. Obowiązki związane z pomocą ubogim – stwierdza ten sam papież – „nie są to, z wyjątkiem wypadku ostatecznej potrzeby, obowiązki sprawiedliwości, ale miłości chrześcijańskiej.” Chrystus w różny sposób przypomina obowiązek dawania jałmużny, „a udzielanie, względnie odmówienie, jałmużny ubogim – czytamy w encyklice <Rerum novarum> - obiecuje sądzić, jakby jej Jemu samemu udzielono lub odmówiono”³¹.

Jan Paweł II przypomina zaś w encyklice „Dives in misericordia”, iż jednym z podstawowych elementów mesjańskiego programu Chrystusa jest objawianie miłości miłosiernej w stosunku do ubogich. Zauważmy, iż pomoc dla ubogich jest dziś słabym punktem naszej chrześcijańskiej praktyki. Zawsze znajdujemy tu wytłumaczenie. Najczęściej stwierdzamy, iż nasze sprawy materialne nie stoją najlepiej, że nie utrzymujemy się jeszcze „na poziomie konieczności i przyzwoitości”, że nasze ważne potrzeby nie są jeszcze zaspokojone, co ma nas zwolnić od wszelkich obowiązków lub mówimy o braku możliwości udzielenia takiej pomocy. Czy moglibyśmy zatem doprecyzować te elementy nauczania społecznego Kościoła, które określają warunki, zakres i sposób naszej służby ubogim?

– Aby zrozumieć problem ludzi ubogich, trzeba wyraźnie określać w społecznym nauczaniu Kościoła porządek sprawiedliwości i porządek miłości. Porządek sprawiedliwości wyznacza troskę, aby wszyscy ludzie żyli i utrzymywali się *na poziomie konieczności i przyzwoitości*. Myślę, że odpowiedzialność za ten poziom zawsze ponosi państwo. Posługując się przestrzeganiem prawa, państwo ma obowiązek i odpowiednie środki do sprawiedliwego podziału dóbr wśród obywateli. Gdy państwo nie spełnia swych obowiązków, wtedy każdy z nas powinien zareagować na biedę otaczających nas ludzi. Jednak Leon XIII uważa, że indywidualne pomaganie biednym nie wynika ze sprawiedliwości, lecz że wynika z bezwzględnie obowiązującej nas miłości. Powinniśmy wobec tego, gdy obserwujemy biedę, upomnieć się najpierw o sprawiedliwość społeczną.

³¹ Leon XII, Encyklika *Rerum novarum* o kwestii robotniczej, 19.

Nie znaczy to, że w tym samym czasie mamy nie reagować w imię miłości na czyjąś biedę. Problem ubogich sytuuje się więc nie w porządku sprawiedliwości, lecz w obszarze miłości.

Z obowiązkiem miłości wobec ludzi wiąże się obowiązek jałmużny. Polega ona na dzieleniu się z innymi tym, co posiadamy. Najczęściej dzielimy się nadwyżką dochodów, co jest zaprzeczeniem jałmużny. Zdarza się jednak często taka sytuacja, że zamożniejsi wspomagają biednych. To wspomaganie jest jednak trudnym problemem psychologicznym. Zwraca nam na to uwagę Matka Teresa z Kalkuty.

Najtrudniejsze jest ustalenie, kogo uważać za ubogiego. Najkrócej można by powiedzieć, że wtedy ktoś jest ubogi, gdy w danym czasie brakuje mu tego, czego najbardziej pragnie. Matka Teresa uważa, że ludzie najbardziej pragną miłości, przezwyciężenia samotności, dobrego słowa. Już tylko tym słowem obdarowuje Matka Teresa osoby, które na chwilę przed ich śmiercią zabiera do swoich domów. Dodałbym, że według mnie najbardziej potrzebna jest dzisiaj ludziom wiedza o człowieku i o Bogu; mądrość, której powinniśmy uczyć jako brania pod uwagę zarazem prawdy i dobra; i pilnie potrzebna jest dobroć. Nie pomijam życzliwej pomocy materialnej. Wynika jednak z tego, że bieda jest głównie brakiem osób i ich życzliwości, a wtórnie brakiem rzeczy. Do tego wniosku prowadzą także rozważania nad ubóstwem, które tak cenił św. Franciszek. Z jego postawy wynika, że ubóstwo nas uszlachetnia, ubóstwo – a nie bieda. Jest ono właśnie wyborem osób i pomijaniem rzeczy w taki jednak sposób, że nie tracimy poziomu posiadania tego, co konieczne. Tak rozumiejąc ubóstwo, zawsze trafimy na ludzi ubogich. Wiemy z teorii wychowania religijnego, że rozpoznanie tego, czego naprawdę ktoś potrzebuje i czym Bóg chce obdarzyć człowieka, wymaga owocowania w nas daru rady, udzielanego przez Ducha Świętego. Wydaje się, że bez tego wysokiego poziomu życia religijnego, nie zareagujemy prawidłowo na ubogich w imię miłości.

W perspektywie, którą Pan Profesor proponuje, wszystkie problemy sprowadzają się do sfery życia religijnego. Właściwe zatem rozwiązanie zagadnienia ubóstwa nie wiąże się z poziomem materialnym życia społecznego, a wyłącznie z porządkiem przebiegających w nim relacji osobowych, w tym przede wszystkim relacji ludzi z Bogiem.

– Pytał Pan Doktor o warunki, zakres i sposób naszej służby ubogim. Wszystko to ma źródło w miłości. Jej zaniedbanie wprowadza kryzysy, nawet ekonomiczne. Niski poziom materialny społeczeństwa jest tylko przejawem zaniedbań w dziedzinie miłości i wyłączenia człowieka z zespołu spraw najważniejszych. Gdy na pierwszym miejscu ustawi się rzeczy, człowiek przegrywa, nawet gdy mamy szczerzy zamiar mu pomagać. Miłość bowiem nie poddaje się żadnej manipulacji.

26. Sens życia ludzkiego w perspektywie społecznej

Sobór Watykański II stwierdza w Konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”, iż sens ludzkiego życia kształtuje się w świetle „Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia”³².

Kościół – jak czytamy w tym dokumencie – otwiera człowiekowi oczy na sens jego egzystencji. „Kościół naprawdę wie, że sam Bóg, któremu służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom serca ludzkiego, którego pokarmy ziemskie nigdy w pełni nie nasycą”³³.

³² *Gaudium et spes*, 10.

Pełny sens życia ludzkiego – stwierdza Jan Paweł II w encyklice „Redemptor hominis” – wyraża się zatem w szukaniu Boga³⁴.

Jak więc zachowywać i realizować ten sens w perspektywie społecznej?

– Pytanie o realizowanie sensu życia w perspektywie społecznej stawia nas, dorosłych, wobec sytuacji społecznej, którą musimy ulepszać lub zmieniać. Można to zrobić wtedy, gdy jest w nas zespół skutków szczerego odnoszenia się z miłością do ludzi i do Boga. Posiadanie w sobie tego zespołu skutków, swoistego więc zaplecza rozumień i zdolności decyzji wymaga wcześniejszego procesu wychowania. Myślę, że w tej perspektywie pedagogicznej najłatwiej odpowiedzieć na postawione pytanie. Niełatwo bowiem dorosłym działaczom społecznym o orientacji ateistycznej ukazać doniosłość Chrystusa, w kształtowaniu sensu życia. Pominięcie jednak Chrystusa jako Boga, w wychowaniu człowieka, powoduje zakłócenia w procesie wychowawczym.

Człowiek rodzi się w atmosferze miłości i od początku jest tą atmosferą otoczony. Doznaje miłości jako troski o jego dobro i dzięki temu, uczy się odwzajemniania miłości na tym samym, najwyższym poziomie troski o dobro rodziców i innych ludzi. W pedagogice mierzymy utrwalanie się tego poziomu miłości stopniem zaufania do rodziców i wychowawców, przejawiającego się w zdolności zwierzania im swych spraw. Mierzmy także stopniem nie korzystania z kłamstwa, które wynika z lęku przed ujawnieniem prawdy. Lęk można pokonać tylko wybaczeniem, którego dziecko oczekuje od kochających go wychowawców. Potrzeba zwierzania swych spraw jest nieustanna. Rodzice i wychowawcy, nawet najlepiej wychowujący, są swoiście na zewnątrz człowieka. Dziecko potrzebuje kogoś aż w swym sercu, by nieustannie z ufnością zwierzać mu swoje sprawy i troski. W sercu człowieka może znaleźć się wyłącznie Bóg. Ta wewnętrzna, najgłębsza obecność, jest warunkiem realizowania się prawdziwego procesu wychowania. Ta obecność jest potrzebna także w ciągu całego życia człowieka, gdyż zawsze potrzebujemy zwierzeń i rady. Wewnętrznie ukształtowani, wychowani w kontakcie z osobami, a głównie z Osobą Boga, umiemy potem prawidłowo zachować się w sytuacji społecznej. Znaczy to, że umiemy rozwiązać problemy społeczne, zgodnie z dobrem osób. A ten sposób rozwiązywania problemów społecznych jest zawsze sprawiedliwy, gdyż regulowany miłością. Przywykliśmy do wprowadzania w zagadnienia społeczne normy sprawiedliwości. Współczesna socjologia nie umie jeszcze i nie stosuje normy miłości. Bez tej normy nie widzę rozwiązania, nawet ekonomicznego aspektu, problemów społecznych.

W świetle tego, co Pan Profesor powiedział, należy zatem przyjąć, iż po pierwsze, sens naszego życia wyznaczony jest – także w perspektywie społecznej – przez poziom naszego życia religijnego i towarzyszącego mu życia intelektualnego, a po drugie, właściwa realizacja tego sensu może nastąpić przede wszystkim w perspektywie społecznej. Jest tak dlatego, że sens ten zasadza się na miłości, której uczy nas Bóg, miłości, która rozkwita we wspólnocie. Czy zatem można również powiedzieć, iż sens naszego życia musi owocować w perspektywie społecznej i to jego owocowanie jest dla nas znakiem, że go nie wypaczyliśmy i nie zatraciliśmy?

– Perspektywa społeczna jest naszym reagowaniem na wielorakie więzi, łączące ludzi. Wśród tych więzi najważniejsze są te, które stanowią miłość i z niej się wywodzą. Aby to wiedzieć, trzeba uzyskać odpowiedni poziom życia intelektualnego i religijnego. Ten poziom

³³ Tamże, 41.

³⁴ *Redemptor hominis*, 11.

jest wiernym rzeczywistości jej rozumieniem, czyli kierowaniem się prawdą. Sensu życia nie można oderwać od prawdy, która jest dziedziną osób. Mówi się, że sens życia jest naszym zorientowaniem się na cel. Chodzi o to, aby ten cel był szlachetny i aby nie zawierał pominięcia osób, gdyż przecież może być szlachetne odnoszenie się do rzeczy. Do osób kieruje nas jedynie miłość. Musi więc ona współtworzyć cel życia i nadawać mu sens. Myślę, że wszystkie trudności, jakie Pan Doktor zgłasza z obszaru sytuacji społecznych, mają źródło w funkcjonującym tam nawyku stawiania świata i rzeczy na pierwszym miejscu. Jest to nawyk, wyznaczony deistyczną orientacją XVIII w. i ateizmem pozytywizmu. Przewyciężenie tych nastawień jest warunkiem rozwiązania problemów społecznych, w których chodzi o człowieka. Nie można ich rozwiązać bez pełnej prawdy o człowieku, choćby i przede wszystkim takiej, że dla człowieka najważniejszą Osobą jest przede wszystkim Bóg. Kościół właśnie tę prawdę wciąż przypomina i dlatego tak istotne jest w naszych czasach społeczne nauczanie Kościoła.

27. Zastosowanie nauczania społecznego Kościoła w praktyce społecznej i politycznej

W naszej sytuacji w Polsce wielu działaczy społecznych i politycznych odwołuje się, czy też pragnie się odwołać, do nauczania społecznego Kościoła. Zarazem stawiają oni często pytanie: w jaki sposób „przełożyć” to nauczanie tak, by zastosować je wprost do sytuacji w Polsce?

Czy to pytanie jest, według Pana Profesora, prawidłowo postawione? Czy, mówiąc inaczej, nauczanie społeczne Kościoła domaga się takiego „przełożenia”? Czy bez tego „pośredniego ogniwa” katolik nie może reagować na bieżące wydarzenia społeczne i polityczne, w sposób zgodny ze wskazaniem Kościoła? Co jest potrzebne do tego, aby realizować katolicką wizję rzeczywistości społecznej i politycznej?

– Odpowiedzi na postawione pytania zależą w dużym stopniu od identyfikacji warunków polskich. Najpierw więc kilka uwag o tych warunkach.

Warunki polskie lub sytuacja katolicyzmu w Polsce to wyraźnie dwie grupy katolików. Pierwsza grupa, mniej liczna, to katolicy głęboko wierzący i głęboko świadomi, tzn. znający prawdy wiary i teologię katolicką. Mogą dzięki temu, zgodnie z Objawieniem i wyjaśniającymi je tekstami Soboru Watykańskiego II, ukazywać innym Chrystusa i w ten sposób głosić chwałę Bożą. Zadomowieni w katolicyzmie, czują to co katolickie i wobec tego prawidłowo przekazują społeczne nauczanie Kościoła.

Druga grupa, przeważająca, to katolicy tzw. praktykujący, lecz posługujący się myśleniem ateizującym – często tylko laickim – albo rzadko podejmujący refleksję nad swoją wiarą. Obserwowane w prasie publikacje wskazują na to, że przeważa myślenie ateizujące. Zresztą tylko takiego uczyły uniwersytety państwowe w Polsce. Dotyczy to głównie katolików wykształconych, a więc także publikujących. Nie powinni oni pozostawać w tym myśleniu, lecz pilnie zabrać się do poprawienia go poprzez zapoznanie się z klasyczną literaturą filozoficzną i teologiczną. Chodzi tu o oficjalne teksty Kościoła, o dzieła kompetentnie piszących filozofów i teologów katolickich.

Zagadnienie „przełożenia” nauczania społecznego Kościoła na warunki polskie, znaczyłoby dla mnie, znalezienie języka, przy pomocy którego katolik o dużej świadomości swego katolicyzmu wyjaśniałby myśl Kościoła tym katolikom, którzy operują myśleniem ateizującym. Nie może to być jednak stała wersja wykładu. Zabieg dydaktyczny nie może stać się formułą prawdy. Nieporozumieniem jest przekład społecznego nauczania Kościoła na nauczanie ateizujące. Raczej odwrotnie, sytuację społeczną, spowodowaną

przez ateistyczną, a wobec tego niedokładną koncepcję społeczeństwa, narodu i państwa, należy przełożyć na koncepcję prawidłową, zgodną z identyfikacjami filozofii bytu i teologii katolickiej. Jest to w dalszym ciągu propozycja dydaktyczna, którą po jakimś czasie należy porzucić. Przecież tylko do jakiegoś okresu podzielały pogląd dzieci, że istnieją czarownice i że przed ich wpływem ojciec będzie je chronił. Zresztą wadliwej sytuacji społecznej nie można przerobić na sytuację dobrą. Należy wobec tego raczej wspólnie uczyć się tego, co udostępnia nam społeczne nauczanie Kościoła.

W tym, co rozważaliśmy znajdują się odpowiedzi na postawione pytania. Owszem, trzeba porozumieć się z tymi, którzy stosują myślenie ateistyczne. Trzeba poszerzać ich język i znajomość tez, o twierdzenia pełne i prawdziwe. W tym sensie przekład ich myślenia na myślenie społecznym nauczaniem Kościoła byłby raczej uzupełnieniem ich niedokładnej wiedzy. Pytanie o słuszność zabiegu przekładania społecznego nauczania Kościoła na warunki polskie, trzeba skwitować propozycją raczej apostołowania i głoszenia Ewangelii. Aby więc realizować *katolicką wizję rzeczywistości społecznej i politycznej*, trzeba po prostu głosić społeczne nauczanie Kościoła, przejęte u nauczającego przez intelekt zorientowany w całej teologii katolickiej i wspomagany wolą, usprawnioną w kierowaniu się zawsze do dobra osób. Dodajmy, że głoszenie nauczania Kościoła wymaga także orientacji w różnych koncepcjach rzeczywistości społecznej i w różnych koncepcjach polityki. Należy ponadto dobrze orientować się, jaką dziś realizuje się w Polsce koncepcję polityki, państwa i człowieka. Ta wiedza pomaga dydaktycznie, tzn. w stawianiu właściwych akcentów, pomagających w prawidłowym przejęciu społecznej myśli Kościoła.

28. Wychowanie społeczne

W jednej z naszych rozmów, w której tematem było wychowanie w perspektywie sprawiedliwości, prawdy i miłości, zarysował Pan Profesor podstawowe zasady tego, co Jan XXIII nazwał „całkowitym wychowaniem chrześcijańskim”. W trakcie tej rozmowy powiedział Pan Profesor między innymi, iż zasadami wychowania w pedagogice ogólnej są: mądrość, wiara i cierpliwość, w pedagogice szczegółowej: pokora, umartwienie, posłuszeństwo oraz postawa ubóstwa jako wybór tego, co najszlachetniejsze. Czy teraz mógłby Pan Profesor ukazać te zasady w perspektywie wychowania do życia w społeczeństwie, w duchu, w jakim prezentuje wychowanie Jan XXIII, który akcentując prawdę, sprawiedliwość i miłość uznaje, że wychowanie w duchu Ewangelii otwiera człowieka najpełniej na to wszystko, co decyduje o prawidłowym funkcjonowaniu społeczeństwa?

– Myślę, że przez *całkowite wychowanie chrześcijańskie* należy rozumieć stosowanie prawidłowych odniesień do wszystkich osób, a więc do wszystkich ludzi i do Boga. Te prawidłowe odniesienia najpierw wykrywamy dokonując metafizycznej identyfikacji osoby, z kolei usprawniamy się w nich i dzięki temu stosujemy je w życiu. Odniesienia do innych osób składają się na to, co nazywamy wychowaniem społecznym. Można to bliżej określić, odróżniając wychowanie z pozycji pedagogiki ogólnej i pedagogiki szczegółowej. Przypomnijmy, że w pedagogice ogólnej chodzi o usprawnienie intelektu do poziomu mądrości i o usprawnienie woli do poziomu prawości. W pedagogice szczegółowej ważne jest korzystanie z tego, co w kulturze prawdziwe i dobre, pomijanie tego, co złe i fałszywe oraz zmniejszanie skutków oddziaływania na nas zafałszowania i zła. To, czym zajmuje się pedagogika szczegółowa, jest szczególnie ważne w wychowaniu społecznym.

Realizując wychowanie społeczne, powinniśmy już być usprawnieni w mądrości, tzn. w reagowaniu na wszystko z pozycji prawdy i dobra. Znaczy to, że musimy poprawnie

rozpoznawać prawdę i tylko to, co prawdziwe, czynić dla siebie dobrem. Wspomaga nas w tym wiara, w obszarze której dzieje się ludzkie poznanie prawdy jako udostępniania się nam wszystkich bytów. Jest to pomoc ze strony intelektu. Wspomaga nas także wola, skłaniając do cierpliwości jako warunku żmudnego rozpoznawania prawdy i praktycznego kontaktowania się z bytami, wywołującymi w nas skutki dobre. Tak przygotowani realizujemy wskazania tzw. pedagogiki szczegółowej. Aby przejąć z kultury to, co prawdziwe i dobre, musimy zdobyć się na pokorę jako wierność temu, co prawdziwe, a nie tylko atrakcyjne i fascynujące nas wyposażeniem fizycznym. Pokorze musi towarzyszyć umiarkowanie, które jest zgodą człowieka na wybór tego, co słuszne. Jest to zarazem umiejętność pomijania tego, co fascynuje, i umiejętność podejmowania cierpienia, gdyż rezygnacja z fascynacji, z ulubionych np. lektur, teorii, kontaktów, może sprawiać ból. Przetrawianie bólu i cierpienia wymaga osobnych zabiegów wychowawczych, głównie zrozumienia, że cierpienie można powiązać z pokutą. Dodajmy, że z pokorą wiąże się posłuszeństwo wychowawcy, którym może być człowiek mądry, wychowujący również siebie i orientujący się w problematyce wychowania i może nim być Bóg. Z kolei z umartwieniem wiąże się postawa ubóstwa, które polega na wiązaniu się głównie z osobami, a mniej z rzeczami, gdyż ich nadmiar wyklucza ubóstwo. Nie chodzi tu o ubóstwo intelektualne, lecz o przeciwstawienie się erudycjonizmowi, który nie rozwija rozumień. A właśnie rozumienia skłaniają do kierowania się prawdą i dobrem.

Konieczna w wychowaniu więź z mądrym wychowawcą ułatwia nam unikanie zagrożeń ze strony tego, co w kulturze złe i fałszywe. I można teraz dodać, że w aktualnej kulturze należy starannie unikać tych teorii człowieka, według których dusza ludzka jest wspólna, co pozbawia człowieka podmiotowości i daje przewagę ideologiom. Nie należy też akceptować błędnych teorii rzeczywistości, np. pomijających w temacie przyczyn sprawczą obecność Boga. Podlegamy także wielu błędnym koncepcjom społeczeństwa, państwa i polityki. Zasadą pozwalającą odkrywać błędy jest zawsze dobro człowieka, jednak rozpoznane w analizie bytowej struktury człowieka, a nie dowolnie ustalone przez kogokolwiek. Dobrem człowieka jest zawsze chronienie go w jego istnieniu, pomaganie mu w uzyskaniu wiedzy zgodnej z bytami; ułatwianie nawiązywania relacji przyjaźni ze wszystkimi osobami, a więc także z Bogiem. Wynika z tego, dla wychowania społecznego, umiejętność nie poddawania się wpływowi ateizacji, zrównywania ludzi ze zwierzętami, troski nie tylko o potrzeby ekonomiczne, lecz także duchowe. I dodajmy, że słusznie Matka Teresa z Kalkuty głosi, że najpilniejszą potrzebą ludzi jest doznawanie przyjaźni, uwalnianie ich od samotności. Osobiście często podkreślam, że najpilniejszą potrzebą ludzi jest mądrość, pozwalająca rozwiązywać skomplikowane uwikłania w to, co fałszywe i złe.

29. Nauczanie społeczne Kościoła w kontekście znaków czasu

Papież Jan Paweł II, pytany wielokrotnie przez przedstawicieli różnych środowisk i orientacji światopoglądowych czy politycznych o podstawowe zasady podejścia do problemów świata współczesnego, zauważa że te odpowiedzi można znaleźć w Konstytucji Duszpasterskiej „Gaudium et spes”. W dokumencie tym czytamy m.in.:

„Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napelniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych. Wiara bowiem rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka; dlatego kieruje ona umysł do rozwiązań w pełni ludzkich. Sobór zamierza rozeznąć w owym świetle przede wszystkim te wartości, które dziś najwięcej się ceni, oraz odnieść je do ich Bożego źródła. Te bowiem wartości, jako pochodzące z twórczego ducha danego człowiekowi przez Boga, są bardzo dobre;

*ale z powodu zepsucia serca ludzkiego są odwracane od należytego swego porządku i dlatego potrzebują oczyszczenia*³⁵.

„Gaudium et spes” podaje „ogólny wykład”³⁶ nauczania Kościoła na temat sposobu patrzenia przez chrześcijan na zagadnienia, które wyznaczają pojęcie „naszej doby” i chrześcijańskiego rozwiązywania problemów, które się tu rodzą. Wszyscy powinniśmy znać treść tego wykładu. W jaki jednak sposób, zdaniem Pana Profesora, mamy żyć i postępować, by te treści stały się treściami naszej egzystencji i treściami wyznaczającymi charakter naszego najbliższego otoczenia, by stąd mogły, jak naucza Sobór, promieniować na większe wspólnoty? Czy nie znajdziemy się tu w sytuacji stałego konfliktu z tym, co określa się mianem świata współczesnego? Czy ten konflikt nie spowoduje naszej przegranej? Innymi słowy: czy jesteśmy w stanie przybliżyć ten świat do Chrystusa? Co zrobić, by pozostać w Jego zasięgu, stanowiąc jednocześnie część tego świata?

– Zaczniemy od kwestii pedagogicznej zamykającej pytanie Pana Doktora. Ująłbym ją w ten sposób: co zrobić, by pozostać – w świecie wrogim wobec ludzi i Boga – na pozycjach wierności człowiekowi i Bogu. Odpowiedź jest prosta, już tu wielokrotnie sformułowana: należy kierować się prawdą i dobrem oraz wiarą i miłością. Chodzi o to, aby nie ulegać zniekształceniom obecnym w kulturze. Miłość jest przecież troską o dobro drugiej osoby. Jest to oczywiste z pozycji tego, kim człowiek jest. Jest natomiast trudne w pozycjach pedagogicznych. Jak wytłumaczyć człowiekowi, że to, do czego przywykł jest błędne i jak go skłonić do nawiązania relacji z tym, co rzeczywiście go chroni. Inaczej mówiąc, jak wytłumaczyć alkoholikom, że ich nadużywanie alkoholu szkodzi im i ich bliskim? Jeszcze trudniejsze jest wytłumaczenie komuś, że poglądy filozoficzne, które głosi, niszczą jego myślenie i przyzwyczajają innych do głoszenia fałszu. W tym wypadku skutki myślenia błędnymi teoriami są mniej oczywiste. Można krótko powiedzieć, że ratunkiem jest realistyczna identyfikacja bytu, metafizyka osoby i oparta na nich dogmatyka katolicka. Trudnością w naszych czasach jest głęboko zakorzeniona nieufność do teologii i filozofii, a zarazem zaufanie do nauk przyrodniczych, które nie mogą dać odpowiedzi na pytanie o człowieka i Boga. Wraca więc pedagogiczna konieczność odróżnienia w kulturze informacji prawdziwych od fałszywych i trudu kierowania się tym, co prawdziwe. Tu pojawia się ten konflikt, który wynika z opozycji *świat i nowy człowiek*. Zauważmy tylko, że termin *świat* oznacza tu grzech. Słusznie Jan Paweł II martwił się tym, że zmniejszyło się dziś poczucie grzechu.

Poczucie grzechu i rozpoznanie świętości Boga jest początkiem świadomego życia religijnego. Zmniejszenie się wrażliwości na grzech jest zaatakowaniem życia religijnego w samym jego początku. Wygląda na to, że dominują w kulturze zafałszowania, z których wynika nie podjęcie życia religijnego. Każę to domyślać się, że kultura jest manipulowana. Żeby to trochę uzasadnić, chcę wyznać swoje najgłębsze zdumienie i przerażenie spowodowane informacją, podaną w tekstach Sertillange’a, tomisty z przełomu XIX i XX wieku. Spokojnie rozważał on fakt, że gdzieś uchwalono, aby przyzwyczajając ludzi do odbierania wniosków nauk przyrodniczych jako odpowiedzi filozoficznych. Ponieważ nauki przyrodnicze nie mogą wykazać istnienia Boga, usunie się z kultury temat Boga.

Do znaków czasu należy także współczesny ateizm. Rozumiem go jako ciemną noc duszy, a nie jako ostateczną odpowiedź na pytanie o Boga. Ma rację Sobór, aby wszystko, czym ludzie żyją odnieść do Bożego źródła. Muszą więc zawsze być wśród nas ludzie

³⁵ *Gaudium et spes*, 11.

³⁶ Tamże, 91.

kochający Boga i prawdę, zarazem rozumiejący Ewangelię. Potrzebnych jest nam wciąż dziesięciu sprawiedliwych.

30. Rolnictwo w nauczaniu społecznym Kościoła

Dokumenty Kościoła, prezentujące jego nauczanie społeczne, zawierają także wiele uwag dotyczących rolnictwa i życia wsi. Szczególnie wiele miejsca poświęca temu tematowi papież Jan XXIII w encyklice „Mater et Magistra”. Czytamy w niej m.in.:

„Ze względu na szczególny charakter produktów rolnych trzeba zabezpieczyć ich ceny, stosując metody wypracowane przez doświadczonych ekonomistów. Jakkolwiek byłoby najwłaściwsze, by ochronę cen sprawowali sami zainteresowani, nakładając niejako sobie stosowne normy, to jednak kierownicze czynniki państw w żadnym wypadku nie mogą nie brać udziału w regulowaniu tej sprawy. Nie można też oczywiście zapominać, że w cenach produktów rolnych mieści się w znacznie większym stopniu wynagrodzenie za pracę rolników, aniżeli oprocentowanie zainwestowanego kapitału. To też poprzednik nasz śp. Pius XI, ucząc w encyklice <Quadrogesimo anno> o dobru społeczności ludzkiej zauważa bardzo słusznie, że <trzeba ustalić właściwą proporcję poszczególnych plac względem siebie> i dodaje <z czym łączy się sprawa właściwego stosunku cen różnego rodzaju produktów: rolnych, przemysłowych i innych> (AAS 23, 1931, 202). Ponieważ głównym przeznaczeniem produktów rolnych jest zaspokajanie podstawowych potrzeb ludzi, dlatego ceny ich należy tak ustalić, aby wszyscy mogli je nabywać. Przy tym jednak jest oczywiste, że byłoby niewątpliwie sprzeczne ze sprawiedliwością, gdyby cała kategoria obywateli, tzn. rolnicy, była upośledzona pod względem gospodarczym i społecznym, mając mniejsze możliwości nabywania tego, co jest konieczne do zapewnienia właściwego poziomu życia. Pozostawałoby to niewątpliwie w jaskrawej sprzeczności z dobrem wspólnym społeczeństwa”³⁷.

Nie bez powodu przytoczyłem tę właśnie wypowiedź papieża Jana. W niej bowiem zawarte są, ujęte w perspektywie ekonomicznej, pewne podstawowe, związane z rolnictwem, zasady nauczania społecznego Kościoła. Czy mógłby Pan Profesor określić bliżej ich charakter?

– Jacques Maritain w swoich poglądach społecznych akcentuje zastanawiającą tezę, że w polityce chrześcijańskiej należy stawiać na pierwszym miejscu rolnictwo, a na drugim przemysł. Chrześcijańskie więc organizowanie społeczeństwa wyraża się w specjalnej uwadze poświęconej rolnictwu. Uzasadnieniem tego akcentu i uwagi jest jego odróżnienie *środków ubogich* i *środków bogatych* ludzkiego działania. *Środki ubogie* polegają na używaniu namysłu i kontemplacji; na stosowaniu modlitwy i pracy; na głoszeniu prawdy słowem i przykładem; na kierowaniu się etyką; na poważnej akceptacji krzyża, rezygnowaniu z przemocy i siły. *Środki bogate* to właśnie używanie siły, potężnych organizacji, ruchów masowych; organizowanie koncertów; stosowanie wyłącznie prawa. Te *środki bogate* nie wymagają korzystania z intelektu i kierowania się miłością. Intelekt i miłość są zasadami wszystkich *środków ubogich*. Rolnictwo rozwija się tylko dzięki *środkom ubogim*. Wymaga ono właśnie skupienia i kontemplacji, wierności przyrodzie; a nie stosowania siły; wymaga pracy i modlitwy, mobilizującej człowieka do wierności prawdzie.

Z poglądów Maritaina wynikałoby, że przemysł jest użyciem siły wobec rzeczywistości i spokoju ziemi, że jest swoistym zakwestionowaniem zgodności myśli z rzeczywistością.

³⁷ *Mater et magistra*, 137-140.

Uważa on zresztą, że uprawiana dziś polityka kieruje się prawdami, zniekształconymi przez nauki społeczne i pomysły socjalne. Takim zniekształceniem jest, wg Maritaina, narzucenie ateizmu sferom pracującym i skłonienie ich do wyznawania materializmu. Polityka chrześcijańska ma uwolnić te sfery od zniekształceń i przywrócić im wrażliwość na środki ubogie. Odślania się wtedy cała wielkość i godność rolnictwa jako troski o przyrodę, a w niej o ziemię. Wyrazem tej troski jest powrót do przyznania właściwego miejsca naturze: przed kulturą, która w naszych czasach stała się sama dla siebie celem. Nie wynika z tego, oczywiście, że nie należy korzystać z przemysłu. Chodzi jednak o to, aby przemysł służył dobru ziemi, a więc jej nie niszczył. Szczegółowe relacje między przemysłem i rolnictwem muszą ustalać specjaliści, tacy jednak, którzy kierują się prawdami chrześcijaństwa. J. Maritain dodaje, że rolnictwo prowadzi do cywilizacji ludzkiej. Przemysł natomiast, wprowadza nas w cywilizację maszyn. Rolnictwo zapewnia pomyślność ludzi, przemysł prowadzi do wzbogacenia państwa. Moglibyśmy tu dodać, że przemysł powoduje dominację państwa, natomiast rolnictwo zapewnia dominację ludzi w państwie i jego strukturach.

Z przytoczonego tekstu Jana XXIII wynika, że Kościół z troską rozważa pracę rolników i problem cen, które u nas są dziś źródłem poważnych zakłóceń między właśnie rolnictwem i przemysłem. Nie wiem, czy problem cen i ich uporządkowania wyznaczy prawidłowe relacje między przemysłem i rolnictwem. Może trzeba tu głębiej przemyśleć odniesienia pomiędzy naturą i kulturą, a więc teoriami i narzędziami. Wiadomo na pewno, że trzeba uwolnić problem cen od stosowania lichwy, a więc od jawnego liberalizmu, i postawić dobro człowieka przed nadmiernym dochodem. Trzeba też bronić przyrodę przed złymi skutkami przemysłu, a tym samym niszczenia środowiska. Trzeba z większą miłością, także w polityce, odnosić się do ludzi i ziemi. Trzeba wobec tego zmniejszyć fascynację wytworami, takimi jak teorie, głównie ekonomiczne i przemysł.

31. Wolność konkurencji w świetle nauczania społecznego Kościoła

Dużo się dziś mówi o potrzebie wolnej konkurencji w dziedzinie gospodarczej. Warto zatem pamiętać o tym, iż Kościół w swym nauczaniu społecznym zawsze przestrzegał przed nieograniczoną wolnością konkurencji. Pisał o tym już papież Pius XI w encyklice „Quadrogesimo anno”. Czytamy tam między innymi:

„Skupienie potęgi i bogactw w rękach niewielu, właściwe ostatniemu okresowi życia gospodarczego, jest naturalnym następstwem nieograniczonej wolności konkurencji, która zwycięstwo daje tylko najsilniejszym, tj. – jak bywa często – tym, którzy walczą najbezwzględniej i którzy nie znają skrupułów sumienia. To skupienie potęgi i bogactw w rękach niewielu prowadzi do dalszej, potrójnej walki: naprzód do walki o ujarznienie samego życia gospodarczego, dalej do walki o opanowanie państwa, aby jego środki i jego władzę wyzyskać potem do walki między państwami, czy to w ten sposób, że poszczególne państwa oddają swoje siły polityczne w służbę gospodarczych interesów swoich obywateli, czy też w ten, że swojej gospodarczej przewagi używają do rozstrzygnięcia sporów politycznych”³⁸.

Nieograniczona wolna konkurencja to zjawisko, które rodzi się, jak dowiadujemy się o tym z nauczania społecznego Kościoła, gdy zasady ekonomiczne stosowane są w oderwaniu od zasad moralnych. Jaki powinien być zatem, w tym wypadku, związek pomiędzy tymi zasadami?

– Źródłem wszelkich zasad postępowania, czy w ogóle działania jest człowiek jako osoba. Dobro wszystkich osób jest wobec tego swoistym kryterium zachowań. Inaczej można

³⁸ *Quadrogesimo anno*, 107-108.

powiedzieć, że elementy strukturalne osób są podstawą wszystkich relacji, odnoszących nas i do osób, i do rzeczy. Zasady moralne wyznacza mądrość, tzn. intelekt usprawniony w umiejętności ujmowania związków między prawdą i dobrem. Posługiwanie się intelektem, w jego sprawności mądrości, dotyczy też zasad ekonomicznych. Wynika z tego, że zarówno zasady moralne jak i zasady ekonomiczne nie bytują osobno, w oderwaniu od człowieka. Odwrotnie, mają swe źródło w używanej rozumności osób. Jeżeli tak jest, to absolutnie wolna konkurencja jest nadużyciem swobody gospodarowania. To nadużycie polega na oderwaniu wspomnianej swobody od zasad moralnych, a tym samym od ich naturalnego źródła, którym jest bytowe wyposażenie osób.

Absolutnie wolna konkurencja jest już liberalizmem, tzn. stosowaniem takiej koncepcji wolności, która polega na pełnej niezależności od czegokolwiek. Takiej niezależności nie można akceptować, gdyż nigdy nie można wykroczyć przeciw prawdzie i dobru osób. Takie wykroczenie równa się niszczeniu osób i sytuuje poza humanizmem. Liberalizm ponadto niszczy samą gospodarkę, gdyż niszcząc człowieka, unicestwia także konkurencję. O liberalizmie zresztą już rozmawialiśmy.

W przytoczonym dokumencie Pius XI zwraca uwagę na dwa momenty: najpierw na to, że stosujący wolną konkurencję są pozbawieni w ogóle kultury moralnej i wyglądają bardziej na gangsterów i morderców niż na uprawiających handel, następnie zaś na związane z wolną konkurencją ukryte cele, takie jak opanowanie gospodarki przez jednego człowieka lub grupę ludzi, z kolei opanowanie państwa, i wreszcie przez opanowanie władzy podporządkowanie sobie innych państw. Zdaniem Piusa XI, przewaga gospodarcza wywołuje ambicje panowania nad światem. Nie należy do tego dopuścić. Sposobem opanowania wolnej konkurencji i ambicji rządzenia światem, przy pomocy przewagi gospodarczej, jest powoływanie na polityków ludzi uczciwych i kierujących się normami moralnymi. Aby politycy zechcieli stosować normy moralne i kierować się uczciwością, powinni być zarazem wierzący, gdyż tylko Bóg – przebywający w istocie osoby ludzkiej jako zaprzyjaźniona z nami osoba – jest w stanie motywować uczciwość i wierność zachowaniom moralnym. Myślę, że w naszej epoce dużym ryzykiem jest powierzenie władzy ludziom, którzy nie traktują poważnie swych więzi religijnych z Bogiem. Nie jest to forsowanie konfesyjnych rozwiązań, lecz głęboki realizm, wsparty na analizie historii państw i rządzenia. Zazwyczaj trudno było władcom służyć dobru obywateli, najczęściej służyli sobie i swoim, nie zawsze szlachetnym, celom. Nawet nam, zwykłym ludziom, trudno bez reszty poświęcić się dobru innych tak, jak np. zrobił to św. Albert Chmielowski. Tym trudniejsze jest to dla osób rządzących, dysponujących pełnią władzy.

Zagadnienie związków między zasadami moralnymi i ekonomicznymi można ująć krócej: nie ma dyspensy od wierności prawdzie i dobru, a tym samym od miłości, która jest podstawowym sposobem regulowania stosunków społecznych.

32. Chrześcijański sens działalności politycznej

Papież Paweł VI napisał w liście apostolskim „Octogesima adveniens”:

„Władza polityczna (...) ma zmierzać do realności dobra wspólnego. Pozostawiając nienaruszoną, uprawnioną wolność jednostek, rodzin i innych zrzeszeń pomocniczych, ma ona starać się skutecznie o zapewnienie wszystkim koniecznych warunków, których wymaga prawdziwe i pełne dobro człowieka, włącznie z jego duchowym przeznaczeniem. Władza ta działa w granicach, które mogą być różne, zależnie od kraju czy narodu. Interweniuje ona zawsze w trosce o sprawiedliwość i dobro wspólne, za które ostatecznie ponosi odpowiedzialność. Nie odmawia jednak ani poszczególnym jednostkom, ani organizacjom pomocniczym działania według ich własnych kompetencji, w ramach troski o

dobro wspólne. Istotnie każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać. Władza polityczna wykonując swoje zadanie musi się wyrzec partykularnych korzyści, by móc podjąć obowiązek troszczenia się o dobro wszystkich obywateli, nawet poza granicami kraju. Poważne traktowanie zadań państwa na terenie lokalnym, regionalnym, krajowym i światowym oznacza potwierdzenie obowiązku człowieka, i to każdego człowieka, by uznał, czym rzeczywiście jest i jakie znaczenie ma wolność wyboru, ofiarowana mu po to, by wspólnie z innymi dążył do realizowania dobra kraju, narodu, ludzkości”³⁹.

Papież określił tu etyczne zasady życia politycznego, wskazał podstawowe w tej perspektywie obowiązki moralne władzy i obywateli. Czy mógłby Pan Profesor skomentować i rozwinąć jego myśl?

– W zacytowanym tekście dominują trzy ważne tematy: władza polityczna, państwo, dobro wspólne. Te trzy tematy papież Paweł VI charakteryzuje przez wskazanie na zadania, jakie przy pomocy władzy, państwa i dobra wspólnego ma osiągać człowiek.

Wspaniale jest stwierdzenie Pawła VI, że władza służy uwyrażnianiu tego, kim człowiek jest i jak ma posługiwać się swoją wolnością. Paweł VI nie rozwija tematu bytowej struktury człowieka. Sygnalizuje jednak, że człowiek jest wolny i że ta wolność polega na kierowaniu się do dobra osób. Zauważmy, że jest to przecież tomistyczna koncepcja wolności, według której człowiek jest podmiotem swych działań i że tymi działaniami ma kierować się nie do czegokolwiek, lecz właśnie do osób, zgodnie z prawdą o nich i z ich dobrem.

To dobro człowieka kieruje do dobra wspólnego. Nie dowiadujemy się z cytatu, czym jest dobro wspólne. Dowiadujemy się jednak, że jest głęboko związane z wolnością osób. Dobrem wspólnym jest szanowanie wolności nie tylko jednostek, lecz także rodzin, ponadto zrzeczeń, tworzących warunki doskonalenia się człowieka w takim stopniu, by wiązał się ze wszystkimi osobami, a także z Bogiem jako spełnieniem przeznaczenia do szczęścia realizującego się w zbawieniu, które jest nieutralnym przebywaniem wśród osób, w powiązaniach przez miłość.

Narzędziem działania władzy politycznej jest państwo. Znaczy to, że władza polityczna realizuje się zgodnie z tradycją kraju czy narodu. Jej zadaniem jest obrona sprawiedliwości i dobra wspólnego, jako celów i zadań poszczególnych osób. Władza polityczna proponuje wobec tego, aby chronić sprawiedliwość, zgodne z tradycją działania społeczne, które zawsze są pomocnicze, a nie rozstrzygające. Wymagają one starannego przypatrzenia się działalności społecznej i gospodarczej oraz interweniowania, gdy zakłócona jest sprawiedliwość. Wynika z tego ciekawa propozycja polityki, którą kieruje się władza państwowa. Nie może to być polityka oderwana od chronienia wolności jednostek, rodzin i zrzeczeń pomocniczych. Nie może być więc wyznaczana ideologią jako pomysłem władzy lub grupy rządzącej. Nie może być oderwana od dobrego rozeznania bytowej struktury osób i ich wierności prawdzie i dobru. Polityka nigdy nie może naruszyć prawdy i dobra osób. Wierność osobom w ich prawdzie i dobru spełnia się w miłości. Polityka musi być więc wyznaczana miłością. Brzmi to dość szokująco w świecie, w którym dominują sukcesy gospodarcze i laicyzm, pozbawiający ludzi ich oparcia w Bogu. Można by dodać, że papież wcióż dyskretnie prosi polityków o stosowanie w ich działaniach norm miłości, prawdy i dobra. Nie mówią tego wprost. Musimy odważyć się upomnieć o te normy, a raczej o wzięcie pod uwagę, także w polityce, relacji miłości, wiary i nadziei, którymi ludzie wiążą się z sobą i z Bogiem. Nie należy wyłączać tych relacji z polityki, zadań władzy politycznej i państwa.

³⁹ *Octogesima adveniens*, 46.

Skomentowaniem i rozwinięciem myśli Pawła VI jest właśnie uwyraźnienie roli miłości i Boga w działaniach władzy politycznej, państwa, zarazem jednostek ludzkich, rodzin i pomocniczych zrzeszeń społecznych; organizacji i partii politycznych. Nie uwzględniając tych relacji nie uzyskamy, potrzebnej gospodarce, uczciwości, ani nie dojdziemy do jedności Europy, gdyż tylko miłość usuwa nieufność, lęk, poczucie zagrożenia. Jedynie ona budzi zaufanie do państwa i osób sprawujących władzę.

Może już czas, aby zmienić model sprawowania władzy i zasad organizujących państwa.

Posłowie

Może już czas, aby zmienić model sprawowania władzy i zasad organizujących państwa.

To zdanie, domagające się, jeśli nie swoistej rewolucji systemów sprawowania władzy, to w każdym razie ich radykalnej reformy, kończąc tekst pt. *Życie społeczne w duchu Ewangelii* wskazuje, że *duch* ten niezupełnie jeszcze przeniknął *życie społeczne*, mimo ponaddwutysiącletniego nań oddziaływania. Jakże zbieżna jest przytoczona opinia Uczonego i Pisarza katolickiego z gorzką konstatacją jednego z mędrców wschodnich, który powiedział, że Europa jest jak kamień, który od setek lat spoczywa na dnie strumienia, lecz rozłupany okazuje się suchy. Tak samo Europa – od z górą tysiąca lat chrześcijańska – minimalnie przesiąknęła chrystianizmem. Dlatego Ghandi mógł powiedzieć, iż ceni Chrystusa, lecz nie chrześcijan.

Podobnie, jak z wprowadzeniem do relacji społecznych zasad chrześcijańskich, jest i z demokracją. Dziś wszystkie państwa europejskie mienia się być demokratycznymi, lecz często są to jedynie formalne demokracje, w których 50% plus jeden społeczeństwa może postanowić krzywdzić pozostałych 50% minus jeden. Według opinii Jacquesa Maritaina tragedią współczesnych demokracji jest to, że nie potrafią zrealizować demokracji. Demokracja bowiem, to coś więcej niż system rządów; jest ona raczej pewną filozofią życia społecznego, polityki, pewnym stanem ducha. Dlatego Rafael Caldera podkreśla, że nie ma prawdziwej demokracji w społeczeństwie, w którym ktoś jest głodny, pozbawiony pracy, czy podstawowych praw osoby ludzkiej.

Podjmując więc problem organizacji życia społecznego w duchu Ewangelii, trzeba zauważyć, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim religią, przez którą rozumie się osobistą więź człowieka z Bogiem. Ta więź dokonuje się w Osobie Jezusa Chrystusa, który będąc Bogiem – drugą Jego Osobą – stał się człowiekiem, przyjmując naturę ludzką do jedności Osoby Boskiej (Wcielenie). Przedłużeniem zbawczej działalności Jezusa Chrystusa jest założony przez Niego Kościół, który stanowi wspólnotę osób powiązanych z Chrystusem (*Gdzie dwóch lub trzech zgromadzonych w imię moje, tam i ja jestem wśród nich*). Ten Kościół jest zarazem depozytariuszem informacji o faktach dotyczących Jego Osoby i misji (Prawdy wiary).

Jezus Chrystus, głosząc zbawienie, dokonujące się w Jego Osobie, określił zarazem warunki wiązania się z Nim przez miłość osób ludzkich (*Jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli wypełnicie, co wam przykazałem*). Te warunki streszcza właśnie przykazanie miłości Boga i bliźniego (*Abyście się wzajemnie miłowali*). To ostatnie staje się podstawą moralności chrześcijańskiej, która obejmuje relacje człowiek-Bóg i relacje człowiek-człowiek. W ramach tego drugiego typu relacji mieszczą się zagadnienia społeczne i polityczne, które przez chrześcijan powinny być rozwiązywane przez pryzmat miłości bliźniego.

Prof. Mieczysław Gogacz i dr Stanisław Krajski znakomicie wprowadzają nas

we wspomniane zagadnienia. Trudno zresztą wyobrazić sobie szczęśliwszy dobór Rozmówców, na temat życia społecznego w duchu Ewangelii. W tym miejscu warto więc kilka słów poświęcić ich sylwetkom.

1. Sylwetka Profesora Mieczysława Gogacza

Prof. zwyczaj. dr hab. Mieczysław Gogacz urodził się 17 listopada 1926 r. w Nadrożu koło Rypina, gdzie rodzice, Szczepan i Marianna z Gołębiewskich, prowadzili sklep z artykułami kolonialnymi. Szkołę powszechną M. Gogacz rozpoczął w Nadrożu, a ukończył w Oborach, dokąd rodzice przenieśli się w 1934 r. Wspominając wiersze Marii Konopnickiej powiedział:

*Te o kwiatach lipy śpiewałem w trzeciej klasie szkoły powszechnej w Oborach koło Rypina rosnąc tam w klimacie karmelitańskiej duchowości, promieniującej z pobliskiego klasztoru*⁴⁰.

W okresie okupacji Mieczysław Gogacz pracował na poczcie w Rypinie. O swoim przerwaniu przez wojnę wykształceniu tak oto opowiadał pytającym Go młodym ludziom:

*Przed II wojną światową ukończyłem 5 klas szkoły powszechnej, umiałem czytać i czytałem „Rycerza Niepokalanej” (...) Potem była wojna. Było mało polskich książek. Za książki polskie w województwie bydgoskim, w którym mieszkalem, szło się do więzienia. Nie wolno było mówić po polsku. W moim Rypinie trzeba było mówić po niemiecku. Były jednak (...) „Psalmy”. I wobec tego, mając 12 lat zacząłem czytać „Psalmy”. Nauczyłem się z nich ascetyki katolickiej, teorii życia religijnego, gdyż jest ona zawarta głównie w psalmach. Nauczyłem się teorii odniesień Boga do człowieka i człowieka do Boga. Do dziś czytam Pismo św. w tym aspekcie ascetycznym, w aspekcie wychowywania człowieka przez Boga*⁴¹.

Przerwaną naukę podjął po zakończeniu wojny. Gimnazjum do etapu tzw. małej matury (IX klasa) ukończył w Rypinie, gdzie po wojnie przeniósł się rodzina Gogaczów. Świadectwo dojrzałości, czyli tzw. dużą maturę uzyskał w liceum biskupim w Płocku 27 kwietnia 1949 r. Następnie wybrał studia filozoficzne na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jedynej uczelni katolickiej w Kraju. Słuchał tam wykładów ks. prof. Stanisława Adamczyka z metafizyki, teodycei i kosmologii; prof. Stefana Swieżawskiego, z historii filozofii i metafizyki; ks. prof. Antoniego Kordzika, z logiki i ogólnej metodologii nauk; ks. prof. Wojciecha Feliksa Bednarskiego, z etyki. Nie zaniedbywał też wykształcenia religijnego:

*[Na studiach] czytałem listy św. Pawła. (...) Przestudiowałem wszystkie jego listy. Wydaje mi się, że zawartą w tych listach teologię czuję i rozumiem. I znam Psalmy. (...) To są moje zainteresowania. Nietypowe, ale normalnie katolickie*⁴².

Pod koniec studiów uczęszczał na, wprowadzone właśnie, zajęcia ks. dr. Stanisława Kamińskiego z logiki i ks. doc. Mieczysława Alberta Krąpca, z metafizyki. Uzyskał magisterium 27 kwietnia 1952 r. na podstawie pracy pt. *Definicja ruchu u Arystotelesa*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. S. Adamczyka. Zaprzyjaźnił się w tym czasie z M. A. Krąpcem, metafizykiem i długoletnim rektorem KUL oraz K. Wojtyłą, wykładowcą

⁴⁰ *Dzień z Matką Bożą*, wyd. I, Warszawa 1986, s. 69.

⁴¹ M. Gogacz, A. Andrzejuk, *Niepełnosprawność (aspekty teologiczne)*, Warszawa 1991, s. 37.

⁴² *Tamże*, s. 37-38.

wówczas etykę, a także Antonim Stępnem, późniejszym szwagrem, mężem siostry Tekli. W książce *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* wspomina prowadzone wówczas rozmowy:

*Otóż, w tych prywatnych rozmowach dominowało kilka tematów. Przede wszystkim ascetyka chrześcijańska, która by spełniała warunki dzisiaj formułowanej medycyny, koncepcji człowieka i zdrowia człowieka (...) Tematem drugim był problem ascetycznie ważny: mianowicie czy każde wstąpienie do seminarium jest powołaniem do kapłaństwa (...) Dalej – sposoby ukazywania ludziom w perspektywie ascetycznej tej jakiejś wspaniałości kontaktów człowieka z Bogiem. (...) Poza tymi, które wymienilem, rozważaliśmy przyczyny odchodzenia ludzi od chrześcijaństwa. Pamiętam długie, wielotygodniowe rozmowy na te tematy*⁴³.

Po doktoracie objął zajęcia zlecona na KUL. W 1957 r. wyjechał na studia zagraniczne; od marca do września prowadził badania w Bibliothéque Nationale w Paryżu, a od września do maja 1958 r. studiował w Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto u prof. Étienne Gilsona, jednego z największych mediewistów naszych czasów i odkrywcy rzeczywistego oblicza filozofii św. Tomasza z Akwinu (tomizm egzystencjalny). Po powrocie został mianowany asystentem, a następnie adiunktem w Katedrze Historii Filozofii. W dniu 1 października 1966 r. objął etat starszego wykładowcy na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zaproszony przez byłego rektora KUL, a od 1956 r. rektora ATK, ks. prof. Józefa Iwanickiego.

Pierwsze lata działalności naukowej dotyczyły poznawania różnorodnych kierunków filozoficznych i ich autorów. Dokumentują te badania publikacje poświęcone, Szkole Wiktorynów, Henrykowi z Gandawy, Anzelmowi z Canterbury, Tomaszowi z Akwinu, neoplatonikom, np. Proklosowi. W tym samym czasie prof. M. Gogacz studiował problemy metafizyki bytu, odmiany tomizmu i teorie mistyki. Temat m.in. filozofii Henryka z Gandawy stał się podstawą badań zespołowych. Zajmując się filozofią arabską prof. M. Gogacz budził zainteresowania tą filozofią, w wyniku czego ponownie powstały badania zespołowe, udokumentowane pracą zbiorową. Zainteresowanie prof. M. Gogacza *Liber de causis* wywołało podobne badania zespołowe i podjęcie przez studentów tematów dyplomowych z tej dziedziny. Powoli prof. M. Gogacz zaczął skupiać uwagę na tekstach św. Tomasza z Akwinu. Dało to w wyniku przygotowanie wielu prac magisterskich i stało się inspiracją do przygotowywania prac doktorskich. Z kolei badania nad tekstami zaczęły przybierać postać analizowania i doskonalenia dyscyplin filozoficznych, takich jak filozofia bytu, antropologia filozoficzna, etyka i pedagogika. W metafizyce przedmiotem uwagi stał się problem istnienia. W antropologii filozoficznej została rozwinięta i wykorzystana problematyka transcendentaliów. W etyce nastąpiło uwyrażnienie istnieniowych relacji osobowych, różnych od istotowych relacji poznania i postępowania. Ponadto w etyce prof. M. Gogacz uznał za normę moralności mądrość, jako usprawnienie intelektu i uwyrażnienie rozumnej natury człowieka. Opracował w pedagogice osobne normy wyboru czynności usprawniających władze człowieka i chroniących przed skutkami fałszu i zła w kulturze. Temat kultury przewijał się przez wszystkie lata działalności badawczej i pisarskiej Profesora. Badania nad mistyką często uzyskiwały postać publikacji na temat katolickiego życia religijnego.

Pod kierunkiem prof. M. Gogacza uzyskało magisterium 97 absolwentów. Stopień naukowy doktora filozofii uzyskało 20 osób. Recenzował 32 prace doktorskie w różnych

⁴³ *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, pod red. M. Filipiak i A. Szostka, wyd. II, Lublin 1989, s. 152-153.

uniwersytetach. Brał udział w 16 przewodach habilitacyjnych i przygotował 9 recenzji do tytułów profesorskich.

Prof. Mieczysław Gogacz do przejścia na emeryturę w 1997 r. pracował w ATK, gdzie kierował Specjalizacją Historii Filozofii. W ostatnim czasie, w związku ze zmianami w Polsce, podejmował się prowadzenia zajęć filozoficznych, głównie z filozofii realistycznej i etyki, na Uniwersytecie Warszawskim, w Akademii Medycznej i Wojskowej Akademii Technicznej.

Prof. M. Gogacz opublikował 841 pozycji. Wśród tych publikacji są 33 książki; 23 tytuły to książki filozoficzne, a w 10 książkach podjęte są zagadnienia religijne.

W 1996 r. Ojciec Święty Jan Paweł II przyznał M. Gogaczowi Komandorię z Gwiazdą Orderu św. Sylwestra Papieża. Na dekoratora powołał papież kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski. Uroczyste wręczenie odznaczeń miało miejsce w Bazylice Archikatedralnej w Warszawie, podczas mszy św. pontyfikalnej, w Wielką Niedzielę 1997 r.

Prof. M. Gogacz oddziałuje przez swoje wykłady uniwersyteckie i na spotkaniach w wielu środowiskach intelektualnych w Polsce oraz przez liczne i chętnie czytane publikacje. Oddziałuje przede wszystkim swoją osobowością, która mobilizuje odbiorców do poszukiwania prawdy i do wierności dobru. Skierowanie do prawdy i dobra jest usprawnianiem w mądrości, potrzebnej ludziom w każdych czasach. Odczytuje się działalność prof. M. Gogacza jako obronę, w kulturze i w życiu ludzi, postawy mądrości i wierności Chrystusowi.

2. Sylwetka Doktora Stanisława Krajskiego

Dr Stanisław Krajski urodził się 3 sierpnia 1956 r. w Warszawie. Studia filozoficzne odbył w latach 1978-1983 w Akademii Teologii Katolickiej, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w Katedrze Metafizyki; zakończył pracą magisterską napisaną pod kierunkiem prof. M. Gogacza pt. *Zagadnienie pryncypium w „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu*. Praca doktorska – także pod kierunkiem prof. M. Gogacza, pt. *Zawartość treściowa traktatu „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu* – została obroniona w 1986 r. W roku 1994 objął stanowisko adiunkta w ATK. Jest członkiem Naukowego Towarzystwa Tomistycznego.

U progu naukowych zainteresowań S. Krajskiego stało metafizyczne zagadnienie *princypium*. Przedmiotem aktualnych zainteresowań jest problematyka społeczna, w tekstach św. Tomasza z Akwinu i św. Augustyna. Do badań projektowanych należy zaliczyć problematykę polityczną i społeczną w tekstach polskich filozofów chrześcijańskich okresu międzywojennego.

* * *

Na zakończenie pozostaje miły obowiązek podziękowania tym Osobom, bez pomocy których nie udałooby się przygotować tekstu do druku. Śp. pan inż. Krzysztof Górnicki przepisał tekst i był jego pierwszym recenzentem. Dziękuję także Panu Rektorowi Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, prof. dr hab. Tadeuszowi Klimskiemu, za napisanie przedmowy, Księdzu dr hab. Tomaszowi Stępniewi z Katedry Teologii Dogmatycznej na tym Uniwersytecie, za przygotowanie opinii teologicznej, a mojej doktorantce, Pani mgr Bożenie Listkowskiej, za adiustację tekstu pod względem językowym i jego ostateczną korektę.

Artur Andrzejuk