

UNIwersYTET WARMIŃSKO–MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE XI



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopeć – KUL Lublin, o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztuchmiller – UWM Olsztyn

Komitety Redakcyjne

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, ks. prof. dr hab. Krzysztof Jeżyna,
dr hab. Jan Kłos, prof. KUL, o. dr hab. Wiesław Kiwior, ks. dr hab. Paweł Mazanka, prof. UKSW,
ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec, ks. prof. dr hab. Roman Murawski,
ks. prof. dr hab. Anastazy Nadolny, prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz,
ks. dr hab. Stefan Szymik, prof. KUL, ks. dr hab. Zbigniew Teinert, prof. UAM,
ks. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel, prof. KUL

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki
Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF,
o. Waldemar Wesoły SVD (s. 125).

Tłumaczenie streszczeń na język angielski Marek Wojtaś SVD, Michał Wojciechowski (s. 19),
o. Andrzej Derdziuk OFMCap (s. 50), o. Józef Gniadek SVD (s. 66).

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2010

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 170 egz.

Ark. wyd. 16; ark. druk. 13,4

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 355

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Michał Wojciechowski, <i>Gospodarowanie i przedsiębiorczość w świetle Biblii</i>	7
Ks. Gabriel Witaszek CSsR, <i>Complementarietà tra giustizia e solidarietà. Il pensiero profetico dell'VIII secolo a. C. e la profezia contemporanea (Komplementarność sprawiedliwości i solidarności. Myśl prorocka VIII wieku przed Chr. a profetyzm współczesny)</i>	21
O. Andrzej Derdziuk OFMCap, <i>Świadectwo wartości w polityce</i>	35
O. Jacek Gniadek SVD, <i>Spółeczny wymiar własności prywatnej w gospodarce wolnorynkowej w ujęciu Ludwika von Misesa</i>	51
Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Michaela Novaka koncepcja miejsca i roli chrześcijaństwa w demokratycznym kapitalizmie</i>	67
Adam Zadroga, <i>Zaangażowanie katolików świeckich w świecie ekonomii</i>	83
Ks. Lucjan Świto, <i>Podatki a etyka obywatelska. Opodatkowanie osób duchownych w Polsce</i>	97
O. Waldemar Wesoły SVD, <i>Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych</i>	113
Ks. Józef Grzywaczewski, <i>Christianity of Gaul according to Sidonius Apollinaris (c. 430–486) (Chryścianizacja Galii według Sydoniusza Apolinarego (ok. 430–486))</i>	127
Ks. Roman Buchta, <i>Katecheza dorosłych jako szansa urzeczywistnienia się dialogu Kościoła ze światem</i>	145
Ks. Mirosław Pawliszyn CSsR, <i>Subiektywista i obiektywista – czy możliwe jest spotkanie pomiędzy nimi? Refleksja przy lekturze „dowodu ontologicznego”</i>	159
Ks. Jan Wiśniewski, <i>Święty Wojciech na ziemi „pomezkańskich” Prusów</i>	171

Teksty

Ks. Zdzisław Kunicki, <i>Charles Journet, O moralności politycznej</i>	185
--	-----

Recenzje i omówienia

Filip Krauze, <i>Jedna prawda, dwie księgi. Nauki przyrodnicze a teologia w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 223 (ks. Paweł Rabczyński)</i>	201
Sprawozdanie z konferencji pt. „Being a young Theologian in the World”, 6–7 listopada 2009 r. (Lena Szturomska-Jóźwik)	204
Card. Zenon Grocholewski, <i>La legge naturale nella dottrina della Chiesa, a cura di Luigi Cirillo, Consult Editrice, Roma 2008, ss. 68 (ks. Ryszard Sztuchmiller)</i> ...	209
Wykaz skrótów	215

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Michał Wojciechowski, <i>Ökonomie und Gewerbe in der Bibel</i>	7
Gabriel Witaszek CSsR, <i>Komplementarität von Gerechtigkeit und Solidarität.</i> <i>Die prophetische Reflexion im 8 Jh. vor Christus und die gegenwärtige Prophetie</i>	21
Andrzej Derdziuk OFNCap, <i>Das Zeugnis für die Werte in der Politik</i>	35
Jacek Gniadek SVD, <i>Soziale Dimension vom Privateigentum in der freien</i> <i>Marktwirtschaft nach Ludwig von Mises</i>	51
Zdzisław Kieliszek, <i>Ort und Rolle des Christentums im demokratischen Kapitalismus</i> <i>nach Michael Novak</i>	67
Adam Zadroga, <i>Das Engagement der katholischen Laien im Bereich der Ökonomie</i>	83
Lucjan Świto, <i>Steuer und bürgerliche Ethik. Zur Besteuerung der Geistlichen</i> <i>in Polen</i>	97
Waldemar Wesoly SVD, <i>Die Idee des Gemeinwohls in den Sozialenzykliken</i>	113
Józef Grzywaczewski, <i>Die Christianisierung von Gallien nach Sidonius Apollinaris</i> <i>(c.. 430–486)</i>	127
Roman Buchta, <i>Erwachsenenkatechese als Chance der Verwirklichung des Dialogs</i> <i>zwischen Kirche und Welt</i>	145
Miroslaw Pawliszyn CSsR, <i>Subjektivist und Objektivist – ist ihr Zusammenkommen</i> <i>möglich? Eine Reflexion bei der Lektüre des „ontologischen Beweises“</i>	159
Jan Wiśniewski, <i>Der heilige Adalbert im Land der „pomesanschen“ Altpreußen</i>	171

Texte

Zdzisław Kunicki, <i>Charles Journet, Über die politische Moral</i>	185
---	-----

Rezensionen und Besprechungen

Filip Krauze, <i>Jedna prawda, dwie księgi. Nauki przyrodnicze a teologia w Ośrodku</i> <i>Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i> <i>(Eine Wahrheit, zwei Bücher. Naturwissenschaften und Theologie im Zentrum</i> <i>der Interdisziplinären Forschung in der Päpstlichen Theologischen Akademie</i> <i>in Krakau), Verlag WAM, Krakau 2008, S. 223 (Paweł Rabczyński)</i>	201
Bericht von der Konferenz „Being a young Theologian in the World“ <i>(Junger Theologe in der Welt) 6–7. November 2009 (Lena Szturomska-Jóźwik)</i>	204
Card. Zenon Grocholewski, <i>La legge naturale nella dottrina della Chiesa, a cura</i> <i>di Luigi Cirillo (Das Naturgesetz in der Lehre der Kirche nach Luigi Cirillo),</i> <i>Consult Editrice, Roma 2008, S. 68 (Ryszard Sztymchmiller)</i>	209
Abkürzungsverzeichnis	215

CONTENTS

Dissertations and Articles

Michał Wojciechowski, <i>Economy and Business in the Bible</i>	7
Gabriel Witaszek CSSR, <i>Complementary nature of justice and solidarity Prophetism in the VIII century BC versus modern prophecy</i>	21
Andrzej Derdziuk OFNCap, <i>Values in politics</i>	35
Jacek Gniadek SVD, <i>The social dimension of private property in the free market economy from the perspective of Ludwik von Mises</i>	51
Zdzisław Kieliszek, <i>Place and role of Christianity in democratic capitalism according to Michael Novak</i>	67
Adam Zadroga, <i>Lay Catholics in the world of economy</i>	83
Lucjan Świto, <i>Taxis and civic ethics Taxation of clergy in Poland</i>	97
Waldemar Wesoly SVD, <i>The concept of the common good in the social encyclicals</i>	113
Józef Grzywaczewski, <i>Christianity of Gaul according to Sidonius Apollinaris (c. 430–486)</i>	127
Roman Buchta, <i>Church in dialogue with the world through Catechesis of adults</i>	145
Mirosław Pawliszyn C.Ss.R, <i>Subjectivists and objectivists – can they ever meet on common ground? Some reflections on the ontological argument</i>	159
Jan Wiśniewski, <i>Saint Adalbert in the land of Pomezanian Prussians</i>	171

Texts

Zdzisław Kunicki, <i>Charles Journet, About the political ethics</i>	185
--	-----

Books Review and Reports

Filip Krauze, <i>Jedna prawda, dwie księgi. Nauki przyrodnicze a teologia w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (One truth, two books. Natural sciences and theology in the Center for Interdisciplinary Studies at the Pontifical Academy of Theology in Cracow) Verlag WAM, Krakau 2008, S. 223 (Paweł Rabczyński)</i>	201
Report on the conference “Being a young Theologian in the World”, 6–7 November 2009 (Lena Szturomska-Jóźwik)	204
Card. Zenon Grocholewski, <i>La legge naturale nella dottrina della Chiesa, a cura di Luigi Cirillo (Natural law in the doctrine of the Catholic Church according to Luigi Cirillo), Consult Editrice, Roma 2008, S. 68 (Ryszard Sztuchmiller)</i>	209
Abbreviation	215

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

GOSPODAROWANIE I PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ W ŚWIELE BIBLII

Słowa kluczowe: Biblia a ekonomia, przedsiębiorczość, etyka biznesu, etyka gospodarcza, chrześcijańska nauka społeczna, katolicka ocena gospodarki.

Schlüsselworte: Bibel und Ökonomie, Geschäftsaktivität, Wirtschaftsethik, Ethik und Ökonomie, christliche Gesellschaftslehre, katholische Sicht der Wirtschaft.

Key words: Bible and economics, business activity, business ethics, ethics and economics, Christian social teaching, Catholic vision of economy.

Pismo Święte zawiera wiele wiadomości o charakterze historycznym odnoszące się do życia gospodarczego swoich czasów, np. o stosunkach własnościowych, rolnictwie, rzemiośle, wymianie handlowej. Można więc rekonstruować historię gospodarczą czasów biblijnych i przedstawiać gospodarowanie w ramach całego życia społecznego¹. Przedmiotem analizy nie będą jednak te dane, lecz występujące w Biblii elementy moralnej oceny przedsiębiorczości czy ogólniej aktywności gospodarczej. Tłem tej kwestii jest całe jej spojrzenie na dobra materialne oraz pracę².

Po pierwsze, Pismo Święte przez przykazanie „nie kradnij!”³ i wiele innych wypowiedzi chroni własność⁴. Po drugie, traktuje ono pracę jako obowiąz-

¹ W języku polskim podstawowe elementy w: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004. Por. np. R.F. Muth, *Economic Influences on Early Israel*, *Journal for the Study of the Old Testament* (1997) 75, s. 77–92; Z.G. Glass, *Land, Slave Labor and Law: Engaging Ancient Israel's Economy*, *Journal for the Study of the Old Testament* (2000) 91, s. 27–39.

² Przedstawiłem te zagadnienia w książce *Etyka Biblii*, Kraków 2009, s. 320–344 (z bibliografią).

³ Szerzej: M. Wojciechowski, *Polityczne, społeczne i gospodarcze zastosowania VII i X przykazania Dekalogu*, w: *Etyka a rozwój gospodarczy*, pr. zb., Warszawa 2006, s. 15–29.

⁴ Przedstawiłem tę kwestię w artykule: M. Wojciechowski, *Własność prywatna w Biblii*, w: *Kradzież a rozwój gospodarczy*, Warszawa 2006, s. 107–118; z bibliografią w: R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza profesora Tomasza Jelonka*, Warszawa 2007, s. 466–477; także: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/mw_bibliaw1-2009.html (8 I 2010). Por. S. Gądecki, *Biblijne podstawy etosu własności prywatnej*, w: *Spółeczny wymiar orędzia biblijnego*, pr. zb., Gniezno–Bydgoszcz 1994, s. 63–75.

zek moralny⁵, choć gdy szukamy w nim odpowiedzi na pytania związane z ekonomią, trzeba spojrzeć na pracę raczej pod kątem kwestii pochodzenia dóbr materialnych.

Zagadnienia te są bardzo obszerne, ale bez ich naszkicowania biblijne wypowiedzi o przedsiębiorczości byłyby pozbawione kontekstu. Od tego więc należy zacząć. Następnie dokładniej omówię wybrane teksty biblijne pozwalające na pozytywną ocenę przedsiębiorczości. O ile poszczególne teksty będą przedstawione najpierw na sposób egzegetyczny, historyczno-literacki, to konkluzje będą miały charakter teologiczno-biblijny, zawierając też w sobie element aktualizacji orędzia biblijnego. Istnieją bowiem przesłanki dla biblijnej, a nie tylko ogólnoetycznej, pozytywnej oceny biznesu⁶.

1. Ogólne ramy gospodarowania

a) Znaczenie własności

Ponieważ Biblia przemawia językiem konkretnym i obrazowym, ogólne pojęcie własności nie jest w niej eksponowane. Odpowiedni termin, *rekuš* nie występuje zbyt często, bo 26 razy (czasownikowo rdzeń *rkš* 4 razy). Dotyczy zasadniczo nagromadzonego w życiu dobytku ruchomego w postaci stad i sprzętów, nie ma więc waloru ogólnego (np. Rdz 12,5; 13,6; 36,7; por. o stadach królewskich 2 Krn 31,3; 35,7).

Biblia zna więc po prostu rzeczy należące do kogoś. Jej teksty zakładają istnienie własności prywatnej oraz prawomocność posiadania. Własność prywatna może być interpretowana jako rodzinna, gdyż będąc w dyspozycji ojca rodziny, służyła jej utrzymaniu. Idealizując stosunki z przeszłości, Pięcioksiąg

⁵ Por. J. Szlaga, *Jezus o pracy i dobrach materialnych*, Znak 28 (1976) 12, s. 1634–1643, por. też w: S. Łach, M. Filipiak (red.), *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, Lublin 1980, s. 103–109; M. Riber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979; J. Stępień, *Biblijna wizja pracy*, Collectanea Theologica 54 (1984) 1, s. 45–56; K. Romaniuk, *Błogosławieństwo czy przekleństwo? Praca w Piśmie Świętym*, Katowice 1997; M. Czajkowski, *Praca i płaca w Piśmie Świętym*, w: S. Hareźga (red.), *U źródeł mądrości*, Rzeszów 1997, s. 91–117; R. Rumianek, *Sens pracy w świetle Starego Testamentu*, Bobolanum 10 (1999) 1, s. 69–87; M. Ejsmont, *Praca według Biblii jako miejsce spotkania człowieka z Bogiem*, w: W. Chrostowski (red.), *Oto idę. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szlagi*, Warszawa 2005, s. 158–170; z obcych np.: F. de Coninck, *L'homme dans l'action et ce qu'on en dit. Jalons bibliques pour une éthique du travail*, Hokhma 57 (1994), s. 17–30; A. da Silva, *La conception du travail dans la Bible et dans la tradition chrétienne occidentale*, Théologie 3 (1995) 2, s. 89–104.

⁶ Dobitny przykład: W. Grudem, *Business for the Glory of God: The Bible's Teaching on the Moral Goodness of Business*, Wheaton (Illinois) 2003; po polsku zob. elementy w pozycjach tłumaczonych: R. Sirico, *Religia, wolność, przedsiębiorczość*, Warszawa 2005; A. Lindenberg, *Wolny rynek w społeczeństwie chrześcijańskim*, Kraków 2006; L. Burkett, *Biznes zgodny z Biblią*, Katowice 2008.

zaleca rozdzielenie działek między ojców rodzin, za czym stoi raczej chęć zapewnienia wszystkim środków utrzymania, niż ideologia egalitarna.

Najważniejszym potwierdzeniem prawa do własności jest przykazanie „nie kradnij!” (Wj 20,15; Pwt 5,19)⁷. W kontekście Dekalogu własność okazuje się więc jednym z głównych praw ludzkich⁸, obok prawa do życia, więzi rodzinnych i godności. Chodzi jednak o własność prawną, a nie o posiadanie wynikłe z kradzieży czy nadużyć. *Nie kradnij!* ma wprowadzić formę zakazu, ale ten zakaz wynika oczywiście z pozytywnej oceny posiadania dóbr ziemskich na własność. Z tym przykazaniem Dekalogu łączy się ostatnie, zabraniające pożądania rzeczy cudzych, czy ściślej, biorąc pod uwagę sens hebr. *hamad*, dążenia do ich zdobycia jako cennych, a nie samego pragnienia⁹.

Biblia wspomina też pozytywnie prawa właściciela i zakłada je. Trzeba odnotować, że odpowiednie wzmianki są często tłumaczone nieściśle. Najwyraźniejsze wypowiedzi to Mt 20,15, gdzie wyobrażający Boga właściciel winnicy mówi niezadowolonym robotnikom: *Czyż nie wolno mi zrobić, co chcę, z tym, co jest moje?* oraz Dz 5,4, gdzie Piotr stwierdza na temat majątku Ananiasza: *Gdy były twoje, były twoje, a sprzedane, czyż nie zależały od twego wolnego wyboru?* Pojęcie własności zakłada więc swobodne dysponowanie rzeczami, co w połączeniu z biblijnym uznaniem wolności ludzkiej pozwala uznać ustrój wolnorynkowy za moralnie lepszy¹⁰.

Dla tej ostatniej kwestii ma też znaczenie okoliczność, że własność zbiorowa ma w Biblii znaczenie marginalne. W Starym Testamencie występuje

⁷ Aby je obejść, wymyślono interpretację, że należy je tłumaczyć „nie porywaj!”. Tymczasem na blisko setkę wzmianek o kradzieży w Biblii z użyciem słowa hebr. *ganab* i jego przekładu gr. (*klepto*) z pokrewnymi, raptem dwie dotyczą porwania człowieka jako odmiany kradzieży (Wj 21,16; Pwt 24,7); por. J.S. Synowiec, *Dziesięć przykazań*, Kraków 1999, s. 163. Niemniej jednak ta rażąco błędna interpretacja znalazła się w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność* (p. 30), gdzie w konsekwencji prawo własności przesunięto samowolnie na koniec Dekalogu.

⁸ O zagadnieniu praw ludzkich w Biblii też istnieje obszerna literatura. Por. M. Wojciechowski, *Prawa ludzkie w Biblii*, Collectanea Theologica 80 (2010) 1, w druku.

⁹ Np. J.S. Synowiec, *Dziesięć przykazań*, s. 176. Wynika to stąd, że hebrajskie myślenie o człowieku i etyce zwraca większą uwagę na czyny niż na nastawienie wewnętrzne, odwrotnie niż myślenie greckie. To samo „pożądać” ma w tych dwóch światach inny wydźwięk. Np. „nawrócenie” to po hebrajsku właśnie zawrócenie ze złej drogi, gdy po grecku mamy termin *metanoia*, wskazujący na zmianę umysłową. Grecki intelektualizm etyczny inaczej pojmuje więc pożądlivość niż Biblia hebrajska. Istnieje nawet hipoteza, która przypisuje *hamad* sens całkiem czynny, „zagarniać” itp., ale wydaje się ona przesadna.

¹⁰ Oświeiliłem to w książce: M. Wojciechowski, *Moralna wyższość wolnej gospodarki*, Warszawa 2008. Korzystam tu z moich prac wcześniejszych, oświeclających tło biblijnej oceny przedsiębiorczości. Sygnalizuję też: F. Hannafey, *Entrepreneurship in Papal Thought*, Louvain Studies 26 (2001) 3, s. 217–244. O niesłusznym szukaniu w Biblii potępienia kapitalizmu zob. A. Tosato, *Cristianesimo e capitalismo: il problema esegetico di alcuni passi evangelici*, Rivista Biblica 35 (1987) 4, s. 465–476 (Łk 6,20.24; Mt 6,19–20. 24; 16,24–26; 19,21; Dz 2,42–47; 4,32–35; 5,12–16; Mt 25,14–46; 26,6–13).

własność świątyni, w Nowym Testamencie we wspólnocie jerozolimskiej (ale tylko tam) chrześcijanie rozdzielają innym swój majątek – odpowiada to dziś sposobowi funkcjonowania kościołów i zakonów. Odnośnie do własności państwowej spotkamy postulat jej ograniczenia (Pwt 17,17) i krytykę wysokich podatków (1 Sm 8,11-18; Prz 29,4), mimo generalnej dla nich aprobaty (Mk 12,17 i par.; Rz 13,6)¹¹.

b) Pochodzenie dóbr materialnych

W ostatecznym rachunku dobra materialne pochodzą od Boga, który stworzył świat, i zostały powierzone ludziom, którzy mają nad światem panować (Rdz 1,26-29 itd.). Oznacza to, że są ze swej istoty dobre i pożyteczne oraz że nie wolno ich źle wykorzystywać ani niszczyć. Ich powiększanie jawi się więc od razu pozytywnie – jako kontynuacja dzieła stwórczego i służba ludziom.

Jak się realizuje korzystanie z dóbr i ich pomnażanie? Podstawowym dobrem i źródłem utrzymania w świecie starożytnym była ziemia jako podstawa uprawy i hodowli. Sprawy posiadania ziemi były więc starannie regulowane przez prawo¹². W Izraelu ziemia była przekazywana przede wszystkim przez dziedziczenie, uznawane w Biblii za szczególnie godny i właściwy sposób nabycia własności. Obrót ziemią i związane z tym zróżnicowanie majątkowe starano się zahamować, przede wszystkim przez prawo przewidujące powrót ziemi do właścicieli w roku jubileuszowym (Kpł 25,10)¹³.

Równoległe drogą do dóbr materialnych jest praca. Zamożność jawi się jako wynik pracowitości (np. Prz 10,4: *Ręka leniwa sprowadza ubóstwo, ręka zaś pilnych wzbogaca*; Prz 14,23: *Każdy trud przynosi zyski*; Prz 28,19: *Kto ziemię uprawia, nasyci się chlebem* – natomiast lenistwo zubaża, np. Prz 14,4). Praca stanowi oczywisty obowiązek (por. zwłaszcza 1 Tes 4,11; 2 Tes 3,10-12). W społeczeństwie, w którym na wsi przeważali właściciele rodzinnych gospodarstw, w mieście drobni rzemieślnicy i kupcy, połączenie własności z pracą było zapewne czymś naturalnym. Jak z tego wynika, ekonomika oparta na własności i pracy jest zdrowa i moralna.

Problemem jest natomiast ocena zarabiania dzięki kapitałowi. W tradycji chrześcijańskiej patrzono na nie bardzo nieufnie ze względu na biblijny zakaz pobierania odsetek (Wj 22,24; Pwt 23,20; Kpł 25,35-37; por. Ps 15,5); każde

¹¹ Zob. M. Wojciechowski, *Biblia o państwie*, Kraków 2008, s. 66, 98–102, 115, 134–137, 143–147.

¹² Zob. np. I. Jaruzelska, *Własność w prawie biblijnym*, Warszawa 1992.

¹³ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, Nowy Komentarz Biblijny ST 3, Częstochowa 2006, s. 365–368, z bibliografią przedmiotu, także s. 376–377.

pożyczanie na procent uznawano więc za grzeszną lichwę¹⁴. Przepis ten jest jednak sprzeczny z dzisiejszą praktyką i kłócił się zresztą z praktyką Izraelitów.

Miał on jednak zakres stosunkowo wąski. W odpowiednich prawach chodziło zasadniczo o pożyczki udzielane krewnym i sąsiadom, współbraciom, które były przeznaczone na przeżycie, a tym samym miały charakter charytatywny (Wj 22,24: *Jeżeli pożyczysz ubogiemu, nie każesz mu płacić odsetek*; por. Łk 6,34; 1 Tm 6,17-18). Zatem uogólnienie takich zasad na pożyczanie w obrocie gospodarczym było i jest błędem. Właściwe rozumienie tekstu biblijnego wymaga bowiem uwzględnienia sytuacji, jaką mieli na myśli autorzy biblijni.

Moralną ocenę bankowości dzisiaj należy więc formułować na podstawie celów, jakie ona realizuje. Po pierwsze, przez kredyt zwiększa się dostępność dóbr, a to służy ludziom jako ich użytkownikom. Po drugie, zarabianie dzięki kapitałowi stanowi (odsunięte w czasie), słuszne wykorzystanie pracy i pomysłów, jakie były potrzebne do jego nagromadzenia. Kredyt tak rozumiany, bez nieuczciwego zawyżania odsetek, jest więc zgodny z ogólnymi zasadami miłości bliźniego i sprawiedliwości. W samym Piśmie Świętym można się powołać na to, że Jezus w przypowieści o talentach wspominał pozytywnie odsetki od wkładów bankowych (Mt 25,27).

c) Właściwe wykorzystanie dóbr

Biblijne pouczenia o przeznaczeniu dóbr materialnych przyczyniają się do uchwycenia właściwego celu życia gospodarczego, jakim jest słuzenie ludziom przez zaspokojenie ich istotnych potrzeb materialnych. Jednak troska o sprawy materialne często uchodziła w chrześcijaństwie za coś gorszego, czy to ze względu na wyższość życia duchowego, czy też dlatego, że może ona prowadzić do chciwości. Na pełny obraz składa się zatem i uznanie wartości dóbr materialnych, i świadomość niebezpieczeństw z nimi związanych.

O wykorzystaniu majątku na utrzymanie czytamy np. w Koh 2,24; 5,17; 6,7¹⁵; Dz 2,44-47; Rz 12,6-8; Jk 2,15-16; 1 J 3,16-17. Główne potrzeby stresz-

¹⁴ Por. np. H. Gamoran, *The Biblical Law against Loans on Interest*, Journal for Near Eastern Studies 30 (1971), s. 127-134; J. Buch, *Neshekh and Tarbit: Usury from Bible to Modern Finance*, Jewish Bible Quarterly 33 (2005) 1, s. 13-22; Z.A. Crook, *Reciprocity. Covenantal Exchange as a Test Case*, w: Ph.F. Esler (red.), *Ancient Israel. The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis 2006, s. 78-91. Stąd niezliczone krytyki lichwy w historii teologii. Por. np. R.P. Maloney, *The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study of the Development of Christian Thinking*, Vigiliae Christianae 27 (1973), s. 241-265. Trzeba jednak powiedzieć, że ci krytycy nie znali się na ekonomii. Mieli trzy inspiracje: teksty biblijne, rozumiane zbyt dosłownie i rozszerzająco; odczucie (subiektywne), że pobieranie procentów kłóci się z miłością bliźniego oraz wiedzę o nieuczciwości lichwiarzy.

¹⁵ Por. W.P. Brown, „*Whatever Your Hand Finds to Do*”. *Qoheleth's Work Ethic*, Interpretation 55 (2001) 3, s. 271-284.

cza wyliczenie: *woda, chleb, ubranie i dom* (Syr 29,21). Praca na swoim prowadzi do zaspokojenia potrzeb: *Trudzący się rolnik pierwszy powinien korzystać z plonów* (2 Tm 2,6). Trzeba jeść własny chleb (2 Tes 3,12). Ze względu na więź pracy z utrzymaniem odmowa zapłaty pracownikom należy do najcięższych grzechów (Kpł 19,13; Tb 14,4; Pwt 24,14-15; Ml 3,5; Jk 5,4)¹⁶.

Pierwszym celem własności, pracy i w ogóle gospodarowania jest więc uzyskanie środków do utrzymania. Sugeruje to, jak u Arystotelesa, że człowiekowi potrzebny jest dochód umiarkowany: nie za mały względem potrzeb, ale też nie za wielki, gdyż grozi to moralnymi niebezpieczeństwami: krzywdzeniem innych, chciwością i skupieniem na majątku (np. Łk 12,15-21)¹⁷. Zaznaczę tu jednak, że owe krytyki nie są skierowane przeciwko posiadaniu jako takiemu, lecz przeciwko grzechom bogaczy.

Stary Testament pragnie, by każdy miał swoją winnicę i sad (1 Krl 5,5; Mi 4,4; Za 3,10). Mędrzec Agur powiada: *Nie daj mi ani biedy, ani bogactwa. Zaopatrz mnie tylko w chleb mi potrzebny, bym zbyt nasycony nie dopuścił się zdrady i nie powiedział „Kimże jest Jahwe?”, lub popadłszy w nędzę nie zaczął kraść i znieważać imię mojego Boga* (Prz 30,8-9). 2 Kor 8,15 (*Nie miał za wiele ten, co miał dużo; nie miał za mało ten, co miał niewiele*) przyzwala na różnice majątkowe, ale w umiarkowanych granicach. *Mając natomiast żywność, odzienie i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni. A ci, którzy chcą być bogaci, wpadają w pokusę i zasadzkę* (1 Tm 6,7-8).

W dzisiejszym języku oznacza to pochwałę „klasy średniej”, drobnej przedsiębiorczości różnego typu, która łączy posiadanie z pracą na swoim. Ubóstwo zresztą nigdzie nie jest w Starym Testamencie pochwalone, a i w Nowym Testamencie stanowi to wyjątek. Dostatek materialny okazuje się nieraz znakiem Bożego błogosławieństwa (np. Kpł 26,3-5.9-10; Pwt 11,13-15; Iz 54,11-12; Prz 8,18; 10,22; 13,21; Ps 37,25).

Niemniej ważnym celem pomnażanie dóbr materialnych jest dzielenie się z innymi owocami swego majątku i pracy. Obowiązek pomagania biednym też jest przedmiotem mnóstwa pouczeń biblijnych¹⁸. Zaspokojenie potrzeb bliźnich jest obowiązkiem tych, co mają dosyć, czy tym bardziej tych, którym zbywa (Tb 4,16; Łk 3,10; 1 Tm 6,17-18; por. Prz 3,28; Tb 12,8). Jest to również ważnym celem pracy ludzkiej (Ef 4,28).

Należy też pamiętać, że pouczenia te mają szersze tło w postaci całej nauki biblijnej o celu życia ludzkiego, którym jest spotkanie z Bogiem w życiu

¹⁶ Zasada ta jest odgałęzieniem przykazania „nie kradnij!”, gdyż nieuczciwy pracodawca okrada w ten sposób zatrudnionego. Owoce pracy i dochód z pracy podlegają ochronie jako forma własności.

¹⁷ Nader obszernie w Biblii i tradycji chrześcijańskiej omawianymi. Moje streszczenie zob. *Etyka Biblii*, s. 322–327.

¹⁸ Ibidem, s. 334–338.

wiecznym. Z tego punktu widzenia dobra materialne i cele, jakim służą, mają wartość ograniczoną. Ilustruje to rozmowa Jezusa z bogatym młodzieńcem (Mt 19,16-22; Mk 10,17-22; Łk 18,18-23), który z powodu swego bogactwa nie potrafił pójść za Jezusem. Akceptując naturalne ludzkie dążenie do dóbr materialnych, Biblia przypomina o wartości wyrzeczenia się ich (por. np. 2 Kor 8,9).

2. Przedsiębiorca i jego działania

Handel czy szerzej biznes miały w czasach biblijnych zasięg mniejszy niż obecnie. Wydaje się też, że podobnie jak dzisiaj nie zawsze zauważano ich wymiar moralny, traktując je jak każdą pracę, służącą uzyskaniu środków do życia. Niemniej jednak w Piśmie Świętym znajdują się wypowiedzi, które wprost doceniają przedsiębiorczość.

a) Salomon

1 Księga Królewska w kontekście zachwytów nad bogactwem i wpływami Salomona (1 Krl 9-10) chwali go także za rozwinięcie handlu zagranicznego. Mimo jawnej przesady, nie jest to podejrzany panegiryk, gdyż podaje liczne wiarygodne szczegóły¹⁹. Tekst zdradza zwłaszcza zbyt dużą skłonność Salomona do wydatków, skoro na pokrycie kosztów budowy gmachów stołecznych sprzedać musiał Hiramowi, królowi fenickiego Tyru dwadzieścia miejscowości w Galilei (1 Krl 9,10-15). Towarzyszyły temu obciążenia podatkowe, w tym w postaci robot przymusowych.

Niemniej jednak przedsięwzięcia handlowe Salomona były sukcesem. Pierwsze polegało na żegludze przez Morze Czerwone do Arabii, z pominięciem uciążliwej drogi karawanowej lądem. Brzegi zatoki Ejlat należały do Salomona, z pomocą doświadczonych na morzu Fenicjan zbudował więc tam flotę i ją obsadził, by podjęła dla niego wyprawy handlowe. Wizyta królowej Saby (1 Krl 10) dotyczyła zapewne handlu z jej krajem.

Król Salomon zbudował flotę w Esjon-Geber koło Elat nad brzegiem Morza Czerwonego w kraju Edomu. Hiram zaś posyłał do tej floty swoje sługi, żeglarzy znających morze, [aby byli] razem ze sługami Salomona. Po pewnym czasie wyruszyli do Ofiru i wzięli stamtąd czterysta dwadzieścia talentów złota i przywieźli królowi Salomonowi (1 Krl 9,26-28; por. 1 Krl 10,11). Roczne

¹⁹ Por. np. J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, London 1986, s. 196.

dochody podatkowe Salomona miały wynosić, dla porównania, 666 talentów złota (1 Krl 10, 14)²⁰.

Drugi większy interes opisuje 1 Krl 10,28-29: *Sprowadzono też Salomonowi konie z Musri i z Kue. Kupcy królewscy brali je z Kue za ustaloną cenę. Wywożono i sprowadzano z Musri rydwan za sześćset srebrników, a konia za sto pięćdziesiąt. Tak samo za ich pośrednictwem sprowadzano je dla wszystkich królów chetyckich i aramejskich.*

Nie jest to jasne; uważa się, że kopiści przekreśliли tekst²¹. *Musri* może oznaczać po hebrajsku i Egipt, inaczej *Micraim*, i (jak w kronikach asyryjskich) kraj w Azji Mniejszej; tamże leżało *Kue*. Ten region był źródłem pozyskiwania koni dla armii. Dlaczego jednak Salomon miałby zdominować handel między Azją Mniejszą a państwami hetyckimi i aramejskimi leżącymi na północ od Izraela? Zapewne drugie *Musri*, to od rydwanów, oznacza Egipt, a tekst dotyczyłby intratnej roli pośrednika między Azją Mniejszą i Syrią z jednej, a Egiptem z drugiej strony. Podane kwoty uchodzą za wiarygodne.

Z tych tekstów wyłania się portret władcy zaradnego i umiającego zdobywać środki na swoje projekty, co księga biblijna jednoznacznie chwali. Jego królestwo funkcjonowało m.in. jako duże przedsiębiorstwo handlu międzynarodowego. Mamy jednak i informacje, które sugerują, że reprezentacyjna konsumpcja jest zbytnim obciążeniem nawet dla bogatej firmy, a wyzysk pracowników prowadzi w końcu do załamania (skuteczny bunt plemion północnych przeciwko synowi Salomona, Roboamowi). Brzmi to dosyć aktualnie.

b) Zaradna kobieta

W zakończeniu Księgi Przysłów znajduje się odrębny utwór, znany jako poemat o dzielnej niewieście (Prz 31,10-31). W nowszej interpretacji zauważano w duchu feministycznym, że dowartościowuje on kobiety. Z kolei w kontekście całej księgi takie zakończenie jawi się jako lustrzany odpowiednik początku, gdzie znajduje się obszerna pochwała mądrości. Pierwsza postać kobieca reprezentuje mądrość wzniosłą, druga praktyczną, a obie przedstawiono poetycko²².

²⁰ Liczba o wydźwięku symbolicznym. Komentatorzy Apokalipsy przeocząją znaczenie tej wzmianki dla liczby 666 w Ap 13,18. Sugeruje ona skojarzenie Bestii z chciwością władzy i uciskiem podatkowym. Pierwsza sugestia w tym kierunku znajduje się w komentarzu Bedy.

²¹ Por. J.H. Hayes, *Historical Reconstruction, Textual Emendation, and Biblical Translation: some examples from the RSV*, Perspectives in Religious Studies 14 (1987) 1, s. 5–9. Sceptycznie o handlu Salomona, zob. D.G. Schley, *1 Kings 10:26-29: A Reconsideration*, Journal of Biblical Literature 106 (1987) 4, s. 595–601.

²² Np. T.P. McCreech, *Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31*, Revue Biblique 92 (1985), s. 25–46; A. Bonora, *La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31)*, Rivista Biblica 36 (1988) 2, s. 137–164; A.M. Sinnott, *Proverbs 31:10-3: A Wise Woman or Personified Wisdom?*, w: M. Augustin (red.), *Basel und Bibel*, Frankfurt 2004, s. 213–222.

W cytatach poniższych pomijam jednak charakter poetycki utworu (jest to poemat alfabetyczny, czyli akrostych), ograniczając się do istotnych dla tematu artykułu elementów treściowych²³.

Jedno i drugie spojrzenie może jednak odwracać uwagę od istoty rzeczy. Wydaje się pewne, że poemat powstał niezależnie od całej księgi i mówił to, co mówi: chwali kobietę, ponieważ jest wyjątkowo pracowita i zaradna. Historycznie jest to zapewne portret kobiety przedsiębiorczej z okresu rządów perskich na Bliskim Wschodzie (niekoniecznie rdzennie izraelski)²⁴. Jeśli tekst należał do księgi od początku, pochodzi najpóźniej z V w. przed Chr., ale mógł być dodany potem, w okresie hellenistycznym, a tym samym odbijać realia tej epoki²⁵.

Niewiastę dzielną któż znajdzie? Jej wartość przewyższa perły. Serce małżonka jej ufa, na zyskach mu nie zbywa (w. 10-11). Wzmianka o zyskach zapowiada działalność gospodarczą. A skoro perły były w starożytności najcenniejszymi klejnotami, jak dziś brylanty, zyski te wydają się niemałe (por. w. 18: *Widzi bogaty plon swojej pracy*). Przy okazji mąż, teoretycznie ważniejszy, okazuje się beneficjentem zaradności żony (por. w. 22 i 28); urodziła też ona synów (w. 28), czyli rodziny nie zaniedbała. Tekst nie wyjaśnia pochodzenia kapitału początkowego; kobieta mogłaby obracać majątkiem rodzinnym swego męża, mogła też rozwinąć interesy od zera.

Bohaterka poematu prowadzi różne interesy. Spełnia z naddatkiem ówczesne obowiązki kobiet²⁶. Najpierw tkactwo: *O len się stara i wełnę, pracuje starannie rękami* (w. 13); sprowadza odpowiednie surowce; sama pracuje: *Wyciąga ręce po kądziel, jej palce chwytają wrzeciono* (w. 19, por. w. 25), ale i jako szefowa rozdziela obowiązki służącym (w. 15). Potem sprzedaje towar: *Płótno wyrabia, sprzedaje, pasy dostarcza kupcowi* (w. 24). Zaopatruje dom, kupując bez pośredników i dbając o porządek: *Podobnie jak okręt kupiecki żywność sprowadza z daleka. Wstaje, gdy jeszcze jest noc, i żywność rozdziela*

²³ Niemniej jednak warto odnotować, że pochwała zaradności ujęta jest paradoksalnie w formie heroicznego hymnu. Zob. A. Wolters, *Proverbs XXXI 10-31 as Heroic Hymn: A Form-Critical Analysis*, *Vetus Testamentum* 38 (1988) 4, s. 446–457.

²⁴ Ch.R.Yoder, *The Woman of Substance (לִיָּה חַשָּׁא): A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10-31*, *Journal of Biblical Literature* 122 (2003) 3, s. 427–447. Pochwała handlu sugeruje, że utwór jest pochodzenia fenickiego: H.-P. Mathys, *Die tüchtige Hausfrau von Prov 31,10-31: eine phönizische Unternehmerin*, *Theologische Zeitschrift* 60 (2004) 1, s. 23–42. W tym ostatnim przypadku byłby to wzorcowy przykład przyjęcia w Piśmie Świętym słusznych myśli pochodzenia „świeckiego”.

²⁵ B. Lang, *Women's Work, Household and Property in two Mediterranean Societies: A Comparative Essay on Proverbs XXXI 10-31*, *Vetus Testamentum* 54 (2004) 2, s. 188–207 (analogie z traktatem *O gospodarstwie* Herodota). Kobieta odgrywa tu jednak większą rolę niż w Grecji: M. Waegeman, *The Perfect Wife of Proverbia 31:10-31*, w: *Goldene Apfel in Silbernen Schalen*, Frankfurt 1990, s. 101–107.

²⁶ I.G. Gous, *Proverbs 31:10-31: The A to Z of Woman Wisdom*, *Old Testament Essays* 9 (1996) 1, s. 35–51; T.R. Hawkins, *The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31*, *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), s. 12–23.

domowi (w. 14-15, por. w. 27). Wszyscy są przezornie zaopatrzeni w odzież (w. 21), nie ma obawy o przyszłość (w. 25). To nie wszystko, bo nabywa nieruchomości, inwestując w nie: *Myśli o roli – kupuje ją: z zarobku swych rąk zasadza winnicę* (w. 16).

Owocami tej pracy są siła, publiczny szacunek i sława oraz materialne korzyści (w. 17-18, 25 i 31), ale także hojna dobroczynność wobec biednych (w. 20). Starcza jednak i na luksusowe stroje dla „bizneswoman” (w. 22), może zresztą niebrzydkiej (w. 30a). Za sukcesem stoi inteligencja i wykształcenie: *Otwiera usta z mądrością, na języku jej miłe nauki* (w. 26). Jest przy tym bogobojna (w. 30b). Sama pracowitość to nie wszystko: *Wiele niewiast pilnie pracuje, lecz ty przewyższasz je wszystkie* (w. 29).

Mamy tu do czynienia nie tylko z pochwałą przedsiębiorczości, ale wręcz z jej idealizacją. Biblijna dzielna kobieta służy za wzorcowy model realizacji powołania przedsiębiorcy, jako człowieka pracowitego, inteligentnego, operatywnego, wymagającego, a zarazem pamiętającego o Bogu, o rodzinie i o biedakach. Przedsiębiorca taki zasługuje na owoce swojej pracy i na ogólne uznanie²⁷.

c) Plusy i minusy handlu

Mądrość Syracha przeciwstawia się obawom i zarzutom związanym z biznesem (Syr 42,1.3-5)²⁸: *Nie wstydz się następujących rzeczy [...] rozliczenia ze współnikiem i z podróżnymi oraz [podziału] przychodów uzyskanych przez towarzyszy, dokładności wagi i ciężarków, a w kwestii zysków – tak wielkich jak małych, korzyści ze sprzedaży, [uzyskiwanej przez] kupców*²⁹. Wyliczenie to jest dość niejednorodne, dotycząc różnego typu transakcji. Chodzi o takie, które przynoszą wpływy. Wymieniono ściąganie należności od współnika i od towarzyszy wspólnej wyprawy (albo opłat za transport pasażerów), podział zysków z przedsięwzięcia, osiąganie zysków w ogóle, tak małych (bo nie oznaczają one nieudolności), jak i wielkich (niekoniecznie nieuczciwych), a w szczególności zyski z handlu (czyli pośrednictwa, w odróżnieniu od zbywania swojej produkcji). W tym kontekście „dokładność wagi i ciężarków”

²⁷ Okoliczność, że tym przedsiębiorcą okazuje się kobieta, nie jest może pierwszorzędna, ale jednak wymowna. Ta sfera wcale nie jest zastrzeżona mężczyznom. Wbrew schematycznym poglądom kobiety w starożytności podejmowały takie zadania; postacie kobiet biznesu występują też w Nowym Testamencie (Lidia, Febe, Chloe), choć nie znajdziemy tam oceny ich pracy.

²⁸ Mało zauważane w literaturze przedmiotu. Z innego punktu widzenia: P.J.J. Botha, *The Ideology of Shame in the Wisdom of Ben Sira: Ecclesiasticus 41:14-42:8*, Old Testament Essays 9 (1996) 3, s. 353–371; E.D. Reymond, *Remarks on Ben Sira's „Instruction on Shame”, Sirach 41,14-42,8*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 115 (2003) 3, s. 388–400.

²⁹ Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia nie oddaje handlowego słownictwa tego urywka i trzeba je było zmienić. Zaznaczyć jednak należy, że oryginał nie jest stuprocentowo jasny. Wyraźnie odmienny przekład z Biblii Poznańskiej wynika z odwoływania się do pierwotnego hebrajskiego. W kanonicznej wersji greckiej, jak się wydaje, motyw pozytywnej oceny handlu został świadomie uwyrażniony.

prawdopodobnie nie oznacza samej uczciwości (jak w Prz 11,1 itp.), lecz także uprawnioną ścisłość rozliczeń przy pobieraniu swojej należności.

Przedsięwzięcia handlowe, o ile nie towarzyszy im oszustwo, bynajmniej nie są więc, wbrew pięknoduchom, powodem do wstydu. Dotyczy to i większych, i mniejszych interesów. Jest to uczciwy sposób pomnażania majątku. Jedną z racji po temu wydaje się to, że handel wymaga uciążliwych podróży i zawierania porozumień z ludźmi.

Pozytywnym ocenom przedsiębiorczości towarzyszy świadomość zagrożeń moralnych. *Wielu zgrzeszyło ze względu na zysk, a kto stara się go pomnożyć, odwraca wzrok. Między dopasowane kamienie wbity będzie kolek, a między sprzedaż a kupno wedrze się grzech* (Syr 27,1-2). Autor Mądrości Syracha widzi obie strony medalu.

Zysk bywa bowiem brudny i zwodniczy (Tt 1,7.11; Jk 4,13). Biznes może być okazją do przestępstw, a wielu bogatych zdobyło swe majątki nieuczciwie. W Piśmie Świętym znajdziemy liczne wzmianki na ten temat. Biznes nie powinien też konkurować z religią czy wchodzić na jej teren (por. Za 14,21³⁰). Te błędy biorą się jednak stąd, że ludzie są zawsze grzeszni, a w szczególności skłonni do kradzieży, a nie z tego, że samo życie gospodarcze byłoby złe.

d) Przypowieść o talentach

Jako usprawiedliwienie i uzasadnienie przedsiębiorczości rozumianej jako pomnażanie zainwestowanych kapitałów przywoływana bywa Jezusowa przypowieść o talentach (Mt 25,14-30; por. bliźniacza przypowieść o minach Łk 19,11-27)³¹. Jest to słuszne, choć wielu komentatorów chce takiej konkluzji

³⁰ Por. H.P. Mathys „Und es wird im Hause des Herrn der Heerscharen kein Krämer mehr sein an jenem Tage“ (Sach 14,21): *Altes Testament und Volkswirtschaft*, Theologische Zeitschrift 54 (1998) 2, s. 97–110.

³¹ Siegam tu do swoich omówień; najdokładniej: M. Wojciechowski, *Dwie przypowieści o inwestycjach*, Ateneum Kapłańskie 143 (2004) 572, s. 102–110 (powtórzone bez przypisów w: *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2007, s. 37–49; tam natomiast wymieniono użyte ogólne pozycje o przypowieściach i komentarze). Wybrana nowsza literatura według języków: (franc.) F. Manns, *La parabole des talents: Wirkungsgeschichte et racines juives*, Revue des Sciences Religieuses 65 (1991) 4, s. 343–362; (niem.) R. Heiligenthal, *Gott als Bänker: die Parabel von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14-30)*, w: E. Reil, R. Schneider (red.), *Wahrheit suchen – Wirklichkeit wahrnehmen. Festschrift für Hans Mercker*, Landau 2000, s. 81–91; K. Füssel, *Die ökonomischen Lehrstücke im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums*, w: M. Kuchler (red.), *Randfiguren in der Mitte. Festschrift für H.J. Venetz*, Luzern 2003, s. 333–343; (ang.) J.B. Carpenter, *The Parable of the Talents in Missionary Perspective: A Call for an Economic Spirituality*, Missiology 25 (1997) 2, s. 165–181; J.R. Wohlgemut, *Entrusted Money (Matt. 25:14-28). The Parable of the Talents/Pounds*, w: V.G. Shillington (red.), *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, Edinburgh 1997, s. 103–120; M.S. Northcott, *The Parable of the Talents and the Economy of the Gift*, Theology 107 (2004) 838, s. 241–249; B. Chenoweth, *Identifying the Talents: Contextual Clues for the Interpretation of the Parable of the Talents (Matthew 25:14-30)*, Tyndale Bulletin, 1 (2005), s. 61–72; M. Locker, *Reading and Re-reading Matthew's Parable of the Talents in Context*, Biblische Zeitschrift 49 (2005), s. 161–173.

uniknąć, zapewne z powodów ideologicznych. Warstwa dosłowna nie stoi wprawdzie w tej przypowieści na pierwszym planie, gdyż zarabianie pieniędzy służy w niej za obraz pomnażania darów Bożych. Skoro jednak Jezus użył takiego obrazu, owo zarabianie nie jest z natury niegodne.

Przypowieść zakłada stosunki typu kapitalistycznego. Istotnie, gospodarka miast tej epoki przypominała kapitalizm, w tym sensie, że istniały gwarancje dla własności i swoboda w gospodarce, przy umiarkowanych podatkach. Wzorem do naśladowania okazują się w przypowieści ludzie, którzy powierzony im duży majątek, pięć czy dwa talenty, z powodzeniem inwestują, zarabiając drugie tyle. Biblijny talent, czyli ponad 34 kg srebra, odpowiada i na poziomie ówczesnej wartości, i na poziomie wymowy symbolicznej, dzisiejszemu milionowi (i to raczej euro lub dolarów niż złotych).

Wśród darów Bożych znajdują się najwyraźniej i materialne; kto je otrzymał, stosownie do swych uzdolnień (Mt 25,15)³² powinien o nie dbać i je pomnażać. Także z tego Bóg nas rozliczy. Ideałem w przypowieści jest użyć drugie tyle, choć nie podano, w jakim czasie; można zgadywać, że dłuższa nieobecność pana trwała kilka lat, co oznacza w kategoriach firmy kilkunastoprocentowy wzrost roczny, możliwy do osiągnięcia w sposób uczciwy.

Nie pomnażanie darów Bożych jest naganne i skończy się ich odebraniem. Sługa, który swój talent zakopał w ziemi, został tak właśnie ukarany. Zdaniem swojego pana (który jest obrazem Boga, mimo swych rysów negatywnych: zob. w. 26 i 28), powinien pieniądze zainwestować jak pozostali, a w ostateczności oddać do banku na procent. Inwestowanie, zarabianie, depozyty bankowe ocenione są więc dodatnio. Aktywny przedsiębiorca pozytywnie kontrastuje z tchórzliwym i leniwym niewolnikiem o mentalności wieśniaka, chowającego pieniądze w skrytce³³. Na sługach Bożych w świecie ciąży wielka odpowiedzialność, mają działać i przynosić owoce.

Ponieważ znajdziemy skądinąd w Biblii potępienia przesadnej i luksusowej konsumpcji (Am; Ap 18 itd.), nasuwa się wniosek, że moralnie właściwym wykorzystaniem znacznych środków pieniężnych jest ich odpowiednie zainwestowanie. Właśnie wtedy najlepiej służą one ludziom, tak właścicielowi z rodziną, jak pracownikom firmy, klientom i całemu społeczeństwu. Przedsiębiorca, który tak się nimi posługuje i osiąga zyski, zasługuje na pochwałę jako ten, które dobrze wykorzystuje powierzone mu dary Boże. Nie powinien jedynie zapominać, od kogo otrzymał te dary i swoje powołanie.

³² Wbrew polskiemu znaczeniu słowa „talenty”, które się wywodzi z nieścisłej egzegezy tej przypowieści, nie są one symbolem zdolności, lecz materialnych i duchowych darów Bożych.

³³ Tacy byliby przypowieścią urażeni, a egzegeci czasem z nimi solidaryzują. Por. R.T. Fortna, *Reading Jesus' Parable of the Talents through Underclass Eyes: Matt 25:14-30*, *Forum* 8 (1992) 3/4, s. 211–228; R.L. Rohrbach, *A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A Text of Terror?*, *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993) 1, s. 32–39; J.J. Pilch, *The Parable of the Talents*, *Bible Today* 39 (2001) 6, s. 366–370.

* * *

Podsumowując, o ile znajdziemy w Biblii potępienia kradzieży, chciwości, egoistycznego korzystania z majątku, nie oznacza to negacji dóbr materialnych. Ich pomnażanie w oparciu o własność i pracę służy dobremu celowi – zaspokojeniu ludzkich potrzeb. Człowiek pracowity i przedsiębiorczy, który uczciwie i efektywnie pomnaża i wykorzystuje swój majątek, zasługuje na pochwałę.

ÖKONOMIE UND GEWERBE IN DER BIBEL (ZUSAMMENFASSUNG)

Zahlreiche biblische Texte werfen ein indirektes Licht auf die moralischen Prinzipien der Ökonomie. Die Bibel bestätigt das Recht auf Bodenbesitz und Privateigentum, verbietet jedoch Diebstahl (Ex 20, 15; Deut 5, 19; vgl. Mt 20, 15; Apg 5, 4). Die Menschen erwerben materielle Güter durch eigene Arbeit, welche die wichtigste Quelle der Güter zu sein scheint (Prov 10, 4; 2 Thess 3, 10-12 usw.). Verworfen ist das Verdienen im Fall des Leihens den Volksgenossen sowie den Armen; Bankgeschäfte wurden durch Jesus akzeptiert (Mt 25, 27). Das Ziel der ökonomischen Aktivität ist das Erwirtschaften der ausreichenden Menge von Existenzmittel. Einige frühere Texte beziehen sich direkt auf die Wirtschaft und die Wirtschaftsleute. In 1 Kön 9, 26-28 and 10, 28-29 wurde die internationalen wirtschaftlichen Unternehmungen Salomos angepriesen. Prov 31, 10-31 enthält ein idealisiertes Bild der beispielhaften Geschäftsfrau, die ein Unternehmen leitet, Produkte verkauft, zu einem guten Preis einkauft, in Besitz investiert, ein beachtliches Einkommen verdient und es für sich selbst, ihre Familie und die Bedürftigen verwendet. Sir 42, 1. 3-5, oft falsch übersetzt, hält einige Einnahmequellen der Händler für respektabel, selbst, wenn das Handeln einige moralische Risiken birgt (Sir 27, 1-2 vgl. Tit 1, 7.11; Jak 4, 13; Zach 14, 21). Das Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14-30) zeigt das Investieren von Millionen und das Verdienen des Doppelten als ein Modell für das fromme Verhalten. Abgesehen von moralischen Gefahren des Reichtums, muss das Erwerben der materiellen Güter durch legale Übernahme, Arbeit und effizientes Wirtschaften positiv beurteilt werden.

ECONOMY AND BUSINESS IN THE BIBLE (SUMMARY)

Many biblical texts throw an indirect light on the moral principles of economy. The Bible confirms the right to land property and private ownership, forbidding theft (Exod 20.15; Deut 5.19; cf. Matt 20.15; Acts 5.4). Humans obtain material goods through their work, which seems to be the main source of goods (Prov 10.4; 2 Thess 3.10-12 etc.). The interests are rejected, but in the case of loans to the brethren and to the poor; later, bank interests has been accepted by Jesus (Matt 25.27). The goal of economic activity is to give means of subsistence in sufficient quantity. Some further texts pertain directly to the business and businessmen. In 1 Kings 9.26-28 and 10.28-29 the international merchant enterprise of Solomon is praised. Prov 31.10-31 contains an idealized portrait of an exemplary businesswoman; she runs an enterprise, sells products, buys at good price,

invest in an estate, gains a handsome income and spends it on herself, family and the needy. Sir 42.1,3-5, often mistranslated, lists some sources of income of the merchants as honorable things, even if trading involves moral risks (Sir 27.1-2 cf. Tit 1.7,11; Jas 4.13; Zech 14.21). The Parable of the Talents (Matt 25.14-30) shows investing millions and obtaining the double as an example to follow and a model for the religious life. In spite of serious moral dangers related to wealth, obtaining material goods through legal ownership, work and effective business has to be judged positively.

Ks. GABRIEL WITASZEK CSsR
Academia Alfonsiana
Roma

COMPLEMENTARIETÀ TRA GIUSTIZIA E SOLIDARIETÀ.
IL PENSIERO PROFETICO DELL’VIII SECOLO A. C.
E LA PROFEZIA CONTEMPORANEA

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, solidarność, myśl prorocka VIII w. przed Chr., prorocstwo współczesne.

Schlüsselworte: Gerechtigkeit, Solidarität, prophetisches Gedankengut im 8. Jh. vor Chr., gegenwärtige Prophetie.

Key words: justice, solidarity, prophetic thought in the VIII century BC in the VIII century BC, modern prophecy.

Introduzione

Nell’elaborato che seguente ho voluto soffermarmi sul problema del rapporto tra giustizia¹ e solidarietà², per analizzarlo attraverso la lettura del pen-

¹ Nella Bibbia il termine giustizia non significa solo giustizia retributiva, sociale o economica, ma è l’orizzonte di senso di tutta la realtà, presentato anzitutto nell’alleanza tra Dio e l’umanità, centrata sull’essere umano. Quindi l’orizzonte biblico è un orizzonte etico che misura la statura del soggetto umano davanti a Dio, rappresenta la verità e l’autenticità del soggetto umano. La vocazione alla giustizia ha precise indicazioni nei comandamenti, che tutti si riassumono nel comandamento dell’amore e della solidarietà. Cf. M. Meruzzi, *Introduzione al libro di Amos*, Parole di vita 54 (2009) N. 2, p. 22–23; A. Guida, *La giustizia nella Bibbia*, Parole di vita 54 (2009) N. 2, p. 44–50; A. Bonora, *Giustizia*, in: Nuovo dizionario di teologia biblica, p. 714. 718; G. Cappelletto, M. Milan, *In ascolto dei profeti e dei sapienti. Introduzione all’Antico Testamento* – II, Padova 2006, p. 72–73; H. Seebass, *Giustizia*, in: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2008, p. 790.

² Nel percorso della ricerca, si intende porre l’accento non tanto sull’idea generica di „solidarietà”, termine variamente impiegato in più campi (giuridico, politico, teologico) bensì sui concreti contesti presenti nei libri profetici e nell’eredità religiosa ebraica che presentano atteggiamenti e interventi associabili alla categoria di solidarietà, intesa come complesso di forme che realizzano un sostegno spirituale e sociale a favore di singoli membri del popolo eletto e di comunità intere. Cf. M. Toso (a cura di), *Solidarietà, nuovo nome della pace. Studi sull’enciclica „Sollicitudo rei socialis” di Giovanni Paolo II offerti a don Giuseppe Gemmellaro*, Leumann Torino 1988; G. de Virgilio, *Solidarietà*, Rivista di Teologia Morale 123 (1999), p. 122–129.

siero dei profeti dell'VIII sec. a. C.³ Il tema della giustizia è uno di quelli che più occupano la profezia soprattutto del periodo preesilico. Il messaggio profetico ha come esito il ristabilimento della giustizia in un mondo di ingiustizia. Questo esito risulta essere lo scopo per cui Dio interviene in modo del tutto inaspettato, superando una giustizia retributiva e proponendo un atteggiamento di solidarietà. I profeti come Amos e Michea, Isaia e Osea pongono un'attenzione del tutto particolare all'attuazione della giustizia accompagnata dalla solidarietà, filo conduttore dei loro libri. La giustizia non può crescere se non è accompagnata dalla solidarietà che conduce alla condivisione vera e concreta di quanto è necessario per vivere secondo la dignità umana. Vivere la solidarietà è anzitutto e fundamentalmente un dovere di giustizia.

Il tema della solidarietà, a partire dal Concilio Vaticano II, è proposto con insistenza nei documenti della dottrina sociale della Chiesa⁴. Esso ha una matrice essenzialmente giuridica e sociale, ma con evidenti risvolti etici. Sulla base del principio di solidarietà si „conferisce particolare risalto all'intrinseca socialità della persona umana, all'uguaglianza di tutti in dignità e diritti, al comune cammino degli uomini e dei popoli verso una sempre più convita unità”⁵.

Oggi la solidarietà deve essere applicata al mondo dell'economia, investire l'ambito familiare e il rapporto con gli immigrati, all'insegna della responsabilità, della giustizia e della carità⁶. Benedetto XVI, nella sua omelia del 31 dicembre 2008, ha evidenziato che nel tempo della crisi ci vuole più solidarietà per venire in aiuto specialmente alle persone e alle famiglie in più serie

³ Il tema del contributo viene riletto secondo la prospettiva unitaria biblico-teologica degli scritti profetici dell'ottavo secolo avanti Cristo. Sulla categoria biblica di solidarietà propongo due opinioni. Secondo G. Maggioni (*Radici e figure bibliche della solidarietà*, La Rivista del Clero Italiano 70 (1989), p. 804-806) la Bibbia non possiede un'elaborazione sistematica o filosofica del concetto di solidarietà e propone un'idea ampia della categoria di solidarietà, a partire dalle „grandi azioni divine”, definite „grandi epifanie” della solidarietà di Dio: la creazione, l'esodo, l'incarnazione, la croce. Il secondo autore T. Federici (*Aspetti biblici della solidarietà*, Per la filosofia 7 (1990), p. 13) tenta di individuare le radici della „solidarietà biblica” intesa come espressione di appartenenza e di comunione tra Dio, l'umanità e il mondo creato. Secondo l'autore le radici solidaristiche vanno individuate per l'AT nelle categorie di vita creata e di immagine e somiglianza con il Cereatore, che definiscono la condizione creaturale dell'uomo sulla terra, e nella coscienza di appartenenza al gruppo e al popolo, mediante l'alleanza, l'annuncio della salvezza e la pacificazione universale di tutte le nazioni. Cf. anche l'interessante lavoro di L. Alvarez Vêrdes (*Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo*, (Quaestiones Morales), Roma 2000) che traccia il rapporto tra solidarietà e dimensione etica nel pensiero di Paolo Apostolo; C. Vedovato, *Solidarietà*, in: L. Lorenzetti (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, Bologna 1997, p. 837-839.

⁴ Paolo VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), Acta Apostolicae Sedis 59 (1967); Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), Acta Apostolicae Sedis 80 (1988); Benedetto XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), Acta Apostolicae Sedis 98 (2006).

⁵ *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, p. 192.

⁶ L'Osservatore Romano, giovedì 25 giugno 2009, p. 7.

difficoltà⁷. Come scrive il Papa nella sua ultima enciclica *Caritas in veritate*, 27: „[...] E’ importante inoltre evidenziare come la via solidaristica allo sviluppo dei Paesi poveri possa costituire un progetto di soluzione della crisi globale in atto, come uomini politici e responsabili di Istituzioni internazionali hanno negli ultimi tempi intuito” [...] ⁸. E’ una sfida per cambiare in modo radicale una cultura e degli stili di vita costruiti sul consumismo.

1. Realtà e aspirazione alla giustizia

Il secolo ottavo a. C. fu caratterizzato da alcuni sconvolgimenti politici, che interessarono l’area della Siria-Palestina, quindi anche i due regni di Israele e Giuda. L’impero assiro aveva ormai allargato la sua influenza su questa area geografica. Nel 721 a. C. ebbe fine il regno di Israele con la distruzione della sua capitale Samaria e la conseguente deportazione degli abitanti. Anche il regno di Giuda si trovò sotto la dipendenza dall’Assiria, nonostante il re Sennacherib, dopo un assedio di due anni, non conquistò Gerusalemme ma lasciò inspiegabilmente questa città (2 Re 18-19). La situazione sociale era caratterizzata dal progressivo divario tra un gruppo ristretto di ricchi proprietari e commercianti, e una massa consistente di povera gente o comunque di piccoli proprietari, che vivevano del prodotto della terra, appena sufficiente per il mantenimento della famiglia. In questo contesto il diritto del povero veniva calpestato senza che nessuno intervenisse in sua difesa⁹. E’ in questa situazione di ingiustizia interna ai due regni di Israele e Giuda che prendono voce i primi profeti scrittori: Amos e Osea, Isaia e Michea.

Il libro di Amos tratta in modo particolare dei rapporti sociali in Israele. In esso, il profeta manifesta l’intreccio profondo tra giustizia e culto, rapporto con il prossimo e con Dio¹⁰. L’uno mette in discussione l’altro. L’idea di questo intreccio profondo e di interdipendenza tra giustizia e culto richiamano la stretta relazione tra i primi due comandamenti: l’amore di Dio e del prossimo. La giustizia viene affrontata in quanto manifestazione del rapporto di Israele con il suo Dio. Siamo dunque di fronte a un problema nettamente religioso, che riguarda la fede di Israele nella sua espressione concreta. In questo senso,

⁷ Omelia di Sua Santità Benedetto XVI (Celebrazione dei vesperi e del Te Deum di ringraziamento per la fine dell’anno), Basilica Vaticana, mercoledì 31 dicembre 2008.

⁸ Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, p. 40–41.

⁹ Cf. R. Virgili dal Prà, *Ricchezza, potere, ingiustizia: la denuncia dei profeti*, Parola Spirito e Vita 42 (2000), p. 49–65; G. Boggio, *La profezia: parola rivolta al presente, fondata sul passato e aperta verso futuro*, Parola Spirito e Vita 41 (1999), p. 73–89.

¹⁰ M. Meruzzi, *Introduzione al libro di Amos*, p. 18–26.

l'ingiustizia nei confronti dei poveri mette in discussione radicalmente l'elezione e l'alleanza. Lo dice Amos iniziando dal capitolo secondo, quando ripercorre la vicenda dell'esodo mostrando come Israele nell'ingiustizia verso i poveri, abbia rinnegato la sua stessa origine, quando fu salvato da Dio proprio perché era popolo debole e oppresso (Am 2, 6-16; cf. Is 5 il canto della vigna). Un altro punto singolare della critica di Amos sono le ingiustizie nei tribunali perché avvengono nel luogo riservato allo svolgimento della giustizia o per lo meno in uno dei luoghi privilegiati (Am 5, 7-12). Il profeta critica anche l'istituzione della schiavitù come sfruttamento e annullamento dell'uomo. Le norme che regolavano la schiavitù erano molto precise. Esse cercavano di evitare che un Israelita rendesse schiavo un altro israelita, perché in tal modo si sarebbe annullato il rapporto di fraternità e di uguaglianza davanti a Jahvè (Am 2, 7c). Nella società in cui viveva Amos c'era la totale dissoluzione di tutte queste norme. Un altro male che ha disintegrato in maniera notevole la comunità israelitica era lo sfruttamento economico che si manifestava nel truccare le bilance, nella diminuzione delle unità di misura, nel falsificare il peso e vendere la merce di seconda qualità come fosse di prima qualità (Am 7-9). Questi gravi problemi che c'erano nella società israelitica erano causati dalla distruzione del tessuto sociale.

Il profeta Osea ci conduce in Israele, nel regno del Nord, nel VIII sec. a. C. Siamo in un periodo caratterizzato dal contrasto tra una certa prosperità e una diffusa situazione di povertà e di disuguaglianza sociale. In quel tempo il potere ingiusto si trasforma in oppressione (Os 5, 13: 7, 11: 12, 2). L'amore per il potere e soprattutto la ricerca della ricchezza divengono una forma sottile di idolatria (Os 8, 14). Osea si è trovato di fronte a un popolo che, invece di seguire Dio d'Israele, Signore della storia, preferiva seguire Baal, divinità Cananea della natura e della fertilità. Egli denuncia un popolo che celebra un culto superficiale e che non si cura di conoscere veramente Dio (Os 4, 11-14: 6, 4-6)¹¹.

Isaia, uno dei più noti profeti dell'VIII sec. a. C. parla dei ricchi che portano al tempio di Gerusalemme doni e offerte e celebrano la liturgia (Is 1, 10-15), ma nello stesso tempo vivono in un grande lusso sfrenato (Is 3, 18-23), accumulando ingiustamente case e campi (Is 5, 8-10) e partecipando ai più laudi banchetti (Is 5, 11-13). Egli parla anche dei poveri e abbandonati (Is 1, 17), degli sfruttati e oppressi (Is 3, 12-15), i quali perdono la proprietà a causa dei ricchi, con tacito consenso dei giudici (Is 5, 23: 10, 1-4). Isaia descrive la società dei suoi tempi usando il termine „prostituta” e „omicida” (Is 1, 21-23). E' una società nella quale sono spariti tutti i valori (Is 5, 20). Secondo Isaia le radici delle ingiustizie sociali si trovano nel cuore dell'uomo e nelle strutture sociali.

¹¹ L. Mazzinghi, *Editoriale*, Parole di vita 54 (2009), N. 1, p. 2.

Anche Michea, seppure con toni diversi, richiama il valore della pratica della giustizia (Mi 2, 1-2: 3, 1-4: 6, 9-12). Egli denuncia gli abusi e le ingiustizie nei vari strati della società identificando i responsabili dei mali sociali (Mi 3, 1. 9: 7, 2. 3. 6) tra i governanti, i principi e i giudici (Mi 3, 1. 9-11c: 7, 3), cioè i responsabili dell'amministrazione della giustizia locale e del buon funzionamento del regno (Mi 3, 1. 9) che abusano del potere d'ufficio allo scopo di guadagnare a spese del popolo. Michea critica anche la perversione esistente in città e si rivolge particolarmente contro Gerusalemme, la capitale del regno del Sud, che era costruita, secondo lui, sulla violenza e sul sangue (Mi 3, 10). Questa città rappresentava per lui, la trasposizione dei crimini commessi dai membri della società da lui criticati (Mi 3, 11). Oggetto delle critiche di Michea sono anche i sacerdoti ed i profeti che creavano delle false sicurezze nel popolo. Erano complici dei dirigenti statali nel permettere la corruzione tra la gente. Secondo Michea il caos regna anche nelle famiglie dove c'era disprezzo, diffidenza e sospetto. La vita senza Dio porta all'esagerato individualismo ed egoismo che, a loro volta, causano la rovina delle relazioni sociali e familiari nella comunità. Di fronte a tante ingiustizie il profeta Michea proclama la giustizia di Dio, della quale sa di essere rappresentante (Mi 3, 8). A conclusione della controversia contro Israele, la sentenza di Michea (6, 8) appare in linea con il messaggio di Amos e Isaia: „Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio”.

2. Modelli di solidarietà nel patrimonio religioso ebraico

Nonostante tutte le ingiustizie sociali che subiva il popolo eletto il sistema socio-religioso nel regno di Israele e di Giuda nell'VIII secolo a. C. portava in sé i segni di una profonda cultura legata all'idea della solidarietà del popolo, che si evidenzia nell'atteggiamento prescritto del sostegno e della protezione nei riguardi dei poveri, dell'istituzione dell'anno giubilare e di una legislazione sull'accoglienza e la pratica dell'ospitalità verso i forestieri. Nell'AT sono numerosi i testi legali e sapienziali che fanno riferimento ad atteggiamenti e prescrizioni riguardanti il dovere del sostegno socio-economico nei confronti dei poveri e di coloro che nella comunità ebraica erano considerati „senza dignità”¹².

Il codice dell'alleanza (Es 20, 22-23, 33) affronta la situazione dei poveri e il dovere di difenderli e soccorrerli. In Es 22, 17-27 sono elencate le disposi-

¹² Preparando il tema della solidarietà nel patrimonio ebraico mi sono servito delle proposte elaborate da N.M. Loss, *Il tema della povertà nei libri storici e profetici dell'Antico Testamento*, in: G. Canfora (ed.), *Evangelizzare pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica*, Brescia 1978, p. 47-106 e G. de Virgilio, *La teologia della solidarietà in Paolo. Contesti e forme della prassi caritativa nelle lettere ai Corinzi* (51 Supplementi alla Rivista Biblica), Bologna 2009, p. 31-32.

zioni morali e religiose che deve possedere l'ebreo osservante, tra le quali il divieto di molestare e opprimere il forestiero, di maltrattare la vedova e l'orfano, della cui difesa si fa garante Dio stesso, il divieto dell'usura e l'ordine di restituire alla sera il mantello preso in pegno dal prossimo, affinché costui abbia di che coprirsi durante la notte. In Es 23 l'argomento della povertà torna più volte connesso al tema dell'amministrazione della giustizia. Spicca la raccomandazione dell'imparzialità nel giudizio, il richiamo a non favorire neppure il debole (Es 23, 3) e più avanti a „non stravolgere il giudizio del povero nel suo processo” (Es 23, 6). Il caso è probabilmente quello dell'indigente che si rivolge a un giudice per avere giustizia; tale giudice è particolarmente esposto a lasciarsi attrarre dal dono del ricco (Es 23, 8). Nel codice è ripetuto il precetto di non opprimere il forestiero (Es 23, 9)¹³. Si fa anche obbligo di lasciare nei campi, durante l'anno sabbatico, il prodotto spontaneo che nasce spontaneo, sulle vigne e sugli ulivi a favore dei poveri e, quanto avanza ad essi, per gli animali della campagna (Es 23, 11). Analogamente il riposo settimanale del sabato deve aiutare animali e uomini a riposare dal lavoro (Es 23, 12). Tra le leggi che toccano direttamente le istituzioni culturali va evidenziata la disposizione espressa in Es 30, 11-16 dove viene stabilita l'uguaglianza senza eccezione del „tributo del censimento” per il „servizio della tenda del convegno”, tanto per il ricco che per il povero. Nelle disposizioni che riguardano le offerte imposte alle singole persone, le prescrizioni rituali contemplano la mitigazione delle esigenze nei riguardi dei meno abbienti, sia che si tratti di sacrifici di riparazione (Lv 5, 7-13), sia nel caso di sacrifici di purificazione (Lv 12, 8: 14, 21-31).

Anche nel “codice di santità” (Lv 17-26), caratterizzato dallo specifico clima religioso che invita la comunità intera alla santità, presentando l'unicità del Dio di Israele, si trovano diverse norme circa la protezione dei poveri e il dovere del sostegno. Ritroviamo la legge secondo cui nella mietitura e nella vendemmia ci si deve preoccupare di lasciare una parte del raccolto nei campi, affinché il povero e il forestiero possano usufruirne (Lv 19, 9-10: 23, 22); nello stesso contesto, sotto il precetto di non opprimere il prossimo e di non derubarlo, è evidenziata la sollecitudine di dare la paga al salariato (Lv 19, 13) e la raccomandazione di trattare equamente il ricco e l'indigente in giudizio.

Il tema del sostegno nei riguardi dei poveri è presente nel Deuteronomio, seppure in modo diverso, sia nei testi rievocati della teologia dell'esodo, sia più propriamente nelle prescrizioni legali¹⁴. In queste ultime, che ricalcano la legislazione precedente, c'è la disposizione secondo cui ogni terzo anno la decima è da destinare al levita, all'orfano e alla vedova (Dt 14, 28-29), e si ribadisce la

¹³ G. Barbiero, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: fra separazione e accoglienza*, Ricerche Storico Bibliche 8 (1996), p. 41-69.

¹⁴ N.M. Loss, *Il tema della povertà nei libri storici e profetici dell'Antico Testamento*, p. 74.

legge della „remissione dei debiti” nell’anno sabbatico (Dt 15, 1-11). In questo contesto la prescrizione deuteronomica indica in modo chiaro il dovere della beneficenza verso il povero (Dt 15, 4. 7-11). Un altro gruppo di leggi ispirate al dovere della giustizia nei riguardi delle categorie deboli è raccolto in Dt 24. In questo capitolo vengono presi in considerazione il caso del prestito contro pegno che implica il dovere di restituire il mantello al termine della sua giornata lavorativa (Dt 24, 14-15), la sollecitudine per il giudizio a favore del forestiero e dell’orfano e la proibizione di prendere in pegno la veste della vedova (Dt 24, 17). Sempre in questo contesto viene ribadita la legge del raccolto e del diritto di spigolatura, motivata dal ricordo della schiavitù in Egitto (Dt 24, 22). In Dt 26, 1-11 è ripetuta e precisata la legge riguardante le decime del terzo anno. A suggello di tutti questi testi legati all’idea della solidarietà, della protezione dei deboli e dei derelitti, nell’elenco delle varie maledizioni in Dt 27, 19 appare una specifica menzione contro coloro che contravvengono al dovere di solidarietà e di giustizia: „Maledetto colui che stravolge il giudizio del forestiero, dell’orfano e della vedova”. Nel codice deuteronomistico si afferma che Dio è „il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all’orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestiti”. Questo modo di agire di Dio è il paradigma della giustizia nei confronti dei poveri: „Amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri nel paese d’Egitto” (Dt 10, 17-19).

Nei testi legali, c’è un’ulteriore sottolineatura della condizione dei poveri e dell’impegno di solidarietà nei loro riguardi, che è espressa attraverso la preghiera salmica e un ampio insegnamento sapienziale, nel quale si conferma la motivazione tradizionale dell’aiuto verso i bisognosi e si ammoniscono i ricchi e coloro che sfruttano la situazione di bisogno e di debolezza dei poveri¹⁵. Protagonisti di diverse composizioni salmiche sono quindi i poveri, le vedove, gli orfani, i forestieri, i malati e i bisognosi, presentati nel Salterio, in varie situazioni di sofferenza secondo una prospettiva prevalentemente religiosa, oltre che socio-economica (Sal 9, 14: 25, 16: 69, 30: 70, 6: 74, 19. 20 e Salmi 9, 13. 19: 12, 6: 14, 6: 18, 28: 22, 27: 25, 9: 35, 10: 37, 11: 76, 10: 140, 13)¹⁶. Anche in diversi testi sapienziali ritorna il motivo del povero oppresso a cui Dio fa giustizia (Pr 14, 31: 17, 5) e si ribadisce che colui che „fa la carità al povero” riceverà la ricompensa da Dio stesso per la sua buona azione (Pr 19, 17: 22, 9: 31, 20). Si afferma inoltre il dovere di „non opprimere il povero e il misero in tribunale” (Pr 22, 22), ma di rendere loro giustizia (Pr 31, 9; cf. anche Qo 5, 7: 9, 15; Sir 3, 29-4,4: 4, 5-10: 34, 18-22: 35, 1-2. 14; Sap 2, 10).

¹⁵ R. Fabris, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Roma 1989, p. 132-137.

¹⁶ I Salmi di supplica in cui il povero innalza la preghiera a Dio o è destinatario dell’intervento di Dio. Dio soccorre il povero che grida a lui.

Una stretta relazione tra giustizia, solidarietà verso i poveri e culto religioso è presente nel libro del Siracide (34, 18-22: 35, 1-2).

In questi codici vi sono leggi che tutelano il diritto dei poveri in Israele, perché Dio si fa garante della loro libertà e dignità nella comunità dell'alleanza.

Questi elementi ideali della rivelazione veterotestamentaria non solo costituiscono il quadro religioso di riferimento della tradizione ebraica, ma sono alla base di molteplici opere personali e istituzionali di soccorso verso i più svantaggiati. La motivazione che sta alla base della prassi solidaristica prescritta nei riguardi dei poveri e dei bisognosi è strettamente teologica e abbraccia due punti principali della fede israelitica: il monoteismo morale (l'unicità e la santità di Dio) e l'appartenenza reciproca del popolo e di Dio. Poiché alla base dell'insegnamento sapienziale sono il timore di Dio e la fedeltà alle tradizioni, la questione della protezione e della solidarietà nei riguardi dei bisognosi è in linea con le esigenze nella Torah, dove si raccomanda di assistere, come dovere di giustizia, tutti coloro che si trovano nella necessità.

La legislazione veterotestamentaria e la tradizione religiosa considerano la pratica del soccorso dei bisognosi un compito ineludibile del pio israelita. Ciascun ebreo è invitato a concorrere spontaneamente (Gb 22, 6: 29, 12: 31, 16) all'aiuto solidale, con il suo personale contributo, e a promuovere la corresponsabilità del sostegno verso gli indigenti nel contesto familiare e tribale. Questi insegnamenti della rivelazione veterotestamentaria costituiscono il terreno fecondo per una cultura della beneficenza e della solidarietà, dove nascono opere caritative di natura privata e forme istituzionali di soccorso nei riguardi degli svantaggiati quali: l'istituzione dell'anno sabbatico (Es 23, 10-11), la partecipazione gratuita ai frutti della terra (il diritto di spigolatura riservato ai nullatenenti: Lv 19, 9-10) e la prescrizione delle decime triennali a beneficio dei leviti, dei forestieri, degli orfani e delle vedove (Dt 14, 28-29).

3. Giustizia accompagnata dalla solidarietà

Nei testi profetici dell'VIII sec. a. C. il fenomeno della giustizia viene ripreso in modo notevole, sia per ampiezza, che per varietà di materiale evidenziando il contrasto tra un ristretto ceto ricco e la massa costituita da persone indigenti¹⁷. Tale situazione, denunciata dai profeti, crea profonde discriminazioni sociali e contraddice di fatto la fraternità comunitaria¹⁸. Così la condizio-

¹⁷ Rispetto alla predicazione profetica, la riflessione sapienziale appare più moralistica e meno storica. La preoccupazione che emerge dai detti sapienziali circa i poveri mette in guardia contro i rischi della ricchezza, più che mostrare qual è la volontà di Dio, partendo dall'esodo o dall'alleanza.

¹⁸ A. Spreafico, *Giustizia e carità: i testi profetici*, Euntes Docete 60 (2007) N. 1, p. 70.

ne subalterna dei ceti meno abbienti, lo stato di sofferenza e ingiustizia creato dai pochi ricchi che egemonizzano l'ambiente sociale, diventa un tema dominante della predicazione profetica, nella quale si auspica il superamento dello stato di violenza e di sopraffazione e il ristabilimento della pace sociale, secondo il modello della fraternità e della comune appartenenza al popolo di Dio. E' Dio stesso che si prende cura dei deboli e difende i poveri, chiedendo ai singoli e alla comunità eletta di attivarsi per sollevare la loro condizione. In un contesto di ingiustizia sociale il povero è dichiarato da Dio giusto, cioè oggetto della sua giustizia: Dio interverrà per liberarlo, come intervenne per salvare Israele dalla schiavitù dell'Egitto. La giustizia divina è un puro atto di grazia, è il suo intervento di amore gratuito e libero. La giustizia di Dio si manifesta nella liberazione dei figli di Israele dall'Egitto. Egli è „il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe” con i quali ha stretto un'alleanza eterna. Sullo sfondo di questo richiamo, nel rapporto di alleanza con Dio c'è l'esigenza di giustizia. Nell'alleanza con Israele, si manifesta sempre più chiaramente la volontà di Dio di un'alleanza universale con l'umanità intera. Con il suo intervento a favore degli oppressi in terra d'Egitto, il Signore è „giusto”, cioè fedele al suo impegno di alleanza. In altri termini la giustizia di Dio coincide con la libera scelta di essere solidale con gli oppressi e di liberali. I profeti denunciano l'ingiustizia come violazione dell'alleanza e dall'altra parte annunciano un futuro di giustizia accompagnata dalla solidarietà basato sulla fedeltà di Dio. La solidarietà è la dimensione positiva della giustizia nei confronti dei poveri e degli oppressi, ed è inseparabile dalla legalità intesa come rispetto e applicazione della legge sul modello dell'agire di Dio che rende giustizia ai poveri.

I poveri non sono solo considerati destinatari privilegiati della giustizia divina, ma parte integrante della comunità. Essere della stessa carne è una terminologia che indica l'appartenenza a una famiglia o a un popolo. Dopo la creazione della donna l'uomo dice: „Questa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta” (Gen 2, 23). Questa immagine indica appartenenza e uguaglianza.

I profeti si collegano a una tradizione presente anche nei testi legislativi in cui il Signore si erge a difesa del diritto del povero, ideale condiviso nel Vicino Oriente Antico e attuato dal re. In Es 22, 20-23 si legge: „Non molesterai lo straniero né l'opprimerai, perché voi foste stranieri nel paese d'Egitto. Non maltratterai la vedova o l'orfano. Se tu li maltratti, quando invocherà da me l'aiuto, io ascolterò il suo grido, la mia collera si accenderà e vi farò morire di spada: le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani”. Il grido è un atto giuridico, con il quale l'uomo si appella al tribunale divino. Se Dio ascolta il grido, significa che attua la giustizia. Si tratta di un'azione del tutto gratuita,

che intende affermare il diritto del povero al di là della codificazione legislativa. Nell'evoluzione culturale e religiosa della comunità ebraica emerge con chiarezza il dovere dell'aiuto ai deboli e agli indigenti. Tale dovere costituisce un tratto distintivo della Legge e della tradizione israelitica a tal punto che l'elemosina è considerata come uno strumento di espiazione dei peccati (Sir 3, 29: 29, 12: 40, 24). La Legge era un parametro etico capace di scavare un fossato tra il bene ed il male, con la quale l'uomo poteva difendersi dalla morte. L'aiuto sociale ai soggetti indigenti (le vedove, gli orfani, gli stranieri e le classi deboli in generale) era garantita da una serie di precetti e di consuetudini che appaiono ben consolidati nella tradizione veterotestamentaria. La beneficenza pubblica aveva un duplice ruolo: assicurare la continuità della prassi prescritta in difesa delle classi deboli e intervenire con provvedimenti a favore dei bisognosi, attraverso forme istituzionali stabili o, in casi di emergenza, con raccolte straordinarie di aiuti.

4. Profezia contemporanea della restaurazione

A partire dalla metà del secolo XX, la storia europea è stata caratterizzata da un fortissimo movimento di protesta e di sete di liberazione. Esso è legato a un tipo di profezia singolare: l'anelito alla giustizia e alla libertà, e la protesta contro l'ingiustizia che impedisce la realizzazione dell'intento profetico. Progetto e protesta sono dunque i due tempi di questo movimento che ha messo in discussione situazioni consolidate da secoli e ha contestato direttamente anche la Chiesa e la religione in generale, quando il movimento da europeo è diventato mondiale. Vale a dire, un intervento diretto sugli avvenimenti della storia, in vista di un loro cambiamento, di una loro messa in discussione, per un futuro diverso e migliore. La profezia non è una curiosità del passato, ma un evento che ci riguarda e ci coinvolge.

La profezia è legata alla storia. Ebbene, proprio la rinnovata attenzione data alla storia ha sviluppato qualcosa di simile anche in ambiente cristiano e cattolico. Essa spinse gli studiosi cristiani a rivolgere la loro attenzione alla dimensione storica della fede. Profezia e storia, infatti, si richiamano a vicenda e costituiscono un binomio che non si può disgiungere¹⁹. Questo è dunque il primo grande apporto da prendere in giusta considerazione. Tutto ciò ha portato, come conseguenza, ad una comprensione diversa e più precisa della rivelazione stessa. Infatti, l'impostazione della teologia preconciliare insisteva molto sul corpo dottrinale come originalità della fede, intesa appunto come cosa

¹⁹ G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego (Jak rozumieć Pismo Święte 7)*, Lublin 1995, s. 306–317; idem, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 21–24.

certamente vera, ma la riscoperta della dimensione storica della fede ha messo in luce il suo dinamismo, che si manifesta appunto come storia da vivere, come progetto da compiere, come prospettiva da seguire, come missione da portare a termine. E i vantaggi si sono visti subito. Se prima poteva risultare molto problematica una interazione tra fede e morale, trattandosi in pratica di corpi dottrinali che interessavano teoria e prassi, le cose cambiarono con questa nuova impostazione.

La profezia, così intesa oggi, non è una curiosità o un bene del passato, ma è realtà viva e vivace del nostro mondo cristiano e laico in genere. Infatti, la riscoperta della profezia è realtà che riguarda il mondo nella sua complessità. Intendiamo parlare soprattutto del mondo occidentale, quello influenzato dal cristianesimo. La dimensione profetica entra sostanzialmente nella visione dinamica di questo mondo, nella sua storia, nella prospettiva di un futuro. Ma è nella visione del futuro che si differenziano le prospettive. Nelle utopie secolari, infatti, il futuro è considerato come un domani che noi ci prepariamo con le nostre forze. Nella prospettiva cristiana invece il futuro è visto come un avvento, cioè come la venuta del Signore verso di noi, per portare a termine la storia. Certo, la venuta del Signore non è a senso unico, quasi che prescindesse da noi, ma è anche il „nostro andargli incontro”.

Tuttavia la qualità profetica della storia cristianamente intesa è data dalla sua prospettiva che va oltre la cronologia e si apre al mondo di Dio. Da qui il carattere certamente mistico di questa profezia, che non ha possibilità di esistenza e di sussistenza se non è suscitata dallo Spirito di Dio. Il profetismo rimane per tutto il corso della storia della Chiesa, il cuore inquieto del cristianesimo. Esso cerca di interpellare la società attraverso le sue intuizioni, le sue visioni, i suoi atti eccentrici. Esso incarna l'esigenza, l'utopia, il sogno. Un modo estremo di ricordare che il cristianesimo è perduto se cessa di essere il sale della terra.

Uno slancio profetico, anche se di senso ambiguo, ci aiuta a riprendere il grande tema della profezia, collocata nel quadro di una storia mondiale, senza avere la pretesa di essere l'unica voce né di avere il monopolio della saggezza. In tal caso, si sostituirebbe a Dio. Ma nessuno potrà negare che la visione cristiana della storia si inserisce a pieno diritto nelle proposte e nelle categorie che oggi sono diventate tipiche del nostro tempo. E così di questa nostra storia attuale fa parte, a pieno titolo, il Concilio Ecumenico Vaticano II. Non ci fermiamo al solo aspetto di avvenimento che ne ha fatto uno degli eventi più importanti del secolo XX ma al fatto che questo concilio costituisce una novità eccezionale, perché ha qualificato non soltanto la storia della Chiesa ma ha messo in luce e offerto alla comunità dei credenti aspetti della verità evangelica del tutto nuovi per i tempi moderni, anche se contenuti nell'evento fondante

della rivelazione biblica. Il Vaticano II ha presentato la Chiesa come realtà viva, non statica e ripiegata sul passato, anch'esso statico, ma rivolta al futuro, nel pieno impegno nel presente. Questo modo di vedere e di vivere la Chiesa ha dato un contributo notevole alla visione originale della fede cristiana e, in particolare, alla sua rivelazione storica di realtà che appunto si vive nel fluire del tempo e nello svolgimento di una storia che è anche di salvezza. Questo è il luogo della profezia e sa di riscoperta. Infatti, non stiamo presentando cose inedite ma ritessendo una tela che è antica quanto la storia della salvezza.

Se la profezia è storica e sempre usa linguaggi e assume configurazioni differenti nelle diverse situazioni storiche, culturali e geografiche, penso che oggi, nei nostri paesi e nelle nostre chiese, essa debba assumere la forma dell'invenzione del senso, vivendo e trasmettendo la fede come „cammino del senso”. Ciò che è in gioco è l'essenza stessa del cristianesimo che vive della promessa di Dio compiuta e rilanciata in Cristo, e dunque anche la ragione d'essere della chiesa che vive della memoria della passione, morte e risurrezione di Cristo come evento e promessa di salvezza per l'umanità. La profezia è divenuta ambito di esercizio retorico da parte di molti nella chiesa, ma non basta denunciare degli illeciti o delle situazioni di disonestà o di corruzione che appaiono nel sociale per essere costituiti profeti; il profeta media la Parola di Dio nel presente e oggi, forse, questa operazione pneumatica richiede un lavoro molto oscuro, non gridato, nutrito di silenzio, di ascolto, di attesa, di profondità, di interiorità perché questa Parola possa trovare terreno fecondo in una umanità accogliente e ben disposta. Se la profezia è anti-idolatrice, oggi noi vediamo idoli che richiedono lotta, ma che non susciteranno titoli di quotidiani, né l'attenzione dei mass-media; si tratta infatti di idoli che hanno il nome di individualismo, di narcisismo, di omologazione, di asservimento al tecnologico, che tra le loro manifestazioni comportano la tecnologizzazione dello spirituale. Il profeta apre il futuro, dà futuro all'oggi, suscita speranza. E chiede che, nel frattempo, si continui a domandare, a interrogare e a interrogarsi sul giorno e sulla notte, dunque sul senso del tempo, della storia e della vita, perché questa attività di riflessione e interrogazione non è estranea al movimento della conversione, del ritorno a Dio.

Ci troviamo agli inizi di un'impresa nuova, perché nuove e inedite sono le circostanze del vivere attuale. Se c'è un punto da mettere in rilievo, esso è dato dalla necessità e in qualche caso anche dalla presenza di uno spirito nuovo che anima i credenti. La missione profetica non è riservata a pochi spiriti eletti, che con la straordinarietà della loro azione svegliano i loro contemporanei e li richiamano a seguire la via del Vangelo. Oggi, sempre più, lo spirito profetico anima i credenti in quanto tali, favorendo soprattutto nei laici la ripresa vigorosa della loro dignità, del loro statuto cristiano e quindi del loro compito dentro e fuori la Chiesa. Sono

questi i fatti nuovi che hanno bisogno di ulteriori incentivi, ma che possono diventare i segnali di una ripresa cristiana in vista di un bene generale del mondo²⁰.

Conclusione

Auspichiamo che il presente lavoro, illuminato dalla testimonianza profetica, possa diventare criterio e forza per l'azione profetica. Campo di applicazione sono le molteplici situazioni, la ricchezza e la varietà degli eventi umani, che costituiscono il tessuto della vita ecclesiale. In questo contesto la profezia può rendere presente la forza della parola di Dio, che guida e orienta la storia verso il compimento della pasqua definitiva. Gli avvenimenti del secolo scorso hanno aperto nuovi orizzonti anche sul fronte della profezia. Essa trova certamente la sua ispirazione nella storia biblica e in particolare nella missione di Gesù, ma non termina lì. In altre parole, la profezia e chi la esercita non sono realtà e figure di una storia ormai conclusa e irripetibile perché tutto è stato detto, ma un punto fondamentale di una storia che ancora oggi continua a scrivere i suoi capitoli, svolgendoli nel flusso di fatti ed eventi che sono la sostanza della vita della Chiesa e dei credenti in essa. Il presente saggio si inserisce nell'esigenza di presentare il compito del profeta oggi, identificandolo con il cristiano che vive la sua appartenenza ecclesiale, avendo acquisito consapevolezza del suo battesimo nello Spirito. Un saggio, che fa sue le basi bibliche e cerca di attualizzarne il messaggio in relazione alla vita di oggi.

La difesa della dignità dei poveri e della vita contenuta nei testi profetici, apre una prospettiva che va oltre l'affermazione di una giustizia strettamente retributiva. Dio difende il diritto e la vita dei poveri al di là di quanto stabilito dalla legge positiva ed anche oltre ciò che i poveri stessi potrebbero avere meritato. In questo continuo richiamo a compiere la giustizia verso i poveri, si intravede il manifestarsi della grazia e della benevolenza divina, che non può agire con le stesse limitazioni o regole di quella dell'uomo.

Dall'analisi dell'ambiente anticotestamentario e del contesto del giudaismo palestinese come pure del messaggio profetico, emergono indicazioni utili circa il modello solidaristico presente nel patrimonio religioso ebraico. Si tratta di distribuire i beni in elemosina ai poveri per praticare la giustizia davanti a Dio ed evitare che la ricchezza diventi un bene definitivo²¹. La solidarietà non è da confondere con un atteggiamento di volontariato o con la filantropia.

²⁰ G. Baum, *La dimension politique du culte divin*, Revue Lumen Vitae 64 (2009) N. 3, p. 277-279.

²¹ G. de Virgilio, *La novità della morale cristiana*, Parole di vita 6 (2006), p. 41-47; R. Fabris, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, p. 134; G. Nervo, *Giustizia e pace si baceranno. Educare alla giustizia*, Padova 2009, p. 5-99.

La solidarietà trova la sua origine nell'essere tutti legati dallo stesso legame che unisce il genere umano. E la riprova è nel fatto che la solidarietà è uno dei valori sui quali si fondano le costituzioni dei paesi.

KOMPLEMENTARNOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI I SOLIDARNOŚCI. MYŚL PROROCKA VIII WIEKU PRZED CHR. A PROFETYZM WSPÓŁCZESNY (STRESZCZENIE)

Opracowanie koncentruje się na ukazaniu relacji pomiędzy sprawiedliwością a solidarnością widzianą przez pryzmat proroków VIII w. przed Chr., tj. Amosa, Ozeasza, Izajasza i Micheasza. Sprawiedliwość była najczęstszym motywem, którym zajmowali się prorocy. Miało to miejsce zwłaszcza w chwilach kryzysowych i podczas wielkich zmian historycznych w dziejach narodu wybranego. Słowo prorockie było niejako „prowokowane” przez określone sytuacje historyczne, które z kolei ukierunkowywały treściowo interwencje proroków. To wszystko uczyniło ich współuczestnikami historii powszechnej. Prorocy kładli szczególny nacisk na przywrócenie sprawiedliwości, wspieranej przez zasadę solidarności, która prowadzi do sprawiedliwego podziału tego wszystkiego, co jest konieczne do prowadzenia godnego życia. Bycie solidarnym jest podstawowym obowiązkiem sprawiedliwości. Zagadnienie solidarności, poczynwszy od Soboru Watykańskiego II, przewija się nieustannie w dokumentach nauczania społecznego Kościoła. Magisterium podkreśla równość wszystkich w zakresie godności i prawa do budowania wspólnego dobra ludzi i narodów. Dał temu wyraz Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, podkreślając, że solidarność, pomagając w rozwoju ubogich krajów, może być drogą do rozwiązania globalnego kryzysu, który aktualnie ma miejsce w świecie. Solidarność jest wezwaniem do radykalnej zmiany sposobu i kultury stylu życia. Chodzi o taki kształt struktur, które gwarantowałyby podmiotowość człowieka i jego osobowy rozwój.

COMPLEMENTARY NATURE OF JUSTICE AND SOLIDARITY PROPHETICAL THOUGHT IN THE VIII CENTURY BC VERSUS MODERN PROPHECY (SUMMARY)

The following essay brings into focus the relationship between justice and solidarity as it was seen by the prophets in the VIII century BC, that is Amos, Hosea, Isaiah and Micah. Justice belonged to their favourite themes. They would take it up especially at times of national crisis and great turmoil in the nation's history. They were being provoked, so to say, by particular historical situations, which would then give concrete direction to their intervention. All these made them to be the habitants of our world and participants of the history. The prophets stressed the importance of restoring justice, complemented by solidarity, in order to ensure just redistribution of basic life necessities. Solidarity is the fruit of justice. Beginning with the Second Vatican Council, this theme appears constantly in the Catholic Social Teaching. The Church never ceases to insist on the equal dignity of all people and their right to strive for the common good. In his encyclic *Caritas in veritate*, Benedict XVI says that solidarity in assisting less developed countries can prove to be the way to solve the global crisis besetting modern world. Solidarity calls for a radical change in the life style. It is about constructing such structures that would ensure preservation of human dignity and personal development of every man.

O. ANDRZEJ DERDZIUK OFMCAP

Wydział Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ŚWIADECTWO WARTOŚCI W POLITYCE

Słowa kluczowe: wartości, polityka, życie społeczne, teologia moralna, uczestnictwo.

Schlüsselworte: Werte, Politik, soziales Leben, Moraltheologie, Teilnahme.

Key words: values, politics, social life, moral theology, participation.

Polityka określana jako rozumna troska o dobro wspólne jest szczególnym miejscem świadczenia o wartościach, które służą dobru człowieka¹. Tylko poprzez krzewienie wartości społeczność może prawdziwie się rozwijać i osiągać cele, które są w stanie zapewnić szczęście człowiekowi. W rozważaniu nad zagadnieniem świadectwa wartości w polityce trzeba wskazać na podmiot będący nośnikiem i koryfeuszem tych wartości oraz na ich zakres znaczeniowy. W uprawianiu polityki nie wystarczą tylko teoretyczne założenia i mocne aksjologiczne fundamenty, trzeba też odpowiedniej strategii, która pozwoli skutecznie, bez uciekania się do nieetycznych kompromisów, pielęgnować i rozwijać prawdziwe dobro zgodne z normą moralną.

1. Protagonści krzewienia wartości w polityce

Odpowiedzialność za kształt życia społecznego spoczywa na wszystkich jego uczestnikach, którzy w miarę swoich możliwości powinni się przyczyniać do jego rozwoju. Postawa twórczego uczestnictwa zakłada głębokie rozumienie własnej osobowej godności i misji, jaką człowiek, będący istotą społeczną, ma we wspólnocie, którą tworzy wraz z innymi ludźmi. Tylko osoba świadoma swojej godności i zdolna do refleksji nad swoją przeszłością i przyszłością, może odpowiedzialnie ująć kształt swojego zaangażowania w teraźniejszość,

¹ Por. ChL 42.

w której przyszło jej żyć. Człowiek, będący podstawą i miarą wszelkich rozwiązań społeczno-gospodarczych, jest też głównym sprawcą wszelkich procesów, które zachodzą w jego środowisku². Dlatego też bardzo ważne jest uświadomienie wszystkim ludziom wagi ich odpowiedzialności za formację samego siebie oraz nieustanne podkreślanie konieczności uczenia się współdziałania z innymi.

Każdy obywatel na mocy posłannictwa powierzonego mu przez Boga, winien odkrywać podstawowe wyznaczniki angażowania się w życie społeczne. Jednym z kryteriów pozwalających ocenić zaangażowanie społeczne jest kategoria uczestnictwa. Ks. Janusz Nagórny rozumiał ją w sensie antropologicznym jako określony sposób bycia osoby w życiu społecznym, poprzez który ona nie tylko w nim działa, ale też świadczy całym swoim życiem. We właściwie pojętym uczestnictwie mieszczą się dopełniające się postawy solidarności i sprzeciwu, które ujmują wsobny i zewnętrzny wymiar ludzkiego bytowania. Łącząc się z innymi, osoba nie przestaje być indywidualnym podmiotem, mającym swoje własne powołanie do realizacji wezwania Bożego³.

Włączenie się w życie społeczne jest nie tylko prawem, ale też staje się obowiązkiem wypływającym z wezwania do publicznego dawania świadectwa swej wiary. „Współczesne społeczeństwa demokratyczne, w których obowiązuje chwalebna zasada, że wszyscy mogą uczestniczyć w zarządzaniu sprawami publicznymi w klimacie prawdziwej wolności, potrzebują nowych form szerszego udziału obywateli, chrześcijan i niechrześcijan, w życiu publicznym. Wszyscy bowiem poprzez głosowanie mogą mieć wpływ na wybór ustawodawców i rządzących, na inne zaś sposoby mogą przyczyniać się do określania kierunków polityki i prawodawstwa, które w ich przekonaniu lepiej służą dobru wspólnemu. Życie w demokratycznym systemie politycznym nie mogłoby się pomyślnie rozwijać bez aktywnego, odpowiedzialnego i ofiarnego uczestnictwa wszystkich, choć formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać”⁴.

Szczególną odpowiedzialność za życie społeczne mają ludzie angażujący się zawodowo w politykę⁵. Chodzi zarówno o etatowych działaczy partii

² Por. KDK 63.

³ Por. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji „Christifideles laici”*, Roczniki Teologiczne 3 (1991–1992), s. 9.

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Watykan 2002, nr 1, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/nota_polityka_24112002.html (13 I 2010).

⁵ Por. A. Goławski, *Elity polityczne*, w: S. Serafin, B. Szmulik (red.), *Leksykon obywatela*, Warszawa 2008, s. 5–6.

i stowarzyszeń oraz pracowników organów samorządowych i państwowych. Winni oni rozumieć swe posłannictwo jako szczytną służbę społeczną, która prowadzi do osiągnięcia dobra wspólnego. Zaufanie, jakiego społeczeństwo udziela im w postaci mandatu władzy staje się wezwaniem do szczególnej troskliwości w strzeżeniu własnego serca przed uleganiem prywacie i traktowaniem służby publicznej jako okazji do wywyższania siebie. Korzystanie z publicznych pieniędzy zobowiązuje osobę angażującą się w działalność na niwie społecznej do troski o krzewienie wartości, które leżą u podstaw funkcjonowania danej społeczności.

Podmiotem oddziaływania na życie społeczne jest rodzina jako wspólnota życia, w której człowiek przychodzi na świat i zyskuje pierwsze zasady postępowania w świecie. Rodzina ukształtowana przez związek mężczyzny i kobiety, łączących się z miłości przez sakrament małżeństwa i otwierająca się na nowe życie, staje się podstawowym elementem kształtowania życia społecznego. To w niej dziecko uczy się cnót społecznych i zaczyna kształtować swój charakter. Podejmując pracę nad sobą, młody człowiek w rodzinie znajduje potwierdzenie, ale też weryfikację swoich zdolności i talentów oraz rozpoznaje swe ograniczenia. Odkrywając umiejętność pracy i ucząc się jej, właśnie w rodzinie odkrywa konieczność służby drugiemu i zachowania szacunku dla odrębności drugiej osoby. Rodzina, dzięki atmosferze miłości, wnosi w życie poczucie pewności, co do dokonywanych wyborów dobra i wskazuje na wartości, które są zdolne zapewnić ład i bezpieczeństwo w zbiorowości ludzkiej.

Oddziaływanie rodziny nie ogranicza się tylko do wymiaru domu, ale też winno przejawiać się w aktywnym uczestnictwie wspólnoty rodzinnej w życiu szerszej zbiorowości, którą jest sąsiedztwo, rodzinna miejscowość lub osiedle, parafia, gmina i inne lokalne społeczności. Organizowanie się rodzin w grupy i stowarzyszenia jest najlepszą formą wyrażania i skutecznej realizacji swoich praw, ale też staje się drogą do uczenia dzieci uspołecznienia, które potem przyniesie błogosławione owoce w ich dorosłym życiu. Pasja społecznikowska, zaszczepiana dzieciom w rodzinie, opiera się na optymistycznym przekonaniu rodziców, że świat jest stworzony przez Boga i mimo zranienia go przez grzech pierworodny, może być ulepszany i dążyć do osiągnięcia dobra, które zamierzył dla niego Stwórca⁶.

Lokalne społeczności same w sobie są podmiotami życia politycznego i winny podejmować odpowiedzialność za sprawę o charakterze lokalnym oraz reprezentować własne interesy na szerszych forach, tam, gdzie są podejmowa-

⁶ Por. M. Pokrywka, *Rola rodziny w budowaniu cywilizacji miłości*, Roczniki Teologiczne 3 (2007), s. 93–95.

ne decyzje polityczne o znaczeniu państwowym i międzynarodowym. Poprzez angażowanie się w społeczności mniejszego szczebla tworzy się szeroki zastęp liderów społecznych umiających podnosić sprawy, które są dla nich istotne. Dzięki temu stają się oni zdolni do podejmowania w swoim czasie zadań, które są coraz bardziej odpowiedzialne i mają większe znaczenie w życiu politycznym. Powstające stowarzyszenia i organizacje lokalne skupiające ludzi wokół pewnych idei lub kręgów zainteresowań, stają się inkubatorami przedsiębiorczości, w których rodzi się zdolność odkrywania poczucia dobra wspólnego i ludzie uczą się osiągać postawione sobie cele.

Istotnym podmiotem życia społecznego jest też Kościół, który z punktu widzenia cywilnoprawnego „ma takie samo prawo do udziału w życiu politycznym, jak wszystkie inne organizacje społeczne. Państwo demokratyczne nie może w żaden sposób ograniczać tych praw, ani zgłaszać zastrzeżeń, jeżeli Kościół włączyłby się w życie polityczne tej społeczności, z której wyrasta, przy założeniu, że sam respektuje zasady demokratycznie określonego uczestnictwa w życiu społecznym i niezbywalne prawa innych wspólnot”⁷. Podstawową formą zaangażowania Kościoła w życie społeczne jest głoszenie prawdy ewangelicznej, która rzuca światło na całość ludzkiego życia. Poprzez hierarchię Kościół strzeże nienaruszonego depozytu wiary i moralności, które są drogowskazami dla każdego człowieka.

Katolicy angażujący się w politykę działają jako osoby przynależące do Kościoła i mające jego wsparcie w zakresie formacyjnym, lecz nie są upoważnieni do reprezentowania Kościoła w życiu politycznym. „Gdy wierni świeccy wypełniają wspólne powinności obywatelskie, kierując się »głosem sumienia chrześcijańskiego« oraz zgodnie z wartościami, które ono dyktuje, spełniają także właściwe sobie zadanie ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, respektując jego naturę i prawowitą autonomię oraz współdziałając z innymi obywatelami z właściwą sobie kompetencją i na własną odpowiedzialność”⁸.

Biorąc udział w życiu społecznym każdy katolik ma obowiązek przyczyniać się do oświeclania aktywności ziemskiej światłem Ewangelii. Chodzi nade wszystko o przekazywanie wartości, które od wewnątrz gwarantują integralny rozwój człowieka i przyczyniają się do pokojowego współistnienia ludzi. Właściwe rozeznanie własnego charyzmatu w życiu społecznym stanowi warunek owocnego włączenia się w bieg spraw ziemskich.

⁷ J. Wróbel, *Teologicznomoralne przesłanki uczestnictwa chrześcijan w życiu politycznym*, Roczniki Teologiczne 3 (1993), s. 63.

⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna*, nr 1.

2. Kanon wartości ożywiających życie społeczne

Współczesne państwa oparte na paradygmacie świeckości nie rozumieją, jak ważna jest sfera ducha dla obywateli i odczytują istnienie religii jako zagrożenie dla wolności działania struktur państwa. Opierając organizację życia społecznego na wartościach doczesnych, zawężają perspektywę człowieka do zabiegania o pomnożenie majątku i korzystanie z nadarzających się przyjemności. W ten sposób hołdują spłaszczonej wizji człowieka, która nie uwzględnia wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji. Zaniedbując wymiar duchowy i wieczny powołania człowieka, państwo negujące sferę wartości religijnych zamyka go w ciasnych ramach doczesności i gubi fundament dla podstawowych rozstrzygnięć moralnych. Brak odniesienia do rzeczywistości transcendentnych powoduje niezdolność do ujęcia wszystkich dziedzin życia i uniemożliwia dostrzeżenie wyjątkowej godności osoby ludzkiej.

Podstawowym zadaniem polityków, kierujących się duchem Ewangelii, jest dawanie świadectwa swej wiary i przekonywanie innych, że sfera religijna w życiu człowieka jest bardzo istotna, gdyż umożliwia człowiekowi pełne odnalezienie sensu życia i nadziei na pokonywanie trudnych wyzwań⁹. Okazuje się bowiem, że tam gdzie brakuje religijnej wiary odwołującej się do racjonalnego poszukiwania fundamentu ludzkiej egzystencji, łatwo pojawiają się ideologie i irracjonalne koncepcje szukające tłumaczenia ludzkiego bytowania. Odrzucanie wiary religijnej opartej na wielowiekowej tradycji nie oznacza przecież pustki ideowej, ale jest otwarciem się na inne koncepcje, które z dogmatycznym uporem próbują znaleźć integrującą teorię świata. Wbrew pozorom postawa katolików jest o wiele bardziej racjonalna i otwarta na nowe argumenty niż np. ludzi określających się jako niewierzących, którzy zasłaniają się niewiarą lub agnostycyzmem w obronie swej niezdolności do zmiany zdania.

Domaganie się uznania i szacunku dla ludzi wierzących w Boga nie jest narzucaniem innym konieczności wierzenia w Boga, ale jest wyrazem sprawiedliwego potraktowania wszystkich, którzy mają prawo do wyrażania swych najgłębszych przekonań. Dążenie do wiecznego zbawienia, zgodne ze wskazaniem Ewangelii, nie jest zagrożeniem dla niewierzących, ale wolnym wyborem osób, które mają w swoim życiu argumenty przekonujące ich do takiego sposobu postępowania. Katolicy politycy winni wskazywać na niesprawiedliwość sytuacji, w której wieszanie krzyża, noszenie oznak religijnych i głoszenie Ewangelii staje się niedopuszczalnym prozelityzmem i nieuprawnioną ingerencją w wolność religijną, czy wręcz miałyby obrażać uczucia niewierzących

⁹ Por. J. Wróbel, *Teologicznomoralne przesłanki uczestnictwa*, s. 69.

i powodować ich szkody moralne. Kuriozalne stanowisko wojującego sekularyzmu dopuszcza głoszenie najbardziej niedorzecznych opinii poza tą jedną, która mimo jej zwalczania przetrwała ponad dwa tysiące lat, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem, który stając się człowiekiem odkupił rodzaj ludzki. W takiej opcji głoszenie hasła tolerancji dla inaczej myślących, z zasady wyklucza chrześcijan, którym nie przyznaje się prawa do otwartego głoszenia i obrony swoich racji.

Jak napisał o tym Benedykt XVI, ludzie niemający Boga, nie mają też nadziei, gdyż tylko w Chrystusie „mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież”¹⁰. Ewangelizacja pojęta jako głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie, niosąca obok wiary, nadziei i miłości misję cywilizacyjną, jest darem dla społeczności ludzkiej, gdyż wskazuje na integralną koncepcję osoby. Papieska analiza rozwoju wydarzeń politycznych roku 1989 jednoznacznie wskazuje na upadek systemu realnego komunizmu ze względu na leżący u jego podstaw błąd antropologiczny. Parcjalne koncepcje człowieka sytuowały go w niebezpiecznej dla niego przestrzeni uniemożliwiającej realizację swego powołania i negujące rozwój osobowy¹¹. Jan Paweł II wyraźnie stwierdził, że „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej”¹².

W przemówieniu do członków zgromadzenia parlamentarnego Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie podczas audencji 10 października 2003 r. Jan Paweł II przypomniał, że „społeczeństwo ponosi szkodę, gdy religia zostaje zepchnięta do sfery prywatnej; cierpią na tym również instytucje społeczne i obywatelskie, gdy ustawodawstwo – wbrew prawu do wolności religijnej – propaguje religijną obojętność, relatywizm i religijny synkretyzm, a może nawet usprawiedliwia takie postawy odwołując się do błędnie pojętej

¹⁰ SpS 2.

¹¹ Por. A. Zadroga, *Przedsiębiorczość z perspektywy nauki społecznej Kościoła. Zarys problematyki*, Roczniki Teologiczne 3 (2008), s. 153–154.

¹² CA 13.

zasady tolerancji. Natomiast poszanowanie tradycji religijnych, w których każdy naród jest zakorzeniony i z którymi społeczeństwa utożsamiają się w pewien określony sposób, jest korzystne dla wszystkich obywateli. Promocja wolności religijnej może się dokonywać również za pomocą ustaw dotyczących różnych aspektów prawnego statusu poszczególnych religii, pod warunkiem, że tożsamość i wolność każdej religii jest w pełni respektowana”¹³.

Wolność religijna jest jednym z najbardziej podstawowych praw osoby, gdyż według niej może ona układać swoje życie na ziemi i jednocześnie zyskuje się nadzieję życia wiecznego. Stąd też ingerencja państwa w kwestie eschatologiczne staje się naruszeniem osobowej godności, gdyż usiłuje arbitralnie określić jego najbardziej osobiste motywacje i sposób podejścia do życia. W orędziu na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1988 r. Jan Paweł II podkreślił, że „wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, a więc jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej realizacji każdego”¹⁴. Soborowa deklaracja o wolności religijnej przypomina, że „postulat wolności w społeczeństwie ludzkim odnosi się głównie do humanistycznych dóbr duchowych, przede wszystkim zaś do swobodnego wyznawania religii w społeczeństwie”¹⁵.

Uszanowanie prawa do wolności religijnej wymaga respektowania najbardziej podstawowego prawa osoby, jakim jest prawo do życia od naturalnego poczęcia do naturalnej śmierci. Polityk przyznający się do swej wiary uświadamia sobie, że kwestia obrony życia nienarodzonych należy do istoty Ewangelii życia i jest zadaniem wszystkich chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli. Nie chodzi tu bowiem tylko o jakąś kwestię konfesyjną, która opiera się jedynie na twierdzeniach mających pochodzenie religijne, ale o obiektywną rzeczywistość ludzkiego życia, które, jak świadczą o tym współczesne odkrycia z zakresu genetyki, rozpoczyna się w momencie zapłodnienia i trwa aż do całkowitego ustania pracy mózgu. Obrona życia jest warunkiem zachowania demokracji, gdyż broniąc najsłabszych spełnia się zasada, że sprawiedliwość jest oddaniem każdemu co się słusznie należy. Demokracja powołana do obrony wartości życia każdego człowieka nie może stać się dyktatem aktywnej większości wobec mniejszości pozbawionej prawa głosu i niemającej szans na obronę”¹⁶.

¹³ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem bezpieczeństwa. Audycja Jana Pawła II dla członków zgromadzenia parlamentarnego OBWE* (10 X 2003), w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/obwe_10102003.html (13 I 2010).

¹⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1988*, w: http://brewiarz.pl/download/oredzia_sdp.pdf (13 I 2010).

¹⁵ DWR 1.

¹⁶ Por. A. Derdziuk, *Przesłanie papieża Jana Pawła II skierowane do rodaków w obronie życia poczętego*, w: A.A. Napiórkowski (red.), *Pamięć i tożsamość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 78–81.

Jan Paweł II, mówiąc o konieczności włączania się katolików w głoszenie Ewangelii życia, przypomina, że ludzie „powołani do służby człowiekowi i dobru wspólnemu, mają obowiązek opowiadać się odważnie po stronie życia, zwłaszcza w sferze *rozporządzeń prawnych*. W systemie demokratycznym, gdzie podstawą praw i decyzji jest zgodna wola wielu obywateli, w świadomości osób sprawujących władzę może osłabnąć poczucie osobistej odpowiedzialności. Nikt jednak nie może się od niej uchylić, zwłaszcza jeśli sprawuje funkcje ustawodawcze lub decyzyjne, które każą mu odpowiedzieć przed Bogiem, przed własnym sumieniem i przed całym społeczeństwem za ewentualne decyzje sprzeczne z prawdziwym dobrem wspólnym”¹⁷.

Konkretna troska o zapewnienie szansy przyjęcia i rozwoju życia każdego człowieka wyraża się w podejmowaniu działań, które uczynią życie społeczne bardziej przyjazne dla dziecka poczętego. Należy zatem dbać o „zapewnienie należytej pomocy rodzinie i macierzyństwu: *polityka rodzinna* musi być *filarem i motorem wszelkiej polityki społecznej*. Trzeba też podejmować działania społeczne i prawodawcze zdolne zapewnić warunki autentycznej wolności w podejmowaniu decyzji dotyczących ojcostwa i macierzyństwa; konieczne jest też oparcie na nowych zasadach polityki w sferze pracy, rozwoju miast, budownictwa mieszkaniowego i usług tak, aby można było pogodzić rytmy pracy z rytmem życia rodzinnego oraz zapewnić rzeczywistą opiekę dzieciom i starcom”¹⁸.

Czyniąc rodzinę jednym z głównych przedmiotów duszpasterskiej troski, Kościół poleca wszystkim wierzącym podejmowanie działań na rzecz autentycznej promocji wartości rodzinnych i ochronę rodziny przed atakami ze strony cywilizacji śmierci¹⁹. Dotyczy to obrony sakramentalności małżeństwa, które odsyła wspólnotę męża i żony do zawierzenia Bogu opartego na powołaniu przez Niego instytucji małżeństwa. Odwoływanie się do Bożego zamysłu dotyczącego osobowej więzi miłości w małżeństwie prowadzi do liczenia się z Jego prawami i niepodjmowania zmian niszczących naturalny przebieg rozwoju tej miłości. Jeszcze innym wymiarem promocji wartości rodzinnych jest strzeżenie nierozzerwalności małżeństwa przez ukazywanie rozwodów jako nieszczęścia, które nie tylko bezpowrotnie usuwa szansę odbudowania miłości, ale też objawia się w niewymiernych nieszczęściach dzieci, które mają zaburzony proces dojrzewania i doznają zagubienia w życiu.

Poszanowanie godności człowieka nie może kończyć się jedynie na zapewnieniu prawa do przyjścia na świat, ale winno też angażować państwo do

¹⁷ EV 90.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Por. J. Kowalski, *Węzłowe problemy życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II podczas IV wizyty w kraju*, w: K. Gryz (red.), *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 446–447.

aktywnej polityki rodzinnej wspierającej rodzinę w zapewnieniu należytego utrzymania i zagwarantowania zdolności do pełnienia funkcji wychowawczej. W systemie rynkowym państwo winno wspierać rodzinę przez odpowiednie ustawodawstwo, które zapewni równe szanse rodzinom młodym i da odpowiednie wsparcie rodzinom wielodzietnym. Ekonomiczna samowystarczalność rodziny jest najlepszą drogą nie tylko do zapewnienia stabilności tej najmniejszej wspólnoty społecznej, ale też przyczynia się do rozwoju gospodarczego państwa, gdyż unika się nakładów na pokrywanie niewydolności rodzin, która kosztuje o wiele więcej niż wspieranie gospodarstw rodzinnych.

Ludzie ukształtowani w duchu Ewangelii uświadamiają sobie znaczenie prawdy w życiu społecznym. Wzajemne zaufanie oparte na prawdomówności ma swój głębszy fundament w przekonaniu, że istnieje możliwość dojścia do prawdy i wartość ta ma fundamentalne znaczenie dla funkcjonowania osoby. Współczesna negacja możliwości dotarcia do prawdy uniemożliwia wzajemne porozumienie ludzi i sprawia, że powstają ułomne koncepcje człowieka i życia społecznego. Owocuje to zgubnymi skutkami dla człowieka, który nie może się rozwijać w środowiskach opartych na kłamstwie i prowadzących do zafałszowania celu ludzkich dążeń. Wyzwalający charakter prawdy ujawnia się bowiem w jej odsłanianiu wspólnych fundamentów bytu, które wskazują drogi układania praktyki życia społecznego.

Papież Benedykt XVI przypomniał o roli prawdy w ekonomii, która musi opierać się na jasnych zasadach i rzeczywiście korelować ze stanem faktycznym. W klimacie postmodernizmu, ten postulat jest jeszcze bardziej naglący. „Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w »ekonomii« miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości oświeconej prawdą, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy, ukazując jej siłę uwierzytelniania i przekonywania w konkretnym życiu społecznym. Nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często niezwracającym na nią uwagi i jej niechętnym”²⁰. Współczesne odrzucanie prawdy prowadzi do relatywizowania odpowiedzialności i pozostawia ludzkość bez możliwości wskazania winnych za zaniedbania.

Kongregacja Nauki Wiary w nocie doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym wzywa polityków do „troski o *rozwój gospodarczy*, służący człowiekowi i dobru wspólnemu, respektujący nakazy sprawiedliwości społecznej i ludzkiej solidarności oraz zasadę pomocniczości, wedle której »prawa wszystkich osób, rodzin i grup społecznych oraz ich realizacja powinny być uznawane«”²¹. Państwo winno

²⁰ CiV 2.

²¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna*, nr 3.

strzec sprawiedliwości, która gwarantuje równe dla wszystkich prawo. Zasada sprawiedliwości określa obowiązki państwa według sprawiedliwości rozdzielczej, zaś sprawiedliwość legalna reguluje obowiązki obywateli względem państwa. Domaganie się sprawiedliwości wypływa z poszanowania praw każdej osoby, która cieszy się niezbywalną godnością oraz ma prawo do bycia reprezentowaną w życiu społecznym²².

Zgodnie z tzw. czwórmianem Janowym istotnymi wartościami w życiu społecznym, na które winien zwracać katolik zaangażowany w politykę, jest miłość, która przybiera kształt solidarności²³. Jan Paweł II zdefiniował ją jako mocną i trwałą wolę „angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*”²⁴. Oparcie życia społecznego na miłości nie oznacza sentymentalnego współczucia ani powierzchownego rozrzewnienia wobec zła, ale jest czynną postawą człowieka rozumnego, który dzięki sile miłości odkrywa swoją twórczą pomysłowość w zakresie konkretnego zaradzania potrzebom braci. Miłość bowiem leży u podstaw wszystkich odniesień człowieka i jest najgłębszym powołaniem osoby, która nie inaczej osiąga swą pełnię, jak tylko na drodze uczynienia z siebie bezinteresownego daru²⁵. Poprzez miłość ujawnia się właściwa miara człowieka, do którego nie można odnosić się inaczej niż w perspektywie normy personalistycznej, oznaczającej w istocie, że właściwym stosunkiem do bliźniego jest miłość.

Kanon wartości, o które winien zabiegać polityk kierujący się Ewangelią opiera się na wskazaniach Jezusa nauczającego swoim słowem i przykładem życia. Odnoszenie się do Osoby Zbawiciela wskazuje na konieczność personalistycznego potraktowania swego powołania do wdrażania wartości, które nie tylko stanowią najgłębsze bogactwo wewnętrzne osoby, ale też są „osobotwórcze” w odniesieniu do innych. Oznacza to, że człowiek w autentycznym zaangażowaniu na rzecz dobra wspólnego winien szczerze szukać prawdy o dobru osoby i mieć głęboką świadomość swej odpowiedzialności za stwarzanie odpowiednich warunków dla rozwoju innych ludzi. Chrystonizm chrześcijańskiej moralności pozwala na pełne zrozumienie człowieka, który nie inaczej dochodzi do prawdy o sobie, jak tylko w świetle prawdy przyniesionej przez Zbawiciela.

Jednym z zagrożeń współczesnego świata jest autonomiczne i arbitralne tworzenie wartości będących w istocie antywartościami, którym nadaje się

²² Por. J. Sellin, *Pojednanie w polityce*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000*, Lublin 2000, s. 140–141.

²³ Por. PT 45.

²⁴ SRS 38.

²⁵ Por. KDK 24.

rangę niepodważalnych założeń przyjętych na drodze plebiscytu. Dlatego Jan Paweł II przestrzegał, że „w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać”²⁶. Tylko jednoznaczne oparcie życia społecznego na prawdzie czynionej w miłości daje szansę osiągnięcia szczęścia przez człowieka.

3. Strategie wdrażania wartości w polityce

Włączanie się w działalność polityczną wiąże się ze szczególną odpowiedzialnością za wartości, które nie tylko powinny być wyznawane, ale też stosowane w codziennym życiu i działaniu oraz wprowadzane w miarę możliwości w życie społeczne. Zakłada to zatem podejmowanie odpowiednich strategii, które będą skuteczne w nasycaniu życia społecznego pozytywnymi wartościami odpowiadającymi godności osoby ludzkiej. Mentalizowanie oraz promocja wartości przez propagowanie wzorców osobowych godnych naśladowania jest tylko jednym z elementów posługi osób zaangażowanych w kształtowanie oblicza społeczności, w której żyją. Istotne jest nade wszystko głębokie zrozumienie miejsca wartości w życiu społecznym, które nie są kagańcem narzucanym z konfesyjnych racji przez wąską grupę z całej społeczności. Chodzi tu raczej o dogłębne zrozumienie procesów społecznych, które zasadzają się na moralnym rozwoju człowieka. O ile człowiek, będąc podstawową drogą rozwoju społecznego, sam będzie wewnętrznie zintegrowany i zdolny do świadczenia innym życzliwości i miłości, o tyle społeczność będzie w stanie pokonywać napotymane trudności i podążać w przyszłość w nadziei osiągnięcia pokoju i zadowalającego poziomu życia.

Człowiek jako istota rozumna ma prawo wybierać wartości, którymi w życiu się kieruje i nawet najszczytniejsze cele w postaci wdrażania go w styl życia ewangelicznego, nie usprawiedliwiają podejmowania działań, które w sposób nieuprawniony będą ingerowały w życie poszczególnych jednostek i naruszały ich wolność. Wysiłki w celu promowania wartości winny zatem uwzględniać naturę człowieka, który ma prawo być przekonywany i przekonany, ale nie może być zmuszany do wyznawania wzniosłych zasad. Podejmowanie trudu wychowania do wartości i ich publicznego świadczenia znajduje

²⁶ EV 71.

niekiedy pomoc w instytucjach życia społecznego i posługuje się odpowiednimi ustaleniami o charakterze prawnym. Dla dobra obecnych i przyszłych pokoleń konieczne jest bowiem zachowanie pewnych postaw społecznych, które umożliwiają wzajemne współżycie.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że poszanowanie wolności osobowej nie oznacza tolerancji dla wszystkich zachowań jednostki, która nie chce respektować ładu społecznego i niszczy dobro wspólne o charakterze duchowym bądź materialnym. Obrona wartości poprzez ustanawianie prawa jest podstawowym obowiązkiem państwa, które winno zabezpieczać to, co stanowi duchowe dziedzictwo narodu. Wartości, a szczególnie te najcenniejsze, których respektowanie przyczynia się do najwznioślejszego rozwoju osoby ludzkiej, są tak delikatną materią, że w życiu publicznym łatwo ustępują pseudowartościom, które swą brutalnością oraz łatwizną, potrafią odwieść wielu ludzi, zwłaszcza młodych, od starania się o wyższy poziom ducha i intelektu²⁷. Wrażliwość serca i umysłu stępiona przez uleganie negatywnym wzorcom, może prowadzić do lekceważenia tego, co piękne i wzniosłe. Dlatego potrzebna jest ustawowa ochrona szczytnych wartości, które nie powinny być deptane i publicznie wyśmiewane.

Jednym z najistotniejszych elementów wpływania na kształt życia społecznego, jest osobiste świadectwo wierności Ewangelii. Społeczność ludzka pojęta jako wspólnota duchowa jest związana niewidzialnymi więzami, które sprawiają, że sposób podejścia do życia jednych wpływa w tajemniczy sposób na innych. Tajemnica Kościoła Chrystusowego, doświadczająca misterium obcowania świętych, naznaczona jest też niewidzialnym związkiem grzeszników, którzy w swoim życiu dają miejsce złu. Dlatego osobista świętość i przyłgnięcie do Chrystusa przez wiarę i sakramenty jest ważne dla chrześcijańskiego polityka, aby nie biegł na próżno. Modlitwa i codzienna wierność swemu powołaniu w zakresie życia rodzinnego i uczciwego spełniania swych obowiązków mają niezastąpiony walor oddziaływania na innych.

Skuteczność działań na niwie społecznej wymaga łączenia się w grupy, które, mając narzędzia i taktyki działania, są w stanie zapewnić funkcjonowanie odpowiednich struktur gwarantujących krzewienie i strzeżenie wartości. Na współczesnym etapie ludzkości takimi strukturami są partie polityczne, które są tworzone przez ludzi kierujących się określoną wizją życia społecznego i przyjmujących właściwe dla nich strategie działania. Partia ma być najpierw grupą ludzi nastawionych ideowo, którzy w społeczeństwie chcą się przyczynić do realizowania dobra wspólnego. Cel ten może być osiągnięty przez zdo-

²⁷ Por. J. Mazur, *Zdrowie i choroba w kontekście „poprawności politycznej*, w: S. Janeczek, W. Bajor, M.M. Maciołek (red.), *Gaudium in litteris. Księga jubileuszowa ku czci księdza arcybiskupa Stanisława Wielgusa*, Lublin 2009, s. 940–941.

bycie i utrzymanie władzy umożliwiającej wprowadzanie w życie postulatów zawartych w manifestie ideowym partii. Jednak program działań partii nie może się ograniczać do samego zdobycia władzy, ale winien określać zasady służby społeczeństwu, którego jest reprezentantem we władzach kraju. Zagrożeniem dla partii jest skoncentrowanie się na poszukiwaniu apanaży płynących z władzy, co łatwo prowadzi do korupcji i zawłaszczenia państwa.

W programie ideowym partii skupiających polityków chrześcijańskich winno znaleźć się miejsce dla ochrony wartości ewangelicznych. Drogą do ich realizacji jest promowanie i krzewienie zasad moralnych oraz denuncjowanie patologii i fałszu²⁸. Temu celowi służy ustanawianie prawa, które wskazuje priorytety działania i normy życia społecznego. Choć prawo nie może zastąpić moralności, to jednak może kształtować opinię społeczną i dlatego ma istotny walor wychowawczy. Stąd też prawo stanowione w państwie nie może sprzeciwiać się prawu moralnemu, gdyż ze swej natury staje się wówczas deprawowaniem sumień i nie może być obowiązujące dla ludzi kierujących się prawdą Bożą jaśniejącą w sercu otwartym na prawdziwe dobro osoby.

Chrześcijański polityk, uczestnicząc w stanowieniu prawa, musi mieć świadomość ułomności ludzkich rozwiązań, które nie będą w stanie w sposób doskonały chronić wszystkich wartości. Niekiedy powstają sytuacje, w których trudno jest znaleźć rozwiązanie zadowalające wszystkich. „Szczególny problem sumienia mógłby powstać w przypadku, w którym głosowanie w parlamencie miałoby zdecydować o wprowadzeniu prawa bardziej restryktywnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permissywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu. Takie przypadki nie są rzadkie. Można bowiem zauważyć, że podczas gdy w niektórych częściach świata nadal prowadzi się kampanie na rzecz wprowadzenia ustaw dopuszczających przerywanie ciąży, popierane nieraz przez potężne organizacje międzynarodowe, w innych natomiast krajach – zwłaszcza tych, które doświadczyły już gorzkich konsekwencji takiego permissywnego ustawodawstwa – pojawia się coraz więcej oznak ponownego przemyślenia sprawy. W omawianej tu sytuacji, jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest *ograniczenie szkodliwości* takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie

²⁸ Por. J. Nagórny, *Nowy człowiek w polityce*, w: A.J. Nowak, T. Paszkowska (red.), *Homo novus*, Lublin 2002, s. 309–310.

współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów”²⁹.

Nawet oskarżenia katolików o karierowiczostwo lub chęć zdominowania innych obywateli, które są najczęściej podnoszone przez ludzi domagających się ścisłego ograniczenia praw ludzi wierzących, nie powinny uczniów Chrystusa powstrzymywać przed dążeniem do podjęcia udziału we władzy. W tym zakresie jasno wypowiedział się Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici*. „Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc osobie i społeczeństwu, świeccy *nie mogą rezygnować z udziału w »polityce«*, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu *wspólnego dobra*; Ojcowie synodalni stwierdzali wielokrotnie, że prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać”³⁰. Ludzie wierzący mają słuszne prawo do bycia reprezentowanymi we wszelkich rodzajach władz i zapewnienia sobie możliwości zgodnego z Ewangelią wpływania na bieg spraw. Niekiedy unikanie podjęcia odpowiedzialności wyrażonej w formie przyjęcia funkcji społecznych i przejęcia władzy, może być poważnym zaniedbaniem, które jest traktowane jako ucieczka od realizacji wezwania Bożego. Począwszy od podstawowego obowiązku brania udziału w głosowaniach i wyborach, aż do pełnienia odpowiedzialnych funkcji samorządowych i państwowych, chrześcijanin winien okazać posłuszeństwo głosowi sumienia do wypełnienia swych powinności wobec bliźnich.

Katolicy winni współpracować z innymi w dziele skutecznego wprowadzania sprawiedliwości społecznej i odważnego krzewienia innych wartości. „Jednakże fakt, że także inni mają podobne dążenia, zmusza do poszukiwania jakiejś formy kompromisu, jeżeli społeczeństwo ma zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności”³¹. W określaniu zakresu możliwego kompromisu pozostają aktualne wskazania bł. Jana XXIII zawarte w encyklice *Pacem in terris* – „Gdy to się zdarza, ci, którzy chlubią się mianem katolików, muszą jak najbardziej dbać o to, aby postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelnosc obyczajów mogłyby ponieść szkodę. Równocześnie jednak winni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do

²⁹ EV 73.

³⁰ ChL 42.

³¹ EV 20.

lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”³².

Podjęcie odpowiedzialności za życie społeczne jest znamię dojrzalszości osoby, która uświadamia sobie swoje powołanie do troski o innych. Przekraczanie horyzontu własnych spraw pozwala na lepszy rozwój własnej osobowości i zapewnia większą realizację dobra wspólnego. Różni uczestnicy życia społecznego mają właściwe sobie zadania, które winny mieć charakter komplementarny i wzajemnie się uzupełniać. Zasady życia społecznego w postaci solidarności, pomocniczości i preferencyjnej troski o ubogich zakorzenione są w prawdzie o wyjątkowej godności osoby, która leży u podstaw wszelkich instytucji społecznych. Promowanie wartości zachowujących szczególne miejsce osoby jest drogą do właściwego rozwoju społeczności. Do podstawowego kanonu tych wartości należą ponadto poszanowanie wolności i sprawiedliwości oraz zagwarantowanie swobody otwarcia na działanie łaski Bożej. Wśród strategii zapewniających wdrożenie wartości w życie społeczne trzeba uwzględnić osobiste świadectwo uczciwości i świętości, a także łączenie się w partie, które mają na celu przejęcie władzy i doprowadzenie do uchwalenia właściwego prawa egzekwowanego przez sprawny aparat instytucji władzy samorządowej i państwowej.

DAS ZEUGNIS FÜR DIE WERTE IN DER POLITIK (ZUSAMMENFASSUNG)

Politik, verstanden als rationale Sorge um das Gemeinwohl, ist ein besonderer Ort, wo Zeugnis über die Werte, die dem menschlichen Wohl dienen, abgelegt wird. Nur über die Propagierung der Werte kann sich die Gemeinschaft wirklich entfalten und die Ziele erreichen, dank deren der Mensch sein Wohl erreichen kann. Subjekte und privilegierte Träger der Werte in der Politik sind ein jeder Christ, wie auch die Familie und die Lokalgemeinschaften. Eine große Verantwortung in diesem Bereich obliegt den Politikern. Besondere Aufgabe eines Politikers, der sich nach dem Geist des Evangeliums richtet, ist das Zeugnis seines Glaubens. Er soll auch andere zu überzeugen versuchen, dass für das Leben des Menschen die religiöse Dimension wesentlich ist. Sie hilft, den tiefen Lebenssinn zu finden und die Hoffnung zu schöpfen, welche beim meistern der großen Herausforderungen entscheidend wichtig ist. Es zeigt sich, dass dort, wo der religiöse Glaube fehlt, der auf die rationale Suche nach dem Fundament menschlicher Existenz verweist, verbreiten sich Ideologien und irrationale Konzepte des Wesens des Menschen. Unter den Werten, die im gesellschaftlichen Leben gepflegt werden sollen, sind vor allem: Religionsfreiheit, Achtung des Lebens der menschlichen Person, Sorge um die Wahrheit und Gerechtigkeit und um die Grundvoraussetzungen für die Entfaltung der Person in der Liebe. In der Politik reicht es heute nicht aus, richtige theoretische Grundkenntnisse und feste axiologische Fundamente zu haben. Man braucht auch eine entsprechende Strategie, die es erlaubt – ohne auf die unethische Kompro-

³² PT 157.

misse zurückgreifen zu müssen – das wahre, mit der moralischen Norm konforme Wohl des Menschen zu pflegen und zu entfalten. Diese Strategie wird in den Lokalgemeinschaften und im Engagement der Parteien herausgearbeitet.

VALUES IN POLITICS (SUMMARY)

Human society can develop and reach happiness only if it promotes the values that serve the ultimate well-being of the men. When the art of politics is being understood as the quest to achieve the common good, then there is a place within it for those values. Every Christian, family and local society are the transmitters, as it were, of the values in politics. Those politicians who let themselves to be guided by the Gospel, bear exceptional responsibility in that their primary task is giving testimony to their faith, and convincing others about the importance of the whole religious sphere in human life as the only force capable to give sense to human existence and to sustain hope in overcoming various difficult challenges in life. Where there is lack of a religious faith engaged in a quest for rational foundations of human existence, than there flourish various ideologies and irrational concepts of the human existence. Among the values that should be cherished and developed in social life are religious freedom and respect for human life, as well as ensuring that truth, justice and proper conditions help everyone to lead one's life in the atmosphere of love. In politics, it is not enough to profess good theoretical assumptions and sound axiological foundations. One needs to add a proper and efficient strategy to it, both to avoid compromising the ethical norms, and to cherish and improve the real common good in accordance with the moral norms. This strategy is implemented by local communities and political parties.

O. JACEK GNIADK SVD
Lusaka

SPOŁECZNY WYMIAR WŁASNOŚCI PRYWATNEJ
W GOSPODARCE WOLNORYNKOWEJ W UJĘCIU
LUDWIKA VON MISESA

Słowa kluczowe: gospodarka rynkowa, własność prywatna, powszechne przeznaczenie dóbr, liberalizm, personalizm, suwerenność konsumenta, logika daru.

Schlüsselworte: Marktwirtschaft, privates Eigentum, universale Bestimmung der Güter, Liberalismus, Personalismus, Unabhängigkeit des Konsumenten, Logik der Gabe.

Key words: market economy, private property, universal destination of material goods, liberalism, personalism, consumer sovereignty, logic of gift.

Nauczanie społeczne Kościoła od czasów papieża Leona XIII opowiada się za ograniczoną interwencją państwa w sferze gospodarczej. Interwencja taka musi mieć zawsze na względzie dwie granice: godność ludzkiej osoby i dobro wspólne całego społeczeństwa¹. Wielu komentatorów katolickiej nauki społecznej widzi w tym narzędzie przeciwstawienia się nadmiernemu indywidualizmowi społecznemu i liberalizmowi gospodarczemu. Ludwik von Mises², austriacki ekonomista i filozof, największy obrońca kapitalizmu i krytyk socjalizmu w XX w., twierdzi, że w gospodarce wolnorynkowej posiadanie prywatnych środków produkcji zawsze wiąże się z obowiązkiem społecznym i interwencja państwa w żadnym wypadku nie jest tu konieczna. Celem naszej analizy będzie wykazanie, że zasadę powszechnego używania i uniwersalne przeznaczenie dóbr można osiągnąć w granicach wyznaczonych przez własność prywatną, a zadanie państwa powinno ograniczać się jedynie do jej ochrony jako niezbędnego środka do osiągnięcia tego celu.

¹ W. Piwowski, *Interwencjonizm*, w: idem (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 71n.

² Ludwik von Mises (1881–1973) urodził się we Lwowie. Studiował prawo i ekonomię na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie później przez 25 lat wykładał ekonomię jako *privatdozent*. W latach 1934–1940 wykładał w Genewie. Zmuszony do emigracji podczas wojny z powodu swojego żydowskiego pochodzenia wyjechał w 1940 r. do Stanów Zjednoczonych i zamieszkał w Nowym Jorku. Mises jest uważany za najważniejszego przedstawiciela austriackiej szkoły ekonomii. Szkoła ta nie jest dzisiaj

Natura własności prywatnej

Według austriackiego ekonomisty prywatna własność produkcji jest podstawową instytucją gospodarki rynkowej. Jest ona wynalazkiem człowieka i pojawiła się w początkowym okresie historii, kiedy ludzie własnymi siłami i z własnego nadania przywłaszczyli sobie to, co wcześniej było niczyją własnością. Taki sposób rozumowania jest bliski koncepcji św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że własność prywatna pochodzi z ustalenia ludzkiego prawa pozytywnego³. Sobór Watykański II dodaje, że własność daje osobie sposobność do wykonywania różnych zadań w społeczeństwie i w życiu społecznym⁴.

Z ekonomicznego punktu widzenia właścicielem jest tylko ten, kto w sposób fizyczny dysponuje jakimś ekonomicznym dobrem⁵. Ten sposób myślenia Misesa wpisuje się w katolicką tradycję, dla której prawo do posiadania jakiejś własności jako prywatnego dobytku należącego do jednej osoby było już w takim rozumieniu podkreślone przez Leona XIII w encyklice *Rerum novarum*. Papież przypomina, że fundamentalnym prawem człowieka jest prawo do używania rzeczy materialnych, by zaspokoić jego realne potrzeby⁶.

Kościół naucza, że własność indywidualna ma swój początek w ludzkiej pracy. Dzięki inteligencji i wolności człowiek przywłaszcza sobie część ziemi i czyni z niej swoje mieszkanie⁷. W ten sam sposób początek własności widzi również Mises, dla którego wszelka własność pochodzi w pierwszej kolejności z przywłaszczenia i trwa tak długo, aż właściciel zrezygnuje z niego dobrowolnie lub straci go wbrew swojej woli⁸.

Taki sposób rozumowania wpisuje się w chrześcijańską tradycję zakazu kradzieży. Przykazanie siódme „Nie kradnij” ma formę negatywną, ale zakaz ten należy rozumieć jako normę wynikającą z nakazu pozytywnego (Wj 20,15). Stanowi ono bardzo mocny dowód, że wolą Bożą wyrażoną w natchnionym słowie biblijnym jest posiadanie przez ludzi dóbr ziemskich na własność⁹.

zaliczana do ekonomii głównego nurtu ze względu na odmienną metodę badawczą oraz na przedmiot analizy. Powstała w latach siedemdziesiątych XIX w. i jej twórcą był C. Menger. Jej początki sięgają XV w., gdy naśladowcy św. Tomasza z Akwinu na Uniwersytecie w Salamance w Hiszpanii, przez wiele generacji odkrywali i wyjaśniali prawa podaży i popytu, przyczynę inflacji, działanie kursów dewizowych oraz subiektywną naturę wartości ekonomicznej (łączy wartość towaru z jego użytecznością), która później została rozwinięta przez Mengera i należy do głównych osiągnięć szkoły.

³ T.E. Woods, *Kościół a wolny rynek. Katolicka obrona wolnej gospodarki*, Warszawa 2007, s. 341; STh II-II, q. 66, art. 7.

⁴ KDK 71.

⁵ L. von Mises, *Socialism, An Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis 1981, s. 27.

⁶ RN 7.

⁷ CA 31.

⁸ L. von Mises, *Socialism*, s. 36.

⁹ M. Wojciechowski, *Własność prywatna w Biblii, w: Kradzież a rozwój gospodarczy*, Warszawa 2006, s. 109.

Kwestionowanie prywatnej własności i wszelkie próby jej ograniczenia są więc sprzeczne z przykazaniami Bożymi. Opierając się na Misesa definicji własności prywatnej, możemy powiedzieć, że siódme przykazanie broni naturalnej więzi między człowiekiem a potrzebnymi mu rzeczami materialnymi i wytworami jego pracy, gdyż żaden człowiek nie może obejść się bez dóbr doczesnych¹⁰.

Granica ludzkich wyborów

Austriacki ekonomista twierdzi, że człowiek w ramach wolnego rynku ma swobodę działania w sferze prywatnej własności i jego wybory są ostateczne¹¹. Tradycja chrześcijańska nigdy nie podtrzymywała prawa własności jako absolutnej i nienaruszalnej zasady¹². Należy jednak podkreślić, że prawo powszechnego używania i uniwersalne przeznaczenie dóbr nie osłabia, nie niweczy prawa prywatnej własności, które łączy się nierozdzielnie z wolnością człowieka¹³.

Mises wykazał, że socjalistyczne centralne planowanie i obalenie własności prywatnej prowadzi do wyeliminowania ekonomicznej kalkulacji, a to oznacza koniec wszelkiej ekonomicznej racjonalności. Pieniężna kalkulacja jest niezbędną busolą, która umożliwia poruszanie się ludziom w społecznym systemie podziału pracy¹⁴. Pozbawienie człowieka możliwości prywatnego posiadania jest więc poważną przeszkodą w swobodnym podejmowaniu decyzji. Jan Paweł II naucza, że człowiek pozbawiony własności prywatnej oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości nie jest w stanie zrozumieć swojej godności jako osoby i nie potrafi tworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty¹⁵.

Nieprawne przywłaszczenie cudzej własności nie występuje tylko w systemach totalitarnych. Mises trafnie zauważa, że wszyscy sprawujący władzę polityczną mają wrodzoną tendencję do rozciągania sfery swojej dominacji, by kontrolować życie swoich obywateli. Jediną przeszkodą, która stoi na ich drodze, jest instytucja własności prywatnej. Stawia ona granice autorytarnym działaniom rządów, stwarzając jednostce niezbędną przestrzeń dla jej autonomicznego rozwoju intelektualnego i materialnego¹⁶. Poza sferą prywatnej wła-

¹⁰ A. Chafuan, *Religijne korzenie własności prywatnej*, w: *Kradzież a rozwój gospodarczy*, s. 34.

¹¹ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, Warszawa 2007, s. 612.

¹² LE 14.

¹³ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, s. 188.

¹⁴ L. von Mises, *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, Auburn 1990, s. 17.

¹⁵ CA 13.

¹⁶ L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, Kraków 2004, s. 97.

sności i rynku rozciąga się – według austriackiego filozofa – sfera przymusu i przemocy. Taki sam sposób postrzegania roli własności prywatnej jest obecny w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Według ojców Soboru indywidualne formy posiadania dóbr pozostawiają każdemu człowiekowi niezbędną „prze-strzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej i należy je uważać za poszerzenie niejako wolności ludzkiej”¹⁷. Z tego powodu Kościół domaga się, by własność dóbr była sprawiedliwie dostępna dla wszystkich¹⁸ i odrzuca uciekanie się do form „wspólnego posiadania”¹⁹.

Suwerenność konsumenta

Mises trafnie zauważa, że w przedkapitalistycznych systemach społecznych, gdzie przeważała ekonomiczna samowystarczalność poszczególnych gospodarstw rodzinnych, posiadanie dóbr produkcyjnych lub konsumpcyjnych oznaczało posiadanie ich tylko dla siebie. W systemie wolnorynkowym właściciel dóbr produkcyjnych jest zmuszony do ich używania w celu lepszego zaspokojenia potrzeb konsumentów. Sam fakt posiadania środków produkcji zmusza go już do podporządkowania się życzeniom klientów²⁰, gdyż ostatecznym celem każdej produkcji jest konsumpcja. Dla precyzyjnego określenia, jakie rodzaje dóbr mają być produkowane z wykorzystaniem rzadkich zasobów znajdujących się w posiadaniu społeczeństwa, należy właściwie odczytać preferencje konsumenta. W celu opisanego stanu austriacki ekonomista przyjmuje pojęcie „suwerenności konsumenta”²¹. Mises twierdzi, że wbrew utartemu pogładowi, według którego „klasa burżuazyjna” sprawuje nad wszystkimi rządzą, jest dokładnie odwrotnie. Przedsiębiorca nie może prowadzić swojej firmy w dowolny sposób, jeżeli nie chce zbankrutować. Jest on właścicielem środków produkcji, ale w istocie jest tylko tymczasowym ich szafarzem, gdyż musi produkować zgodnie z popytem i życzeniami konsumentów²².

¹⁷ KDK 71.

¹⁸ CA 6.

¹⁹ RN 12.

²⁰ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 579–80.

²¹ Termin „suwerenność konsumenta” został spopularyzowany przez W.H. Hutta. Poprzez wywieranie siły swoich wyborów konsumenci w systemie wolnorynkowym dostarczają producentom zarówno motywacji, jak również środków, by używać surowców w sposób, jaki jest preferowany przez konsumentów. W.H. Egger, *The Contributions of W. H. Hutt*, *The Review of Austrian Economics* 1 (1994), s. 113. Doktrynę „suwerenności konsumenta” krytykował M.N. Rothbard, który twierdził, że w całkowicie wolnym społeczeństwie każda jednostka jest suwerenem wobec swojej własnej osoby i mienia. Konsumenci nie mają władzy, która mogłaby zmusić producentów do wykonywania konkretnych prac i zawodów. R.P. Murphy, *Mises i Rothbard o suwerenności konsumenta*, w: <http://www.mises.pl/128> (5 I 2010).

²² L. von Mises, *Biurokracja*, Lublin 1998, s. 37. Również w: idem, *Ludzkie*, s. 234–235.

Każde odchylenia od linii wyznaczonej przez popyt konsumentów dokonane w wyniku błędu, złej oceny sytuacji, nieudolności lub świadomej decyzji, ogranicza dochód, a w najgorszym wypadku przyczynia się do ich zniknięcia z rynku. Konsumenci określają nie tylko ceny dóbr konsumpcyjnych, ale również ceny wszystkich środków produkcji. Każdy grosz wydany przez konsumenta wyznacza kierunek wszystkich procesów produkcyjnych i ma istotny wpływ na organizację wszystkich działań biznesowych. W kapitalistycznym systemie bycie bogatym jest wynikiem sukcesu odniesionego w zaspokajaniu potrzeb konsumentów, a uzyskane bogactwo można utrzymać tylko przez ciągłą obsługę klientów w najbardziej skuteczny sposób²³.

Kupując lub wstrzymując się od dokonywania zakupów na wolnym rynku, konsument okazuje swoje natychmiastowe preferencje i życzenia. Upodobania konsumenta mogą być otwarte na krytykę z filozoficznego punktu widzenia, ale ocena wartości jest zawsze osobistą i subiektywną sprawą. Konsument wybiera to, co uważa, że służy mu lepiej do osiągnięcia jego celów. Nikt nie jest powołany do tego, aby określać, co mogłoby człowieka uczynić szczęśliwszym lub mniej szczęśliwym²⁴. W gospodarce wolnorynkowej wybór celu działania jest dla człowieka osobistą, subiektywną i indywidualną sprawą. Nikt i nic w gospodarce wolnorynkowej nie zmusza człowieka do myślenia i zachowywania się w kategoriach *homo oeconomicus*. Każde ludzkie działanie ma swój koszt i zysk, ale alokacja środków do celów zależy w pełni od człowieka podejmującego działania.

Dla szkoły austriackiej samopoczucie i dobrobyt są pojęciami subiektywnymi. Wartość dóbr rynkowych jest relacją, która jest głęboko zakorzeniona w osobistych, subiektywnych aktach wartościowania i zależy od indywidualnej oceny i konkretnego wyboru. Subiektywność u Misesa oznacza osobę, która jest świadomym podmiotem w działaniu. Należy odróżnić ją od subiektywizmu etycznego, który twierdzi, że prawda moralna jest subiektywna i jest tworem osobowej świadomości²⁵. Dynamiczna relacja pomiędzy osobą i czynem oraz podmiotowa postać człowieka realizuje się na płaszczyźnie jego subiektywności. Przeżycie sprawczego stosunku osoby do czynu pozwala na przeżycie wartości moralnej, która kształtuje się i dojrzewa w tym dynamicznym układzie²⁶. Własność prywatna stwarza więc jednostce przestrzeń, w której powinna posiadać autonomię wyborów i działania oraz być niezależna od państwowego przymusu.

Połączenie wolności z subiektywnością u Misesa daje gwarancję, że działanie człowieka odpowiada jego godności, która przynależy tylko człowiekowi

²³ Idem, *Ludzkie działanie*, s. 234–235.

²⁴ Idem, *Profit and Loss*, w: idem (red.), *Planning for Freedom*, South Holland 1952, s. 118–119.

²⁵ G. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, Lublin 1999, s. 23.

²⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: W. Chudy (red.), *Karol Wojtyła. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 105–107.

jako osobie. Austriacki filozof rozpoznaje zasadniczy element wolnego rynku, który bardzo często nie jest zauważany. Wolnorynkowa ekonomia charakteryzuje się tym, że każdy działający człowiek jest środkiem i zarazem celem dla samego siebie oraz środkiem dla innych ludzi w ich próbach osiągnięcia własnych celów i korzyści²⁷. Pojęcie suwerenności konsumenta nie oznacza więc z jego strony tyranii i ucisku. Człowiek jest w pełni wolny, aby przeciwstawić się upodobaniom konsumentów. Może nie sprzedawać dóbr lub usług tym, wobec których ma zastrzeżenia natury molarnej, ale musi być wtedy gotowy na to, aby zrezygnować z zysku, jaki mógłby uzyskać z takiego przedsięwzięcia.

Częściowa konfiskata własności prywatnej

Mises podkreśla, że instytucja prywatnej własności środków produkcji istnieje tylko w wolnym społeczeństwie opartym na podziale pracy. Porządek społeczny, który znosi własność prywatną, pozbawia konsumentów ich autonomii i niezależności, a tym samym stoi również na przeszkodzie upowszechniania zasady powszechnego przeznaczenia dóbr²⁸. Całkowita konfiskata własności prywatnej, która jest równoznaczna z wprowadzeniem socjalizmu, została jednoznacznie odrzucona przez Leona XIII²⁹. Jan Paweł II uzupełnia argumenty swoich poprzedników i dodaje, że podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny, gdyż zniesienie własności prywatnej pozbawia człowieka przestrzeni, w której ma możliwość zarabiania na życie własną przedsiębiorczością i zamyka mu drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty³⁰.

Mises stawia przed nami całkiem inny problem moralny dotyczący częściowej konfiskaty własności prywatnej, która dotyczy sfery podatków. Pośrednim rodzajem łamania prawa własności jest państwowy interwencjonizm, który obciąża swoich obywateli nadmiernymi podatkami. Katolicka nauka społeczna nie sprzeciwia się płaceniu podatków, ale w oparciu o Biblię naucza, że chodzi tu o wolne i odpowiedzialne posłuszeństwo wobec władzy, która szanuje sprawiedliwość i zapewnia realizację dobra wspólnego³¹. Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* porusza zagadnienie polityki podatkowej i stwierdza, że obciążenia podatkowe powinny być dostosowane do możliwości płatniczych obywateli, ale równocześnie dodaje, że władza powinna kierować się

²⁷ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 223.

²⁸ Idem, *Liberty and Property*, w: <http://mises.org/libprop.asp> (5 I 2010).

²⁹ RN 12.

³⁰ CA 13.

³¹ KNSK 379–380.

³² MM 132.

mądrością i sprawiedliwością w ustalaniu opłat podatkowych³². W dalszej części encykliki papież wskazuje, że za pomocą wielkości podatków powinno się odbudowywać równowagę gospodarczą kraju. Dla Misesa takie stanowisko jest już nie do przyjęcia, gdyż celem podatków nie jest próba sprawiedliwego kształtowania stosunków społecznych³³.

Austriacki ekonomista odrzuca ideę podatku sprawiedliwego, gdyż podatki powinny być przeznaczone tylko na utrzymanie skromnego rządu, pochłaniać niewielką część ogólną sumy dochodów każdego obywatela i nie powinny przekroczyć pewnego umiarkowanego poziomu, gdyż mogą zamienić się w narzędzie destrukcji gospodarki rynkowej³⁴. Mises podkreśla, że cechą gospodarki wolnorynkowej jest to, że rząd nie ingeruje w zjawiska ekonomiczne. Wysokie podatki są nie tylko zagrożeniem dla wolnego rynku, ale również nie spełniają celu, dla którego zostały ustanowione. Podatek progresywny, którego celem jest doprowadzenie do doskonałej równości finansowej wszystkich obywateli, uderza paradoksalnie w mniej zamożnych i jest autodestrukcyjny, gdyż hamuje proces tworzenia się kapitału³⁵. Dzieje się tak dlatego, gdyż tylko nieskonsumowana część dochodów może być gromadzona jako kapitał, a ludzie o wyższych dochodach, w przeciwieństwie do ludzi biedniejszych, oszczędzają i konsumują tylko niewielką część dochodu, przeznaczając resztę na inwestycje. Pobieranie wysokich podatków od osób lepiej zarabiających i wykorzystywanie ich w celu finansowania wydatków publicznych jest bezpośrednim konsumowaniem kapitału, który pociąga za sobą zmniejszanie krańcowej wydajności pracy i co za tym idzie, zmniejszenie zarobków.

Takie stanowisko Misesa nie odbiega od późniejszego nauczania Jana Pawła II, który uważał, że czuwanie nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej i kierowanie nimi nie należy do państwa, a do poszczególnych ludzi oraz różnych grup i zrzeszeń, z których składa się społeczeństwo³⁶.

Prawo własności nie jest prawem absolutnym

Ekonomia wolnorynkowa zmierza do stworzenia obszaru, w którym jednostka ma wolność myślenia, wyboru i działania. Mises nie przeczy temu, że ludzie mogą używać swojej wolności w sposób egoistyczny, ale dyskusji

³³ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 623.

³⁴ Ibidem, s. 625.

³⁵ L. von Mises, *Interwencjonizm*, Kraków 2005, s. 86.

³⁶ CA 48.

o polityce podatkowej nie można sprowadzać tylko do moralnej intuicji odwołującej się do sprawiedliwości społecznej³⁷.

Jednym z argumentów austriackiego ekonomisty na rzecz kapitalizmu i własności prywatnej jest nieporównywalna skuteczność wysiłku produkcyjnego. Ta wydajność sprawiła, że możliwy stał się jednocześnie gwałtowny wzrost liczby ludności i podniesienie ich standardu życia. Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że posiadanie na własność rzeczy jest dla człowieka konieczne z trzech powodów: człowiek bardziej troszczy się o rzeczy prywatne niż wspólnotowe, sprawy materialne traktuje w sposób bardziej uporządkowany i wpływa na zachowanie pokojowych stosunków międzyludzkich³⁸.

Warto podkreślić, że posiadanie dóbr zewnętrznych umożliwia człowiekowi wypełnienie przykazania przyodziania nagich, nakarmienia głodnych czy udzielenia schronienia (por. Mt 25, 35-26). Rozdawanie cudzej własności nie jest dobroczynnością. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* przypomina, że sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki, ale opinia, według której sprawiedliwe struktury czynią dzieła charytatywne zbyt czystymi, zawiera w sobie materialistyczną, upokarzającą koncepcję człowieka³⁹.

Mises twierdzi stanowczo, że koordynacja niezależnych działań wszystkich jednostek w gospodarce wolnorynkowej dokonuje się dzięki funkcjonowaniu rynku i nie ma absolutnie żadnej potrzeby wymuszania współpracy za pomocą specjalnych nakazów i zakazów⁴⁰. Wyeleminowanie własności prywatnej lub nałożenie na nią pewnych ograniczeń przez prospołeczną politykę gospodarczą rządu jest według Misesa niedozwolone, gdyż takie działanie nadałoby gospodarce rynkowej inny kierunek rozwoju niż ten, który rynek obrałby pod wpływem motywu zysku.

Według nauczania społecznego Kościoła nadużywanie lub nieużywanie własności prywatnej nie może być podstawą do jej utraty⁴¹. Jest to potwierdzenie poszanowania dóbr drugiego człowieka, która zabrania kradzieży, ale współczesne nauczanie nakłada pewne ograniczenia na własność prywatną, odwołując się do zasady solidarności.

³⁷ F.A. von Hayek trafnie zauważa, że posługiwanie się tym terminem staje się rzeczywistym odpowiednikiem zadania wprowadzenia sprawiedliwości dystrybtywnej. Rzekomy cel sprawiedliwości społecznej, którym jest wyeliminowanie ekonomicznych nierówności, bez wzięcia pod uwagę prostego faktu, że dysproporcje są w głównej mierze wynikiem własnych wyborów jednostek, może być osiągnięty jedynie przez kontrolowanie ludzkich wyborów. F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, Warszawa 2004, s. 178–181.

³⁸ STh, I-II q. 66 a. 2.

³⁹ DCE 28.

⁴⁰ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 212–213.

⁴¹ QA 47.

Sobór Watykański II naucza, że nie mamy do czynienia z kradzieżą, gdy w skrajnej potrzebie bierze się z cudzego majątku rzeczy konieczne do przeżycia w danej chwili⁴². Ojcowie Soboru odwołują się tutaj do nauczania św. Tomasza z Akwinu, ale podkreślają, że muszą być spełnione wszystkie wymagane warunki moralne. Martin de Azpilcueta, który był podobnie jak wszyscy scholastycy pod wpływem Akwinaty, dodaje, że ten, kto bierze rzecz, gdy znajduje się w nadzwyczajnej potrzebie, jest zobowiązany do zadośćuczynienia, gdy będzie miał w przyszłości taką możliwość⁴³.

Tradycyjne nauczanie Kościoła mówi, że prawo własności nie jest prawem absolutnym, ale sprawiedliwość, która nakłada na używanie własności pewne normy, nie może podważać przykazania „Nie kradnij”. Michał Wojciechowski trafnie zauważa, że życie w Biblii ma większą wartość niż własność i dlatego głodujący nie grzeszy, gdy jest zmuszony do kradzieży (por. Prz 6,30)⁴⁴. Własność ma tylko charakter rzeczowy i dlatego nie może być wysuwana ponad inne wartości.

Biblia przestrzega nas przed kultem własności prywatnej, który stanowi formą bałwochwalstwa. To niebezpieczeństwo nie dotyczy tylko ludzi bardzo bogatych, gdyż zbytnia troska o rzeczy materialne zagraża też ludziom o majątku umiarkowanym (Mt 6,19-21). Występująca w Biblii krytyka bogactwa skierowana jest przeciwko nieprawym zyskom i przeciwko tym, którzy wzbogacili się ponad przeciętną i odwrócili się od Boga i bliźnich. W przypowieści o bogaczu i Łazarzu potępiony zostaje bogacz za swoją obojętność na los ubogich, a nie za sam fakt posiadania majątku. Św. Paweł mówi, że człowiek skupiony na Bogu wznosi się ponad kwestie materialne, umie być biednym i umie korzystać z majątku (Flp 4,12). W świetle nauczania biblijnego własność prywatna jest rozumiana w kategoriach słuszności i normalności, choć relacja do Boga oraz miłość bliźniego stoją wyżej. Korzystanie z własności może prowadzić do jej nadużywania, przed którym przestrzega Biblia, ale nie ma tutaj mowy o wprowadzaniu żadnych ograniczeń na rzecz tych, którzy nie przyczyniają się do produkcji dóbr materialnych.

⁴² „Siódme przykazanie zabrania kradzieży, która polega na przywłaszczeniu dobra drugiego człowieka wbrew racjonalnej woli właściciela. Nie mamy do czynienia z kradzieżą, jeśli przyzwolenie może być domniemane lub jeśli jego odmowa byłaby sprzeczna z rozumem i z powszechnym przeznaczeniem dóbr. Ma to miejsce w przypadku nagłej i oczywistej konieczności, gdy jedynym środkiem zapobiegającym pilnym i podstawowym potrzebom (pożywienie, mieszkanie, odzież...) jest przejęcie dóbr drugiego człowieka i skorzystanie z nich”. Zob. KKK 2408.

⁴³ M. de Azpilcueta, *Manula de confesores y penitents*, Salamanka 1556, s. 206. Przytaczam za A. Chafuen, *Religijne korzenie własności prywatnej*, s. 32.

⁴⁴ M. Wojciechowski, *Własność prywatna w Biblii*, s. 114.

Ograniczenia własności prywatnej

Problemem, o którym mówi Mises, nie jest nadużywanie prawa własności, a jego ograniczanie. Za pośrednictwem ustaw i rozporządzeń, państwo może rzeczywiście ingerować w rozmaity sposób w kształtowanie stosunków własnościowych. Należy podkreślić, że porządkujące zadania państwa w dziedzinie dób materialnych musi odbywać się przy całkowitym poszanowaniu własności prywatnej⁴⁵.

Katolicka nauka społeczna podkreśla, że istnieje ścisły związek pomiędzy człowiekiem jako podmiotem pracy oraz prawem do owoców tej pracy w postaci własności prywatnej⁴⁶. Związek ten według Misesa został poważnie naruszony przez wprowadzenie systemu rezerw częściowych i pieniądza fiducjarnego, narzuconego przez rząd swoim obywatelom bez oparcia w dobrach materialnych (jak np. kruszce), który wyzwała sztuczną kreację pieniądza i wysoce szkodliwe, powracające recesje gospodarcze⁴⁷. Najlepszym systemem monetarnym, zarówno dla gospodarki wolnorynkowej, jak i z perspektywy Kościoła, byłby pieniądz towarowy ze stuprocentowym pokryciem⁴⁸. Ustanowienie takiego wymogu dla umów bankowego depozytu na żądanie przyczyniłoby się do stworzenia systemu w pełni zgodnego z zasadami prywatnej własności, który zapobiegałby podwójnej dostępności tej samej ilości pieniądza na rynku⁴⁹, a tym samym typowej *tragedii dobra wspólnego*, czyli zjawiska, do którego dochodzi, gdy prawa własności stron trzecich nie są dostatecznie zdefiniowane i chronione⁵⁰.

Kościół nie pochwala praktyk, które pośrednio lub bezpośrednio czyniłby prawo własności rzeczą iluzoryczną. Jedynym wyjątkiem jest wywłaszczenie, które według nauczania papieży jest dopuszczalne po spełnieniu odpowiednich warunków, do których należy słuszne odszkodowanie pierwotnym właścicie-

⁴⁵ KDK 71; SRS 42; CA 40, 48.

⁴⁶ LE 14.

⁴⁷ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 670n. W dziele *The Theory of Money and Credit* (1912) austriacki ekonomista wykazał, stosując po raz pierwszy teorię użyteczności krańcowej do pieniądza, że pieniądz jest pożądanym, gdy można go wymienić na inne dobra, a nie dla samego siebie. Mises udowodnił również, że wahania poziomu aktywności gospodarczej, zwane cyklami koniunkturalnymi, wywoływane są przez niekontrolowany wzrost bankowego kredytu.

⁴⁸ T.E. Woods, *Kościół a wolny rynek*, s. 226.

⁴⁹ H.J. de Soto, *Pieniądz, kredyt bankowy i cykle koniunkturalne*, Warszawa 2009, s. 566n. Należy podkreślić, że zrozumienie właściwej roli pieniądza, który miałoby równocześnie istotny wpływ na zmianę oceny współczesnej bankowości i związanym z nim zjawiskom gospodarczym, jest ciągle prawdziwym wyzwaniem dla katolickiej nauki społecznej. Więcej o implikacjach moralnych, które wynikają z bankowości z rezerwą częściową, jak podkreśla inny współczesny ekonomista ze szkoły austriackiej – zob. J.G. Hülsmann, *The Ethics of Money Production*, Auburn 2008.

⁵⁰ Ibidem, s. 298.

lom za utraconą własność⁵¹. Papież Paweł VI ma tu na myśli głównie wyłączenie gruntów, gdy zaistnieje nieodzowna potrzeba podjęcia takich kroków przez państwo⁵². W nauczaniu Magisterium podkreśla się, że musi tu chodzić o środki, których koniecznie wymaga wspólne dobro, ale trudno jest obronić taki tok rozumowania, gdy decyzja polega na arbitralnym powoływaniu się na „dobro ogółu”. Według Misesa taka interwencja może być w dalszej perspektywie sprzeczna z interesem społecznym, gdyż państwo próbuje autorytatywnie ustalić nowe granice korzystania z praw własności, które są sprzeczne z granicami wyznaczonymi w naturalny sposób przez prywatną własność środków produkcji⁵³.

Nie jest to jedyne ograniczenie nałożone na własność prywatną, które można było spotkać w katolickim nauczaniu społecznym obok nauczania, które broniło prawa do własności prywatnej. Pius XI twierdził, że pewne rodzaje dóbr państwa powinny być zastrzeżone dla państwa, gdyż ich posiadanie daje taką potęgę, że może zagrażać państwu. Z perspektywy gospodarki wolnorynkowej nie do utrzymania jest także pogląd głoszony przez Jana XXIII, że państwo powinno prowadzić w pewnym stopniu działalność gospodarczą i wykonanie swych przedsięwzięć gospodarczych powierzać obywatelom, którzy odznaczają się fachowością i wzorową uczciwością. Doświadczenie z samorządami pracowniczymi pokazało, że próba zdegradowania własności prywatnej do samej tylko sfery posiadania i konsumpcji z pominięciem całej jej funkcji porządkującej, przyniosło żałosne rezultaty. Własność prywatna kieruje się swoją wewnętrzną siłą rozporządzania i efektywnego wykorzystania dóbr materialnych, której nie można niczym innym zastąpić⁵⁴.

Należy podkreślić, że w katolickiej nauce społecznej następowała powolna ewolucja poglądu na zachodzący związek pomiędzy własnością prywatną a zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr. W ostatniej swojej encyklice społecznej *Centesimus annus* Jan Paweł II stwierdził, że własność prywatna jest gwarancją tworzenia pracy i ludzkiego rozwoju dla wszystkich. Papież zwrócił już na to uwagę wcześniej w encyklice *Laborem exercens*, w której wykazał, że przejęcie środków produkcji przez państwo nie może być równoznaczne z „uspołecznieniem”, gdyż o uspołecznieniu można mówić dopiero wtedy, gdy zostanie zabezpieczona podmiotowość społeczeństwa. Cel ten można osiągnąć tylko wtedy, kiedy każdy na podstawie swojej pracy będzie mógł uważać sie-

⁵¹ Pius XII, *Przemówienie z 11.03.1945*, Utz-Groner, nr 2919. Przytaczam za A. Rauscher, *Własność prywatna w służbie człowieka*, w: M. Novak, M. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993, s. 107.

⁵² PP 24.

⁵³ L. von Mises, *Interwencjonizm*, s. 31.

⁵⁴ Ibidem, s. 109; H. de Soto, *Tajemnica kapitału*, Chicago–Warszawa, s. 86.

bie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy⁵⁵. To, jak pokazał Mises, ma miejsce jedynie w gospodarce wolnorynkowej, w której podmiotowość społeczeństwa jest gwarantowana przez suwerenność konsumentów. O tym, co ma być produkowane, nie decydują przedsiębiorcy, farme-rzy czy kapitaliści, lecz konsumenci⁵⁶. Decydują nie tylko o cenach dóbr konsumpcyjnych, lecz także o cenach wszystkich czynników produkcyjnych. Własność środków produkcji nie jest więc przywilejem, ale społecznym zobowiązaniem⁵⁷. Kapitaliści są zmuszeni do tego, aby jak najlepiej dbać o potrzeby konsumentów i w ten sposób realizować uniwersalne przeznaczenie dóbr. Zostało to zauważone przez Jana Pawła II, który w encyklice *Centesimus annus* pisze, że zdolność rozpoznawania w porę potrzeb innych oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich do ich zaspokojenia jest ważnym źródłem bogactwa współczesnego człowieka⁵⁸. Według papieża własność środków produkcji jest słuszna tylko wtedy, gdy służy użytecznej pracy⁵⁹. Ta funkcja własności prywatnej według Misesa w całej pełni może zostać zrealizowana tylko w gospodarce wolnorynkowej. Ten, kto nie wykorzystuje swojej własności do najlepszego obsłużenia konsumentów, zostaje ukarany stratami, a jeżeli z tych strat nie wyciąga nauki i nie zmienia swojego postępowania, to traci cały swój majątek⁶⁰.

Swoboda działania w sferze prywatnej własności

We współczesnym nauczaniu społecznym Kościoła przewija się myśl, że władza publiczna ma prawo do pilnowania, by nikt nie nadużywał prywatnej własności na szkodę dobra publicznego⁶¹. Jan Paweł II dodaje i wyjaśnia, że zastępcze interwencje państwa powinny być w miarę możliwości ograniczone w czasie, by nie doprowadzić do powstania w pewnym sensie nowego typu państwa – „państwa dobrobytu”⁶². Mises twierdzi, że w gospodarce wolnorynkowej nie ma potrzeby wymuszania współpracy za pomocą nakazów i zakazów, gdyż nie ma konfliktu między dostosowaniem się jednostki do potrzeb wysiłku produkcyjnego społeczeństwa, a jej własnymi celami.

Ojcowie soborowi sugerują, że własność częstokroć bywa okazją do chciwości, która staje się pretekstem do kwestionowania samego prawa. Taki spo-

⁵⁵ LE 14.

⁵⁶ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 234.

⁵⁷ Ibidem, s. 268.

⁵⁸ CA 32.

⁵⁹ Ibidem 43.

⁶⁰ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 268.

⁶¹ KDK 71.

⁶² CA 48.

sób myślenia Mises uważa za niewłaściwy, gdyż jego autorzy nie dostrzegają znaczenia sił, które potępiają jako niemoralne funkcjonowanie rynku⁶³. Rynek nie ma do czynienia z jednostkami idealnymi. Musi brać pod uwagę człowieka takiego, jakim on jest. Zastąpienie motywu zysku, który jest wiodącym czynnikiem prywatnej własności środków produkcji, przez motywy „moralne”, byłby przyczyną zniszczenia celowości i wydajności rynku. Egoizm, chciwość, dążenie jednostki do osiągnięcia własnych celów nie są sprzeczne z całokształtem społecznego procesu produkcji tak długo, jak człowiek w działaniu na rzecz własnych interesów pozostaje w przestrzeni wyznaczonej mu przez granice własności prywatnej⁶⁴.

W społecznym nauczaniu Kościoła jednym z głównych argumentów za własnością prywatną jest to, że jest ona konieczna do utrzymania i ochrony rodziny. Leon XIII nauczał, że własność rodzinna, do której rodzina ma pierwszeństwo jako instytucja pierwotna w stosunku do państwa, jest czynnikiem jedności rodziny i umocnieniem trwałości rodzinnej wspólnoty⁶⁵. Pozwala ona każdej rodzinie na przejmowanie dziedzictwa, które następnie przekazuje dzieciom. Własność rodzinna zapewnia także autonomię rodziny i chroni przed ingerencją państwa w życie rodzinnej wspólnoty, do której ma prawo wkraczać tylko wtedy, gdy rodzina potrzebuje takiej pomocy⁶⁶. Własność prywatna zapewnia rodzinie konieczną życiową przestrzeń rozwoju jednostek i ich talentów. Pius XI powtarza naukę Leona XIII i podkreśla, że dobra materialne posiadane na własność przez człowieka muszą służyć do osiągnięcia celu ostatecznego, jakim jest wieczna szczęśliwość⁶⁷. Mises nie mówi o ostatecznym celu działania człowieka, gdyż ta kwestia wychodzi poza dziedzinę ekonomii, ale jego sposób rozumowania jest mimo to podobny, gdyż własność prywatna jest dla niego podstawą dla swobodnego działania w gospodarce wolnorynkowej, a więc daje gwarancję osiągnięcia wyznaczonych celów przez działającego w jej ramach wolnego człowieka.

Mises – jako klasyczny liberał – kładzie nacisk na jednostkę, ale należy podkreślić, że małżeństwo postrzegane jest przez niego jako wolny kontrakt między kobietą i mężczyzną na równych prawach⁶⁸. Co więcej, małżeństwo jest dla niego nieuniknioną społeczną instytucją, która jest naturalnym dostosowaniem się jednostki do społecznego porządku i naturalną drogą do wypełnienia wszystkim wynikających z tego zadań i obowiązków wobec rodziny⁶⁹.

⁶³ L. von Mises, *Interwencjonizm*, s. 32.

⁶⁴ Ibidem, s. 33.

⁶⁵ RN 6.

⁶⁶ Ibidem 28.

⁶⁷ QA 118.

⁶⁸ L. von Mises, *Socialism*, s. 82.

⁶⁹ J.A. Tucker, L.H. Rockwell, *The Cultural Thought of Ludwig von Mises*, w: J.H. Herbener (red.), *The Meaning of Ludwig von Mises*, Norwell 1993, s. 292–293.

Każda próba zniesienia lub ograniczenia własności prywatnej jest więc wymierzona nie tylko przeciwko wolności jednostki, ale zmierza do rozbicia modelu tradycyjnej rodziny. Własność prywatna pomaga chronić rodzinę i dlatego, jak słusznie zauważa Mises, marksizm zawsze próbował zwalczać ideę tradycyjnej rodziny razem z prawem do własności prywatnej⁷⁰.

Logika daru

Austriacki ekonomista popiera prywatne posiadanie środków produkcji głównie dlatego, że mogą być one użyte w bardziej wydajny i praktyczny sposób. Należy podkreślić, że w granicach wyznaczonych przez własność prywatną, która nie jest ograniczana przez działania państwa, powstaje również bezpieczna przestrzeń dla pełni osobowego rozwoju. Pozwala ona każdemu człowiekowi wchodzić w wolne relacje z innymi wolnymi osobami i realizować siebie jako ten, który „nie może odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁷¹.

Rynek sam z siebie nie może jednak kierować się bezinteresownością, gdyż rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i człowiek powinien je szanować, uznając metody właściwe naukom społecznym i ekonomicznym. Tak pojęta suwerenność działalności ekonomicznej została zauważona przez Benedykta XVI i nazwana „logiką rynku” w odróżnieniu od logiki państwa i logiki daru bez rekompensaty. Papież wyraźnie odróżnia te trzy elementy społecznego systemu i nie oczekuje, że jeden z tych elementów przejmie logikę właściwą drugiemu. Papież podkreśla tylko, że w celu zapewnienia autentycznie ludzkiego rozwoju społeczeństwa zasada bezinteresowności jako wyraz braterstwa musi być przez wolne osoby uwzględniona w ekonomii i polityce⁷². Kościół naucza, że własność prywatna jest narzędziem respektowania zasady powszechnego przeznaczenia dóbr⁷³ i zachęca do uznania społecznej roli wszelkich form prywatnego posiadania⁷⁴, ale nigdy w sposób pełny nie będzie ona zrealizowana bez uwzględnienia logiki daru bez rekompensaty. Benedykt XVI po raz kolejny przypomina nam, że miłość zawsze i wszędzie pozostaje „drogą najdoskonalszą”⁷⁵, bez której nie może być integralnego ludzkiego rozwoju.

⁷⁰ L. von Mises, *Socialism*, s. 75.

⁷¹ KDK 24.

⁷² CV 34.

⁷³ KNSK 177.

⁷⁴ MM 53.

⁷⁵ DC 28.

Analiza myśli Misesa prowadzi nas ostatecznie do konkluzji, że zasadę powszechnego używania i uniwersalne przeznaczenie dóbr można w pełni zrealizować tylko w ramach wolnorynkowych struktur opartych na pełnym poszanowaniu własności prywatnej bez konieczności odwoływania się do interwencji państwa. Odpowiada to społecznemu nauczaniu Kościoła, dla którego własność prywatna jest nie tylko narzędziem respektowania zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, ale również naturalnym przedłużeniem sfery ludzkiej wolności i razem z osobą stanowi całość samą w sobie, nadając im nową jakość w relacjach osobowych w społeczeństwie. Austriacki filozof i ekonomista pomaga dostrzec, że interwencjonizm redukuje ludzką osobę do jednego z mechanicznych elementów w społecznym systemie podziału pracy i prowadzi do zaniku w człowieku pojęcia osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych. Państwo niejednokrotnie traktuje niewinnego człowieka tak, jakby jego był należał do niego i jakby mogło nim swobodnie rozporządzać. John F. Crosby trafnie zauważa, że takie pogwałcenie praw osoby jest próbą rozporządzania tym, co jest własnością osoby i dopuszczenia się pewnego rodzaju kradzieży samego bycia osobą⁷⁶.

Nasza analiza prowadzi do stwierdzenia, że tylko pełne poszanowanie własności prywatnej, które według Misesa jest fundamentem gospodarki wolnorynkowej, stwarza społeczne warunki dla afirmacji ludzkiej godności, gwarantuje niezbędną przestrzeń wolności negatywnej dla realizowania życiowego powołania oraz daje szansę i możliwość praktykowania miłości bliźniego.

SOZIALE DIMENSION VOM PRIVATEIGENTUM IN DER FREIEN MARKTWIRTSCHAFT NACH LUDWIG VON MISES (ZUSAMMENFASSUNG)

Nach Ludwig von Mises, eines der größten Verteidiger des Kapitalismus und Kritiker des Sozialismus im 20. Jh., stellt das Privateigentum der Produktionsmittel das Fundament der freien Marktwirtschaft dar. Ohne das Recht auf Privateigentum ist die rationale Vorausplanung nicht machbar; ohne das Erstellen der ökonomischen Berechnungen wird die ganze Ökonomie verunmöglicht. Im Rahmen der freien Marktwirtschaft hat der Mensch die Freiheit des Handelns im Bereich des Privateigentums. Seine Entscheidungen sind in diesem Bereich letztgültig und sollten durch den Staat keinesfalls eingeschränkt werden. Der österreichische Marktforscher betont, dass in der freien Marktwirtschaft der Besitzer seine Produktionsmittel entsprechend dem Wunsch der Konsumenten einzusetzen hat, wenn er nicht Konkurs gehen soll. Das Besitzen der Produktionsmittel ist also immer mit einer sozialen Verpflichtung verbunden. Die Kirche lehrt, dass das Recht auf das Privateigentum nicht absolut gesetzt werden darf und anregt, die soziale Bedeutung jeglicher Form

⁷⁶ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007, s. 33.

des Privateigentums anzuerkennen. Der von Mises geprägte Begriff der Souveränität des Konsumenten erlaubt es, die soziale Dimension des Privateigentums in der freien Wirtschaft zu begreifen. Dadurch wird das Handeln des Menschen der ihm und nur ihm als Person zukommenden Würde entsprechen. Das siebte Gebot *Du sollst nicht stehlen* soll die soziale Dimension des Rechtes auf Privateigentum bewahren. Um die integrale Entfaltung der Liebe zu sichern, wie Papst Benedikt XVI in seiner Enzyklika *Caritas in veritate* betont, muss die Logik des Markts jedoch durch die Logik der Gabe ohne Entschädigung ergänzt werden.

THE SOCIAL DIMENSION OF PRIVATE PROPERTY IN THE FREE MARKET ECONOMY FROM THE PERSPECTIVE OF LUDWIG VON MISES (SUMMARY)

According to Ludwig von Mises, the greatest advocate of capitalism and critic of socialism in the 20th century, private ownership of the means of production is the fundamental institution of market economy. Without the right to private property rational calculation is impossible and without economic calculation there can be no economy. In the confines of the free market economy an individual has a freedom of action in the sphere of private property. His choices within this realm are final and should not be in any case limited by government. The Austrian economist emphasizes that in the free market system an owner of means of production, if he does not want to go bankrupt, is forced to use them in accordance with the wishes of the consumers. Ownership of the means of production is therefore always connected with the social obligation and referring to state intervention is not necessary. The church teaches that there is no absolute right to private property and calls for recognition of the social function of any form of private ownership. Mises' notion of consumer sovereignty allows us to comprehend the social dimension of the right to private property in the free market economy and guarantees that human action will always correspond to human dignity which belongs only to the human being as a person. The seventh commandment "You shall not steal" is a guarantee that the right to private property will preserve its social dimension, but for an integral development of human love the logic of the market – as it is taught by Benedict XVI in *Caritas in veritate* – must always be supplemented by a logic of unconditional gift.

Ks. ZDZISŁAW KIELISZEK

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

MICHAELA NOVAKA KONCEPCJA MIEJSCA I ROLI CHRZEŚCJAŃSTWA W DEMOKRATYCZNYM KAPITALIZMIE

Słowa kluczowe: Michael Novak, demokracja, kapitalizm, wolny rynek, gospodarka, etos.

Schlüsselworte: Michael Novak, Demokratie, Kapitalismus, freier Markt, Wirtschaft, Ethos.

Key words: Michael Novak, democracy, capitalism, free market, economy, ethos.

Wprowadzenie

Rzeczywistość społeczna, w której żyjemy, skłania do formułowania pewnych pytań. Dla chrześcijan jednym z najistotniejszych jest następujące: jakie miejsce zajmuje i jaką rolę odgrywa w świecie polityki i ekonomii chrześcijaństwo? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie nie jest łatwe. Niemniej jednak należy podjąć taką próbę¹.

Taką próbą udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytanie jest dzieło Michaela Novaka, współczesnego amerykańskiego politologa, ekonomisty, teologa i filozofa. Każdy, kto zamierza określić miejsce i rolę chrześcijaństwa w świecie polityki i ekonomii, powinien koniecznie zapoznać się z tym dziełem.

¹ W polskiej literaturze filozoficzno-teologicznej jest dostępnych wiele publikacji, które podejmują to zagadnienie, np.: K. Samuelsson, *Protestantyzm a kapitalizm*, w: J. Grosfeld (wybór i tłum.), *Religia i ekonomia*, Warszawa 1989, s. 192–215; M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 113–153; E. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, wybór i tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994; E. Lopes, *Kwestie etyczne w polityce ekonomicznej*, tłum. L. Balter, *Communio* 9 (1994), s. 325–335; R. Grant, *Wczesne chrześcijaństwo i wytwarzanie kapitału*, w: P. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1994, s. 13–41; R. Neuhaus, *Biznes i ewangelia*, przeł. B. Szlachta, Poznań 1994; idem, *Bogaństwo i beztroška: być bogatym, bogaństwo tworzyć*, w: P. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, s. 171–190; R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym*, przeł. J. Grosfeld, Poznań 1995; V. Possenti, *Demokracja a chrześcijaństwo*, tłum. L. Balter, *Communio* 92 (1996), s. 73–87; M. Zięba, *Papieże i kapitalizm*, Kraków 1998; W.J. Hoyer, *Demokracja a chrześcijaństwo*, przeł. S. Jopek, Kraków 2003.

M. Novak ukazuje interesującą ideę miejsca i roli chrześcijaństwa w systemach społecznych zbudowanych na sposób wolnorynkowy i demokratyczny. Z punktu widzenia współczesnego chrześcijaństwa idea ta jest godna uwagi z tego względu, że obecnie większość chrześcijan żyje w państwach kapitalistyczno-demokratycznych.

Michael Novak urodził się w 1933 r. na Morawach. Ukończył historię i filozofię religii na Uniwersytecie Harvarda. Jest ważną osobistością amerykańskiej i światowej polityki, był m.in. bliskim współpracownikiem prezydenta Stanów Zjednoczonych Ronalda Reagana, a także Radia Wolna Europa. Należy do American Enterprise Institute (Amerykański Instytut Przedsiębiorczości)². Pierwsze studia poświęcił zagadnieniu etniczności w Stanach Zjednoczonych. Wykazywał w nich trwałość wpływów kultury krajów macierzystych danych grup społecznych, wchodzących w skład społeczeństwa amerykańskiego, a także wpływ na ich sposób funkcjonowania w porządku publicznym. Polemizował w ten sposób z popularną w owym czasie teorią tzw. tygła kulturowego w USA³. Obecnie zajmuje się zagadnieniami związanymi z funkcjonowaniem i etyczno-światopoglądowymi fundamentami wolnorynkowej gospodarki i demokracji. W wielu pracach, poświęconych temu zagadnieniu, ukazuje głęboką zgodność kapitalizmu i demokracji ze społeczną nauką Kościoła katolickiego. Najważniejsze z owych dzieł zostały przetłumaczone na język polski. Są to: *Duch demokratycznego kapitalizmu* (*The Spirit of Democratic Capitalism*, 1982, 1991)⁴, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła* (*Catholic Social Thought and Liberal Institutions: Freedom with Justice*, 1984, 1989)⁵, *Wolne osoby i dobro wspólne* (*Free Persons and the Common Good*, 1989)⁶ oraz *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja* (*Morality, Capitalism and Democracy*, 1990)⁷.

² Jest to instytucja powstała na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XX w. Promuje wolnorynkową gospodarkę i demokratyczne zasady w polityce. Zasadniczą dewizą głoszoną przez Instytut jest: „współzawodnictwo idei jest fundamentem wolnego społeczeństwa”. Instytut sponsoruje badania naukowe, konferencje itp., które promują kapitalizm i demokrację. Posiada trzy główne pionierzy badawcze: Studiów Polityki Gospodarczej, Studiów Społecznych i Politycznych, Studiów Obronnych i Polityki Zagranicznej. Wielu członków Instytutu zajmuje lub zajmowało ważne urzędy w amerykańskiej administracji.

³ Jednym z najważniejszych dzieł Novaka, pochodzącym z tego okresu, jest *Przebudzenie etnicznej Ameryki* (*The Rise of the Unmeltable Ethnics*, 1972, 1996; wyd. polskie Warszawa 1985).

⁴ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, przeł. T. Stanek, Poznań 2001.

⁵ Idem, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, przeł. W. Büchner, Poznań 1993. Polskie wydanie jest nieco zmodyfikowane w stosunku do oryginału, gdyż wydawca w porozumieniu z Novakiem, chcąc je dostosować do polskich warunków, zrezygnował z trzech rozdziałów i w ich miejsce umieścił dwa rozdziały, pochodzące z innej książki Novaka, która jeszcze w całości na język polski nie została przetłumaczona. Chodzi tutaj o dzieło *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993).

⁶ Idem, *Wolne osoby i dobro wspólne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.

⁷ Idem, *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*, tłum. W. Büchner, w: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba (red.), *Chrześcijaństwo*, s. 11–49.

Oprócz wymienionych prac, w języku polskim dostępne są artykuły, w których Novak porusza zagadnienia z zakresu problematyki społecznej⁸. Dostępna jest także książka napisana przez Novaka wspólnie z córką Janą *Tato, dlaczego wierzysz?* (*Tell Me Why: A Father Answers His Daughter's Questions About God*, 1998)⁹. Warto też odnotować, że Novak prowadzi własną stronę internetową. Są tam dostępne jego artykuły, informacje o publikacjach i działalności naukowo-dydaktycznej¹⁰.

W polskiej literaturze można już odnotować opracowania poświęcone myśli Novaka. Jest ich jednak bardzo mało i żadne nie skupia się wprost na ukazaniu jego koncepcji miejsca i roli chrześcijaństwa w świecie polityki i ekonomii¹¹. Wydaje się zatem, że warto przybliżyć polskiemu czytelnikowi tę koncepcję Novaka.

W poniższych rozważaniach zamierzam nakreślić kluczowe idee owej koncepcji. Po pierwsze, wskażę moralno-światopoglądowe przekonania leżące zdaniem Novaka u podstaw kapitalizmu i demokracji. Po drugie, ukażę, w jaki sposób postrzega on rolę religii w kapitalistyczno-demokratycznym porządku społecznym. Po trzecie, naszkicuję, do jakich spostrzeżeń prowadzi Novaka teologiczna refleksja nad tym porządkiem.

⁸ Na dwie z takich publikacji M. Novaka będę się powoływał: *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: P. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, s. 69–105; *Przyszłość społeczeństwa obywatelskiego*, tłum. R. Legutko, w: R. Legutko, J. Kłoczowski (red.), *Oblicza demokracji*, Kraków 2002, s. 241–251. Oprócz nich warto wymienić jeszcze np.: *Papież wolności, papież tworzenia*, *Ethos* 11–12 (1990), s. 368–397; *Kościół a liberalizm*, *Gość Niedzielny* 21 (1994), s. 1, 12; *Czy(m) jest sprawiedliwość społeczna?*, *Azymut* 4 (2001), s. 5–6; *Dwugłós: katolicy wobec wojny w Iraku. Moralne podstawy interwencji*, *Tygodnik Powszechny* 10 (2003), s. 7; *Którzy łakną sprawiedliwości...*, *Tygodnik Powszechny* 31 (2006), s. 11; *Papież Caritapolis*, *Tygodnik Powszechny* 29 (2009), s. 5.

⁹ M. Novak, J. Novak, *Tato, dlaczego wierzysz?*, tłum. M. Brzezińska, Poznań 2001.

¹⁰ <http://www.michaelnovak.net>

¹¹ Według wiedzy autora polskimi opracowaniami całościowo omawiającymi społeczną myśl Novaka są tylko: P. Setlak, *Michaela Novaka koncepcja życia społecznego*, Tarnobrzeg 2008; M. Kaute, *Kapitalizm, demokracja, nauka społeczna Kościoła katolickiego w myśli politycznej Michaela Novaka*, Bielsko-Biała 2009. Są dostępne także bardzo krytyczne polskie omówienia jednej z najważniejszych książek Novaka *Liberalizm*: P. Jarecki, *Nawracanie na liberalizm*, Łódź 15 (1994), s. 1, 4; F. J. Mazurek, *Czy możliwy jest „liberalizm katolicki”?*, *Zeszyty Społeczne KIK* 4 (1996), s. 20–27; idem, *Czy możliwy jest „liberalizm katolicki”?*, *Społeczeństwo* 6 (1996), s. 135–165. Skrótowe prezentacje myśli Novaka i wzmianki o nim można odnaleźć również m.in. w: A. Krzyżanowski, *Kapitalizm a moralność*, Wrocław 1989; J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995; idem, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998; idem, *Filozofia wolności*, Lublin 1999; Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000; S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001; M. Borkowska, J. Gałkowski (red.), *Etyka w biznesie*, Lublin 2002; A. Zwoliński, *Etyka bogacenia się*, Kraków 2002. Warto też tu wspomnieć, że Novak był wielokrotnie zapraszany do Krakowa z odczytami na spotkania prowadzonego przez Zakon Dominikanów Instytutu „Tertio Millennio”.

Etos demokratycznego kapitalizmu – „amerykański eksperyment”

Zanim przedstawię kluczowe idee koncepcji Novaka, konieczna jest istotna uwaga. Zdaniem Novaka kapitalizm i demokracja są ściśle ze sobą powiązane. Oznacza to, że kapitalizm i demokracja warunkują się wzajemnie, tworząc razem jeden system społeczny – demokratyczny kapitalizm.

W dziele *Duch demokratycznego kapitalizmu* znajduje się fragment, w którym Novak dokładnie opisuje, czym jest ten system: „[...] połączenie trzech systemów: gospodarki w przeważającej mierze rynkowej; państwowej polityki szacunku wobec praw jednostki do życia, wolności i dążenia do szczęścia; oraz systemu instytucji kulturalnych opartego o [powinno być *opartego na*; – Z.K.] ideały powszechnej wolności i sprawiedliwości. Krótko mówiąc, trzy zbieżne, dynamiczne systemy funkcjonujące w ramach jednego ustroju: demokratyczna administracja państwowa, gospodarka oparta na rynku i bodźcach ekonomicznych oraz moralno-kulturalny system cechujący się pluralizmem i – w najszerszym sensie – liberalizmem. Systemy społeczne Stanów Zjednoczonych, Niemiec Zachodnich i Japonii (a także kilkunastu innych państw świata) obrazują ten typ ustroju”¹².

Zdaniem Novaka początków demokratycznego kapitalizmu należy doszukiwać się na kontynencie Ameryki Północnej pod koniec XVIII stulecia¹³. Wtedy to Ojcowie Założyciele¹⁴ Stanów Zjednoczonych zdecydowali się wypróbować zupełnie nową formę porządku społecznego. Ich zamierzeniom sprzyjało geograficzne położenie Stanów Zjednoczonych. Dzięki niemu nie zagrażały nowo tworzonemu państwu odległe europejskie potęgi ówczesnego świata. Również na samym kontynencie amerykańskim nie istniał żaden liczący się konkurent. Jedynym problemem, z którym Ojcowie Założyciele musieli się zmierzyć, były pewne napięcia generowane przez różnice światopoglądowe, religijne i narodowe ówczesnych Amerykanów. Budowniczy Stanów Zjednoczonych, rozważając różne opcje rozwiązania tego problemu, doszli do przekonania, że konieczne należy zorganizować odpowiednie instytucje polityczne, ekonomiczne i kulturalne, które pozwolą żyć w pokoju obok siebie ludziom o bardzo różnym czasem spojrzeniu na rzeczywistość. Z jednej strony, należało stworzyć takie instytucje, które pozwolą poszczególnym grupom i pojedynczym obywatelom pozostać w pewnej niezależności od całej społeczności i władzy państwa, ale też równocześnie – z drugiej strony – zapewnią państwu

¹² M. Novak, *Duch*, s. 26.

¹³ Zob. idem, *Wolne osoby*, s. 61–77.

¹⁴ Wśród nich najważniejszymi są: T. Jefferson (1743–1826), J. Adams (1735–1826), B. Franklin (1706–1790), A. Hamilton (1757–1804), G. Washington (1732–1799) i J. Madison (1751–1836).

i społeczności jedność. Postanowiono zatem sferę życia politycznego oprzeć na zasadach demokratycznych, ekonomię poddać regułom wolnorynkowej konkurencji, a sferę moralno-kulturalną uniezależnić od wpływów władzy państwowej. Całość porządku opieczętowano i zabezpieczono właściwe jego funkcjonowanie spisaną konstytucją¹⁵, w której określono fundamenty ideowo-ustrojowe.

Demokratyczny kapitalizm ze względu na miejsce i sposób jego powstania można według Novaka określić też mianem „amerykańskiego eksperymentu” („amerykańskiego” – gdyż powstał w Ameryce Północnej; „eksperymentu” – ponieważ nie było wcześniej podobnego precedensu w dziejach ludzkości). Trzy cechy tego eksperymentu Novak uznaje za kluczowe. Po pierwsze, wyraźnie zostały w nim odróżnione od siebie społeczeństwo i państwo. Po drugie, w konstytucji zostały określone nienaruszalne fundamenty całego porządku. I po trzecie, troska o podtrzymywanie pewnych przekonań moralno-światopoglądowych, leżących u podstaw całego porządku, została złożona na barkach społeczeństwa, a nie państwa¹⁶.

Warto tutaj zauważyć, że zbudowany w ten sposób system ma pewną specyficzną strukturalną wadę. Bardzo precyzyjnie przedstawił ją Ernst-Wolfgang Böckenförde, współczesny niemiecki filozof i prawnik. Zauważył mianowicie, że każdy system wzorowany na „amerykańskim eksperymentcie” ma swoją ideową podstawę w czymś, czego sam nie jest w stanie sobie zagwarantować, a bez czego nie może istnieć i sprawnie funkcjonować. Obywatele państwa zbudowanego na wzór „amerykańskiego eksperymentu” nie mogą zostać przez własny rząd przymuszeni do zaakceptowania idei moralno-światopoglądowych, leżących u fundamentów całego systemu. Chodzi o to, że instytucje państwowe nie mogą w tym względzie posłużyć się żadnymi środkami przymusu wobec własnych obywateli. Taki przymus nie jest bowiem zgodny z ogólną koncepcją całego systemu, którego głównym zadaniem jest zabezpieczanie, a nie naruszanie, wolności obywateli. Stąd też obywatele owe przekonania mogą przyjąć jedynie w sposób całkowicie wolny od jakichkolwiek nacisków rządowych¹⁷.

Historyczne doświadczenie wskazuje według Novaka, że przyjęcie przez dane społeczeństwo owych przekonań jest koniecznym warunkiem do tego, aby było w ogóle możliwe zbudowanie w nim systemu demokratycznego kapitalizmu. Doskonałym przykładem próby niewłaściwego budowania „amerykańskiego eksperymentu” są współczesne państwa Ameryki Łacińskiej. Społe-

¹⁵ Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej została ogłoszona 17 września 1787 r. Była pierwszym takim aktem prawnym w historii i do dnia dzisiejszego – co niezwykle znamienne – wciąż obowiązuje.

¹⁶ Zob. M. Novak, *Wolne osoby*, s. 63–64.

¹⁷ Zob. E. Böckenförde, *Wolność*, s. 99–121.

czeństwa tych państw nie przyjęły etosu demokratycznego kapitalizmu i nie udało się im przez to zbudować dobrze funkcjonującej demokracji i wolnorynkowej gospodarki¹⁸. Wskazując właśnie na to latynoamerykańskie doświadczenie, Novak stwierdza: „[...] logika demokracji i logika rynku nie tylko umacniają się nawzajem. Obie wymagają pewnej podstawy moralno-kulturalnej. Bez pewnych moralnych i kulturowych założeń [...] ani demokracja, ani kapitalizm nie mogą zdać egzaminu”¹⁹.

Dobrym komentarzem do powyższego stwierdzenia Novaka są rozważania Macieja Zięby, dominikanina, współczesnego wybitnego polskiego znawcy katolickiej nauki społecznej. Zięba zauważa, że mechanizmy polityczne, ekonomiczne, kulturalne występujące w systemie demokratycznego kapitalizmu są jedynie przysłowiowym wierzchołkiem góry lodowej. Oznacza to, że opierają się one na istniejącym prawie, które z kolei opiera się na pewnym społecznym konsensusie. Ów konsensus dotyczy podstawowych zasad moralnych, które same opierają się na pewnej prefilozofii, czyli powszechnie przyjętych przekonaniach odnośnie do cech rzeczywistości, sensu i celu ludzkiego życia, relacji pomiędzy jednostkami i społeczeństwem²⁰.

Według Novaka moralno-światopoglądowymi ideami leżącymi u fundamentów demokratycznego kapitalizmu są: 1) świadomość ludzkiej ułomności i niewystarczalności; 2) przekonanie o ludzkim racjonalnym zachowywaniu się; 3) zaufanie do ludzkiej praktycznej mądrości, dzięki której ludzie dostrzegają popełniane przez siebie błędy; 4) przekonanie, że ludzie są w stanie własne błędy naprawić; 5) liczenie się z możliwością nieprzewidzianych konsekwencji podejmowanych przez ludzi działań; 6) zaakceptowanie porządku istniejącego w świecie; 7) wielkoduszość wobec mniejszości; 8) moralny optymizm, czyli wiara w to, że ludzie w większości przypadków wybierają dobro; 9) uznanie rodziny za podstawowe środowisko ludzkiego życia i rozwoju. Niezwykłość tych idei polega zdaniem Novaka na tym, że są one do bezspornego zaakceptowania przez wszystkich ludzi, tzn. zarówno niewierzących, jak i wierzących, egoistów i altruistów, bojaźliwych i odważnych, naiwnych i przebiegłych. Wszystkie owe idee wydają się bowiem wyrastać z praktycznego ludzkiego doświadczenia, które jest wspólne wszystkim ludziom, niezależnie od czasu i miejsca. Należy to rozumieć w ten sposób, że do zaakceptowania wymienionych idei wystarczy jedynie to, że członkowie danej społeczności zwyczajnie będą ludźmi dobrej woli, tzn. takimi, którzy uczciwie rozważą miejsce człowieka jako takiego w rzeczywistości, a także jego naturalne możliwości i ograniczenia²¹.

¹⁸ Zob. M. Novak, *Duch*, s. 313–358.

¹⁹ Ibidem, s. 28.

²⁰ Zob. M. Zięba, *Kościół*, s. 115–116.

²¹ Zob. M. Novak, *Duch*, s. 65–200.

Amerykański filozof, analizując znaczenie wymienionych idei dla właściwego funkcjonowania demokratycznego kapitalizmu, zauważa, że „[...] system moralno-kulturalny jest główną dynamiczną siłą, kryjącą się za powstaniem tak demokratycznego systemu politycznego, jak i liberalnego systemu gospodarczego. System moralno-kulturalny jest warunkiem *sine qua non* systemów politycznego i gospodarczego. Zaniedbanie go źle wróży”²². Oznacza to, że społeczeństwa, żyjące w ramach „amerykańskiego eksperymentu”, powinny przede wszystkim troszczyć się o nieustanną obecność we własnym etosie owych idei. Jeśli to zostanie zaniedbane, zniszczeniu ulegnie cały system. Szczególna odpowiedzialność w tym względzie spoczywa zdaniem Novaka na szeroko rozumianych środowiskach kulturo- i opiniotwórczych, a więc na instytucjach, takich jak: uniwersytety, prasa czy też różne związki wyznaniowe²³.

Religia a przyszłość demokratycznego kapitalizmu – wady „amerykańskiego eksperymentu”

Badając kondycję „amerykańskiego eksperymentu”, Novak stwierdza, że obecnie najsłabszym jego ogniwem jest system moralno-kulturalny. Słabość ta polega na tym, że nie wypełnia on zadania, jakie zostało przed nim postawione przez Ojców Założycieli. W ich zamyśle instytucje, takie jak: uniwersytety, wolna prasa czy związki wyznaniowe miały podtrzymywać i nieustannie odnawiać w świadomości obywateli moralno-światopoglądowe przekonania leżące u fundamentów demokratycznego kapitalizmu. Zdaniem Novaka bez trudu daje się zauważyć nie tylko to, że owe przekonania od jakiegoś czasu zaczęły znikać z etosu społeczeństw. Daje się także zauważyć rozpowszechnianie się postaw wprost szkodliwych dla właściwego funkcjonowania „amerykańskiego eksperymentu”, takich jak: hedonizm, bezwzględna pogoń za zyskiem, mierzenie osiągniętego sukcesu poziomem bogactwa, brak poczucia solidarności z uboższą częścią społeczeństwa czy absolutyzacja wolności. Za taki stan należy obwiniać przede wszystkim instytucje składające się na system moralno-kulturalny. Dlatego też umocnienie i odnowienie „amerykańskiego eksperymentu” powinno się zacząć od uzdrowienia jego instytucji moralno-kulturalnych²⁴.

Novak, wskazując potrzebę uzdrowienia owych instytucji, zwraca uwagę, że należy być świadomym także pewnej specyficznej wady demokratycznego kapitalizmu. Chodzi o to, że w miarę stopniowego bogacenia się i uzyskiwania

²² Ibidem, s. 216.

²³ Zob. ibidem, s. 201–218.

²⁴ Zob. idem, *Liberalizm*, s. 298–301.

coraz większej politycznej wolności przez społeczeństwa w nim żyjące, stopniowo wypływają się z ich świadomości owe fundamentalne idee. Dzieje się tak, ponieważ wraz ze wzrostem ogólnego poziomu bogactwa i coraz większą demokratyzacją życia politycznego danego państwa, jego obywatele przywiązują coraz mniejszą wagę do podtrzymywania i odnawiania w młodych pokoleniach owych idei. Novak zauważa, że dzieje się to w sposób naturalny, tzn. amerykański eksperyment sam z siebie generuje ten proces. Stąd też należy mówić o swoistej „ironicznej” wadzie tego porządku. Jest ona bowiem wpisana w samą jego naturę i jej uniknięcie jest niemożliwe²⁵.

Warto w tym miejscu powiedzieć, że Novak nie jest pierwszym autorem, który zauważył ową „ironiczną” wadę. Już Alexis de Tocqueville, francuski XIX-wieczny wybitny przedstawiciel klasycznego liberalizmu, przeczuwał, że źródła tego problemu („ironicznej” wady) tkwią w wolnorynkowym sposobie organizacji gospodarki i demokratycznym funkcjonowaniu sfery polityki. W swoim najważniejszym dziele *O demokracji w Ameryce* przestrzegał przed tym, że kapitalistyczna organizacja życia ekonomicznego ze swej natury skłania obywateli do troski o wzrost bogactwa. Wskutek wolnorynkowych mechanizmów zostają oni stopniowo odciągani od wielkich idei i spraw ducha, a są kierowani ku sprawom związanym z pomnażaniem majątku. Francuski filozof zwracał uwagę, że proces ten wydaje się być tym szybszy i groźniejszy, im słabszy jest poziom duchowego życia poszczególnych obywateli i im moralnie niższy jest etos danej społeczności. Za koniec tego procesu uważał m.in. nieograniczoną pogoń za zyskiem, hedonizm i zanik poczucia solidarności u członków danego społeczeństwa. Zdaniem autora *O demokracji w Ameryce* rozpowszechnienie się tego typu postaw w społeczeństwie, w dłuższej perspektywie czasu okaże się destrukcyjne dla właściwego funkcjonowania „amerykańskiego eksperymentu”²⁶.

De Tocqueville zauważył, że także demokratyzacja życia politycznego generuje pewne zagrożenie dla „amerykańskiego eksperymentu”. Demokracja niesie ze sobą ryzyko rozpowszechniania się konformistycznych postaw wśród obywateli. Zdaniem francuskiego myśliciela demokratyczne procedury rozstrzygania sporów mogą pojedynczym obywatelom sugerować, iż słuszność w danej kwestii leży zawsze po stronie większości. Jeśli nie oprą się oni tej sugestii, to społeczeństwo demokratycznego kapitalizmu w miarę upływu czasu będzie stawało się coraz bardziej jednolite. W konsekwencji nie da się prowadzić rzetelnego namysłu nad kwestiami dotyczącymi różnych problemów. Do prowadzenia takiego namysłu nieodzowne wydają się być bowiem

²⁵ Zob. idem, *Duch*, s. 45–50.

²⁶ Zob. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków 1996, s. 138–143.

różnice zdań między dyskutującymi stronami. W jednolitym zaś społeczeństwie takich różnic będzie zwyczajnie brakowało. Chodzi o to, że o wszystkim zawsze będzie decydowała większość, która z czasem będzie stawiała się coraz potężniejsza i będzie obejmowała coraz szersze kręgi społeczeństwa. Zdaniem de Tocqueville'a na skutek tego procesu poziom moralny całego społeczeństwa i jego pojedynczych członków będzie się raczej systematycznie obniżał niż podnosił. W dłuższej perspektywie czasu będzie to destrukcyjne dla demokratycznego kapitalizmu²⁷.

Jeśli weźmie się pod uwagę strukturalną słabość „amerykańskiego eksperymentu”, na którą zwrócił uwagę Böckenförde, to „ironiczna” wada, którą na długo przed Novakiem dobrze zanalizował de Tocqueville, jawi się jako szczególnie groźna. Niebezpieczeństwo polega na tym, że władze polityczne w ramach demokratycznego kapitalizmu są w jakimś sensie bezradne wobec skutków, jakie powoduje „ironiczna” wada. Nawet bowiem wówczas, gdy już bardzo wyraźnie zaczynają się ujawniać jej zgubne skutki, rządzący nie mogą posłużyć się środkami przymusu, aby odnowić w świadomości obywateli moralno-światopoglądowe idee leżące u fundamentów demokratycznego kapitalizmu. W ramach „amerykańskiego eksperymentu” idee te mogą być przez obywateli przyjęte tylko w sposób całkowicie wolny.

Zdaniem Novaka, mając na uwadze owe dwie wady (strukturalną i „ironiczną”), analiza kondycji demokratycznego kapitalizmu prowadzi do następującego spostrzeżenia: „Jeśli [...] zasadnicza wada naszej ekonomii politycznej tkwi nie tyle w naszym systemie politycznym [...] i nie tyle w naszym systemie gospodarczym [...], lecz raczej w naszym systemie moralno-kulturalnym, wówczas możemy traktować tę prognozę bardziej optymistycznie, niż mogło się wydawać na pierwszy rzut oka. Jeżeli owa fatalna wada tkwi nade wszystko w naszych ideach i w moralności, to wolno nam przyjąć, że jej źródłem nie jest nasz przeklęty los, lecz my sami; dlatego dzięki łasce Boga możemy się poprawić. Słuszne idee wypierają często idee niefortunne. I nawet wówczas, gdy zło przyjmuje postać społecznej i osobistej destrukcji, zdrowe obyczaje oddziałują w sposób twórczy. Jeśli zło tkwi w nas samych – a zwłaszcza w naszych moralnych, intelektualnych i kulturalnych elitach – mamy znakomitą okazję, by coś zrobić. Oto jedyna rzecz, jakiej domagać się może wolna kobieta i wolny mężczyzna. Szansa. Nie gwarancja, lecz właśnie szansa”²⁸.

²⁷ Ibidem, t. 1, s. 252–266. Zwięzłe omówienie różnych zagrożeń, jakie niesie ze sobą demokracja, zob. także np.: J. Salij, *Teokratyczne roszczenia współczesnej demokracji*, Ethos 21–22 (1993), s. 107–121; M. Schooyans, *Totalitarne zagrożenie demokracji*, tłum. K. Deryło, ibidem, s. 123–130; K. Schipperges, *Spółczesność egalitarne i związane z nim zagrożenia*, tłum. L. Balter, w: *Naród*, s. 257–276.

²⁸ M. Novak, *Liberalizm*, s. 297.

Można zatem powiedzieć, że Novak, przestrzegając przed skutkami strukturalnej i „ironicznej” wady demokratycznego kapitalizmu, nie postuluje poszukiwania jakichś lepszych od już istniejących rozwiązań na płaszczyźnie polityki i ekonomii. Wolnorynkowa gospodarka i demokratyczna polityka, mimo pewnych wad, wydają się być wystarczająco dobre. Pierwsza przyniosła wielu społeczeństwom niespotykany dotąd sukces ekonomiczny, natomiast druga – skutecznie chroni ludzką wolność. Zdaniem Novaka należy podjąć zupełnie inne kroki w celu odnowienia i uratowania „amerykańskiego eksperymentu” przed samozniszczeniem się. Należy, opierając się na religii, uzdrowić instytucje moralno-kulturalne tego porządku i odnowić tym samym w etosie danych społeczeństw idee stojące u jego fundamentów.

Warto tu zauważyć, że Novak, stawiając taki postulat, zdaje się nawiązywać do spostrzeżenia, którego dokonał w XVII w. John Locke. W *Liście o tolerancji* stwierdził on, że dla ateisty „nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które są więzami społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli to wszystko traci swą wartość”²⁹. Locke w przywołanym stwierdzeniu wyraża myśl, że nie da się zbudować żadnego stabilnego porządku społecznego bez oparcia jego moralnych fundamentów na religijnej wierze w istnienie jakiejś Opatrzności, tzn. istoty od człowieka wyższej, mającej wgląd w ludzkie sumienie, zdolnej do osądzenia, nagradzania lub też ukarania człowieka w zależności od popełnionych przez niego czynów. W świetle spostrzeżenia Locke’a postulat Novaka sprowadza się do wskazania, że „amerykański eksperyment”, targany pewnymi siłami zdolnymi zniszczyć go od wewnątrz, potrzebuje wsparcia ze strony jakiejś instytucji wobec siebie w pewnym sensie zewnętrznej. I jest nią właśnie religia.

Zaznaczyć tutaj od razu należy, że Novakowi całkowicie obca jest idea budowania jakiejś wersji państwa wyznaniowego czy też sankcjonowania nakazów i zakazów religijnych prawem państwowym. Twierdzi on tylko, że bez odnowienia w społecznościach demokratycznego kapitalizmu życia religijnego niemożliwe będzie odbudowanie i umocnienie etosu „amerykańskiego eksperymentu”. Zaznacza przy tym, że na prawdziwie religijne życie nie składają się tylko praktyki kultyczne czy postne, ale także gotowość do pomocy chorym, słabym, troska o lokalne społeczności i zaangażowanie w tworzenie ludzkiej historii. Mogłoby się tutaj wydawać, że Novak postuluje zbudowanie lub też odnowienie w społeczeństwie jakiejś formy akonfesyjnej religijności. Tak nie jest, ponieważ w dziele Novaka z owym postulatem oparcia się na religii nieodłącznie wiąże się wskazanie chrześcijaństwa jako religii wyjątkowo predestynowanej do odnowy „amerykańskiego eksperymentu”³⁰.

²⁹ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Jachimowicz, Warszawa 1963, s. 55.

³⁰ Zob. M. Novak, *Przyszłość*, s. 246–251.

Teologia demokratycznego kapitalizmu – chrześcijańskie podstawy etosu „amerykańskiego eksperymentu”

Trzeba tutaj zaznaczyć, że istotnym celem chrześcijaństwa nie jest jednak ożywianie w danym społeczeństwie etosu demokratycznego kapitalizmu. Chrześcijaństwo może się do tego przyczyniać tylko niejako przy okazji wypełniania swojej głównej misji, którą jest głoszenie Dobrej Nowiny³¹. Novak zdaje sobie z tego sprawę i wyraźnie podkreśla, że nie należy w żadnym wypadku mieszać istoty chrześcijaństwa z przetrwaniem i odnową „amerykańskiego eksperymentu”. Jednak jego zdaniem chrześcijanie powinni uświadomić sobie, że bez kapitalizmu i demokracji będą znacznie ubożsi ekonomicznie i mniej wolni politycznie³². Chodzi o to, iż chrześcijanie – po pierwsze – powinni docenić niewątpliwe dobrodziejstwa, jakie dla nich samych i dla całej ludzkości niosą wolnorynkowa gospodarka i demokratyczna organizacja życia politycznego. I po drugie, dla umożliwienia jak największej liczbie ludzi skorzystania z tych dobrodziejstw, warto podjąć próbę odnowy etosu demokratycznego kapitalizmu. Według Novaka dla chrześcijan owo włączenie się w odnawianie etosu demokratycznego kapitalizmu jest w jakimś sensie nawet koniecznością. Konieczność ta wypływa z tego, że moralno-światopoglądowe fundamenty „amerykańskiego eksperymentu” jawią się jako nierozzerwalnie powiązane z niektórymi istotnymi chrześcijańskimi prawdami wiary. Teologiczna refleksja nad owymi fundamentami wskazuje, że jest przynajmniej sześć takich prawd.

Pierwszą z nich jest tajemnica Trójcy Świętej. Novak dochodzi do przekonania, że tajemnica ta, nierozzerwalnie łącząc się z dogmatem o stworzeniu świata przez Boga, ukazuje Stwórcę jako objawiającego się pod wieloma postaciami w stworzonym i kierowanym przez siebie świecie. Chrześcijanie, uświadamiając sobie tę prawdę o Bogu i stworzeniu, oraz żyjąc zgodnie z jej przesłaniem, uczą się dostrzegania ogromnej wartości różnorodności i wielości w świecie. Istotne jest przy tym, że owa wielość i różnorodność z chrześcijańskiego punktu widzenia nie oznacza w żadnym wypadku chaosu czy też czegoś niepożądanego. Przeniesienie takiego spojrzenia na płaszczyznę życia społecznego owocuje docenianiem wartości wielości i różnorodności wspólnot, stowarzyszeń czy też punktów widzenia. Dla chrześcijanina wielość i różnorodność nie są więc czymś niepożądanym, ale wprost przeciwnie – są tym, co prowadzi do bogactwa rzeczywistości społecznej i o co należy się troszczyć. Według Novaka prawda o Trójcy Świętej pobudza zatem chrześcijan do zaangażowania się na rzecz tworzenia wielości i różnorodności stowarzyszeń, wspólnot

³¹ Zob. E. Böckenförde, *Wolność*, s. 85–91.

³² Zob. M. Novak, *Duch*, s. 382.

i organizacji społecznych, a także wzywa do sprzeciwiania się wszelkim tendencjom ujednolicania życia społecznego. Novak sądzi, że podejmując te wezwania chrześcijanie przyczynią się do odnowy w społecznościach etosu demokratycznego kapitalizmu³³.

Według amerykańskiego myśliciela dogmat o Trzech Osobach Boskich ma dla chrześcijan jeszcze inne znaczenia w aspekcie życia społecznego. Ukazuje bowiem Stwórcę jako żywą, rozumną, dobrą, wolną i nieustannie działającą Osobę, która kocha, wspiera i dotrzymuje złożonych człowiekowi obietnic. Tajemnica Trójcy Świętej uczy w ten sposób chrześcijan nie tylko doceniania i troski o różnorodność i wielość, ale także pozwala zaufać Bożej Opatrzności i wskazuje, że człowiek nie musi liczyć jedynie na swoje siły w przezwyciężaniu różnych trudności i w tworzeniu dobrej rzeczywistości społecznej. Uświadomienie sobie przez chrześcijan przy tym także, że każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, pomaga w dostrzeganiu w działaniu innych ludzi – również niechrześcijan – odbicia Bożej mądrości i podejmowania wraz z nimi przedsięwzięć dla wspólnego dobra³⁴.

Drugą prawdą wiary jest dogmat o Wcieleniu. Zdaniem Novaka wiara, że Syn Boży stał się człowiekiem w ściśle określonym czasie i miejscu, uświadamia chrześcijanom wartość ludzkiej historii i niejako zmusza ich do podjęcia odpowiedzialności za jej aktywne kształtowanie. Ponadto dogmat ten uzmysławia chrześcijanom, iż muszą liczyć się w owym kształtowaniu z ludzką słabością moralną i intelektualną. I chociaż chrześcijanie zawsze w perspektywie swojego działania winni widzieć Królestwo Niebieskie, to jednak obce chrześcijańskiej postawie są mrzonki o zbudowaniu raju na ziemi (idealnego ustroju społecznego). Innymi słowy, według amerykańskiego filozofa wiara we Wcielenie zabrania chrześcijanom snucia tego typu wizji, a zobowiązuje ich do pełnego wykorzystywania tych spośród instytucji społecznych, które są aktualnie najlepsze i są dostępne³⁵.

Trzecią chrześcijańską prawdą jest przekonanie, że Bóg nie rozwiązuje za człowieka wszystkich problemów, ale że rozwiązanie wielu z nich pozostawił ludzkiej kreatywności. Wiele zatem zależy od samego człowieka, zwłaszcza jeśli chodzi o organizację życia społecznego. Według Novaka, ponieważ demokratyczny kapitalizm wyjątkowo dobrze pobudza ludzką kreatywność, dlatego też dla chrześcijan wiara, że Bóg w ludzkie ręce złożył rozwiązanie wielu problemów, jest w konsekwencji równoznaczna z docenieniem wartości wolnego rynku i demokracji. Owa wiara jest przy tym także wezwaniem do aktywnego włączenia się w coraz lepsze kształtowanie życia społecznego³⁶.

³³ Zob. ibidem, s. 383–386.

³⁴ Zob. idem, *Bogactwo*, s. 74.

³⁵ Zob. idem, *Duch*, s. 386–390.

³⁶ Zob. ibidem, s. 390–396.

W procesie odpowiedniego urządzania życia społecznego problemem okazuje się być oczywisty fakt, że każde ludzkie dzieło zawsze jest naznaczone jakąś wadą, brakiem i niedoskonałością. Zdaniem Novaka jest to zauważalne zwłaszcza na płaszczyźnie moralnej. Od wad, braków i niedoskonałości nie jest więc wolny także „amerykański eksperyment”³⁷. W *Duchu demokratycznego kapitalizmu* czytamy na ten temat: „Wolna ekonomia nosi na sobie szkarłatne piętno grzechu. Światła neonów przyciągają do salonów masażu i pism dla dorosłych (tzn. dla młodzieży). Demokratyczne, kapitalistyczne społeczeństwo przekazuje obraz człowieka nie takim, jakim może powinien on być, ale takim jakim jest, bowiem zostało ono zbudowane na znajomości błędzącego ludzkiego serca i szacunku dla niego”³⁸.

Według Novaka chrześcijanin, próbując zrozumieć niedoskonałość ludzkich dzieł, winien uzmysłwić sobie treści kryjące się za prawdą o grzechu pierwotnym. Prawda ta wzięta w aspekcie życia społecznego pozwala zrozumieć, że niedoskonałość – zwłaszcza moralna – społecznych rozwiązań demokratycznego kapitalizmu jest bardziej konsekwencją złych skłonności tkwiących w człowieku niż wadliwością samych rozwiązań instytucjonalnych. Stąd też zdaniem amerykańskiego filozofa kolejną – już czwartą – chrześcijańską prawdą, istotną w teologicznym spojrzeniu na „amerykański eksperyment”, jest dogmat o grzechu pierwotnym i jego skutkach. W świetle tego dogmatu, jeśli chodzi o naprawę demokratycznego kapitalizmu, bardziej właściwa z chrześcijańskiego punktu widzenia wydaje się być troska o odnowienie i podniesienie poziomu moralnego społeczeństwa niż poszukiwanie lepszych rozwiązań instytucjonalnych³⁹.

Na piątą prawdę wskazują zdaniem Novaka słowa Chrystusa: *Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga* (Mt 21,22). Chrześcijanin, mając na uwadze te słowa, jest w stanie zaakceptować, że w przestrzeni życia społecznego „amerykańskiego eksperymentu” istnieje i musi istnieć sfera, co do której nie można się domagać, aby była z zasady chrześcijańska⁴⁰. Chodzi o to, że w przestrzeni życia publicznego demokratycznego kapitalizmu jest i musi być miejsce dla wszystkich ludzi, niezależnie od wyznania, koloru skóry, poglądów czy też moralności. Oznacza to, że chociaż moralno-światopoglądowe fundamenty demokratycznego kapitalizmu mają chrześcijańskie zabarwienie, to jednak z uwagi na wyżej przywołane słowa Chrystusa nie może zostać on zawłaszczony przez chrześcijan⁴¹.

³⁷ Zob. idem, *Chrześcijaństwo*, s. 22–23.

³⁸ Idem, *Duch*, s. 101.

³⁹ Zob. ibidem, s. 398.

⁴⁰ Zob. ibidem, s. 398–401.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 86.

I w końcu ostatnią – szóstą – prawdą jest chrześcijańskie rozumienie miłości (*caritas*). Według Novaka wypływa ono z biblijnej koncepcji Boga, który w wolnych i rozumnych istotach widzi dla siebie partnerów do dialogu i decyduje się budować z nimi wspólnotę. Na wzór tej relacji Boga do człowieka chrześcijańskie rozumienie miłości pokazuje, jak winny być kształtowane stosunki międzyludzkie. Ich fundamentem ma być zaakceptowanie w miłości odrębności drugiego człowieka, który ma prawo do własnych aspiracji i korzystania ze swoich uzdolnień. Próbę takiego właśnie ukształtowania stosunków międzyludzkich daje się zdaniem Novaka zauważyć w ramach demokratycznego kapitalizmu. „Amerykański eksperyment” został bowiem w taki sposób zaprojektowany, aby umożliwić ludziom akceptację własnej odrębności i mimo niej mieć możliwość wspólnego skutecznego poszukiwania dobrych rozwiązań różnych problemów społecznych⁴².

Podsumowując, należy powiedzieć, że według Novaka teologiczna refleksja wskazuje na przynajmniej sześć chrześcijańskich prawd, które są powiązane z ideami moralno-światopoglądowymi wchodzącymi w skład etosu „amerykańskiego eksperymentu”. Są to: 1) prawda o Bogu Stworzycielu, który jest Trójcą Świętą; 2) prawda o Wcieleniu Syna Bożego; 3) prawda o ludzkiej rozumności i zdolności człowieka do bycia twórczym; 4) prawda o grzechu pierwotnym i jego skutkach; 5) prawda o byciu przez człowieka istotą wolną; 6) chrześcijańskie rozumienie miłości.

Zakończenie

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można stwierdzić, że zdaniem Novaka demokracja i kapitalizm do właściwego funkcjonowania potrzebują obecności w społeczeństwie pewnych konkretnie określonych idei moralno-światopoglądowych. Z uwagi na dość specyficzne mankamenty demokratycznego kapitalizmu owe idee w dłuższej perspektywie czasu mogą zostać utrzymane tylko w takim społeczeństwie, które jest religijne i w którym chrześcijaństwo jest bardzo żywotną siłą. I w końcu według amerykańskiego myśliciela teologiczna refleksja pozwala wskazać chrześcijańskie prawdy, które są głęboko powiązane z ideami tworzącymi etos demokratycznego kapitalizmu.

Mając na uwadze powyższe, z badań przeprowadzonych przez Novaka wyłania się interesująca idea miejsca i roli chrześcijaństwa we współczesnym świecie ekonomii i polityki. Po pierwsze, porządek demokratycznego kapitalizmu jest zbudowany na fundamencie chrześcijańskiej wizji świata i człowieka.

⁴² Zob. ibidem, s. 401–406.

Po drugie, bez stałej aktywnej obecności chrześcijan w świecie ekonomii i polityki, dalsze istnienie demokratycznego kapitalizmu jest zagrożone. Jeśli bowiem chrześcijanie zupełnie znikną z życia ekonomiczno-politycznego tego systemu albo też nie będą w nim odgrywali większej roli, to w świadomości danych społeczeństw stopniowo będą także zanikać idee tworzące etos demokratycznego kapitalizmu. Nieuniknionym zaś skutkiem tego procesu wydaje się być całkowita destrukcja „amerykańskiego eksperymentu”. Można więc powiedzieć, że z przemysłów poczynionych przez Novaka wyłania się postulat, aby współcześni katecheci, kaznodzieje, teolodzy wskazywali chrześcijanom żyjącym w ramach demokratycznego kapitalizmu, jak się w nim odnaleźć i aktywnie żyć zgodnie ze swoją wiarą. Według Novaka tylko wówczas, gdy temu postulatowi uczyni się zadość, jest szansa na dalsze istnienie i rozwój „amerykańskiego eksperymentu”.

ORT UND ROLLE DES CHRISTENTUMS
IM DEMOKRATISCHEN KAPITALISMUS
NACH MICHAEL NOVAK
(ZUSAMMENFASSUNG)

Novak versteht Demokratie und Kapitalismus als untrennbar miteinander verbundene Elemente eines gesellschaftlichen Systems. Aus diesem Grund gebraucht er die Bezeichnung *demokratischer Kapitalismus*. Seine Wurzeln reichen bis zur Zeit der Entstehung der Vereinigten Staaten von Amerika. Damals wurden zum ersten Mal die freie Marktwirtschaft und die demokratische Politik in ein System verbunden. Heute bezeichnet man politisch-soziale Systeme der meisten Staaten der westlichen Zivilisation mit dem Namen des demokratischen Kapitalismus. Eine vertiefte Analyse der Funktionsweise dieser Gesellschaftsordnung zeigt, dass sie auf das Annehmen durch die Gesellschaft bestimmter ethisch-weltanschaulichen Überzeugungen angewiesen ist, sollte sie richtig funktionieren. An den Anfängen des Aufbaus des demokratischen Kapitalismus waren diese Überzeugungen in den damaligen Gesellschaften allgemein akzeptiert, heute jedoch ist das nicht mehr der Fall. Als Ursache für diese Situation lassen sich spezifische Prozesse benennen, die der Kapitalismus und die Demokratie von sich aus generieren. Ihre Folge ist das Schrumpfen von den oben genannten Überzeugungen im kollektiven Bewusstsein. Dadurch droht dem demokratischen Kapitalismus eine totale Destruktion. Das Heilmittel ist die Erneuerung der fundamentalen Überzeugungen. Die theologische Reflexion zeigt, dass sie mit den grundlegenden christlichen Wahrheiten tief verbunden sind. Aus diesem Grund sollten, so Novak, gerade Christen am gesellschaftlichen Leben in den kapitalistischen Demokratien so aktiv, wie nur möglich, teilnehmen. Dadurch können die Grundüberzeugungen im Bewusstsein der Gesellschaften ständig erneuert werden.

PLACE AND ROLE OF CHRISTIANITY IN DEMOCRATIC
CAPITALISM ACCORDING TO MICHAEL NOVAK
(SUMMARY)

According to Michael Novak, democracy and capitalism are two different elements of the same social system that are inextricably linked with each other. Because of that link he calls this system a democratic capitalism. Its origins can be tracked down to the beginnings of the United States of America. It was then that the free market economy and democracy were for the first time in history forged into one political system. Democratic capitalism can be found in most modern states belonging to the so called western civilisation. An analysis of this system shows that in order to ensure its correct implementation and smooth functioning, the society must adopt a world view that is centred around a certain set of moral norms. Whereas at the beginning of the democratic capitalism these norms were being universally acknowledged by various societies, it is no longer the case. It is the result of various specific processes that are being self-generated by the capitalism and democracy themselves. They result in a gradual decline of the moral norms in the social consciousness, which in turn threatens the democratic capitalism itself with a total destruction. Redemption lies in their renewal in the social consciousness. Theological reflection reveals that the world view centered around moral norms is deeply linked to some of the most important Christian beliefs. That is why Novak advocates full participation of Christians in the public domain of the democratic capitalism as means of constant renewal of that world view in the social consciousness.

ADAM ZADROGA

Wydział Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZAANGAŻOWANIE KATOLIKÓW ŚWIECKICH W ŚWIECIE EKONOMII

Słowa kluczowe: katolik świecki, ekonomia, przedsiębiorstwo, ewangelizacja, apostołstwo.

Schlüsselworte: katholischer Laie, Ökonomie, Unternehmen, Evangelisierung, Apostolat.

Key words: lay Catholic, economy, company, evangelization, ministry.

Ewangelizacja jest zadaniem dla całego Kościoła, jednak pod pewnymi względami jest również wezwaniem dla katolików świeckich. Zaangażowania w to dzieło domagają się od nich bowiem nowe problemy pojawiające się nie tylko w samym Kościele, ale nade wszystko w życiu społecznym¹. Dzięki ich apostołstwu możliwa staje się odnowa porządku społecznego w duchu chrześcijańskim. Jedną z ważniejszych rzeczywistości stanowiących cel ich posłannictwa jest świat ekonomii.

W adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* Jan Paweł II wskazuje na konieczność zaangażowania świeckich wyznawców Chrystusa w świat ekonomii w kontekście problemów systemowych oraz sposobu organizacji i funkcjonowania przedsiębiorstwa jako wspólnoty osób pracujących. Papież stwierdza: „W kontekście radykalnych przemian zachodzących w świecie gospodarki i pracy świeccy muszą przede wszystkim angażować się w rozwiązywanie bardzo poważnych problemów rosnącego bezrobocia, walczyć o jak najszybsze położenie kresu licznym niesprawiedliwościom wynikającym z niewłaściwej organizacji pracy, zabiegać o to, aby miejsce pracy stało się miejscem wspólnoty osób cieszących się poszanowaniem ich podmiotowości i prawa do uczestnictwa, walczyć o rozwój nowej solidarności pomiędzy tymi, którzy uczestniczą we wspólnej pracy oraz o stworzenie nowego typu przedsię-

¹ Por. J. Zabłocki, *Świeccy w odnowie porządku doczesnego*, Ateneum Kapłańskie 3 (1990), s. 397.

biorstw, o zrewidowanie systemów handlowych i finansowych, a także o zmianę systemu wymiany technologicznej”².

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie implikacji, jakie pociąga za sobą prawda o powołaniu katolików świeckich do zaangażowania się w życie gospodarcze i będącego jego szczególnym przejawem – środowisko ludzkiej pracy. Wydaje się, że trzeba i warto rozpocząć od (1) krótkiego rozważenia podstaw zaangażowania świeckich katolików w życie doczesne w ogóle. Dopiero bowiem na tym tle przedstawione dalej szczegółowe zagadnienia zostaną odpowiednio „zakorzenione”. Następnie (2) zostaną zaprezentowane kwestie związane wymiarem makroekonomicznym życia gospodarczo-społecznego. Stąd istotna stanie się próba odpowiedzi na pytanie, w którą stronę powinny iść rozwiązania pewnych systemowych problemów tego życia, m.in. dzięki chrześcijańskiemu zaangażowaniu świeckich katolików. Przedmiotem końcowych rozważań (3) będzie wskazanie i rozważenie problemów moralnych w wymiarze mikroekonomicznym, a więc na płaszczyźnie funkcjonowania przedsiębiorstwa³.

Głównym źródłem dla niniejszych rozważań są wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* zawarte w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, opracowanym przez Papieską Radę Iustitia et Pax⁴, jednak szczególnie cenne jest nauczanie Jana Pawła II w kwestiach społeczno-ekonomicznych zawarte w adhortacji o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici*. Jest to praca badawcza z zakresu teologii moralnej, do której w sposób szczególny przynależy nauczanie społeczne Kościoła⁵, w dużej mierze o charakterze „zbierającym” dotychczasowe wypowiedzi *Magisterium* na zadany temat.

1. Podstawy zaangażowania katolików świeckich w świecie

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II, przy określeniu tożsamości katolików świeckich, czytamy: „Przez pojęcie »świeccy« rozumie się wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego

² ChL 43.

³ W niniejszym studium zostanie pominięta ważna kwestia realizacji misji ewangelizacyjnej przez wiernych świeckich w indywidualnym życiu zawodowym. Wydaje się bowiem, że temat apostołstwa w pracy i poprzez wykonywaną pracę jest na tyle obszerny, że zasługuje i wymaga odrębnego opracowania. Warto jedynie pokrótce wskazać, że w tym przypadku niezmiernie cenne staje się zwłaszcza dawanie świadectwa chrześcijańskiego podejścia do obowiązków zawodowych i poprzez to stwarzanie okazji do innych form apostołowania wśród najbliższych współpracowników.

⁴ Wydanie polskie: Kielce 2005.

⁵ Por. SRS 41; CA 55.

w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie. [...] Szczególnym [...] ich zadaniem jest tak rozświećlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi są ściśle związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”⁶.

Odwołując się do tego stanowiska Soboru w kwestii specyfiki powołania ludzi świeckich, warto jeszcze ukazać szczególność ich zadania w świecie. Jako ochrzczeni, świeccy mają uzdrawiać, uświęcać i „konsekwować” doczesny świat (*consecratio mundi*). Powołanie świeckich chrześcijan ma więc wymiar nie tylko antropologiczny i socjologiczny, ale także ściśle teologiczny i kościelny⁷. Powinni oni odczytywać świat jako pole realizacji swego powołania i uświęcać go na kształt zaczynu ewangelicznego⁸ (por. Łk 13,20-21).

Ta konsekracja doczesności powinna polegać na „wpajaniu zasad chrześcijańskich oraz cnót przyrodzonych i nadprzyrodzonych w ogromną dziedzinę świeckiego świata”⁹. Chrześcijanie świeccy powinni więc być *solą ziemi* i *światłem świata* (por. Mt 5,13-16). Powinni ukazywać Chrystusa, świadcząc swoim życiem opartym na wierze, nadziei i miłości. Powinni stawać się tym, „czym dusza jest w ciele”¹⁰. Świeccy stanowią bowiem „pomost” łączący Kościół ze światem wartości doczesnych. Ten naturalny pomost umożliwia dotarcie przepowiadania ewangelicznego do wszystkich ludzi (zwłaszcza niewierzących), zaangażowanych na różnych płaszczyznach życia społecznego¹¹.

Szczególnie skutecznym elementem ewangelizacji świata jest świadectwo katolików świeckich, które winno być przede wszystkim wyrazem czynnej miłości i powinno wyrażać się w konkretnych formach zaangażowania na rzecz naprawy struktur i systemów społecznych. Trzeba jednak zauważyć w tym kontekście, że świadectwo wiernego świeckiego rodzi się przede wszystkim z daru łaski: uznanego, pielęgnowanego i doprowadzonego do dojrzałości¹². To sprawia, że jego zaangażowanie w świecie różni się zasadniczo od właściwej ateistycznemu humanizmowi zasady działania, która pozbawiona jest ostatecznego fundamentu i ograniczona jest tylko do wymiarów czysto doczesnych. Dzięki perspektywie ostatecznych dóbr, katolik może właściwie

⁶ KK 31; E. Weron, *Powołani do konsekracji świata*, w: Z. Walkiewicz (red.), *Odpowiedzialni za świat*, Warszawa–Poznań 1982, s. 222.

⁷ Por. ChL 15.

⁸ J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 99.

⁹ E. Weron, *Powołani do konsekracji świata*, s. 222.

¹⁰ KK 38.

¹¹ Por. ibidem 38.

¹² Por. ChL 24.

uporządkować swoją ziemską działalność. Wie bowiem, że poziom życia i większa produktywność ekonomiczna nie są jedynymi wskaźnikami pełnej realizacji człowieka w tym życiu¹³. „Człowiek [...] nie jest ograniczony do samego porządku doczesnego, ale żyjąc w historii ludzkiej, integralnie zachowuje swoje powołanie do życia wiecznego”¹⁴.

Powołanie chrześcijan świeckich jest w swej istocie powołaniem do apostołstwa. Apostołstwo to, z racji opierania się na wierze i chrzcie, jest obowiązkiem wszystkim chrześcijan (powołaniem powszechnym), gdyż wywodzi się z faktu bycia chrześcijaninem¹⁵. Poszczególne drogi i formy apostołstwa świeckich są sprawowane na mocy różnych szczegółowych charyzmatów – darów zwyczajnych i nadzwyczajnych. „W gruncie rzeczy każde stanowisko, jakie chrześcijanin zajmuje w rodzinie, w zawodzie, w społeczeństwie, w Kościele, a także wiek, płeć, stan życia i zawód oraz funkcja społeczna – to wszystko może być uznane za własne powołanie chrześcijańskie w ramach podstawowego prapowołania do wiary”¹⁶. Przyjmując te charyzmaty, człowiek ma prawo i obowiązek używania ich do budowania dobra w Kościele i świecie.

Przy określaniu specyfiki dróg uobecniania przez katolików świeckich w świecie wartości chrześcijańskich można mówić także o pewnego rodzaju duchowości laikatu¹⁷. Ta duchowość wynika z charakteru świeckiego ich posługi i ze specyficznej formacji apostołskiej. Nie wykracza jednak ona poza ramy powszechnego powołania do świętości w Kościele. „Jest to duchowość daleka zarówno od *intymnego spirytualizmu*, jak i od *społecznego aktywizmu*, duchowość wyrażająca się w żywotnej syntezie przynoszącej jedność, znaczenie i nadzieję dla ludzkiej egzystencji, pełnej sprzeczności i rozbitej z wielu różnych powodów”¹⁸. Rzecz w tym, by w życiu człowieka wierzącego nie było dwóch równoległych, nie oddziałujących na siebie doświadczeń: życia duchowego z jego wartościami i wymaganiami oraz życia świeckiego, obejmującego obowiązki rodzinne, pracę i zaangażowanie społeczne¹⁹. Chodzi więc o osiągnięcie harmonii pomiędzy życiem we wszystkich jego wymiarach a wyznawaną wiarą. Staje się to możliwe na drodze systematycznego i pogłębionego w swej formie „odwoływania się do Słowa Bożego; liturgicznej celebracji Tajemnicy chrześcijańskiej; osobistej modlitwy; autentycznego doświadczenia kościelnego, ubogaconego szczególną posługą formacyjną mądrych kierowni-

¹³ Por. KNSK 544.

¹⁴ KDK 76.

¹⁵ Por. E. Weron, *Powołani do konsekracji świata*, s. 173.

¹⁶ Ibidem, s. 173.

¹⁷ Por. KNSK 545–546; E. Weron, *Powołani do konsekracji świata*, s. 176.

¹⁸ KNSK 545.

¹⁹ Por. ChL 59.

ków duchowych; praktykowania cnót społecznych i trwałego zaangażowania w formację kulturalną i zawodową”²⁰.

W procesie formacji laikatu istotna rola przypada w udziale różnego rodzaju grupom, stowarzyszeniom i ruchom. „Każde bowiem z tych zrzeszeń za pomocą sobie właściwych metod umożliwia formację głęboko wszczepioną w doświadczenie życia apostolskiego, a równocześnie dają okazję dla integracji, ukonkretnienia i bliższego określenia formacji otrzymywanej przez ich członków od innych osób i wspólnot”²¹.

W tym duchu działa np. Opus Dei, którego członkami są w ogromnej większości osoby świeckie. Jak podkreśla założyciel „Dzieła Bożego” – św. Josemaria Escriva – ludzie, wstępując do Opus Dei, „nie czynią tego, by porzucić swe zajęcia, lecz przeciwnie, szukając pomocy duchowej, by tą swoją codzienną pracę uświęcić i przekształcić w środek do samouświęcenia bądź by pomóc innym w ich uświęceniu. [...] Opus Dei stawia przed sobą zadanie rozwijania wśród osób wszelkich klas społecznych pragnienia doskonałości chrześcijańskiej w świecie. To znaczy, że Opus Dei zamierza pomagać osobom, które żyją pośród świata – ludziom zwyczajnym, ludziom z ulicy – prowadzić życie w pełni chrześcijańskie, nie zmieniając biegu ich życia, ich codziennej pracy, czy też świata ich marzeń i pragnień”²².

W kontekście życia ekonomicznego, a zwłaszcza dylematów moralno-duchowych pojawiających się przy prowadzeniu działalności gospodarczej nieocenioną pomoc osobom świeckim bezpośrednio zaangażowanym w ten rodzaj aktywności społecznej, daje przynależność do katolickich stowarzyszeń biznesmenów. Wspólna modlitwa, rozmowy z kapłanem tego środowiska, konferencje i dyskusje w ramach organizowanych spotkań tematycznych są płaszczyzną do poszukiwania i wskazywania konkretnych rozstrzygnięć problemów etycznych odnoszących się do tej grupy²³.

2. Wierni świeccy wobec współczesnych wyzwań życia gospodarczo-społecznego

Zanim zostaną przywołane niektóre kwestie gospodarczo-społeczne, w stosunku do których świeccy katolicy winni podjąć określone rozwiązania, warto wskazać najistotniejsze kryteria oraz zasadniczy cel tego ich zaangażowania. Sobór Watykański II określa cel i kryterium działania katolików świec-

²⁰ KNSK 546.

²¹ ChL 62.

²² *Rozmowy z pralatem Escrivá*, tłum. J. Garus, Katowice 1993, s. 24.

²³ Dobry przykład stanowi Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców „TALENT”. Por. <http://www.duszpasterstwotalent.pl> (27 III 2010).

kich w sferze ekonomii, stwierdzając, że „[...] w życiu gospodarczo-społecznym trzeba uszanować i podnosić godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego społeczeństwa. Człowiek bowiem jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego”²⁴. Myśli te wyrażają i streszczają zarazem chrześcijańskie podejście do całej rzeczywistości społecznej. Kościół bowiem, chcąc budować cywilizację miłości, podkreśla nieustannie, że nie da się tego osiągnąć bez uznania prymatu człowieka w życiu społecznym. W przypadku działalności na polu ekonomii oznacza to m.in. konieczność rozpatrywania problemów przede wszystkim przez pryzmat ludzkiej godności, integralnej koncepcji rozwoju człowieka oraz w świetle zasad społecznych Kościoła: dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr, solidarności, pomocniczości i uczestnictwa, a także podstawowych wartości społecznych, którymi są prawda, wolność, sprawiedliwość i miłość.

W obliczu tak wielu wymienionych kryteriów szczegółowych ważne wydaje się, by mocniej podkreślić naczelne miejsce miłości w postawie chrześcijańskiej. Tym samym również zaangażowanie wiernych świeckich w świecie ekonomii powinno stawiać się wyrazem ewangelicznej miłości²⁵. Można wskazać cztery domeny realizacji miłości w tym obszarze²⁶. Pierwsza domena wynika z powszechnego przeznaczenia dóbr, gdyż własność prywatna zawsze powinna pełnić funkcję społeczną. Polegać powinna na tym, by nieść ulgę cierpiącym nędzę, „bliskim czy dalekim, nie tylko z tego, co »zbywa«, ale i z tego, co jest »konieczne« do życia”²⁷. Druga domena związana jest z kwestią pracy ludzkiej, gdyż ma ona służyć przede wszystkim rozwojowi osobowości człowieka oraz budowaniu porozumienia między ludźmi, co szczególnie wymaga apostołatu miłości²⁸. Trzecią płaszczyzną realizacji miłości w życiu ekonomicznym jest sprawa postępu technologicznego. Chodzi przede wszystkim o to, by postęp – na podstawie zasady miłości – był włączony w służbę na rzecz autentycznego rozwoju każdego i całego człowieka oraz by służył umacnianiu godności osoby ludzkiej. Należy zadbać m.in. o to, by nie był wykorzystywany do celów militarnych. Środki na te cele powinny być raczej użyte do zmniejszenia nędzy ludzkiej i panujących w świecie dysproporcji rozwojowych²⁹. Czwarta domena życia ekonomicznego wiąże się z tzw. kwestią ekologiczną. Człowiek, panując nad stworzeniem, winien „uprawiać ogród” świata rozumnie i z miłością³⁰.

²⁴ KDK 63.

²⁵ Por. KNSK 543.

²⁶ Por. J. Wal, *Wychowanie chrześcijan do czynnego udziału w życiu społecznym*, w: A. Marcol (red.), *Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczne*, Opole 1994, s. 145–147.

²⁷ SRS 31.

²⁸ Por. J. Wal, *Wychowanie chrześcijan*, s. 146.

²⁹ Por. PP 53; J. Wal, *Wychowanie chrześcijan*, s. 146.

³⁰ Por. ChL 43; J. Wal, *Wychowanie chrześcijan*, s. 147.

Powinien też wyzwolić się z manii „używania za wszelką cenę, idąc w kierunku zgodnej symbiozy z otoczeniem. Partycypacyjny charakter relacji do przyrody oznacza powrót do idei św. Franciszka – twórcy metafizyki i etyki miłości – miłości przyrody żywej i martwej oraz miłości ludzi”³¹.

Zakres misji świeckich katolików w świecie ekonomii obejmuje kilka ważkich problemów o charakterze makroekonomicznym. W ich obszarze znalazły się m.in. bezrobocie, zmiana systemu wymiany technologicznej, potrzeba zrewidowania systemów handlowych i finansowych oraz postulat przeformułowania samej koncepcji rzeczywistości ekonomicznej, szczególnie w dobie procesów globalizacyjnych.

W przypadku bezrobocia szczególna rola przypada rodzinie jako tej ludzkiej prawspólnocie, w której życie każdego człowieka się zaczyna, rozwija, oraz która staje się szkołą cnót religijnych i społecznych. Powinna ona stanowić istotne wsparcie dla tych jej członków, którzy znajdują się bez pracy albo poszukują zatrudnienia. „Przede wszystkim – i w ujęciu bardziej radykalnym – jest to wkład, który urzeczywistnia się przez wychowanie do sensu pracy, do odkrywania jej znaczenia i przez propozycję ukierunkowania oraz wsparcia przy podejmowaniu wyboru zawodu”³².

Równie istotne jest podjęcie wysiłków przez świeckich katolików – na miarę posiadanych kompetencji i perspektyw społecznego oddziaływania – by stwarzać nowe, konkretne formy wsparcia (np. szkolenia) dla osób dorosłych, którzy chcą się przekwalifikować lub są już bezrobotni. Takie efektywne systemy formacyjne stają się szansą dla wszystkich pracujących, by łatwiej przechodzić przez coraz mocniej nasilające się współcześnie okresy zmian, niepewności i tymczasowości³³.

Zwraca się także uwagę, że obecnie poważnym źródłem bezrobocia może się stać niewłaściwe wykorzystanie coraz to nowszych zdobyczy wiedzy i technologii. Stąd też świeccy katolicy – odnosząc te zdobycze jako znamieną formę własności prywatnej bądź publicznej do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr – powinni angażować się na rzecz włączenia tych osiągnięć w taki kontekst norm prawnych i reguł społecznych, aby zagwarantowane było ich wykorzystanie zgodnie z kryteriami sprawiedliwości, słuszności i poszanowania praw człowieka³⁴. Wiąże się to ściśle z potrzebą właściwego rozdysponowania pozytywnych efektów postępu naukowo-technicznego pomiędzy poszczególne państwa tak, aby proces globalizacji zmniejszał różnice w ich roz-

³¹ B. Suchodolski, *Wychowanie i strategia życia*, Warszawa 1983, s. 36. Cyt. za: J. Wal, *Wychowanie chrześcijan*, s. 147.

³² KNSK 249.

³³ Por. KNSK 290.

³⁴ Por. KNSK 283; CA 32.

woju gospodarczo-społecznym. W tym kontekście katolicy świeccy, świadomie śledzący współczesne procesy przemian społeczno-ekonomicznych, winni zatroszczyć się w swoich środowiskach o odpowiedni poziom wiedzy i zdobycie koniecznego kapitału, by móc sięgać po najnowsze rozwiązania technologiczne i organizacyjne. Trzeba bowiem mieć świadomość, że „nowości mogą przenikać i rozprzestrzeniać się wewnątrz określonej społeczności, jeśli ludzie mogący potencjalnie czerpać z tego korzyści, osiągają minimalny próg wiedzy i zasobów finansowych”³⁵.

W tym miejscu warto przywołać także postulat Jana Pawła II, „aby globalizacja dokonywała się w klimacie solidarności i by nie prowadziła do marginalizacji”³⁶. Jest to zarazem wezwanie dla świeckich, aby w duchu troski o dobro wspólne zaangażowali się na rzecz „ponownego rozdziału bogactw pomiędzy różne regiony naszej planety na korzyść regionów do tej pory nie uprzywilejowanych lub będących na marginesie rozwoju społecznego i ekonomicznego”³⁷.

Konkretnym wyrazem tej troski może być m.in. podkreślanie i wcielanie w życie kryteriów etycznych, które powinny kierować międzynarodowymi stosunkami gospodarczymi, w tym zwłaszcza systemem handlu międzynarodowego. Do zasad tych należy zaliczyć: „dążenie do dobra ogólnego i uniwersalne przeznaczenie dóbr; równość w stosunkach handlowych; szacunek dla praw i potrzeb najbiedniejszych w polityce handlowej i we współpracy międzynarodowej. W przeciwnym razie »ludy dotknięte nędzą cierpią jeszcze większą biedę, ci natomiast, którzy mają wszystko, wzrastają w nowe bogactwa«”³⁸.

Kolejnym ważnym obszarem zaangażowania świeckich katolików jest świat finansów. Dostrzegając fakt wyjątkowo niesymetrycznego ukształtowania międzynarodowego systemu finansowego oraz utrwalania się procesów innowacji i rozregulowania rynków finansowych tylko w niektórych częściach świata, należy też zauważyć i szczególnie podkreślić nagłe przyspieszenie takich procesów, jak powiększanie się funduszy, administrowanych przez instytucje finansowe, oraz szybki rozwój nowych i skomplikowanych narzędzi finansowych. Zjawiska te sprawiają, że osoby mogące realnie wpływać na kształt pewnych rozwiązań o charakterze instytucjonalnym, powinny działać na rzecz wspierania stabilności systemu finansowego, oczywiście bez obniżania jego możliwości i efektywności³⁹. Przejawem tej troski mogłoby być „wprowadzenie zmian ustawowych, umożliwiających ochronę tej stabilności w całej jej

³⁵ KNSK 363.

³⁶ Jan Paweł II, Orędzie na XXXI Światowy dzień pokoju – 1998 r., *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 4, 3; *Konstytucje apostołskie, Listy Motu proprio i Bulle, Orędzia na Światowe Dni*, Kraków 2007, s. 802.

³⁷ KNSK 363.

³⁸ PP 57; KNSK 364.

³⁹ Por. KNSK 369.

złożoności, wspieranie konkurencji pomiędzy pośrednikami i zapewnienie jak największej przejrzystości na rzecz inwestorów”⁴⁰.

Na koniec tej części rozważań warto wskazać na potrzebę takiej reorganizacji ekonomii, by możliwa się stała zmiana dotychczasowej koncepcji rzeczywistości ekonomicznej. Wezwanie to wynika z jednej strony z tego, że ubóstwo materialne wciąż dotyka milionów ludzi na całym świecie, z drugiej zaś jest konsekwencją faktu, że „istniejące struktury gospodarcze, społeczne i kulturowe nie są w stanie sprostać potrzebom autentycznego rozwoju”⁴¹. W związku z tym, celem naprawy tych sytuacji, „uzasadnione wymogi efektywności ekonomicznej powinny zostać lepiej zharmonizowane z wymogami uczestnictwa politycznego i sprawiedliwości społecznej. Konkretnie oznacza to ogarnięcie solidarnością sieci współzależności ekonomicznych, politycznych i społecznych, do których zwiększenia zmierzają dokonujące się aktualnie procesy globalizacji”⁴².

W tym kontekście postuluje się m.in., by zaangażowanie katolików świeckich przejawiało się w wysiłku podejmowania refleksji kulturowej i moralnej, mającej na celu rozeznanie współczesnych systemów gospodarczych, tak aby popierać te modele, które nie ograniczają się tylko do kładzenia akcentu na rozwój w wymiarze ilościowym i technicznym⁴³. Prawdziwy i pełny rozwój dotyczy bowiem „godności człowieka i ludów”⁴⁴.

3. Troska o ludzki wymiar funkcjonowania przedsiębiorstwa

Do podstawowych zasad etycznych, którymi powinien kierować się każdy (nie tylko chrześcijański) przedsiębiorca, należy zaliczyć m.in.: uczciwość⁴⁵,

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Jan Paweł II, *Oroędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju 2000*, 14, L'Osservatore Romano (PI) 1 (2000), s. 7.

⁴² KNSK 564. Por. Jan Paweł II, *Oroędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju 2000*, s. 8.

⁴³ Por. KNSK 563.

⁴⁴ SRS 41.

⁴⁵ Uczciwość w działalności przedsiębiorstwa wiąże się z jawnością, kontrolą i rzetelnością. Chodzi tu zwłaszcza o takie kwestie, jak: jasne operacje gospodarcze i finansowe, transparentność firmy, przestrzeganie prawa (por. W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, s. 43). Poza tym, trzeba zwrócić uwagę w tym kontekście na to, że „życie gospodarcze ma prawo do takich warunków instytucjonalnych, które by nie karały odpowiedzialnie działających przedsiębiorstw. Rządy powinny zadbać o takie ustawodawstwo i taki system podatkowy, które by zachęcały przedsiębiorstwa do ochrony środowisk, do zatrudniania ludzi pozbawionych pracy, do stwarzania nowych miejsc pracy na terenach dotkniętych kryzysem. Menedżerowie i współwłaściciele nie powinni być stawiani w sytuacji rozdarcia pomiędzy odpowiedzialnością za przedsiębiorstwo a odpowiedzialnością za społeczeństwo jako całość” (*Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List społeczny episkopatu USA (1986)*, nr 118, w: S. Fel, J. Kupny (red.), *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego*, Lublin 2002, s. 62).

szacunek dla słusznej konkurencji⁴⁶, poszanowanie dobra wspólnego⁴⁷ oraz samą koncepcję przedsiębiorstwa rozumianego nie jako cel, ale jako środek. Przedsiębiorstwo nie może bowiem istnieć tylko po to, by pomnażać dobra materialne czy osiągać zysk ekonomiczny. Ma ono przede wszystkim służyć człowiekowi zgodnie z jego wymogami materialnymi, intelektualnymi, moralnymi, duchowymi i religijnymi⁴⁸. „Ekonomia przedsiębiorczości powinna działać na rzecz promocji człowieka tak w sensie materialnym, jak i duchowym. Jej bezpośrednim celem powinno być zaspokojenie materialnych oczekiwań człowieka i jednocześnie ubieganie się o realizację praw osoby”⁴⁹.

W działalności gospodarczej każdy katolik powinien kierować się zasadami nauki społecznej Kościoła, a zwłaszcza przestrzegać centralnej roli osoby ludzkiej, bo inaczej działalność ta traci na jakości⁵⁰. Nie oznacza to jednak, że nie powinien on zabiegać o wypracowanie zysku ekonomicznego. Dla Jana Pawła II przedsiębiorstwo ma na celu *optymalizację* zysku. Tak więc dla Papieża nie istnieje rozdźwięk między humanizacją środowiska pracy a skutecznością. Nie chodzi bowiem o doprowadzenie do upadłości przedsiębiorstwa w imię personalizmu i solidarności. Problem tkwi w świadomości, dla kogo i po co wypracowuje się zysk. „Celem przedsiębiorstwa nie jest po prostu wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jako wspólnoty ludzi”⁵¹. Jak bowiem zauważa Jan Paweł II, „życie ludzi, ich dusza, ich ciało, są dobrami cenniejszymi od jakiejkolwiek postaci zakumulowanego bogactwa. Na co się zda gromadzenie dóbr materialnych w coraz większych ilościach, jeżeli samemu przedsiębiorstwu, które jest wspólnotą osób, ma grozić utrata duszy, prawdziwej, własnej tożsamości?”⁵². W *Centesimus annus* Ojciec Święty stwierdza, że „zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa. Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego

⁴⁶ Szacunek dla słusznej konkurencji jest możliwy, gdy wykluczy się takie zjawiska, jak: manipulacja cenami, dumping, manipulacja rynkiem towarów lub usług, korupcja (por. W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, s. 43).

⁴⁷ Kawecki wyjaśnia tę zasadę następująco: „Znaczenie przedsiębiorcy dla przedsiębiorstwa jest istotne, ale przedsiębiorca nie jest ekskluzywnym właścicielem przedsiębiorstwa, choćby faktycznie był jego prawnym właścicielem. Przedsiębiorstwa przynależą zawsze do społeczności i nikt nie może arbitralnie wykorzystywać ich tylko dla swoich celów” (ibidem). Por. także *List społeczny episkopatu USA*, nr 112 i 115, s. 60–62.

⁴⁸ Por. CA 34–35; W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, s. 41–43.

⁴⁹ W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, s. 38.

⁵⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 listopada 2002), *L'Osservatore Romano* (PL) 2 (2003), s. 50–51; KNSK 563.

⁵¹ CA 35.

⁵² Jan Paweł II, *Spotkanie z pracownikami, przedsiębiorcami i kierownikami prowincji mantuańskiej*, 23 czerwca 1991 r., w: *Insegnamenti*, XIV, 1, 1991, s. 1770. Cyt. za: A. Colombo, *Postać przedsiębiorcy w nauczaniu Jana Pawła II*, *Spółczesność* 2 (1996), s. 255.

ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność”⁵³.

W tym świetle widać wyraźnie, że od chrześcijańskiego przedsiębiorcy wymaga się wyboru tego, co Jan Paweł II nazywa „wnętrzem” firmy, tzn. nadania temu specyficznemu środowisku pracy nieusuwalnego wymiaru ludzkiego⁵⁴. Chodzi więc – także z punktu widzenia skuteczności ekonomicznej – o stworzenie takich warunków pracy, gdzie „rozwojowi zdolności osobowych towarzyszy skuteczna i racjonalna wytwórczość dóbr i usług oraz pomaga się pracownikowi dostrzec, że pracuje rzeczywiście na swoim”⁵⁵. Trzeba przy tym podkreślić, że to uznanie oraz faktyczne poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej prawa do pełnego rozwoju staje się w ramach przedsiębiorstwa czynnikiem wzrostu produktywności. Dzieje się tak dlatego, że „integralny rozwój osoby ludzkiej w pracy nie stoi w sprzeczności, lecz raczej sprzyja większej skuteczności i wydajności”⁵⁶. Natomiast naruszenie godności człowieka nie tylko jest „moralnie niedopuszczalne, lecz na dłuższą metę musi też negatywnie odbić się na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa”⁵⁷.

Rola przedsiębiorcy – jako osoby zarządzającej, a nie tylko właściciela czynników produkcji – jest we współczesnej rzeczywistości przedsiębiorstw o tyle ważna, że jest on niejako mózgiem i sercem całej sieci połączeń o charakterze technicznym, handlowym, finansowym i kulturowym. „Podejmowane [przez niego] decyzje przy rosnącej złożoności działań przedsiębiorczych wywołują szereg połączonych ze sobą efektów, ważnych nie tylko pod względem ekonomicznym, ale także społecznym. Ze względu na to, podejmowanie się odpowiedzialności przedsiębiorczej i kierowniczej wymaga – oprócz ciągłego wysiłku i specyficznego doskonalenia – stałej refleksji nad moralnymi pobudkami, którymi musi się kierować w swoich decyzjach każda osoba zajmująca to stanowisko. [...] Podejmując ważne decyzje strategiczne i finansowe, decyzje sprzedaży lub kupna, powiększania czy zamykania zakładów, łączenia się przedsiębiorstw, nie można ograniczać się wyłącznie do kryteriów natury finansowej lub handlowej”⁵⁸.

Katolik-przedsiębiorca, kierując się w swym postępowaniu wskazaniem nauki społecznej Kościoła, powinien angażować się w taką organizację pracy

⁵³ CA 35.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z pracownikami, przedsiębiorcami i kierownikami prowincji mantuańskiej*, s. 1770. Cyt. za: A. Colombo, *Postać przedsiębiorcy w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 255.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Spotkanie z przedstawicielami świata pracy*, Barcelona, 7 listopada 1982, *Insegnamenti*, V, 3, 1982, s. 1203. Cyt. za: A. Colombo, *Postać przedsiębiorcy w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 256.

⁵⁶ CA 43.

⁵⁷ CA 35.

⁵⁸ KNSK 344.

w swoim przedsiębiorstwie, która promuje rodzinę, a zwłaszcza osobę matki, w wypełnianiu własnych zadań⁵⁹; która wspiera (z uwzględnieniem całościowej wizji człowieka i jego rozwoju) „zapotrzebowanie na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych, jakość usług, z których się korzysta, jakość środowiska naturalnego i życia w ogóle”⁶⁰; która „by inwestowała, jeżeli sprzyjają ku temu warunki ekonomiczne i stabilność polityczna, w tych miejscach i na tych obszarach produkcyjnych, które stwarzają jednostkom i narodom »okazje do dowartościowania ich pracy«”⁶¹.

Podsumowując rozważania dotyczące problematyki posłannictwa katolików świeckich w świecie ekonomii, należy podkreślić, że chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy gospodarcze winno stać się jedną z kluczowych form nowej ewangelizacji; jest ono moralnym zobowiązaniem wiernych świeckich do podejmowania działań na rzecz przemiany zastanych „struktur zła” w biznesie i przesycaenia całego „areopagu” gospodarki wartościami ewangelicznymi. Oznacza to nade wszystko obowiązek poszukiwania rozwiązań zastanych problemów na miarę godności człowieka i wymagań jego integralnego rozwoju. Poza tym należy pamiętać, że zajmowanie się sprawami ekonomicznymi przez laikat ma stać się ich drogą do świętości. Świętość nie jest przecież zarezerwowana tylko dla osób duchownych czy zakonnych, ale wszyscy wierni są do niej powołani, w tym również ci, którzy zajmują się prowadzeniem własnego biznesu.

DAS ENGAGEMENT DER KATHOLISCHEN LAIEN IM BEREICH DER ÖKONOMIE (ZUSAMMENFASSUNG)

Wenngleich die Evangelisierung die Aufgabe der ganzen Kirche ist, wird sie in mancher Hinsicht eine besondere Herausforderung für katholische Laien. Dank ihres Apostolats wird die Erneuerung der Weltordnung im christlichen Geist möglich. Einer der wichtigen Bereiche, der zum Zielort ihrer Sendung wird, ist die Welt der Ökonomie. In der apostolischen Adhortation *Christifideles laici* verweist Papst Johannes Paul II. auf die Notwendigkeit des Engagements der Laienchristen in der Welt der Ökonomie, vor allem im Kontext ihrer strukturellen Probleme sowie der Gründung und der Funktionsweise eines Unternehmens, verstanden als eine Gemeinschaft der Arbeitenden. Der Artikel verfolgt das Ziel, die Implikationen aufzuzeigen, welche die Wahrheit von der spezifischen Aufgabe der Laienchristen nach sich zieht: sich in der Wirtschaftswelt sowie in ihrem besonderen Teilbereich – in der Arbeitswelt – zu engagieren. Der Text wurde dreigeteilt. Im Rahmen des ersten Paragraphen wurden die allgemeinen Grundlagen des Engagements von Laienchristen in den irdischen Wirklichkeiten kurz analysiert. Im zweiten Paragraph wurden die

⁵⁹ Por. LE 19.

⁶⁰ CA 36.

⁶¹ KNSK 345; CA 36.

Einzelaspekte der makroökonomischen Dimension des wirtschaft-sozialen Lebens aufgezeigt. Der Verfasser versuchte die Frage zu beantworten, in welche Richtung die Lösungen von manchen systemischen Problemen in diesem Bereich gehen sollen, was u. a. auch dank des Engagements der Christen möglich sein kann. Zuletzt wurde im dritten Paragraph auf manche ethische Probleme verwiesen, die auf der makroökonomischen Ebene, also im Bereich der Funktionsweise des Unternehmens auftauchen.

LAY CATHOLICS IN THE WORLD OF ECONOMY (SUMMARY)

Evangelisation has always been the primary task of the Church. Laity is called to play a very important part in this task. One of the most important areas of social life where the laity can fulfill that call is the world of economy. John Paul II in his apostolic adhortation *Christifideles laici* points to the need of an active involvement of the laity in the economic problems of the modern world. They should also participate in the decision making processes relating to the organisation and functioning of business enterprises. This article aims at exploring the implications of the vocation of the laics to get actively involved in the economy in general, as well as in the issues directly affecting the human work in particular. The text is divided into three parts. The first part is the summary of the basic arguments for lay involvement in the world in general. Next part deals with macroeconomical issues of the social life. The author tries to find an answer to the question as to which way should the solutions addressing those issues take. He adds that that should be done with an active participation of the laity. The last part reflects on some particular moral problems on the microeconomical level, that is the functioning of a business enterprise.

Ks. LUCJAN ŚWITO

Wydział Prawa i Administracji

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PODATKI A ETYKA OBYWATELSKA. OPODATKOWANIE OSÓB DUCHOWNYCH W POLSCE

Słowa kluczowe: podatki, etyka, obywatelstwo, duchowni, moralność.

Schlüsselworte: Steuer, Ethik, Staatsangehörigkeit, Geistliche, Sittlichkeit.

Key words: taxes, ethics, citizenship, clergy, morality.

Wstęp

Każde państwo ma prawo żądać od członków swego społeczeństwa współdziałania przy realizacji dobra wspólnego i ze względu na to dobro może stawiać obywatelom wymagania. Zapewnienie ładu, spokoju, bezpieczeństwa, wolności, utrzymanie władzy ustawodawczej, administracyjnej i sądowniczej wymaga środków, które pozyskiwane są z przymusowych świadczeń ogółu obywateli, czyli podatków. Ich rozwój ściśle związany jest z powstawaniem państwa, przy czym wraz z rozszerzaniem zakresu działalności państwowej rola i znaczenie podatków przybierały na sile. Opodatkowaniu podlegały rozmaite dobra: chłopci płacili podatek od posiadanej ziemi, nieposiadający własności – pogłównie, rzemieślnicy – podatek od zarobków, a handlarze – cło. Karol Wielki w roku 779 zarządził wprowadzenie dziesięciny jako obowiązku świadczenia na rzecz Kościoła; w niektórych państwach europejskich obowiązek ów przetrwał około tysiąca lat. Wprowadzano też podatki konsumpcyjne, np. car Piotr Wielki kazał opodatkować brody, monety, łaźnie, wesela i dębowe trumny¹.

Z uwagi na społeczną wagę podatki wielokrotnie były wykorzystywane dla partykularnych, politycznych czy mocarstwowych celów, stając się katalizatorem przemian społecznych. W tym zakresie należy powiedzieć, że uciska-

¹ Zob. J. Wiemeyer, *Podatki jako problem etyczno-społeczny*, w: J. Kupny, S. Fel (red.), *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, Katowice 2003, s. 180.

jące ciężary podatkowe były przyczyną powstań (np. chłopów w 1525 r. pod wodzą Thomasa Münzera w Niemczech), oddzielenia się pewnych terytoriów od państwa (Niderlandy i Portugalia od Hiszpanii w XVI i XVII w.) czy też zaistnienia znaczących zmian strukturalno-społecznych nowożytnej Europy (angielska Magna Carta z 1215 r., francuska rewolucja 1789 r.) oraz w Stanach Zjednoczonych (powstanie Deklaracji Niepodległości z 1776 r.).

Kształt systemu podatkowego i stosunek obywateli do opodatkowania miał znaczący wpływ nie tylko na bieg historii i rozwój stosunków społecznych dokonujących się w przeszłości, ale również i obecnie ich społeczna „nośność” jest niebagatelna, czego wymownych dowodów dostarcza np. analiza współczesnych kampanii wyborczych. Abstrahując od rozważań dotyczących wpływu podatków na kondycję gospodarczo-społeczną w mikro- i makroskali podnieść należy, że przedmiotowe zagadnienie ma doniosłe znaczenie również w wymiarze etycznym, który zdaje się wymagać szczególnej uwagi zwłaszcza w realiach społeczeństwa polskiego. Refleksja etyczna dotycząca opodatkowania nie była jak dotychczas tematem pogłębionych analiz, zaś zawiloci polskiego systemu podatkowego i stosunkowo niska świadomość prawna obywateli jest często przyczyną dylematów moralnych, np. czy należy zawsze płacić podatki?, jak i wielu społecznych nieporozumień. Jednym z nich jest nieomal powszechne przekonanie, że duchowni w Polsce stanowią uprzywilejowaną grupę obywateli, która w odróżnieniu od reszty społeczeństwa żadnych podatków nie płaci. Status podatkowy osób duchownych bywa przy tym utożsamiany ze statusem kościelnych osób prawnych (np. parafii) i pojawiające się raz po raz postulaty, by opodatkować „kościół”, czyli „dochody proboszcza” nie należą do rzadkości. Zdumienie może budzić fakt, że brak rzetelnej wiedzy w tym względzie nie jest przypadłością jedynie mniej światłej części społeczeństwa, ale również i parlamentarzystów².

1. Podatki duchownych

Wbrew obiegowym opiniom, osoby duchowne w Polsce nie tylko podlegają obowiązkowi podatkowemu, ale obowiązek ten rozciąga się na wszystkie uzyskiwane przez nie źródła przychodu.

² W interpelacji poselskiej do Ministra Finansów z 2 września 2008 r. (nr 4832) czytamy m.in.: „Nie dokonano dla celów podatkowych rozróżnienia osób prawnych prawa kościelnego, jakimi są parafie, od zawiadujących nimi proboszczów. Utrzymano kuriozalne zasady opodatkowania kleru z niezrozumiałych powodów faworyzujące duchownych w stosunku do pozostałej części społeczeństwa”, zob. <http://orka2.sejm.gov.pl/IZ6.nsf> (18 I 2010).

1.1. Podatek dochodowy na zasadach ogólnych

Zgodnie z art. 3 ust. 2b Ustawy z 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych³, każda osoba fizyczna obowiązana jest do płacenia podatku na warunkach określonych w tej ustawie we wszystkich tych sytuacjach, gdy uzyskiwany przez nią dochód (przychód) pozyskiwany jest ze stosunku pracy. W odniesieniu do dochodów uzyskiwanych ze stosunku pracy ustawa ta nie zawiera żadnych szczególnych regulacji, które dotyczyłyby osób duchownych. Wszystkie dochody, które osoby duchowne uzyskują jako wynagrodzenia z tytułu zawartych umów o pracę (świadczoną w szkołach⁴, na wyższych uczelniach⁵, w szpitalach⁶, zakładach poprawczych i karnych⁷, jednostkach wojskowych⁸, kuriach biskupich, seminariach itp.) podlegają opodatko-

³ Dz.U. 2000, nr 14, poz. 176.

⁴ W myśl art. 2 pkt 4 *Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* (Dz.U. 1989, nr 29, poz. 155), państwo polskie uznało prawo rodziców do wychowania swoich dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi, konsekwencją czego był powrót nauczania religii do szkół w roku szkolnym 1990/91. Księża i diakoni za świadczoną pracę otrzymują – od września 1997 r. – wynagrodzenie tak, jak inni nauczyciele wykonujący swój zawód, zaś szkoła jako płatnik podatku dochodowego od osób fizycznych, pobiera comiesięczne zaliczki na poczet tego podatku.

⁵ Zgodnie z *Ustawą o szkolnictwie wyższym* (Dz.U. 1990, nr 65, poz. 38), uczelnia wyższa może zatrudnić nauczyciela akademickiego jako pracownika naukowego, naukowo-dydaktycznego lub dydaktycznego. Jeżeli wykonywana przez duchownego praca na uczelni wyższej wiąże się z korzystaniem przez niego z praw autorskich i praw pokrewnych lub rozporządzania nimi, to dla takiej sytuacji ustawodawca określił koszty zryczałtowane, które mają wysokość określonego procentowo wskaźnika odnoszącego się do przychodu uzyskiwanego z danego źródła i wynoszą 50% uzyskanego przychodu (Dz.U. 2000, nr 14, poz. 176). Natomiast jeżeli praca jest wykonywana w innych formach, dochody z niej podlegają opodatkowaniu tak, jak wynagrodzenie ze stosunku pracy. W praktyce wyodrębnienie części wynagrodzenia wynikającego z twórczej działalności powinno wynikać z umowy o pracę, w której powinno być jednocześnie zapisane, że pracownik otrzymuje wynagrodzenie składające się z kilku elementów, np. z wynagrodzenia podstawowego i honorarium z tytułu korzystania z praw autorskich. Wówczas do pierwszego elementu stosuje się koszty ustawowe, a do drugiego koszty w wysokości 50% (pismo Ministra Finansów z 11 lipca 1996 r., POP 5/3-5031/01235/96).

⁶ Zgodnie z art. 30–31 *Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej* (Dz.U. 1989, nr 29, poz. 154) na podobnych zasadach, jak z katechetami w szkołach, zawierane są umowy o pracę z kapelanami pełniącymi posługi religijne w szpitalach i sanatoriach oraz zakładach zamkniętych pomocy społecznej.

⁷ Ibidem, art. 32; *Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich* (Dz.U. 1982, nr 35, poz. 228); Rozporządzenie w sprawie szczegółowych zasad uczestniczenia w lekcjach religii i praktykach religijnych, korzystania posług religijnych i organizacji pracy duszpasterskiej w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich (Dz.U. 2001, nr 106, poz. 1157); art. 106 k.k.; Rozporządzenie w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych (Dz.U. 1998, nr 139, poz. 904); Konkordat Polski z 1993 r., art. 17. Księża kapłani pełniący posługi religijne w zakładach poprawczych i karnych otrzymują poza podstawowym wynagrodzeniem dodatek za pracę w trudnych warunkach. Zaliczki na poczet podatku dochodowego pobiera dany zakład zatrudniający kapłana, a następnie odprowadza do właściwego urzędu skarbowego.

⁸ Zgodnie z art. 53 *Konstytucji RP* każdy obywatel ma zagwarantowaną wolność sumienia i wyznania, dlatego też każda osoba, również pełniąca służbę wojskową, ma prawo do uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych. Do kapelanów wojskowych mają zastosowanie przepisy o służbie wojskowej żołnierzy zawodowych, stąd też wysokość otrzymywanych należności pieniężnych jest regulowana ustawą o uposażeniu żołnierzy zawodowych (Dz.U. 1992, nr 5, poz. 18) i zależy od posiadanego przez kapłana stopnia wojskowego, pełnionych funkcji oraz innych dodatków.

waniu na zasadach ogólnych wymienionych w tejże ustawie. Tak jak wszyscy inni obywatele, duchowni podlegają powszechnemu obowiązkowi podatkowemu również w zakresie tych źródeł przychodu, które pochodzą z działalności gospodarczej oraz umów cywilnoprawnych. Innymi słowy: fakt bycia osobą duchowną w niczym nie wpływa na zasadę określenia i wysokość stawki podatku w przypadku wynagrodzenia otrzymywanego przez księdza, np. z tytułu nauki religii w szkole, dochodu osiąganego z działalności, np. z firmy wydawniczej, bądź też należności pozyskanych w wyniku sprzedaży nieruchomości.

Również opodatkowanie rent i emerytur osób duchownych nie różni się niczym od zasad obowiązujących innych podatników. Przychodem z emerytur i rent są otrzymywane lub pozostawiane do dyspozycji duchownego kwoty świadczeń emerytalnych i rentowych wraz z wszelkimi dodatkami, które stanowią dochód podlegający opodatkowaniu. W roli płatnika występują tu organa rentowe, które zobowiązane są pobierać zaliczki miesięczne i przekazywać je do właściwego urzędu skarbowego.

1.2. Podatek ryczałtowy

Do przychodów najczęściej kojarzonych z duchownymi i wzbudzających najwięcej kontrowersji należą dochody uzyskiwane z tytułu świadczonej posługi duszpasterskiej związanej z realizacją kultu religijnego⁹. Uwadze fiskusa nie umknęło to, że nie każdy dochód uzyskiwany przez duchownego pochodzi ze stosunku pracy oraz innych źródeł wskazanych powyżej. W art. 13 pkt 3 w związku z art. 10 ust. 1 pkt 2 wymienionej ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych ustawodawca stwierdził, że przychody osiąmane przez duchownych z innego tytułu niż umowa o pracę należą do tzw. przychodów z działalności wykonywanej osobiście. Należą do nich ofiary wiernych składane z racji sprawowanych posług religijnych – sakramentów i sakramentaliów, tzw. *iura stole* (ofiara za chrzest, ślub, pogrzeb, kolędę, „wypominki”, wygłoszenie misji i rekolekcji, stypendia mszalne itp.). Zasady opodatkowania tego rodzaju dochodu określone zostały w Ustawie z 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne¹⁰. Art. 42 tej ustawy stanowi, że osoby duchowne, osiągające przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnieniem funkcji o charakterze duszpasterskim, opłacają od tych dochodów podatek dochodowy w formie ryczałtu. Za osoby duchowne w rozumieniu tej ustawy uznaje się proboszczów, wikariuszy, duchownych pełniących czasowo funkcje proboszczów,

⁹ Zob. A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *Komentarz do ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych*, LEX 2009.

¹⁰ Dz.U. 1998, nr 144, poz. 930.

duchownych kierujących jednostkami kościelnymi posiadającymi administrację w wydzielonych częściach parafii (np. wikariaty eksponowane, kuracje, lokacje), rektorów oraz innych duchownych niepełniących funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, którzy jednak osiągają przychody z tytułu opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim¹¹. Sposób obliczania tego podatku powiązany jest z liczebnością parafii oraz funkcją osoby duchownej. Precyzyjny zakres wskazanej podstawy opodatkowania uregulowany jest w załącznikach nr 5 i 6 omawianej ustawy.

W załączniku nr 5 przedstawiono kwartalne stawki ryczałtu od przychodów proboszczów. W roku 2009 przedstawiały się one, jak podano w tabeli 1¹².

Tabela 1

Kwartalne stawki ryczałtu od przychodów proboszczów (w zł)

W parafiach o liczbie mieszkańców		Stawka
powyżej	do	
	1 000	363
1 000	2 000	413
2 000	3 000	445
3 000	4 000	487
4 000	5 000	529
5 000	6 000	579
6 000	7 000	629
7 000	8 000	680
8 000	9 000	733
9 000	10 000	795
10 000	12 000	865
12 000	14 000	939
14 000	16 000	1 021
16 000	18 000	1 106
18 000	20 000	1 197
20 000		1 296

¹¹ Zob. L. Etel, *Czy Kościoły i księża płacą w Polsce podatki*, Przegląd Podatkowy 6 (2002), s. 21; L. Świto, *Uwagi odnośnie opodatkowania osób duchownych w Polsce*, Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne 69 (2004), s. 90–98.

¹² Na podstawie: Monitor Polski 2008, nr 88, poz. 771.

W załączniku nr 6 przedstawiono kwartalne stawki ryczałtowanego obciążenia wikariuszy, które w roku 2009 przedstawiały się, jak podano w tabeli 2¹³.

Tabela 2

Kwartalne stawki ryczałtu od przychodów wikariuszy (w zł)

W parafiach o liczbie mieszkańców		Jeżeli siedziba parafii znajduje się		
powyżej	do	na terenie gminy lub miasta o liczbie mieszkańców do 5 tys.	w mieście o liczbie mieszkańców	
			od 5 do 50 tys.	powyżej 50 tys.
	1 000	113	229	330
1 000	3 000	330	346	346
3 000	5 000	346	366	382
5 000	8 000	353	382	391
8 000	10 000	366	400	411
10 000		382	411	422

Według tych samych stawek co proboszczowie rozliczają się z fiskusem wikariusze lub inni duchowni pełniący czasowo funkcję proboszczów, a także kapłani kierujący jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację w wydzielonej części parafii (wikariaty eksponowane, kuracje, lokacje itd.)¹⁴. Proboszczowie tych parafii, z których wydzielono samodzielną administrację płacą wówczas ryczałt według stawki odpowiadającej liczbie mieszkańców zmniejszonej o liczbę mieszkańców wydzielonej części parafii (art. 45 ust. 2). Rektorzy kościołów i osoby duchowne kierujące jednostkami kościelnymi posiadającymi samodzielną administrację bez wydzielonej części parafii opłacają ryczałt według stawek przewidzianych dla wikariuszy pracujących w parafii o liczbie mieszkańców od 1000 do 3000, w zależności od siedziby kierowanej jednostki lub miejsca zatrudnienia (art. 45 ust. 3). Natomiast inni kapłani niepełniący funkcji proboszczów, wikariuszy i rektorów, którzy jednak osiągają przychody z tytułu opłat otrzymywanych w związku z pełnionymi funkcjami o charakterze duszpasterskim opłacają ryczałt według stawek przewidzianych dla wikariuszy pracujących w parafii o liczbie mieszkańców od 1000 do 3000, w zależności od miejsca zamieszkania (art. 45 ust. 4).

¹³ Ibidem.

¹⁴ Mowa tu np. o wydzielonej części parafii posiadającej już własną administrację, która dopiero w przyszłości (np. po wybudowaniu kościoła) ma stać się samodzielną parafią.

Osoby duchowne podatek ryczałtowy wpłacają bez wezwania, na rachunek właściwego urzędu skarbowego, w terminie do 20 dnia następnego miesiąca po upływie kwartału, a za kwartał czwarty – do 28 grudnia roku podatkowego. Jeśli kapłan przewiduje przerwę w wykonywaniu przez siebie funkcji duszpasterskich trwającą dłużej niż miesiąc (np. z powodu urlopu, pobytu w sanatorium itd.), może poinformować o tym urząd skarbowy w ciągu 3 dni od rozpoczęcia przerwy. Kwartalna stawka podatku ryczałtowanego zmniejsza się wówczas o 1/90 jej wysokości za każdy dzień przerwy (art. 48 ust. 3).

Jeśli duchowny sam opłaca składki na powszechne ubezpieczenie zdrowotne¹⁵, wówczas kwartalna składka podatku ryczałtowego jest obniżana o kwotę wpłaconą na to ubezpieczenie w danym kwartale (art. 44 ust. 1).

Duchowni mogą zrzec się opodatkowania w formie ryczałtu i przejść na opłacanie podatku dochodowego według zasad ogólnych, prowadząc podatkową księgę przychodów i rozchodów. Zrzeczenie się, o którym mowa, dokonane we właściwym urzędzie skarbowym, może nastąpić za dany rok podatkowy nie później niż do 31 grudnia roku poprzedzającego rok podatkowy lub do dnia poprzedzającego dzień rozpoczęcia pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim, jeżeli rozpoczęcie pełnienia tych funkcji następuje w trakcie roku podatkowego. Zrzeczenie się opodatkowania w formie ryczałtu może nastąpić także w terminie 14 dni od dnia otrzymania decyzji ustalającej wysokość ryczałtu (art. 51).

1.3. Wątpliwości etyczno-prawne dotyczące ryczałtu

Jedną z fundamentalnych zasad sprawiedliwości opodatkowania jest „równomierność opodatkowania”, co oznacza, że określone rodzaje dochodów czy majątku nie mogą być obciążone przy opodatkowaniu nierówno¹⁶. W przypadku ryczałtowego opodatkowania osób duchownych trudno uznać, by parytet liczebności mieszkańców parafii owej zasadzie równomierności opodatkowania czynił zadość. Przede wszystkim dlatego, że jakkolwiek orzecznictwo administracyjne wyjaśniło, że w przypadku „liczby mieszkańców zamieszkujących teren parafii” należy mieć na uwadze liczbę osób faktycznie mieszkających w parafii, a nie tylko zameldowanych na jej terenie¹⁷, to jednakże nadal jest to kontrowersyjne, bowiem czy jest słuszne, by na potrzeby opodatkowania przyjmować fikcję, jakoby każdy, kto mieszka w granicach parafii wpływał na dochód posługujących tam katolickich duchownych, składając ofiary z tytu-

¹⁵ *Ustawa o powszechnym ubezpieczeniu zdrowotnym* (Dz.U. 1997, nr 28, poz. 153).

¹⁶ Zob. J. Wiemeyer, *Podatki*, s. 189.

¹⁷ Zob. Wyrok NSA we Wrocławiu z 24 stycznia 2002 r. w sprawie ISA/Wr. 1893/99, *Przegląd Podatkowy* 2 (2003), poz. 63.

łu ich posługi duszpasterskiej? Trzeba tu uściślić: na terenie danej parafii mogą mieszkać osoby innego wyznania niż rzymskokatolickie. Problem ten pozornie dostrzegł ustawodawca w art. 46 ust. 2, stanowiąc, że w przypadku, gdy liczba wyznawców na danym terenie stanowi mniejszość w ogólnej liczbie mieszkańców¹⁸, to osoba duchowna może ubiegać się o obniżenie stawki ryczałtu. W świetle powyższej regulacji wysokość zobowiązania nie jest więc pewna i oparta na jednakowych kryteriach, lecz zależy od uznaniowości danego organu podatkowego. Uwadze ustawodawcy zdaje się przy tym umykać to, że wśród osób zamieszkujących teren parafii mogą być również (i to w niemałym procencie) i takie osoby, które wprawdzie deklarują się jako osoby wierzące pozostające w Kościele rzymskokatolickim, jednakże są niepraktykujące, a zatem i nie przysparzają żadnego dochodu duchownym. Bywa też, że na terenie danej parafii mieszkają osoby przynależące równocześnie do parafii innej, co ma miejsce w przypadku żołnierzy zawodowych, wchodzących w skład tzw. parafii wojskowych będących w strukturach ordynariatu polowego. O ile w przypadku parafii, w której innowiercy stanowią udowodnioną większość, osoba duchowna może spodziewać się pozytywnej dla siebie decyzji zmniejszającej zobowiązanie podatkowe, o tyle w pozostałych przypadkach – nie¹⁹.

Analizując kwestię przedmiotu opodatkowania w aspekcie liczebności parafii nie sposób nie podnieść i tego, że parytet ten nasuwa zasadnicze wątpliwości dodatkowo w tych sytuacjach, gdy we wspólnocie parafialnej posługę duszpasterską pełni więcej niż jeden duchowny. Wierny składając ofiarę związaną np. z intencją mszalną lub chrztem dziecka nie mnoży jej przez ilość księży posługujących w parafii w danym kwartale rozliczeniowym. Każdy natomiast z duchownych owej parafii zobowiązany jest do uiszczenia zobowiązania podatkowego liczonego od tej samej liczby wiernych. Taki stan prowadzi zatem do kilkukrotnego opodatkowania liczonego od tej samej podstawy, co trudno uznać za zgodne z zasadami podatkowymi i elementarnym poczuciem sprawiedliwości. Jeśli wysokość przyporządkowanego zobowiązania podatkowego powiązana jest z kryterium liczebności parafii, to w przypadku posługi kilkuosobowej winna być ona dzielona przez liczbę osób duchownych. Na marginesie zauważyć należy, że również przyjęte proporcje podstawy opodatkowania trudno uznać za czytelne i logiczne. W przypadku proboszczów bowiem podstawa opodatkowania ujęta jest w skali od 1000 wiernych, zamieszkujących na terenie parafii do 20 000 i więcej włącznie, co oznacza, że podstawa opodatkowania jest ujęta w przedziale dwudziestokrotności jej li-

¹⁸ W wyroku z 31 sierpnia 1999 r. NSA w Łodzi uznał, że „mniejszość” w znaczeniu wyżej podanym występuje w sytuacji, gdy liczba wyznawców danego wyznania jest mniejsza od połowy mieszkańców parafii. Zob. ONSA 3 (2000), poz. 119.

¹⁹ Zob. J. Patyk, *Opodatkowanie Kościoła Katolickiego i jego osób duchownych*, Toruń 2008, s. 239.

czenia, natomiast w przypadku wikariuszy jest to od 1000 do 10 000 a zatem w przedziale dziesięciokrotności liczenia. Stawki proboszczów zmieniają się przy tym w zakresie czterokrotnym, zaś wikariuszy w ujęciu niespełna dwukrotnym²⁰.

Istniejąca konstrukcja podatkowa, w której przesłanką ustalenia podstawy opodatkowania, a w efekcie i wysokości podatku, nie są rzeczywiste dochody osoby duchownej, lecz wysoce nieprecyzyjna i hipotetyczna liczba wiernych, pozostaje w sprzeczności z zasadą sprawiedliwości podatkowej i ścisłej określoności podatku. Nie brakuje wreszcie i takich poglądów, które, opierając się na literalnym brzmieniu cytowanego art. 42 omawianej ustawy i jego wykładni gramatycznej, kwestionują obowiązek podatkowy osób duchownych w przedmiotowym zakresie, co do jego zasady²¹. Ustawodawca w przepisie tym mówi o przychodach osób duchownych pozyskiwanych z tytułu pełnionych funkcji o charakterze duszpasterskim operuje pojęciem „opłata”, który zakłada ekwiwalentność świadczenia i zależność spełnionego świadczenia od uiszczonych wartości pieniężnych. Tymczasem Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 848 stanowi, iż szafarz udzielający sakramentów nie może domagać się niczego za udzielenie sakramentów, a potrzebujący nie powinien być pozbawiony pomocy sakramentalnej z racji ubóstwa. Kan. 947 mówi natomiast, że od ofiar mszalnych należy bezwzględnie usuwać wszelkie pozory transakcji lub handlu, zaś w myśl kan. 946 poprzez składanie ofiar wierni przyczyniają się do dobra Kościoła i uczestniczą w ten sposób w trosce o utrzymanie szafarzy i dzieł. Prawo kanoniczne, jak i zwyczaje religijne kultywowane w Polsce nie utożsamiają zatem świadczeń (w postaci datków pieniężnych, świadczeń w naturze lub innych świadczeń nieodpłatnych) udzielanych przez wiernych w związku z posługą duszpasterską z „opłatą”, lecz z „ofiara” lub „darowizną”. Są to bowiem świadczenia dobrowolne i składane przez wiernych w dowolnie uznanych wysokościach.

Gdyby zatem uznać, że przychody uzyskiwane przez osoby duchowne są darowiznami określonymi w art. 888 k.c. (który stanowi, że darowizna to „bezpłatne świadczenie darczyńcy na rzecz obdarowanego kosztem swego majątku”), to należałoby stwierdzić, że tego rodzaju dochody nie podlegają opodatkowaniu według przepisów ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych, lecz winny być przedmiotem opodatkowania podatkiem od spadków i darowizn²². Oznaczałoby to, że każda osoba duchowna, która uiszczala zryczałtowany podatek dochodowy od osób fizycznych z tytułu otrzymywanych

²⁰ Ibidem, s. 230.

²¹ Ibidem, s. 232, 235, 345.

²² Ibidem, s. 234.

opłat, mimo że *de facto* ich nie otrzymywała, odprowadzała nienależny podatek dochodowy i mogłaby ubiegać się o jego zwrot w trybie przewidzianym ustawą (Ordynacja podatkowa).

2. Bóg i podatki. Czy niepłacenie podatków jest moralne?

Na podstawie wskazanych wyżej wątpliwości dotyczących obowiązku podatkowego osób duchownych można powiedzieć, że również duchowni, podobnie jak i inne grupy społeczne, mogą mieć zastrzeżenia do istniejącego w naszym kraju systemu podatkowego, uznając go za mniej lub bardziej wadliwy²³. Niezależnie od mankamentów prawnych podnieść należy, że w określonej kulturze i typie gospodarki oraz rozwiązaniach systemowych, istnieje pewna optymalna wysokość obciążeń podatkowych, po przekroczeniu której ściągальność podatków gwałtownie maleje, natomiast rośnie szara strefa oraz korupcja. Ekonomia opisuje to zjawisko za pomocą tzw. krzywej Laffera, zgodnie z którą począwszy od pewnej wielkości obciążeń podatkowych ich ściągальność spada i nawet udoskonalenie systemów fiskalnych nie przynosi pożądaných rezultatów²⁴. Silniejsza ingerencja państwa w gospodarkę kępuje i ogranicza słabszych podatników, natomiast wśród podatników zamożniejszych uruchamia system obronny, polegający na szukaniu luk prawnych i innych narzędzi, często nielegalnych, zmierzających do obniżenia własnych obciążeń finansowych wobec państwa. Mechanizmy te, jak również wspomniane niedostatki prawne systemu podatkowego, skłaniają do zachowań na granicy prawa lub zgoła przestępczych, stając się zarzewiem demoralizacji społeczeństwa.

Jeśli zatem obowiązujący system podatkowy budzi kontrowersje, przy czym państwu zarzucane bywa również niewłaściwe wydatkowanie, a nawet wręcz marnotrawienie pochodzących z podatków środków publicznych, to rodzi się pytanie, czy płacenie podatków zawsze jest moralnym obowiązkiem i czy unikanie opodatkowania może być godziwe? Pytanie to zdaje się nabierać szczególnego znaczenia zwłaszcza dla tych, którzy w życiu gospodarczym, czy szerzej – społecznym, starają się kierować zasadami chrześcijańskiej etyki społecznej.

2.1. Podatki w nauczaniu biblijnym i w kościelnej teologii moralnej

Kwestia obciążeń podatkowych i związanych z nimi kontrowersji, pojawiła się już z chwilą zmiany przez naród izraelski sposobu życia z nomadycz-

²³ Zagadnienie moralnej dopuszczalności niepłacenia podatków nie było do tej pory przedmiotem pogłębionej analizy i nie doczekało się bogatych opracowań.

²⁴ Zob. K. Mądel, *Etyka obywatelska, duchowość i podatki*, Pastores 3 (2001), s. 37.

nego na osiadły i utworzenia państwa; pierwszym władcą, który wprowadził system podatkowy był Salomon. Po ustabilizowaniu się królestwa, podatki pobierane były przez monarchów regularnie (2 Krl 15,20; 23,35), co miało miejsce również w okresie po niewoli babilońskiej (Ezd 4,20; 7,24), w czasach Ptolemeuszy, Seleucydów i Rzymian. Podatki nieomal od zawsze budziły krytykę i niezadowolenie. Wysokie i uciskające ludność obciążenia podatkowe były przedmiotem krytyki prorockiej (m.in. Am 5,11) oraz skarg ludności (Ne 5,4)²⁵.

Również w czasach Jezusa podatki budziły wątpliwości. Celnicy (dzierżawcy podatkowi) funkcjonowali jako publiczni grzesznicy nie tylko dlatego, że współpracowali z rzymskim okupantem, lecz także dlatego, że ustalali obciążenia podatkowe samowolnie, z korzyścią dla siebie (Łk 19,1-10). Jezus jednakże, na pytanie Piotra dotyczące obowiązku zapłacenia podatku, kazał mu podatek ten zapłacić (Mt 17,24-26). Podobną odpowiedź dał On pytającym go o podatki Żydom (Mt 22,15-22; Mk 12,13-17; Łk 20,20-26). Również św. Paweł radził chrześcijanom w Rzymie płacenie podatków, uznając to za obowiązek moralny²⁶: *Należy więc jej [władzy] się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć* (Rz 13,5-7).

Ojcowie Kościoła wypowiadali się na temat podatków sporadycznie i lapidarnie. Tertulian podkreślał jednak, że lojalność chrześcijan wobec państwa rzymskiego wyraża się również w rzetelnym płaceniu podatków. Także Ambroży i Jan Chryzostom podkreślali obowiązek świadczenia zobowiązań tego rodzaju, natomiast Grzegorz z Nazjanzu domagał się od urzędników podatkowych wystawiania sprawiedliwych list, zaś Bazyli ostrzegał ściągających podatki przed żądaniem od podatników składania przysięgi, ponieważ wtedy zmuszaliby wielu obywateli do krzywoprzysięstwa²⁷.

Wraz ze wzrostem wyzysku podatkowego – stosowanego zwłaszcza przez monarchów, którzy w ten sposób uzyskiwali środki na cele budzące w społeczeństwie sprzeciw, jak np. utrzymywanie pełnych przepychów dworów, czy też prowadzenie wojen zaborczych – w refleksji etyki chrześcijańskiej doszło do rozluźnienia ścisłego zobowiązania do płacenia podatków. Św. Tomasz z Akwinu w podtytule traktatu dotyczącego opodatkowania zawarł znamienne słowa: „Jeśli książęta wymagają od swoich poddanych, co im się należy zgodnie ze sprawiedliwością, aby utrzymać dobro wspólne, nie jest to rabunek, nawet jeśli zastosowana zostanie przemoc. Jeśli jednak książęta przemocą

²⁵ Zob. J. Wiemeyer, *Podatki*, s. 185.

²⁶ Zob. T. Borutka, *Společne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, Kraków 2004, s. 265.

²⁷ Zob. J. Wiemeyer, *Podatki*, s. 186.

wymuszają coś, co im się nie należy, jest to rabunek dokładnie taki sam, jak każdy inny rozbój”²⁸. Alfons Liguori piętnując ucisk podatkowy okupanta i wykorzystywanie środków publicznych do partykularnych celów, przyznawał pojedynczemu podatnikowi – jako formę obrony koniecznej – prawo do ukrycia wobec władz podatkowych części swojego majątku i dochodów²⁹. Poglądy te w znacznym stopniu ukształtowały dominujący przez lata i zasadniczy nurt teologiczno-moralny w przedmiotowej materii. Do XIX w. w tradycyjnej teologii moralnej, która określiła warunki podatku sprawiedliwego (1) prawowita władza, (2) właściwy cel, czyli słusza przyczyna, (3) należyte, tj. równomierne rozłożenie) obowiązek płacenia podatków rozumiany był często jedynie jako obowiązek prawny, którego należało przestrzegać z powodu zagrożenia karą, lecz nie jako obowiązujący w sumieniu. Uchylenie się od podatków nie było postrzegane jako naruszenie sprawiedliwości zamiennej (*iustitia commutativa*) i decyzja o podjęciu ryzyka bycia ukaranym za uchylenie się od płacenia podatków należała do zainteresowanego³⁰. Kościelna teologia moralna popierała tym samym „laksystyczną” moralność podatkową, która przetrwała w świadomości społecznej niektórych krajów nawet po usunięciu systemów absolutystycznych. Echa tych przekonań spotkać można również i we współczesnej polskiej dyskusji społeczno-filozoficznej³¹ oraz swoistej – rzecz by można – mentalności społecznej.

Tymczasem uchylenie się od słuszych podatków wyraźnie potępił Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK 30). Katechizm Kościoła Katolickiego, ujmując kwestię podatków w kontekście Dekalogu, czyli w kontekście podstawowych norm sprawiedliwości międzyludzkiej, jednoznacznie przypomina, że uległość wobec władzy oraz współodpowiedzialność za dobro wspólne domagają się płacenia podatków na tej samej zasadzie, na jakiej domagają się także korzystania z prawa wyborczego czy obrony kraju (KKK 2240). Katechizm nazywa oszustwa podatkowe postępowaniem „moralnie niegodziwym” i przeciwnym

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 187.

³⁰ Ibidem.

³¹ Np. według T. Ślipko jeżeli w ustabilizowanych warunkach państwo nakłada podatki, których wysokość przekracza przeciętną finansową wydolność podległych mu podmiotów gospodarczych, wówczas dotknięci tymi działaniami członkowie społeczeństwa mają prawo do zastosowania pokojowych, proporcjonalnych środków obrony, jak np. utajnienie części posiadanych finansowych zasobów bądź też dochodów. Zob. T. Ślipko, *Etyczne aspekty obywatelskiego obowiązku płacenia podatków*, Polonia Christiana 8 (2009), s. 29; C. Strzeszewski uważa natomiast, że podatnik nie jest obowiązany moralnie do płacenia podatku, który narusza jego uprawnienia osobowe (prawo do życia, do udziału w kulturze) lub rodzinie (prawo do zaspokojenia potrzeb rodziny), jak również takiego podatku, którego wymiar jest niezgodny z obowiązującymi przepisami podatkowymi. Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 530.

siódmemu przykazaniu, stawiając je w tej samej kategorii co spekulacja, korrupcja, fałszowanie czeków i inne (KKK 2409). Zaznaczyć jednakże należy, że nie każde zwolnienie z podatku jest etycznie wątpliwe, lecz tylko takie, które odbywa się poza granicami legalności, tj. poza sytuacjami dopuszczalnymi prawnie. Korzystanie w myśl przepisów z określonych w ustawie ulg podatkowych trudno uznać za moralnie niegodziwe.

Katolicka nauka społeczna dopuszcza zastosowanie podatkowego bojkotu jako środka „nieposłuszeństwa obywatelskiego” tylko w takich sytuacjach, które – jak np. finansowanie działań wojennych – w najwyższym stopniu są niesprawiedliwe. Obywatel może sięgać po ten środek jedynie po starannym rozważeniu w sumieniu, czy jego ocena etyczna jest uprawniona, zaś wobec tego, że środek nieposłuszeństwa obywatelskiego służy zmobilizowaniu społecznej większości do zmiany jej polityki, akcje nieposłuszeństwa mogą dokonywać się tylko publicznie³².

Zakończenie

W państwie demokratycznym każdy obywatel obowiązany jest do przestrzegania przepisów prawa i zobowiązanie to zachowuje swoją moc nawet wówczas, jeśli w ocenie poszczególnych obywateli – świeckich czy duchownych – pewne rozwiązania prawne wydają się być niesprawiedliwe. Porządek prawny w państwie służy zabezpieczeniu godności osobowej wszystkich obywateli i wszelkie zachowania lekceważące ustawodawstwo stanowią zagrożenie dla całego systemu prawnego państwa. Każdy zatem, kto uważa obowiązujące w państwie przepisy – w tym i przepisy podatkowe – za niesprawiedliwe nie może czuć się moralnie zwolniony z obowiązku zachowania wierności prawu, co nie oznacza jednakże, że powinien pozostać bierny i wbrew wewnętrznym sprzeciwom akceptować nadmierny fiskalizm czy inne nieprawidłowości systemu podatkowego. Chrześcijańska moralność nie jest bowiem jedynie moralnością deontologiczną, czyli taką, która polegałaby wyłącznie na realizowaniu ustalonych nakazów jakiegoś autorytetu. W chrześcijański etos wpisana jest zmiana będąca dążeniem do jak najpełniejszej realizacji ideału Chrystusowego i bez uwzględnienia dynamicznego wymiaru etyki chrześcijańskiej nie można zbudować poprawnej teologii życia moralnego, czyli również teologii życia społecznego i publicznego. Owa niezgoda na niesprawiedliwość nie może jednakże przeradzać się w pochwałę różnorakich i coraz sprytniej kamuflowanych oszustw podatkowych, gdyż te, co do zasady zawsze będą

³² Zob. J. Wiemeyer, *Podatki*, s. 201.

szkodą wyrządzoną współobywatelom. Dojrzała postawa obywatelska każe reagować na wszelkie przejawy patologii, jednakże przy wykorzystaniu środków godziwych i akceptowanych w demokracji. Skoro więc przepisy podatkowe ustanawiane są przez parlament, należy dłożyć starań (poprzez partie, media, demonstracje, stowarzyszenia, sądy itp.), by na podstawie inicjatywy ustawodawczej skłonić parlament do określonej korekty przepisów bądź też pozyskać demokratyczną większość, pozwalającą na zmianę parlamentu. Istotne jest również to, by kształtować świadomość, że państwo ma prawo żądać od członków społeczeństwa współdziałania przy realizacji dobra wspólnego i wyrabiać u obywateli gotowość do ponoszenia ciężarów podatkowych, które niejako już z natury budzą kontrowersje.

STEUER UND BÜRGERLICHE ETHIK. ZUR BESTEuerung DER GEISTLICHEN IN POLEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel ist eine Reflexion über die Stichhaltigkeit vom Steuereintreiben und die moralische Zulässigkeit ihrer Verweigerung. Anhand der biblischen Texte, der Äußerungen von Kirchenvätern sowie der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils wurde eindeutig die moralische Verpflichtung aller Bürger zum Steuerentrichten festgestellt. Jeder Staat kann von seinen Bürgern – auch von den Geistlichen – die Erfüllung dieser Pflicht einfordern, was für die Bewahrung des Gemeinwohls notwendig ist. Die Rechtsordnung des Staates dient dem Schutz der Menschenwürde aller Bürger, deswegen sind alle Verhaltensweisen, welche die Gesetzgebung missachten, eine Bedrohung für das gesamte Rechtssystem des Staates. In einem demokratischen Staat ist jeder Bürger verpflichtet, die Rechtsvorschriften zu beachten. Diese Verpflichtung behält ihre Verbindlichkeit selbst dann, wenn nach dem Urteil einiger Bürger – Geistlicher wie Laien – manche Lösungen ungerecht zu sein scheinen. Nur in Situationen, die im höchsten Maß ungerecht sind (z.B. die Finanzierung von kriegesischen Auseinandersetzungen), darf der Bürger zum Mittel des „bürgerlichen Ungehorsams“ greifen und Steuerzahlen verweigern. Im Artikel wird auch erklärt, dass die weit verbreitete Meinung, dass Geistliche in Polen keine Steuern zu zahlen brauchen, nicht richtig ist. Die Verpflichtung zur Abrechnung der Geistlichen mit dem Fiskus wird durch zwei Gesetze geregelt: das Gesetz über die Einkommenssteuer von physischen Personen sowie über die Pauschaleinkommensteuer von einigen Einkommen der physischen Personen. Eine Analyse dieser Form des Steuerzahlens deckt zusätzlich einige rechtliche Kontroversen in diesem Bereich auf.

TAXIS AND CIVIC ETHICS TAXATION OF CLERGY IN POLAND (SUMMARY)

The following article is concerned with legitimacy of paying the taxes and admissibility of not paying them. Bible, writings of the Church Fathers, documents of the Second Vatican Council – they all clearly state the duty of all citizens to pay the taxes. A state has a right to expect of its

citizens – the clergymen included – fulfillment of this duty, to provide for the common good. The internal law of a country serves at ensuring personal dignity of its every citizen. Any act of contempt for the law poses a threat to the whole legislative system of the state. In a democratic country, every citizen has a duty to obey the law. This statement is valid even if some of the citizens – be they laics or clergymen – doubt the justification of some particular regulations. Only in exceptionally unjust situations (for example, financing war operations), can a civic disobedience be permissible. Contrary to public belief, the clergy in Poland is not exempted from paying the tax. Taxation of the clergy in Poland is regulated by two acts of Parliament: Personal Income Tax Law and Flat Tax Rate on Some Personal Income Law. A closer examination of these methods of paying the tax shows some legal controversies.

O. WALDEMAR WESOŁY SVD

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

IDEA DOBRA WSPÓLNEGO W ENCYKLIKACH SPOŁECZNYCH

Słowa kluczowe: pojęcie dobra, dobro wspólne, encykliki społeczne, katolicka nauka społeczna.

Schlüsselworte: Begriff des Wohls, Gemeinwohl, Sozialenzykliken, katholische Soziallehre.

Key words: concept of good, common good, social encyclicals, Catholic Social Teaching.

Wstęp

Idea dobra nie jest jednoznaczna. Dobrem jest wszystko to, co zaspokaja ludzkie potrzeby – duchowe i materialne. Dobro jest elementarnym pojęciem moralnym, wyrażającym pozytywną wartość wszelkich czynów i zachowań ludzkich. Zdaniem Platona „dobro jest tym, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego, ale nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić”¹. Zło jest ontycznym brakiem dobra². W sobie, w innych ludziach, w świecie znajdujemy i dobro, i zło. Można powiedzieć, że „człowiek nie jest ani zły, ani dobry. [...]. Realistyczny punkt widzenia to dostrzeganie obydwu tych możliwości jako realnych potencjalności i badanie, jakie są warunki sprzyjające rozwojowi jednej z nich”³.

Historycznie biorąc dobrem, zwłaszcza dobrem wspólnym, zajmowali się już starożytni filozofowie greccy i rzymscy, uczeni wczesnochrześcijańscy, uczeni średniowiecza i czasów nowożytnych, ale nas interesuje przede wszystkim *dobro wspólne* (*bonum commune*) w nauczaniu papieży społeczników z ostatnich 120 lat. Najpierw przypatrzymy się dobru wspólnemu w nauczaniu

¹ Cyt. za: I. Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 120.

² Por. *Zło*, w: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Z%C5%82o> (25 XI 2009).

³ E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1996, s. 122.

Leona XIII i Piusa XI (1). Potem przeanalizujemy ideę dobra wspólnego u Jana XXIII i Pawła VI (2). Wreszcie przedstawimy dobro wspólne w encyklikach społecznych Jana Pawła II i Benedykta XVI (3).

1. Dobro wspólne w nauczaniu Leona XIII i Piusa XI

Papież Leon XIII (Gioacchino Vincenzo Raphaelo Aloisio Pecci; 1810–1903) był jednym z najdłużej urzędujących Następców Świętego Piotra – 1878–1903, czyli 25 lat). Napisał wiele encyklik, jednak dzięki encyklice *Rerum novarum* (1891 r.)⁴, w której przedstawił zasady katolickiej nauki społecznej odnośnie do sprawy robotników, zyskał sobie przydomek „papieża robotników”. Leon XIII w *Rerum novarum* analizuje m.in. ideę dobra wspólnego. Jego wywody bazują na nauce św. Tomasza z Akwinu. Ogólnie „dobro” dzieli na: „fizyczne” (RN 19), „materialne” (RN 4, 6), „zewnątrzne” (RN 27), „cielesne” (RN 33), „naturalne” (RN 7, 21) oraz „duchowe” (RN 31). Jako synonimów dobra wspólnego Leon XIII używa takich określeń, jak: „dobro ogółu” (RN 26, 30, 31, 35, 43); „dobro powszechne” (RN 27, 28, 45); „dobro społeczne” (RN 27, 45); „dobro publiczne” (RN 27, 29); „dobro pospolite” (RN 38); „dobro państwowe” (RN 38). Określenie „dobro wspólne” występuje w encyklice trzy razy (RN 27, 37). Przeciwnością „dobra wspólnego” jest dobro prywatne” (RN 29).

Leon XIII uważa dobro wspólne za „pierwsze i ostatnie po Bogu prawo w społeczności, nadając mu jedną z najwyższych klasyfikacji w porządku normatywnym. Uznanie dobra wspólnego za prawo ogólnoludzkie pozwala na wnioskowanie o jego normatywnej treści”⁵. Dobro wspólne rozpatruje w związku z rolą, jaką państwo odgrywa przy godzeniu interesów pracodawców i pracobiorców. Zdaniem papieża podstawowym obowiązkiem rządu na rzecz dobra wspólnego jest otoczenie opieką wszystkich warstw społecznych, przy czym nie może być pomijana sprawiedliwość „rozdzielcza”. Chociaż obowiązek troski o dobro wspólne spoczywa na wszystkich, gdyż wszyscy też z niego korzystają, to jednak dotyczy on każdego w odmiennym stopniu i zakresie. „Wprawdzie dobro społeczne jest przede wszystkim natury moralnej, jego bowiem osiągnięcie ma człowieka czynić lepszym, dobrze jednak zorganizowane państwo winno zapewnić obywatelom w dostatecznej ilości także dobra materialne i zewnętrzne, których używanie konieczne jest do praktykowania cnoty” (RN 27). Celem państwa jest troska o dobro wspólne. „Jest to dobro, w którym każdy

⁴ Tekst polski: M. Radwan (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1996, cz. 1, s. 63–92.

⁵ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 156.

obywatel i wszyscy razem mają prawo uczestniczyć w odpowiednim stosunku” (RN 37).

Encyklika *Rerum novarum* ma wielkie znaczenie dla rozwoju katolickiej doktryny społecznej, nie tylko pod koniec XIX w., ale zwłaszcza po dzień dzisiejszy. „Po pierwsze dała dużej wagi rozstrzygnięcie doktrynalne w sprawie własności prywatnej, po drugie sprecyzowała stanowisko Kościoła zarówno wobec socjalizmu jak i kapitalizmu”⁶. Tym samym Kościół uznał uprawnienia państwa do ingerencji w zakresie kwestii społecznej wbrew liberalnej zasadzie nieinterwencjonizmu.

Papież Pius XI (Achille Ratti; 1857–1939) problematyką dobra wspólnego zajął się w encyklice *Quadragesimo anno* (1931 r.)⁷. Pojęcie dobra wspólnego występuje w encyklice 10 razy. Stanowi ono zasadę etyczną światowego ustroju gospodarczego (QA 110). „Pius XI całą kwestią robotniczą [odnosi] pod wymiar konieczności dobra wspólnego; podporządkowuje mu nie tylko własność kapitałową i jej użytkowanie (por. QA 45,49), lecz także wysokość płacy (por. QA 74), znaczenie oszczędności umożliwiające na tamtym etapie wyzwolenie proletariatu (por. QA 61)”⁸. Uważa, że wszyscy ludzie mają prawo do korzystnych warunków życia społecznego, bowiem zasada sprawiedliwości społecznej leży u podstaw dobra wspólnego. Pius XI dodaje, że „sprawiedliwość społeczna rządzi dobrem wspólnym. *Quadragesimo anno* utożsamia zasadę przestrzegania dobra wspólnego z zasadą sprawiedliwości społecznej. Ostatecznym jednak celem dobra wspólnego, a więc i sprawiedliwości społecznej, jest doskonalenie osoby ludzkiej”⁹. Autor *Quadragesimo anno* dobro wspólne łączy z zasadą pomocniczości (por. QA 79). Broni własności prywatnej, ale obciąża ją odpowiedzialnością społeczną. Jak stwierdza Pius XI, nie można mówić o jakimś jednym, niezmiennym ustroju własności. Analiza historyczna wskazuje na przemiany form własności i na prawo ingerowania władzy w kwestie własności. „Nie ma natomiast prawa do odbierania człowiekowi podstawowego uprawnienia do posiadania, a więc do zniesienia systemu własności, przeciwnie, powinna jej bronić i skierowywać ją do dobra wspólnego, nad którym ma obowiązek czuwać. [...]. To właśnie dobro wspólne wymaga, aby nie dopuścić do nadmiernej koncentracji własności, ani też do proletaryzacji społeczeństwa”¹⁰.

Zdaniem ks. prof. Tadeusza Ślipki omawiana encyklika wywarła duże wrażenie nie tylko w świecie katolickim, ale także wśród niekatolików. „Stała

⁶ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 2005, t. 2, s. 51.

⁷ Tekst polski: M. Radwan (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 105–146.

⁸ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, s. 162.

⁹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 267.

¹⁰ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 286.

się na poziomie oficjalnego nauczania Kościoła symbolem i kwintesencją najważniejszych nurtów katolicyzmu społecznego, dokumentem swojego czasu, a zarazem jego zamknięciem. Może więc encyklika *Quadragesimo anno* służyć za tło dla charakterystyki rozwojowych tendencji katolicyzmu społecznego na przestrzeni z górą 50 lat po ukazaniu się encykliki *Rerum novarum*”¹¹.

2. Idea dobra wspólnego w nauczaniu Jana XXIII i Pawła VI

Do wielkich papieży-społeczników należy zaliczyć błogosławionego Jana XXIII (Angelo Giuseppe Roncali; 1881–1963). Na Stolicy Piotrowej zasiadał tylko pięć lat, od 1958 do 1963 r., ale pozostawił dwie encykliki społeczne: *Mater et magistra* (1961 r.)¹² oraz *Pacem in terris* (1963 r.)¹³. W obu encyklikach są zagadnienia związane z katolicką ideą dobra wspólnego. Obie encykliki problematykę dobra wspólnego umieszczają w samym centrum społecznej doktryny Kościoła¹⁴. W encyklice *Mater et magistra* mamy opisową definicję dobra wspólnego: „Dobro wspólne [...] obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość” (MM 65). Troska o dobro wspólne spoczywa przede wszystkim na społeczności państwowej. Jan XXIII formułuje to w sposób następujący: „Jeżeli zaś idzie o państwo, którego celem jest troska o dobro wspólne wszystkich w porządku doczesnym, to nie może ono w żadnym wypadku zaniedbywać starań o sprawy gospodarcze swych obywateli, lecz przeciwnie winno ono po pierwsze zabiegać o rozwój produkcji i odpowiedniej ilości dóbr materialnych, których użytkowanie jest konieczne do praktykowania cnót, a po drugie, obowiązkiem jego jest stać na straży poszanowania praw wszystkich obywateli” (MM 20). A zatem państwo ma zadanie realizację dobra wspólnego, które jest w istocie programem katolickiej polityki społecznej. Dobro wspólne wychodzi jednak poza struktury państwowe i obejmuje całą ludzkość. „Można powiedzieć, że Jan XXIII traktuje po raz pierwszy społeczność międzynarodową jako konkretną rzeczywistość społeczną i naczelną z prawa natury, a także najwyższą formę uspołecznienia, której *bonum commune* podporządkowane są dobra wszystkich szczegółowych grup społecznych, narodowych, państwowych, zawodowych i rodzinnych”¹⁵.

¹¹ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, s. 64.

¹² Tekst polski: *Mater et magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 4–48.

¹³ Tekst polski: *Pacem in terris*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 49–80.

¹⁴ Por. J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, Lublin 1972, s. 7.

¹⁵ Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 134.

Ks. dr Piotr Kieniewicz wskazuje na ujęcie dobra wspólnego przez Jana XXIII w wymiarze ekonomicznym, utożsamiając je z szeroko rozumianą sprawiedliwością. Jest ona oparta „nie tylko na podziale dóbr czy dostępie do nich, ale na uczestnictwie i prawie do uczestnictwa w życiu społecznym i gospodarczym społeczności (MM 78-81). Stąd u podstaw troski o dobro wspólne musi znajdować się poszanowanie godności osoby ludzkiej”¹⁶. I w encyklice podkreślony jest wymóg poszanowania godności osoby ludzkiej przez papieża. Jan XXIII dla robotnika domaga się słusznej płacy. Podaje przy tym kryteria takiej „słusznej płacy”. „Ustalając słuszne wynagrodzenie za pracę, trzeba przede wszystkim brać pod uwagę rzeczywistą wydajność pracy poszczególnych pracowników, następnie sytuację gospodarczą zatrudniających ich przedsiębiorstw, dalej racje dobra danego kraju, zwłaszcza odnośnie postulatu pełnego zatrudnienia, a wreszcie wymagania dobra wspólnego wszystkich narodów, czyli wspólnoty państw o różnym charakterze i wielkości” (MM 71). Dobry Papież Jan XXIII nie zapomina także o rolnikach. „Dobro wspólne domaga się zatem od władz państwowych, by przy nakładaniu na rolników umiarkowanych ciężarów brały pod uwagę, że w rolnictwie osiąga się dochody wolniej i z większym ryzykiem, a stąd zdobycie kapitałów inwestycyjnych jest dla rolników znacznie trudniejsze” (MM 133).

W drugiej swojej encyklice społecznej *Pacem in terris* papież Jan XXIII „nawiązuje do pojęcia dobra wspólnego rozumianego jako *bonum humanum*. Ideę dobra wspólnego ujmuje jako *bonum humanum familiae humane*. Nawołuje do ogólnoludzkiej solidarności i braterstwa”¹⁷. Dobro wspólne rozciąga się na narody, ale nie może zagubić dobra osoby. „Odrębne wartości każdego narodu należą niewątpliwie do dobra wspólnego, ale nie wyczerpują jego istoty. Albowiem z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką, dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględniwszy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby” (PT 55). Dobro wspólne dotyczy całego człowieka, jego wymiaru doczesnego i nadprzyrodzonego. Ze szczególnym naciskiem bł. Jan XXII przypominał, że dobro wspólne dotyczy całego człowieka, czyli zarówno potrzeb cielesnych, jak duchowych. „Z tego wynika, że rządzący państwem winni dążyć do osiągnięcia tego dobra stopniowo przy zastosowaniu właściwych metod w taki sposób, aby zachowując ściśle słuszny porządek rzeczy dawali obywatelom dostęp nie tylko do dóbr materialnych, lecz i do duchowych” (PT 57).

Dobro wspólne należy do porządku moralnego, natomiast władza publiczna jest odpowiedzialna za ten porządek i została powołana po to, by troszczyć się o dobro wspólne. „Jan XXIII w *Pacem in terris* powiada, że

¹⁶ P.H. Kieniewicz, *By nie zagubić wspólnego dobra*, Lublin 2005, s. 77.

¹⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 234.

sprawujący władzę w państwie winni wydawać takie akty prawne, które nie tylko są doskonałe same w sobie, lecz ponadto mają bezpośrednio na celu dobro wspólne, względnie do niego prowadzą (por. PT 53)”¹⁸. W encyklice czytamy: „Władza publiczna bowiem jest z natury swej powołana do strzeżenia dobra społeczności, a najważniejszym jej obowiązkiem jest uznawanie słuszných granic wolności i dbanie o nienaruszalność jej praw” (PT 104). Ks. prof. Jerzy Koperek dostrzega u papieża Jana XXIII jeszcze jedno ważne rozróżnienie dobra wspólnego. Píše, że „Autor encykliki wyraźnie odróżnia dobro wspólne państwa od dobra wspólnego ludzkiej rodziny i dobra wspólnego innych społeczności, w każdym jednak przypadku traktuje o dobru wspólnym poszczególnych społeczności, analizując nawet dobro wspólne ludzkiej rodziny jako dobro konkretnie istniejącej społeczności ogólnoludzkiej”¹⁹.

Nestor katolickiej nauki społecznej prof. Czesław Strzeszewski, oceniając całość nauczania społecznego Jana XXIII, a zwłaszcza encykliki społeczne, píše, że „encykliki Jana XXIII są nowym wkładem w naukę społeczną Kościoła. Nie są jednak nową nauką, lecz kontynuacją nauki tradycyjnej”²⁰.

Papież Paweł VI (Giovanni Battista Montini; 1897–1978) jest autorem posoborowej encykliki społecznej *Populorum progressio* (1967 r.)²¹. Tę encyklikę papież Benedykt XVI nazwał „kamieniem milowym” społecznej nauki Kościoła²². Ideą przewodnią encykliki jest rozwój narodów, ale tematyka dotyczy także dobra wspólnego, ponieważ mówi o obowiązkach bogatych państw wobec biednych. Nadmiar dóbr w krajach bogatych powinien zostać oddany do użytku krajom ubogim (PP 49). „Encyklika o integralnym rozwoju dostarcza mnóstwa elementów, które w sposób dotąd niespotykany służą konkretyzacji dobra wspólnego, uważanego za szeroko rozbudowany system wartości, osiągalnych we współczesnej cywilizacji”²³. W encyklice idea dobra wspólnego omawiana jest w związku z prawem własności. Papież píše: „Wiadomo wszystkim, jak dobitnie przedstawiali Ojcowie Kościoła obowiązki ludzi bogatych względem będących w potrzebie: Nie z twojego dajesz ubogiemu – mówi święty Ambroży – ale oddajesz mu to, co jest jego. Sam używasz tego, co jest wspólne, dane na użytek wszystkich. Ziemia należy do wszystkich, nie do bogatych. Słowa te stwierdzają, że własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom.

¹⁸ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 171.

¹⁹ J. Koperek, *Dobro wspólne*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 142.

²⁰ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 294.

²¹ Tekst polski encykliki *Populorum progressio*: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 115–142.

²² Benedykt XVI, *Miłość w prawdzie główną siłą napędową*, w: http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x21269/milosc-w-prawdzie-glowna-sila-napedowa (1 XII 2009).

²³ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, s. 177.

Nikomiu nie wolno dóbr zbywających zatrzymywać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia” (PP 23). Paweł VI posuwa się aż do stwierdzenia, że dobro wspólne może niekiedy wymagać podjęcia działań wyłączeniowych, jeśli skupienie zbyt rozległych czy też mało bądź wcale niezagospodarowanych gruntów w jednym ręku przyczynia się do nędzy ludności, przynosi poważne szkody i w ten sposób jest przeszkodą dla powszechnego dobrobytu (PP 24). Wielki znawca zagadnień społecznych Kościoła, kard. Joseph Höffner uważa, że indywidualne posiadanie dóbr nie przeciwstawia się dobru wspólnemu. „Funkcja indywidualna dóbr trwałych polega na rozwijaniu inicjatywy osobistej i na zabezpieczaniu przyszłości człowieka i jego rodziny, [natomiast] funkcja społeczna dóbr trwałych wymaga, aby wszystkie klasy społeczne miały dostęp do koniecznych środków do życia w sposób godny człowieka i posiadały konkretną możliwość zakupu także dóbr nieruchomości: domu, środków produkcji, np. warsztatu itp.”²⁴ Dobro wspólne łączy się z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr. A „zasada powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich stoi u podstaw powszechnego prawa do używania dóbr”²⁵. W *Populorum progressio* czytamy: „Normie tej trzeba podporządkować wszystkie inne prawa, jakiekolwiek by one były, łącznie z prawem własności i wolnego handlu; przy czym nie tylko nie powinny one przeszkadzać jej wykonaniu, ale raczej mają obowiązek je ułatwiać; przywrócenie zaś tym prawom ich pierwotnego celu winno być uważane za ważne i naglące zadanie społeczne” (PP 22).

Komentatorzy społecznego nauczania Pawła VI uważają, że „encyklika *Populorum progressio* wnosi poważny i oryginalny wkład do całości nauki społecznej Kościoła i samego pojęcia rozwoju. Nowość ujawnia się tu w jednym zdaniu, które czytamy w końcowym paragrafie dokumentu, a które oprócz tego, że jest określeniem historycznym, może być uważane za formułę podsumowującą jego treść »rozwój jest nowym imieniem pokoju«”²⁶.

4. Dobro wspólne w encyklikach społecznych Jana Pawła II i Benedykta XVI

Wielkim znawcą doktryny społecznej Kościoła był Sługa Boży Jan Paweł II (Karol Józef Wojtyła; 1920–2005). Papieżem był od 1978 r., czyli niecałe 27 lat. Napisał trzy encykliki społeczne. Pierwszą zatytułował *Laborem exercens*

²⁴ Kard. Joseph Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłum. S. Pyszka, Kraków 1978, s. 174.

²⁵ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 114.

²⁶ R. Pawłowski, *Nowość encykliki „Populorum progressio”*, w: http://www.pawlowski.dk/papiez/encykliki/solidicudo_rei_socialis02.htm (3 XII 2009).

(1981 r.)²⁷. Jest to dokument poświęcony pracy ludzkiej, napisany z okazji 90. rocznicy encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Zdaniem Papieża „praca ludzka stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej” (LE 3). W encyklice dotyczącej pracy ludzkiej znalazły się także idee odnośnie do dobra wspólnego. Jan Paweł II argumentuje, że do własności dochodzi się przez pracę. „Własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy. [...]. Jedynym prawowitym tytułem posiadania [dóbr] – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest, ażeby służyły pracy” (LE 14).

Zatrudnienie ludzi pracy musi uwzględniać dobro wspólne. „Organizacja pracy ludzkiej w skali poszczególnych społeczeństw i państw powinna także ułatwić znajdowanie właściwych proporcji pomiędzy różnymi rodzajami zatrudnień: pracą na roli, w przemyśle, w wielorakich usługach, pracą umysłową, a także naukową czy artystyczną, wedle uzdolnień poszczególnych ludzi i dla dobra wspólnego każdego ze społeczeństw oraz całej ludzkości” (LE 18). W życiu robotników wielkie znaczenie mają związki zawodowe. Uznając, że w swojej działalności związki zawodowe wkraczają czasem w obszar polityki, jeśli pod tym pojęciem rozumieć troskę o dobro wspólne, papież podkreśla, że uprawianie polityki w powszechnie dziś przyjętym znaczeniu nie może być celem ich aktywności. „Związki nie mają charakteru »partii politycznych« walczących o władzę i nie powinny podlegać decyzjom partii politycznych ani też mieć zbyt ścisłych związków z nimi. W takiej bowiem sytuacji łatwo tracą łączność z tym, co jest ich właściwym zadaniem, to znaczy zabezpieczenie słuszných uprawnień ludzi pracy w ramach dobra wspólnego całego społeczeństwa, stają się natomiast narzędziem do innych celów” (LE 20).

Drugą encyklikę społeczną *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II napisał w roku 1987 (SRS)²⁸ z okazji 20. rocznicy ogłoszenia encykliki Pawła VI *Populorum progressio*. Pojęcie „dobra wspólne” występuje w encyklice *Sollicitudo rei socialis* 12 razy. Zasada dobra wspólnego oznacza, że dobra tego świata przeznaczone są dla wszystkich. Papież pisze: „Raz jeszcze należy przypomnieć typową zasadę chrześcijańskiej nauki społecznej: dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich. Prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne, ale tej zasady nie niweczy. Cięży bowiem na własności »hipoteka społeczna«, czyli uznaje się jako jej wewnętrzną właściwość funkcję społeczną, mającą swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr” (SRS 42). Jan Paweł II stwier-

²⁷ Tekst polski: Encyklika *Laborem exercens*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, Kraków 2006, s. 106–143.

²⁸ Tekst polski: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*; w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, s. 280–324.

dza, że świat podzielony jest na przeciwstawne bloki polityczne: Wschód – Zachód oraz niesprawiedliwe bloki ekonomiczne: bogata Północ i ubogie Południe (por. SRS 10, 20, 21). Jest to sytuacja nienormalna, która, będąc skutkiem wojny i późniejszego, czasami przesadnego lęku o własne bezpieczeństwo, stanowi poważną przeszkodę w wysiłkach na rzecz solidarnej współpracy dla wspólnego dobra całej ludzkości. Cierpią na tym szczególnie ludy miłujące pokój, które zostały pozbawione dostępu do podstawowych dóbr, w zamyśle Stwórcy przeznaczonych dla wszystkich ludzi (SRS 22).

Komentatorzy zauważają, że „encyklika *Sollicitudo rei socialis* rysuje dość pesymistyczny obraz realizacji praw we współczesnym świecie. [...] Dotychczasowe doświadczenia wskazują, że cel nie może być osiągnięty, jeżeli nie dokona się wewnętrzna przemiana każdego człowieka, jego nawrócenie”²⁹. Arcybiskup Monachium, Reinhard Marx, w nawiązaniu do Jana Pawła II, pisze tak: „Naszym ideałem przewodnim jest »globalizacja solidarności«, »globalizacja sprawiedliwości«, co wypowiedział nasz zmarły papież Jan Paweł II: Dobro wspólne całej ludzkości oznacza docelowo kulturę solidarności, która globalizacji zysków i nędzy przeciwstawia globalizację solidarności”³⁰.

Centesimus annus (CA, 1991 r.)³¹ to trzecia encyklika społeczna Jana Pawła II, napisana w setną rocznicę *Rerum novarum*. W tej encyklice wiele miejsca zajmują uwagi poświęcone etycznym fundamentom ustroju demokratycznego oraz ich rozwojowi we współczesnych systemach politycznych. Nie brakuje tu także refleksji na temat dobra wspólnego. „Jan Paweł II, zachowując wiernie trwałe elementy doktrynalnego dziedzictwa swoich poprzedników, wzbogaca je jednak o nowe przemyślenia, stosownie do potrzeb zaktualizowanych rozwojowym rytmem współczesnego mu czasu”³². Papież dobro wspólne łączy z godnością i prawami osoby ludzkiej. Dobro wspólne „nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby” (CA 47). Właściwe korzystanie z dobra wspólnego leży w kompetencji państwa. Jan Paweł II uważa, że „zadaniem państwa jest czuwanie nad dobrem wspólnym i troska o to, by wszystkie dziedziny życia społecznego, nie wyłączając gospodarki, przyczyniały się do urzeczywistniania go, respektując słuszną autonomię każdej z nich” (CA 11). Kościół ma własną wizję społeczeństwa. Autor *Centesimus annus* pisze, że „wrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodar-

²⁹ J. Majka, *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1990, s. 49.

³⁰ R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tłum. J. Serafin, Kraków 2009, s. 260.

³¹ Tekst polski: Encyklika *Centesimus annus*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, s. 398–445.

³² T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, s. 85.

czych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię” (CA 13). Kościół proponuje swoją własną naukę społeczną³³. Natomiast „Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą. Temu wysiłkowi Kościół ofiarowuje, jako niezbędną ideę przewodnią, swoją naukę społeczną, która – jak już zostało powiedziane – uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne. Uznaje też, że ludzie pracy mają prawo zabiegać o pełne poszanowanie ich godności oraz o szerszy zakres udziału w życiu przedsiębiorstwa” (CA 43).

Omawiając encyklikę *Centesimus annus* o. prof. Mieczysław Krapiec konstatuje: „Kościół ukazuje więc harmonijność dobra wspólnego – pojętego jako cel osobowego życia człowieka – oraz środków społecznych i gospodarczych, wprzężonych w realizowanie tego celu. Odwrócenie relacji – celu do środków – jest głównym złem społeczno-ustrojowym naszych czasów”³⁴. Natomiast w *Encyklopedii nauczania społecznego Jana Pawła II* czytamy: „Dobro wspólne nie jest nigdy faktem, lecz bardziej zadaniem domagającym się międzyludzkiego spełnienia osobowych zadatków doskonałości, pomnażanych społecznie [...]. Jan Paweł II stwierdza, że dobro wspólne stanowi czynnik jednoczący, jakim jest każda społeczność i każda wspólnota, oraz rację formalną zjednoczenia ludzi”³⁵.

Następca Wielkiego Papieża Polaka, Benedykt XVI (Joseph Alois Ratzinger, 1927) – jak dotychczas napisał dwie encykliki społeczne: *Deus caritas est* – o miłości chrześcijańskiej (2005 r.)³⁶ oraz *Caritas in veritate* – o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (2009 r.)³⁷. W encyklice *Deus caritas est* pojęcie *dobro wspólne* występuje tylko raz. Benedykt XVI cytuje adhortację Jana Pawła II *Christifideles laici*, gdzie mowa jest o tym, że aktywnością na rzecz dobra wspólnego winni się wykazywać przede wszystkim katolicy świeccy. „Bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawiedliwego porządku

³³ Por. F.J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, w: S. Fel, J. Kupny (red.), *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, Katowice 2007, s. 11–30.

³⁴ M.A. Krapiec, *Dziela. O ludzką politykę*, Lublin 1998, s. 97.

³⁵ J. Koral, *Dobro wspólne*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 118.

³⁶ Tekst polski: Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana 2006.

³⁷ Tekst polski: Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana 2009.

społecznego jest natomiast właściwe wiernym świeckim. Jako obywatele państwa są powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. Nie mogą zatem rezygnować z udziału »w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu *wspólnego dobra*« (ChL 41). Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością» (DC 29). Chociaż w encyklice jest tylko jedno miejsce, w którym mowa jest o dobru wspólnym, to ogólnie jednak można powiedzieć, że „pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* porusza jeden z najbardziej fascynujących i najważniejszych tematów, będących przedmiotem refleksji na przestrzeni ostatnich dwóch tysiącleci”³⁸. Porusza bowiem zagadnienia miłości – miłości Boga i bliźniego.

W drugiej encyklice społecznej papieża Benedykta XVI *Caritas in veritate* pojęcie *dobra wspólnego* występuje 20 razy. Papież tłumaczy, że „*Caritas in veritate* to zasada, wokół której skupia się nauka społeczna Kościoła; zasada ta znajduje formę działania w kryteriach orientacyjnych działania moralnego. Benedykt XVI ma wizję rozwoju ludzkości w naszych czasach. Trzeba walczyć z głodem, nędzą, chorobami endemicznymi i analfabetyzmem. Celem przedsięwzięć ekonomicznych nie może być chęć zysku. „Wyłączny cel zysku, jeśli został źle osiągnięty i jeśli jego ostatecznym celem nie jest dobro wspólne, rodzi ryzyko zniszczenia bogactwa i tworzenia ubóstwa” (CV 21). Nad dobrem wspólnym winny współpracować organizacje ekonomiczne i polityczne. „Działalność ekonomiczna nie może rozwiązać wszystkich problemów społecznych przez zwykłe rozszerzenie logiki rynkowej. Jej celem jest osiąganie dobra wspólnego, o które powinna się także i przede wszystkim troszczyć wspólnota polityczna” (CV 36). Dobro wspólne koresponduje z aktualną globalizacją świata. W dobie globalizacji również troska o dobro wspólne powinna brać pod uwagę wymiar globalny i obejmować całą rodzinę ludzką. Musi ona dotyczyć „wspólnoty ludów i narodów, aby nadać kształt jedności i pokoju *miastu człowieka*, czyniąc je w pewnej mierze antycypacją zapowiadającą miasto Boże bez barier” (CV 7)³⁹.

Encyklikę społeczną *Caritas in veritate* ocenił przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec abp Robert Zollitsch i nazwał ją wspaniałym dziełem, które wszystkim ludziom dobrej woli przedkłada centralne założenia należytego rozwoju, zgodnego z prawami człowieka i jego godnością w globalizują-

³⁸ Kard. T. Bertone, *Chrześcijańskie ujęcie dobra osoby i społeczeństwa*, Nasz Dziennik 2009, z 21 V.

³⁹ Por. N. Mette, *Zur Enzyklika Caritas in Veritate*, w: <http://www.itpol.de/?p=330> (14 XII 2009).

cym się świecie. Wielką rolę w tym procesie odgrywa miłość, o której Benedykt XVI pisał w encyklice *Deus caritas est*, a w encyklice *Caritas in veritate* zaprezentował prawdziwy potencjał miłości w prawdzie⁴⁰.

Zakończenie

Idea dobra wspólnego w nauczaniu Kościoła katolickiego ma znaczące miejsce. Do dzisiejszego pojmowania dobra wspólnego przyczynili się nie tylko filozofowie starożytnej Grecji i Rzymu, ale także wielcy uczeni Kościoła katolickiego, jak np. św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Największe jednak zasługi w opracowaniu idei dobra wspólnego mają papieże – społecznicy: Leon XIII (*Rerum novarum*), Pius XI (*Quadragesimo anno*), Jan XXIII (*Mater et magistra* i *Pacem in terris*), Paweł VI (*Populorum progression*), Jan Paweł II (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*) oraz Benedykt XVI (*Deus caritas est* i *Caritas in veritate*). Zdaniem Leona XIII każdy obywatel i wszyscy razem mają prawo w odpowiednim wymiarze uczestniczyć w dobru wspólnym. Pius XI dobro wspólne wiąże z zasadą pomocniczości. W obu encyklikach Jana XXIII problematyka dobra wspólnego znajduje się w samym centrum społecznej doktryny Kościoła. Paweł VI dobro wspólne łączy z prawem własności i zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr. Jan Paweł II dobro wspólne konsoliduje z godnością i prawami osoby ludzkiej. Dla Benedykta XVI dobro wspólne koresponduje z aktualną globalizacją świata. Przedstawione analizy papieskich encyklik pozwalają stwierdzić ewolucję pojęcia „dobra wspólnego”.

Wypracowane w encyklikach społecznych idee dobra wspólnego znajdują się dzisiaj w nauczaniu społecznym Kościoła. Katolicka nauka społeczna dobro wspólne określa bowiem jako „sumę takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość” (MM 65, PT 58)⁴¹. Treścią zasady dobra wspólnego jest „zbiór instytucji i warunków umożliwiających jednostce i mniejszym społecznościom zmierzenie do celu, jakim jest rozwój osobowości i budowa poszczególnych sektorów kulturalnych, współpracując ze sobą w sposób uporządkowany”⁴². Kościół zawsze nauczał i uczy, że najwyższym dobrem jest sam Bóg, a my wszyscy w tym Dobru uczestniczymy.

⁴⁰ Por. R. Zollitsch, *Liebe im Dienst humanen Entwicklung weltweit*, w: <http://www.schattenblick.de/infopool/religion/christen/rckir754.html> (15 XII 2009).

⁴¹ Por. W. Piwowarski, *Dobro wspólne*, w: idem (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 41.

⁴² S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków 1999, s. 12.

DIE IDEE DES GEMEINWOHLS IN DEN SOZIALENZYKLIKEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Reflexion über die Idee des Gemeinwohls nimmt in der katholischen Soziallehre einen beachtlichen Platz ein. Dies ist nicht nur den Philosophen des altertümlichen Griechenlands und Roms zu verdanken, sondern auch den großen Gelehrten der katholischen Kirche. Größte Verdienste haben dabei jedoch die Päpste der letzten 120 Jahre dank ihrer Sozialenzykliken: Leo XIII. (*Rerum novarum*), Pius XI. (*Quadragesimo anno*), Johannes XXIII. (*Mater et Magistra* und *Pacem in terris*), Paul VI. (*Populorum progressio*), Johannes Paul II. (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* und *Centesimus annus*) sowie Benedikt XVI. (*Deus caritas est* und *Caritas in veritate*). Ihre Reflexionen finden einen breiten Widerhall in der heutigen katholischen Soziallehre. Man kann sagen, dass das Gemeinwohl in der Erschaffung maximaler Chancen für die Entwicklung von verschiedenen Gemeinschaften angehörenden Einzelpersonen besteht. Es umfasst jene gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer eigenen Vollkommenheit ermöglichen oder erleichtern. Gegenwärtig nimmt man an, dass das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person besteht. Der Inhalt des Gemeinwohlprinzips ist das Gesamt von Institutionen und Bedingungen, die dem Einzelnen und kleineren Gemeinschaften das Erreichen der ihnen eigenen Ziele ermöglicht. Das Ziel bleibt immer die Entfaltung der Persönlichkeit und der Aufbau einzelner kulturellen Sektoren unter einer geordneten gegenseitigen Zusammenarbeit. Das Gemeinwohl bezieht sich auf das Leben aller und ist immer auf die Entwicklung der Personen gerichtet. Die Kirche lehrte und lehrt immer, dass das größte Wohl und das größte Gut Gott selbst ist. Allen Menschen ist die Teilnahme an diesem Gut zugesagt.

THE CONCEPT OF THE COMMON GOOD IN THE SOCIAL ENCYCLICALS (SUMMARY)

The common good is a concept central to the Catholic social teaching tradition. Philosophers of the ancient Greece and Rome, and great Catholic thinkers have significantly contributed to it. But the biggest credits must go to the Popes of the last hundred and twenty years and their social encyclicals: Leo XIII (*Rerum novarum*), Pius XI (*Quadragesimo anno*), John XXIII (*Mater et magistra*; *Pacem in terris*), Paul VI (*Populorum progressio*), John Paul II (*Laborem exercens*; *Sollicitudo rei socialis*; *Centesimus annus*), Benedict XVI (*Deus caritas est*; *Caritas in veritate*). Their teaching forms an integral part of the modern teaching of the Catholic Church on the social issues. The concept of the common good can be summarised as creating the right optimal conditions for every human being for his personal development, regardless of his racial or social position. It encompasses the sum of such living conditions in which every person can reach his own perfection in a faster and more complete way. The necessary precondition for it is the respect of human rights and duties. It consists of institutions and conditions enabling individuals and smaller social groups to achieve personal development and form the segments of culture, and do so in a peaceful cooperation. The common good is always concerned with the good of all people. It is also always focused on a personal development. The Church has always taught that the supreme good is God himself, and people are all participants in that good.

Ks. JÓZEF GRZYWACZEWSKI
Séminaire Polonais de Paris

CHRISTIANITY OF GAUL
ACCORDING TO SIDONIUS APOLLINARIS (C. 430–486)

Słowa kluczowe: Sidonius, Galia, chrystianizacja, ewangelizacja, najazdy barbarzyńców, kultura starożytna, kultura chrześcijańska.

Schlüsselworte: Sidonius, Gallien, Christianisierung, Evangelisierung, antike Kultur, christliche Kultur.

Key words: Sidonius, Gaul, Christianization, Evangelization, Barbarian invasions, Antique culture, Christian culture.

Christianization is a very long process. It started in Israel and was continued especially in the Roman Empire. Gaul belonged to those parts of the Empire where the Christian faith was proclaimed and accepted quite early. During the first five centuries a great part of the Gallic population became Christian. The Vth century is considered as a special period in the history of the Empire. It was the time of barbarian invasions and of the fall of Rome (476). This event had a considerable influence on the Evangelization of many countries and of Gaul, among others. There are several authors who lived in this period and wrote about it. One of them is Sidonius Apollinaris.

He was born in Auvergne c. 430 in a senatorial family. His father was the prefect of Gaul. After some studies in Lyon and Arles, he married Papianilla, a daughter of Avitus, and began his career as a poet and senator in the Roman time and finished as Bishop of Clermont. He is considered as “one of the last representatives of classical culture”¹ who entered the new era. The scholars are not unanimous about his literary qualities. Some of them, like C.E. Stevens consider him “as a writer who pursuits the cult of antithesis and paranomasia farther than one would have believed it possible”². A. Loyen, the editor and

¹ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1997, p. 1498.

² J. Harries, *Sidonius Apollinaris and Fall of Rome AD 407–485*, Oxford 1994, p. 1.

translator of his works in French, does not share in this opinion. He finds his style heavy and sometimes ridiculous, because it is a combination of Asian and Alexandrian style³. Most of those who study his writings probably agree with the statement of Harries: “For the modern reader who approaches Sidonius unawares, he is a difficult author. A considerable work remains to be done on purely literary aspects of his works, but, for the historian, some analysis is required of what may be termed the political aspects of Sidonius’ literary technique [...]. In his existent work, Sidonius placed himself firmly in the classical tradition, a tradition which he valued as a continuing assertion of *Romanitas* but which was nevertheless compatible with his sincere Christianity”⁴.

In his writings, he presents the antic world in its splendour, the fall of Rome, the invasion of Gaul by the Goths and the beginning of the new era, the Christianization of the Roman population and of the Latin culture⁵. The transition from the old Roman tradition to the Church is symbolized by the life of Sidonius himself.

1. Sidonius’s transition from public functions to the service of the Church

Sidonius as most of the young men belonging to the aristocracy was attached to the public activity. He went from Gaul to Rome, entered the service of Avitus (456). After his dethronement he started to work for Maiorianus (458). Later, his successor Anthemius named him prefect of Rome (461). But this was a time of trouble, the Roman Empire was going to be ruined (476). Finally he gave up his secular responsibilities, came back to Gaul (469) and became a bishop (c. 471). In the historical sources there is no information about the circumstances of his bishop election. At that time there were many persons of high rank who moved from public functions to the service of the Church⁶. As we know from historical sources, “the episcopate was not an

³ Sidoine Apollinaire, *Correspondance*, t. 2, *Introd.*, transl. A. Loyer, Paris 2003, p. XLV: “Ce dernier genre de style, hybride dans son appellation même, unit dans une même phrase les recherches de deux écoles, opposées à l’origine, l’asianisme, ami de l’ampleur, et l’alexandrinisme, ami du détail piquant, de la recherche et de l’élégance. Ce mélange, qui est assurément un indice de décadence, aboutit chez Sidoine à un style qui a tous les caractères de la préciosité, souvent alerte et plaisant, mais parfois alourdi par le pédantisme d’école le plus détestable. Le lecteur trouvera donc ci-dessous des exemples nombreux de préciosité ridicule, d’un mauvais goût”.

⁴ J. Harries, *Sidonius Apollinaris*, p. 2.

⁵ Bibliography of Sidonius, see J. Harries, *Sidonius Apollinaris*, p. 252–277; Sydoniusz Apolinary, *Listy i wiersze*, tłum. M. Brożek, Kraków 2004, s. XVII–XXX (by M. Starowieyski).

⁶ Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, t. 1, *Introd.* A. Loyer, Paris 2003, p. XXIII: “Cette vocation nouvelle coïncide, pour la date avec le début de l’invasion d’Euric, qui enleva aux provinces gauloises du sud la liberté et la douceur de vivre. Cette coïncidence n’est pas fortuite. D’autres aristocrates, parents ou amis de Sidoine, Agricola, son beau-frère, Félix, préfet honoraire, patrice et fils de consul, Ferréolus,

obvious option for retired prefects. Bishops in Gaul in the fifth century and earlier were drawn from men who could be loosely described as *domini nobiles* and who, or whose families, were leaders in their local communities. The assumption that the presence in Gallic cities of bishops drawn from closely connected families establishes the presence of something that Sidonius, *vir illustris*, would have recognized as an *aristocratic episcopate* fails to take account of social distinctions which were central to his thinking”⁷. Generally, “all people in the Roman Empire saw an individual’s position determined for life by membership in a kinship group”⁸.

The historians point out that the number of bishops from senatorial families was bigger in Gaul than in other countries⁹.

Sidonius was aware that the bishop ministry was a burden that he accepted without preparation. He wrote to his uncle Apollinaris: “My own mind has been depressed by the weight of a troubled conscience; a violent fever brought me almost to death’s door. As you know, the cares of an august profession have been imposed on me (*tantae professionis pondus*), unworthy (*miser*) though I am of such an honour. And it has been misery to me to have to teach what I have never myself learned, and to preach goodness before practising it; like a barren tree, I bear no fruit of good works, but scatter idle words like leaves”¹⁰. He asked Fauste of Riez, former monk who also became a bishop, to pray for him: “How much better it would be for you to give the benefit of your unremitting orisons to a soul conscious of its guilt and trembling as often as it recalls the debts of a sinful career! For you are versed in the prayers of the Island brotherhood, which you transferred from the wrestling-place of the hermit congregation, and from the assembly of the monks of Lerins, to the city over whose church you preside, for all your Episcopal rank, an abbot still in

petit-fils, par sa mère, du consul Afranius Syagrius et le plus en vue des sénateurs gallo-romains, entrent dans les ordres vers la même époque [...]. Devant la menace germanique, l’Eglise offrait en effet le seul refuge à qui ne voulait pas s’exiler et de ses dignités comme le seul moyen pratique de se dévouer encore au bien public. Sidoine est donc allé de l’état de laïc à celui de clerc, poussé par les événements et non pas, comme saint Augustin, à la suite d’une de ses soudaines révélations”.

⁷ J. Harries, *Sidonius Apollinaris*, p. 170.

⁸ B.J. Malina, *Social Levels and Daily Life*, in: P.F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, London 2000, vol. 1, p. 378.

⁹ L. Pietri, *Le sort des Eglises de l’extrême Occident*, B. La Gaule, in: J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (ed.), *Histoire du christianisme*, vol. 3, Desclée, Paris 1998, p. 216: “La charge épiscopale se trouve donc la seule fonction susceptible de conférer, dans des circonscriptions ecclésiastiques calquées sur la géographie civile, une autorité à son titulaire, alors que les postes de l’administration impériale se réduisent en nombre, puis disparaissent totalement. Cette situation a pour résultat une politisation grandissante des élections ecclésiastiques et pour corollaire une entrée massive – sans commune mesure avec les autres provinces de l’Occident – des membres de familles sénatoriales ou curiales dans le collège épiscopal gaulois”.

¹⁰ *The Letters of Sidonius*, translated, with introduction and notes by Ormonde M. Dalton, vol. 2, Oxford, 1915, V, 3, 3.

spirit, and refusing to make your new dignity a pretext for any relaxation in the rigour of the ancient discipline. Obtain for me, then, by your most potent intercession that my portion may be in the Lord; that enrolled from henceforth among the companies of my tribesmen the Levites, I may cease to be of the earth earthly, I to whom not a yard of earth remains; and that I may begin to estrange myself from the guilt of this world, as I am already estranged from its riches"¹¹. In a similar way he asked bishop Fonteius to pray for him¹².

Such a humility was typical of antic writers, but Sidonius was aware indeed of his faults committed in the world and of his responsibility in the Church. As far as we know, he started to live and work according to his new vocation, but he has never studied theology. In his correspondence, he made just a few references to the Bible. For having spoken about his dignity without enthusiasm, some historians suppose that "Sidonius became a bishop under some duress"¹³. He would have probably never entered the service of the Church, if he could continue his political career as prefect or senator. After the collapsing of the Empire, he wanted to serve his country as well as it was possible in that situation: "His consecration as bishop was a continuation of the aristocratic obligation of public service, allowing him to assist a city he loved which was under growing threat from the Goths, and to express in a new way his long-standing piety as Christian"¹⁴.

In the Antiquity there were no seminaries, no other schools to prepare candidates for priesthood (or for episcopacy). It is known that "the sixth-century Gallic episcopacy contained within its ranks three distinct groups of men. The first group comprised those who had come to the episcopacy from a monastic background; the tradition of the monk-bishop, nurtured in the fifth century by the monastery of Lérins, was still strong, particularly in southern Gaul. The second group consisted of men who, although celibate, were not monks. The third group was composed of married clerics who at the time of ordination had taken a vow of sexual continence"¹⁵. Those three groups existed already in the Vth century.

Sidonius, as other bishops who were married before, had to resign to the marital life; he remained in touch with his family; he conserved in his collection some letters to his son Apollinaris¹⁶, and to his wife Papianilla. When her

¹¹ *The Letters*, IX, 3, 4

¹² *The Letters*, VI, 7, 1: "I will add that the title of bishop imposed on my extreme unworthiness compels me to seek the covert of your intercession, that the gaping wounds of a seared conscience may at least be closed by your healing prayers".

¹³ J. Harries, *Sidonius Apollinaris*, p. 172.

¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁵ B. Brennan, "Episcopae": *Bishops' Wives Viewed in Sixth Century Gaul*, *Church History* 54 (1985), p. 311.

¹⁶ *The Letters*, IV, 6; IV, 12.

brother Ecdicius was named patrician (*honor patricius accedit*), he sent her a letter with congratulations: “Knowing your affectionate nature, I am convinced that even in the very midst of our adversities this news will bring great consolation, and that not even the imminent dread of siege will divert your mind from the path of a joy common to us all. For I am sure you were never quite so gratified by any of my own honours, in which you legally shared; good wife as you have always been, you are the best sister that man ever had”¹⁷.

This is a very interesting statement. At that time, the wife of a man who became a bishop shared *legally* in his honour, but not always with her heart. In fact, such a woman *lost* her husband and had to remain alone, perhaps with her children. According to the Church law, “the wife of a cleric was, after his husband’s ordination, to be treated by him like a sister, but there was never any suggestion that the marriage itself was dissolved”¹⁸.

The theologians of the early Church have always pointed out the importance of chastity. The synod of Elvira (c. 314) has imposed the celibacy as an obligation (can. 33) in the local Church of Spain. “In the West local councils of the fifth and sixth centuries continued to legislate on the subject of the marital status of the clergy. The usual canons for admittance to that state required married men to practice continence and unmarried candidates to pledge they would never contract matrimony. The number of married bishops continued to decline”¹⁹.

Pope Leo the Great (†461) gave regulations concerning the bishops and priests who were married before ordination: “In order that their wedlock may become spiritual instead of carnal, it behoves them not to put away their wives but to ‘have them as though they had them not’ (1 Cor 7,29), whereby both the affection of their wives may be retained and the marriage functions cease”²⁰. Sidonius, as we can notice in his letter, had affection for his family: wife and children. He was conscious that the marriage was still valid, he pointed out that Papianilla who was before a very good wife now became a very good sister. In the same letter he mentioned their children (*nostris liberis*) and especially their daughter Roscia whom he calls “our joint care” (*cura communis*).

As we can imagine, not everybody was satisfied with Sidonius as the bishop of Clermont. According to Gregory of Tours, there were two priests who decided to attack him in the night²¹.

¹⁷ Ibidem, V, 16, 3.

¹⁸ B. Brennan, “*Episcopae*”: *Bishops’ Wives*, p. 314.

¹⁹ Ch.A. Frazee, *The Origins of Clerical Celibacy in the Western Church*, Church History 57 (1988), p. 117.

²⁰ Pope Leo the Great, *Letters*, CLXVII, reply 3, transl. Ch.L. Feltoe, in: Ph. Schaff & H. Wage (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series 2, vol. 12, Peabody, Massachusetts 1999, p. 110.

²¹ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, transl. R. Latouche, Paris 1999, II, 23.

Sidonius, after his entering into the service of the Church, renounced to the classic poetry. In one of his letters, he said with nostalgia: “At the very outset of my religious career (*religiosa professio*), the art of versifying was the first thing that I renounced; gravity of deed was now my business, and if I occupied myself with such frivolous things as verses, I might well be accused of levity”²². He was convinced that such a poetry was not suitable for him because of his ecclesiastical function. He found himself obliged to deal with Christian matters:

“My earlier life might not improperly find time for such pursuits, and in fact it did so. But now I only read and write of serious things (*tempus est seria legi et seria scribi*), for now it is high time to think rather of eternal life than of posthumous renown, and to remember that after death our good works, and not our literary work, will be weighed in the balance”²³.

As we know, he worked for the Church as a pastor, visited parishes of his diocese²⁴, confronted the Arian heresy²⁵, even if it was difficult, because the Arians were supported by the Goths²⁶. He did not become a Christian writer, he was not able to explain theological questions, he did not publish any collection of homilies or Biblical commentaries²⁷. His pastoral duty was to preach. In the letter to bishop Perpetuus, he gave the text of one of his sermons²⁸. As a former rethor, he was properly prepared to pronounce speeches. As a Christian, he had a general knowledge of the Christian faith. So, he was able to proclaim the Christian message to the people. As a new bishop, he introduced in his diocese a kind of prayer called *Rogationes* which were progressively accepted in other parts of Gaul²⁹. Some friends asked him to write the history of that time. He started to write a book about the wars of Attila, but finally he renounced to such a work³⁰. The subject was painful and dangerous. In one of his letters he confessed: “History is the last field in which I should now pursue fame [...] we write what is untrue to our disgrace, and what is true at our peril (*turpiter falsa, vera peruculose dicuntur*)”³¹. Indeed, the publications might

²² *The Letters*, IX, 12, 1.

²³ *Ibidem*, VIII, 4, 3.

²⁴ *Ibidem*, IX, 16, 2.

²⁵ *Ibidem*, VII, 6, 2.

²⁶ M. Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*, Oxford 1996, p. 40–51.

²⁷ *The Letters*, IX, 2, 1–3.

²⁸ *Ibidem*, VII, 9, 5–7.

²⁹ E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine, part II: L'Eglise des Gaules au Vème siècle*, Paris 1966, p. 87: “Les Rogations, récemment établies dans la région, étaient de solennelles supplications où l'on demandait à Dieu d'écarter la maladie, la guerre et les intempéries qui, comme la sécheresse et la grêle, causaient les plus grands dommages aux récoltes”. See J. Harries, *Sidonius Apollinaris*, p. 191.

³⁰ *The Letters*, VIII, 15, 1.

³¹ *Ibidem*, IV, 22, 5.

have been controlled by the barbarian authorities, especially if the subject concerned politics.

2. Attitude of the civil authorities towards the Christian religion

Since the time of emperor Constantine, the relations between the Church and the Roman State were generally positive. The society was gradually Christianized: the civil authorities promoted the construction of churches, in 321 the observance of Sunday as a day of rest was introduced³². The influence of the Christian doctrine on the system of law was evident, as we can see it in the Theodosian Code, especially in the Book VI³³. There were some tensions and conflicts between bishops and emperors (bishop Ambrose and Theodosius)³⁴. The Arian controversies disturbed a lot the relations between the Church and the State³⁵.

The situation was not the same in the East and the West : “The Byzantine attitude (known as Caesaro-Papism) allowed the emperor to arrogate to himself ecclesiastical authority. It is best summed up in an extract from the Code of Justinian I, *Corpus iuris civilis*, vol. III, novella 6, 17 April 535). In the West matters took a different course. The Roman See had always enjoined much more independence *vis-à-vis* the imperial authority, while the conquest of Western Europe by the Germanic barbarian invaders wiped out the conception of a centralised State as Rome had known it”³⁶.

The conception of a *Christian State* was destroyed during the Germanic invasions: “Provinces relapsed into endemic disorder and confusion, their traditional administration submerged or adrift; social rebellion and banditry were rife over large areas; archaic and buried cultures surfaced, as the Roman patina cracked in remoter regions. In the first half of the Vth century, the imperial order was laid waste by the inrush of barbarians throughout the West”³⁷.

³² N. Davies, *Europe*, London 1997, p. 209. There is also a Polish edition of this work: N. Davies, *Rozprawy historyka z historią*, transl. E. Tabakowska, Kraków 1998.

³³ M. Vidal, *Réflexions ecclésiologiques*, in: E. Magnou-Nortier (ed.), *Le Code Théodosien*, Paris 2002, p. 68: “L’Empire romain vient de changer pour la religion chrétienne la religion de l’Empire”.

³⁴ I. Davidson, *Ambrose*, in: Ph.F. Esler (ed.), *The Early Christian Church*, London 2000, vol. 2, p. 1190–1196; J. Grzywaczewski, *Recepcja św. Ambrożego w Kościele wschodnim*, *Vox Patrum* 34–35 (1998), s. 227–256.

³⁵ Ch. Pietri, *De la partitio de l’Empire chrétien à l’unité sous Constance: la querelle arienne et le premier césaropapisme*, in: J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (ed.), *Histoire du christianisme*, vol. 2, p. 289–335.

³⁶ S.Z. Ehler, J.B. Morral (ed.), *Church and State through the Centuries. A Collection of Historic Documents with Commentaries*, New York 1969, p. 2.

³⁷ P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London 1974, p. 112.

The south of Gaul was destroyed in 472 by Euric the king of the Visigoths. After the invasion, Sidonius wrote to bishop Basil:

“The Gothic king in breaking and bearing down an ancient treaty to defend, or rather extend by armed force the frontiers of his kingdom [...]. They say that the mere mention of the name of Catholic so embitters his countenance and heart that one might take him for the chief priest of his Arian sect rather than for the monarch of his nation [...]. For these reasons I would have you consider the secret malady of the Catholic Church that you may hasten to apply an open remedy. Bordeaux, Périgueux, Rodez, Limoges, Javols, Eauze, Bazas, Comminges, Auch, and many another cities are all like bodies which have lost their heads through the death of their respective bishops. No successors have been appointed to fill their places, and maintain the ministry in the lower orders of the Church; the boundaries of spiritual desolation are extended far and wide. Every day the ruin spreads by the death of more fathers in God; so pitiful is her state, that the very heresiarchs of former times, to say nothing of contemporary heretics, might well have looked with pity on people orphaned of their pontiffs and oppressed by desperation at this catastrophe of their faith.

Diocese and parish lie waste without ministers. You may see the rotten roofs of churches fallen in, the doors unhinged and blocked by growing brambles. More grievous still, you may see the cattle not only lying in the half-ruined porticoes, but grazing beside altars green with weeds. And this desolation is not found in country parishes alone; even the congregations of urban churches begin to fall away”³⁸.

This is an horrible image. As far as we know, this report of Sidonius is not exaggerated. Gregory of Tours noted the atrocity of this invasion of Gaul in his book *Historia Francorum* and made references to the letters of Sidonius³⁹. The attack described by Sidonius was due to the general disorder of that time. Every barbarian tribe wanted to conquer a part of the Roman territory. From the point of view of Euric, there was no sense to keep the alliance (*foedus*) with Rome, invaded by the barbarians, destroyed by battles, emerged in political conflicts. The religion was not without importance; the population of Gaul was Catholic; the invaders were Arian.

Sidonius says that Euric was acting not as the monarch of his nation but rather as a chief priest of his Arian sect. During this invasion many churches were destroyed and many people were killed. The king was probably not

³⁸ *The Letters*, VII, 6, 4-8. Comp. *The Letters*, VI, 12, 5; VII, 10, 1.

³⁹ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, transl. R. Latouche, Paris 1999, II, 25, s. 114: “En ce temps Euric, roi des Goths, franchissait la frontière hispanique, déchaîna dans les Gaules une grave persécution contre les Chrétiens. Il décapitait instinctivement ceux qui n’adhéraient pas à ses idées perverses; il conduisait en prison les clercs; quant aux évêques, il les exilait les uns et égorgeait les autres [...]. Il subsiste encore aujourd’hui sur ce sujet une lettre du susdit Sidoine à Basilius évêque”.

always able to keep his knights under discipline; we can suppose that during the war they could attack people spontaneously without a special order.

Sidonius as bishop of Clermont became the head of the resistance against the Euric's invasion in the district of Clermont. There were Roman citizens who passed to Euric with the conviction that there was no sense to fight for Rome. The efforts of the despaired patriots like Sidonius finished in 475 by capitulation⁴⁰.

Euric, after having taken the power over the south of Gaul, did not punish Clermont for the resistance; the city was not destroyed, its inhabitants were not exterminated. Sidonius was not killed, but only exiled in the castle of Livia in Carcassonne. At the banishment place he did not suffer any bad treating; he could compose poems, he was allowed remain in touch with his friends, he had the possibility to work on the *Life of Apollonius of Tyana*⁴¹. After receiving a letter from Lampridius, he wrote to him: "You must see whether the theme of my verses is such as to please you; but my cares forbid me to live in one mood and write in another. It would be unfair to me were you to institute a comparison between our two poems. I am harassed; you are happy. I am in exile; you enjoy your rights of citizenship. I cannot attain your level; I want of you verse like my own, but receive something infinitely better"⁴². He did not mention any study on theology.

After the war, as we know from historical sources, it was possible to restore the ecclesiastical buildings⁴³. Sidonius could leave the place of isolation in Bordeaux and Toulouse, and return to his diocese to continue his pastoral activity.

Later, after having established their administration in Gaul, the Visigoths did not manifest any hostility to the ordinary people with Roman origin or Celtic origin. Surely, there were some cases of aggression, but generally they tried to keep the old way of living: the Latin as an official language and the old Roman administration system.

The territory of the old Roman Empire was divided in several kingdoms (*regna*). About the year 480, the first system of barbarian states was established on the former Roman soil: the Burgundians in Savoy, the Visigoths in Aquitaine, the Vandals in North Africa and the Ostrogoths in the North of Italy.

⁴⁰ Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, *Introd.* A. Loyer, p. XXV: "Nous voyons alors Sidoine remplir, avec honneur, un véritable rôle de gouverneur de province. Patriote déterminé, il semble avoir été l'âme de la résistance [...]. L'année suivante (475), il fallut céder [...]. L'Auvergne est livrée à Euric. La fiction du *foedus* est abandonnée, la souveraineté du Wisigoth reconnue. Sidoine, indigné et désespéré, n'est plus que le sujet d'un roi barbare".

⁴¹ *The Letters*, VIII, 3, 1. Scholars are not sure what kind of work it was: a translation from Greek or a preparation of a new version in Latin. See Sidoine Apollinaire, *Correspondence*, vol. 3 (Livres VI–IX), note 5, p. 196.

⁴² *The Letters*, VIII, 9, 3.

⁴³ *Ibidem*, IV, 15, 1–2.

The people were shocked. The intellectuals of that time were not able to explain such a disaster: "The decline of Rome, the collapse of structure, of law and order as well as the distrust of the immoral Eastern Empire left western Europe bereft of political cohesion. As the Vth century dawned, it seemed that God indeed had withdrawn his Grace as Europe was wracked by war, the status quo was shattered, and the civilization that had existed for a millennium was on the brink of extinction. It was only through strong, charismatic, and brilliant leadership and command that power structures managed to retain and build upon the fallen remnants of Roman rule"⁴⁴.

Some catholic scholars like Salvianus of Marseille tried to give a theological interpretation of this situation: the barbarian invasions should be understood as a punishment of God for the sins and weaknesses of the Christians⁴⁵. New people were coming to the Roman empire to be alighted by the Gospel; even if they came as invaders, they could be attracted to God for their salvation⁴⁶.

In the collection of Conferences (*Collationes*) by John Cassianus there is an anonymous letter, written after the fall of the Roman Empire, in which we find a positive presentation of the situation in Marseille ruled by the barbarians⁴⁷. The Catholics were not disturbed in confessing their religion⁴⁸. The

⁴⁴ T.L. Gore, *Neglected Heroes: Leadership and War in the Early Medieval Period*, Westport, CT, 1995, p. 3.

⁴⁵ Salvien de Marseille, *Ad Ecclesiam*, I, 1: "Aujourd'hui, c'est l'avarice, la cupidité, l'esprit de rapine, la haine, la cruauté, la luxure, la débauche, la trahison?" (quotation from E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine, part II: L'Eglise des Gaules...*, p. 43). The same author: "Quels sont les hommes puissants et riches qui ne traînent leur vie dans la fange du vice? Quel est celui qui ne s'est pas plongé dans le gouffre des immondices? Quel est celui qui a gardé la fidélité conjugale" (*De gubernatione Dei*, VII, 3; quoted from E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine, part II: L'Eglise des Gaules*, p. 47).

⁴⁶ O. Boulnois, *L'Empire ébranlé*, in: J. Duchesne (ed.), *Histoire chrétienne de la littérature*, Flammarion 1996, p. 195–196: "Salvien de Marseille, dans son traité *Sur le gouvernement divin*, répond aux doutes des chrétiens devant la déroute de l'Empire. Dieu n'abandonne pas l'Empire devenu chrétien. La ruine de l'Empire est le juste châtiment de Dieu; les chrétiens ne sont vaincus que par leur vices (avarices, l'injustice sociale, les exactions fiscales). Dieu n'est pas contraint de donner à Rome la victoire. Au contraire, par cette crise, les Barbares eux-mêmes sont conduits au salut".

⁴⁷ *Les Collations de Jean Cassien ou l'unité des sources*, textes choisis et présentés par J.-Y. Leloup, Paris 1992, Prologue, p. 8: "Quand j'établis un acte officiel je ne sais plus comment le dater: tiens! Cette lettre j'aurais envie de la dater de l'an 12 de l'empereur Romulus. Ce serait de la naïveté et peut-être de l'impudence car les Wisigoths qui nous dominent pourraient m'accuser de complot! Cependant à Massilia ne nous plaignons pas trop. Ils sont entrés en conquérants dans notre cité il y a neuf ans mais ils la respectent. Ils y ont trouvé un port précieux pour eux, le plus grand pott de notre mer occidentale; quel avantage pour leurs relations et approvisionnement. La vie n'a pas beaucoup changé. Mais il semble se manifester un certain ralentissement. Quelle époque brillante nous avons vécue!".

⁴⁸ Ibidem: "Ceux qui passent aujourd'hui à Massilia voient avec admiration notre merveilleux baptistère, il est le plus grand des régions des Gaules. C'est qu'il y a eu affluence de candidats au baptême [...]. Ils viennent d'être baptisés par les prêtres avec l'aide des diacres et, revêtus de blanc, ils sont conduits devant l'évêque qui leur donne l'onction et les accueille avec tous au banquet pascal, l'Eucharistie [...]. Ces nouveaux chrétiens viennent de Massilia mais aussi de la région environnante. Ils

author rejoices with the great number of candidates for the baptism, he notices a lack of zeal in Christian life of many people, he does not complain about any pressure on the Christians. But as we know from other sources, there were some tensions and even some acts of hostility. Because the Visigoths were Arians, they took some actions against the Catholics and they persecuted especially priests and bishops, knowing that they lead thousands of faithful and keep them in unity and strength.

The Burgundians, who were invaders like the Visigoths, wanted also to be considered as *friendly* by the people of Gaul. According to the historians of this time, the Germanic people had no policy, neither to exterminate the Roman people nor to destroy the Roman heritage. On the contrary, they wanted to share in its benefits⁴⁹. Surely, the barbarians of that time were not as savage as the Germans and Russians in the XXth century.

The attitude of the Francs was more friendly towards the population of Gaul, especially after the conversion of their king Clovis. They learned the Latin language and wanted to continue the Roman traditions⁵⁰. In spite of it, in the territories occupied by them many people were killed and many of them lost their properties. It was due, as under the Visigoths, to the numerous wars and battles among barbarians leaders (*reges, principes*).

3. Christianization of people and of their culture

After the time of battles, the life in Gaul seemed to be stabilized. In the letters of Sidonius, written after his ordination, we find a lot of information about the Christian life at that time. So, we see the people keeping their property, the Christians starting to restore the churches damaged during the war⁵¹.

sont conviés à se réunir chaque dimanche à la célébration de l'Eucharistie et à y communier avec nous tous. Hélas, Il faut reconnaître que la ferveur des néophytes ne se retrouve guère à un haut degré dans l'ensemble de notre peuple chrétien”.

⁴⁹ V. Elisseff, J. Naudou, G. Wiet, Ph. Wolf, *Les grandes civilisations du Moyen Age*, in: R. Laffont (UNESCO) (éd.), *Histoire de l'humanité*, Paris 1969, vol. III, p. 81: “Les Barbares ne manifestaient aucune hostilité aux Romains, ni à leur système politique, ni à leur culture [...]. La coexistence dans la même famille de noms barbares et latins, souligne le rôle des unions mixtes”.

⁵⁰ H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III^e–IV^e siècle*, Paris 1997, p. 159: “En pénétrant dans ces régions où le christianisme était ainsi inséparable de la latinité, les peuples germaniques déjà convertis – des Wisigoths aux Vandales – perdront la culture nationale qu'ils tenaient de Wulfila et adopteront rapidement une culture chrétienne d'expression latine. Quant aux Germains païens – Anglo-Saxons, Francs, Alamans, etc., leur conversion au christianisme, comme d'autre part, celle des Celtes d'Irlande ou de Grande Bretagne, impliquera tout naturellement une initiation aux lettres latines et, par elle, à une forme de culture savante, fécondée par l'héritage, si appauvri qu'il fût, de la tradition classique”.

⁵¹ *The Letters*, IV, 15, 1-2.

Many schools tried to return to their activities, for example in Tours, Lyon, Clermont, Orleans, Paris, Metz. He mentioned the monasteries in Lerins, in Grigny and in Jura which cultivated their spiritual work⁵². Their role was going to be considerable for the religion and the culture of Gaul⁵³.

In the Vth century Gaul was Christianized in great part. According to the register *Notitia provinciarum et civitatum Galliae*, called sometimes *Notitia Galliarum*, there were 114 dioceses⁵⁴; each of them had a system of parishes⁵⁵. During the war several bishops were killed or died. King Euric, knowing the attitude of the Church towards him, did not want to give permission to ordain new bishops. After six years he changed his position⁵⁶. Sidonius was charged to choose a bishop for Burgus, Metropolitan of Aquitaine. There were many candidates properly prepared for the bishop ministry. Sidonius wrote to bishop Perpetuus: "So great was the company of the competitors, that two benches would not have held the candidates for the single vacant throne. And every one of these was as pleased with himself as he was critical of all his rivals [...]. I may freely admit that the multitude surrounding me today includes many of Episcopal ability. But then, all cannot be bishops"⁵⁷. The choice was difficult:

"If we choose one distinguished for humility, he will be called an abject; if, on the other hand, we propose a man with self-respect, he will be set down as arrogant; if our choice be one of small learning, his ignorance will make him fair game; if he be erudite, he will be declared conceited. If he is austere, all will shrink from an inhuman creature; if indulgent, they will blame his lenience. If he is simple, he will be an oaf; if clever, a sly fellow [...]. Does he love a quiet life? He is a coward. If our candidate is abstemious, he becomes a skinflint; if charitable with hospitality, a glutton; if with fasting, one vain of his austerities"⁵⁸.

⁵² Ibidem, IV, 25, 5; VII, 17, 3; VIII, 15, 2; IX, 4, 2.

⁵³ V. Desprez, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Bellefontaine 1998, p. 504–518; 547–561; P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare V^e–VIII^e siècle*, Paris 1995, p. 87–103; 239–241.

⁵⁴ E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, part II, p. 113–117; ibidem, p. 112: "La *Notitia Galliarum* correspond bien à l'état de la Gaule vers l'an 400".

⁵⁵ E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, part II, p. 125: "Du moment qu'un évêque se trouvait placé dans chaque cité, il allait de soi que son autorité s'exerçait sur tout le territoire qui dépendait de la ville dont il était le chef spirituel. Le district épiscopal fut donc, en principe, le même que celui de la *civitas*. Pour le désigner, on prit de bonne heure l'habitude de se servir du mot diocèse (*dioecesis*), mais on employa aussi le mot paroisse (*parochia*) qui appartenait depuis longtemps à la langue ecclésiastique".

⁵⁶ E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, part II, p. 84.

⁵⁷ *The Letters*, VII, 9, 1 and 13.

⁵⁸ Ibidem, VII, 9, 10.

Finally, Sidonius has chosen Simplicius, a man from senatorial family, having classical education and experience in diplomatic matters, whose faith had been improved by suffering in prison, married to a woman from high nobility which had intellectual traditions and merits for the Church (*litterarum aut altarium cathedras laude tenuerunt*). He was father of two sons, both very intelligent⁵⁹.

The choice was equally difficult for the election of a bishop of Chalon-sur-Saône (*Cabillonum*) because there were many candidates. After deliberations, a modest priest John (*sacerdos secundi ordinis*) was chosen because of his personal sanctity and his zeal in the pastoral service⁶⁰. The proceeding of bishop election was very complicated, the faithful had an influence on the election, but gradually their role was diminished and the role of the metropolitan and of the bishops of the province became decisive. According to the historians, in the Vth and the VIth centuries, Gaul had a lot of good pastors who were able to work efficiently for the Church and for the country as well⁶¹.

Sidonius, who estimated always people of high education, as a bishop admired persons who were able to combine their classical formation with the knowledge on theological matters. When one of his friends, Claudianus Mammertus, published the book “*De statu animae*”, he sent him a letter with compliments:

“In support of this opinion I have only to mention your new volume on the nature of the Soul, with all its wealth of evidence and mastery of diction [...]. Great God! What a wonderful book it is, and of what authority! Abstruse in subject, in exposition clear as day; in statement serried, expansive in discussion, and though barbed with many a point of syllogism, yet soft with vernal flowers of eloquence!”⁶².

After his death, Sidonius composed an epitaph on him:

“Beneath this sod lies Claudianus [...]. In three fields of learning he was a master and a shining light, the Roman, the Greek, and the Christian [...]. He was orator, logician, poet, commentator, geometer, musician; skilled also to loose the bonds of disputation, and with the sword of the word dissect the sects that harass the Catholic faith. Well was he skilled to chant psalms and lead a choir”⁶³.

⁵⁹ Ibidem, VII, 9, 16–25. See *The Letters*, VII, 5, 1–4.

⁶⁰ Ibidem, V, 25, 3–4.

⁶¹ E. Greffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, part II, p. 216 et 235: “Dès la fin du IV^e siècle, le rôle du métropolitain est devenu tout à fait prépondérant. C'est lui qui convoque les collègues (*comprovinciales*), c'est lui qui préside à l'élection, c'est lui qui consacre l' élu [...]. Dans son ensemble, l'Eglise de Gaules du V^e siècle semble avoir été gouvernée par des hommes de valeur qui ont rempli honorablement leur tâche. Il faut même dire que les évêques vraiment remarquables n'ont pas été rares. L'époque troublée des invasions nous offre une imposante galerie de saints évêques qu'on a vénérés de leur vivants et dont on a gardé pieusement la mémoire après leur mort”.

⁶² *The Letters*, IV, 3, 2.

⁶³ Ibidem, IV, 11, 6.

So, we see a man (a priest) with Roman or Gallic origin who knew how to make synthesis of Roman, Greek and Christian elements (*triplex bibliotheca, romana, attica, christiana*)⁶⁴. He was known for his skill in logic, geometry, and music; he became priest and orator and he devoted himself to the service of the Church and Christian faith. Such a connection of classical learning and Christianity was typical for that time, even if there was always a distance between the Roman and Greek culture⁶⁵. Such persons were appreciated, especially after the fall of the Roman Empire, because during the battles many educated people were killed and many schools were destroyed. At that time the language of communication was still the Latin, but there was a difference between the literary Latin used by the Church and by the aristocrats like Sidonius, and the every day Latin; the ordinary people were not able to speak correctly, they used some Celtic and Germanic words (barbarisms)⁶⁶. Rhetors and other teachers were considered by the old Roman population as defenders of the pure language and Roman culture⁶⁷.

Sidonius himself was not a philosopher, but he appreciated the role of philosophy in Christianity. He wrote to Faustus of Riez:

“The philosophy [...] in the Athenaeum she was with you and in the monastery; with you she abjured the wisdom of the world and proclaims that is from above. Whoever provokes you as her lawful spouse shall soon perceive the noble range of your philosophy, and find himself confronted by the Platonic Academy (fighting for) the Church of Christ. He shall hear you first declare the ineffable omniscience of God and the eternity of the Holy Spirit”⁶⁸.

This statement seems to be very important. It means that the Greek philosophy (perhaps not only Platonic) has been taken to the service of the Church,

⁶⁴ H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Parution 1948, p. 132–133: “Déplorable ou providentiel, le fait est là: né dans la Palestine hellénistique, le christianisme s'est développé, a pris sa forme au sein de la civilisation gréco-romaine et en a reçu une empreinte ineffaçable [...]. Rien ne montre mieux la profondeur de la synthèse réalisée au bout de quatre siècles, entre christianisme et hellénisme que l'examen des cultures chrétiennes apparues dans les pays barbares”.

⁶⁵ P. Veyne, *L'empire Graeco-Romain*, Paris 2005, p. 164: “En pleine IV^e et dernier siècle de l'Empire, les Hellènes continuaient à dire: ‘Vous, Romains; nous, Grecs’. Comme ils le faisaient un demi-millénaire. En 395, la séparation des deux moitiés de l'Empire sera un divorce entre un Occident latin et un Orient grec. La question est de distinguer plusieurs attitudes simultanées qui peuvent sembler contradictoires et qui sont restées inchangées pendant quatre siècles”.

⁶⁶ P.-G. Castex, P. Surer, G. Becker, *Histoire de la littérature française*, Evreux 1974 (city not indicated), p. 9: “A la fin du IV^e siècle, sur le territoire de l'Empire romain d'Occident, et en particulier sur le sol de la Gaule, la langue parlée est le latin vulgaire, bien différent de la langue écrite dont l'Eglise entretient la pratique. Mais d'une région à l'autre de l'Empire, les usages varient; de ces parleurs latins naîtront, après une genèse de plusieurs siècles, des diverses langues *romanes*: le roumain, l'italien, l'espagnol, le portugais, le provençal, le français”.

⁶⁷ J. Grzywaczewski, *La culture romaine en Gaule au V^e siècle d'après Sidoine Apollinaire*, *Annales* (Paris) 10 (2007), p. 127–135.

⁶⁸ *The Letters*, IX, 9, 13 (*huic sentiet Ecclesiae Christi Platonis Academiam militare*).

thanks to a person like Faustus who, using the philosophy, proclaimed the wisdom of God and explained some dogmatic definitions such as for example the divinity of the Holy Spirit. It may be an allusion to the book of Faustus *De Spiritu Sancto* in which there are some references to the philosophy and to the ancient (Greek and Latin) education system⁶⁹.

In the letters of Sidonius we see several priests and bishops, like Faustus, Lupus, Leontius, and many of the lay people as well. One of them was Paul, whom he met in Rome:

“I had already been made welcome to the home of the prefectorian Paul, and enjoyed the friendliest and most hospitable treatment in a house no less respectable for piety than for learning [...]. I am amazed when I think of the subtleties which he propounds, the figures of rhetoric adorning his judgements, the polish of his verses [...]. And over and above this encyclopaedic knowledge, he has a still better possession, a conscience superior even to all this science”⁷⁰.

Sidonius was impressed by Paul because of his knowledge of many things (*doctrina veneranda*), because of his way of speaking and treating of many subjects (*in omni atrium genere praestantior*) and especially because of his poetry. Paul was a Christian, so Sidonius found himself obliged by politeness to add a compliment on his piety (*pietas*). It is something typical for that time: the persons of high ranks were Christian and they wanted to manifest their attachment to their religion.

In spite of the intellectuals of high quality, Sidonius shows some persons who may be considered as a model of Christian lord and property owner:

“I recently visited the illustrious Vectius [...]. The majesty of his gait accords with his gravity of mind, and as the first secures him consideration abroad, so the last maintains his dignity at home [...]. With all this he is a regular reader of the Sacred Scriptures; even at meal times he enjoys this nutriment of the soul. He studies the Psalms, and yet more frequently chants them, setting a new precedent by living after this fashion in martial dress, the complete monk in all but the monastic habit”⁷¹.

We know that Vectius was widower, his wife left him a little daughter whom he was bringing up with tenderness, he administrated his property with

⁶⁹ F. de Riez, *De l'Esprit-Saint*, 5, transl. J. Berthon, Digne 1999, p. 14: “Il est clair que même la sagesse profane a compris que la multitude des siècles est contenue en ce monde de trois personnes. Lesquelles? Ce sont: *je, tu, il*. Ainsi, comme nous l'avons dit, même les arts libéraux, grâce aux leçons tirées des enseignement spirituels, ont compris que le réel se ramène seulement à trois personnes [...], car la plénitude qui tend vers le nombre *trois* dénonce l'incomplétude de la dualité, et que la perfection qui s'accomplit en trois rejette la quaternité”.

⁷⁰ *The Letters*, I, 9, 1; comp. the portrait of Phebus (*Carmen* XXII, 10–20).

⁷¹ *The Letters*, IV, 9, 2–4.

dignity and indulgence, he read the Holy Scripture and probably other Christian books (*sacrorum voluminorum lectio frequens*), he chanted psalms, he listened to a spiritual reading during the meal (*edendum sumit animae cibum*), as in the monastery⁷². It was something typical for that time that many lay persons, especially those of high rank, wanted to follow the example of the monks.

The image of Vectius is completed by the image of Philomatia who is presented as a model of Christian wife and mother, a person of faith and virtue. Surely, she was educated, because she was able to give advice even to men respected in the neighbourhood (*senioribus sequenda*). Probably there were other women in Gaul having such qualities⁷³. As far as we know, there were many people throughout Gaul making efforts to live according to the Christian teaching. So, the old Roman *virtutes* were gradually replaced by the Christian virtues⁷⁴.

Sidonius speaks especially about bishops, priests, rhetors, poets, senators, and about personalities belonging to the aristocracy. In his correspondence we find a few information about ordinary people. For this reason, the image of Gaul at the end of the Vth century which he paints with details, cannot be considered as complete⁷⁵. In spite of it, his picture of Gaul of that time is appreciated by contemporary scholars; through the writings of Sidonius we see the fall of the Empire and the beginning of the Germanic era, and we find a lot of information about the life in Gaul at that time⁷⁶.

Conclusion

Sidonius Apollinaris was a man of two epochs. In his young age, he was impressed by the political position of Rome; later he noticed the weakness of the Roman Empire and survived its fall. He moved from the public service to

⁷² About reading during the meal in families: *Life of Hilary of Arles*, 15 (author unknown); Caesarius of Arles, *Sermons* VII, 1 and VIII, 2.

⁷³ *The Letters*, II, 8, 1–3. In the antiquity there were many educated women. St Gregory bishop of Nyssa discussed theological matters with his sister Macrina; he called her *teacher*; he asked questions and she answered them (Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, transl. W. Moore, H.A. Wilson, in: Ph. Schaff, H. Wage (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Peabody, Massachusetts 1999, vol. 5, p. 430–468). St Jerome worked on the Holy Scripture with Marcella, Paula, Asela and with other women (*The Letters*, XLVI, 2); he notes that Eunomia “la fille du rhéteur Nazarius égale son père en éloquence” (Saint Jérôme, *Chronique*, l’an 336, transl. B. Jeanjean, B. Lançon, Rennes 2004, p. 81). Sidonius noticed that in the private library of Ferreolus there were two sectors of books and of chairs, one for men and one for women (*The Letters*, II, 9, 4).

⁷⁴ M. Banniard, *Genèse culturelle de l’Europe V^e–VIII^e siècle*, du Seuil 1989, p. 94–100.

⁷⁵ L. Pietri, *Le sort des Eglises de l’extrême Occident*, B. La Gaule, p. 209–222.

⁷⁶ O. Boulnois, *L’Eglise, gardienne de la culture*, in: J. Duchesne (ed.), *Histoire chrétienne de la littérature*, p. 221: “Sidoine s’y révèle à la fois un esprit subtil, un aristocrate viscéralement romain, pour qui Rome et l’Eglise ne font qu’un, et passionné de littérature [...]. Ses lettres constituent un document précieux sur les rapports tourmentés entre les barbares et les Romains”.

the Church, like many persons at that time. In his poems and letters, he shows his attachment to the ancient world. The Greek and Latin cultures started to be Christianized during the period of the Roman Empire. The notion of *romanus* signified more and more *christianus* and the classical philosophy was used to explain theological questions. In Sidonius' writings we see also a new world which was going to be formed. The world was politically dominated by the Germanic people (Franks, Burgundians, Visigoths) and spiritually inspired by Christianity. Just after the fall of Rome it was too early to realize the danger for civilization. Sidonius, like many other Roman citizens, deeply believed in the universal value of the ancient culture. He hoped that the barbarians would progressively assimilate it. In fact they were not able to assimilate the totality of the Roman heritage, but they received the Catholic faith and with the religion they accepted many elements of the ancient culture and civilization.

CHRYSTIANIZACJA GALII WEDŁUG SYDONIUSZA APOLINAREGO (OK. 430–486) (STRESZCZENIE)

Artykuł przybliży postać Sydoniusza Apolinarego, który uchodzi za ostatniego Rzymianina w Galii opanowanej przez barbarzyńców. W jego pismach znajdujemy wiele informacji na temat chrześcijaństwa w Galii: ukazuje on sytuację Kościoła zwłaszcza po upadku cesarstwa. Wojny spowodowały wiele zniszczeń: zburzone kościoły, diecezje pozbawione biskupów, parafie bez kapłanów. Jednakże po ustaniu walk następuje odnowa: odbudowuje się świątynie, mianowani są nowi biskupi, zwiększa się liczba wiernych. Dzieła Sydoniusza zawierają cenne informacje na temat sytuacji w V w., lecz jest to obraz niepełny, bowiem Galia w jego ujęciu jawi się jako *panteon* wybitnych osób, nie widać natomiast ludzi przeciętnych; autor bowiem, nawet jako biskup, zdawał się ich nie dostrzegać. Wydaje się, że można by porównać Sydoniusza do Sienkiewicza. Polski pisarz ukazuje słynnych rycerzy, takich, jak Wołodyjowski, Kmicic, Skrzetuski, wyolbrzymiając ich bohaterstwo. Sydoniusz prezentuje ludzi jak Lampridius, Nicetius, Claudianus, Faustus de Riez, eksponując ich kulturę osobistą, wykształcenie, prawosć moralną oraz troskę o edukację innych. Podczas lektury pism Sydoniusza obserwuje się przejście od wizji Rzymu jako potęgi militarnej do dynamizmu kulturowego. Rzym, w jego ujęciu, nawet po upadku cesarstwa, zachowuje swą pozycję już nie jako państwo, lecz jako naród o wysokiej kulturze. Jednakże i w zakresie kultury następuje ewolucja: dziedzictwo greckie oraz rzymskie podlega chrystianizacji, dawne rzymskie *virtutes* są zastąpione przez cnoty chrześcijańskie, a samo pojęcie *romanus* staje się synonimem *christianus*.

DIE CHRISTIANISIERUNG VON GALLIEN NACH SIDONIUS APOLLINARIS (C. 430–486) (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel bringt die Gestalt des Sidonius Apollinaris, der als *letzte Römer* in von Barbaren beherrschtem Gallien gilt. In seinen Schriften finden wir zahlreiche Informationen über das Christentum in Gallien. Es wird auch die Situation der Kirche, vor allem nach dem Fall des Römischen Reiches dargelegt. Kriege richteten viele Schäden ein: zerstörte Kirchen, Diözesen ohne Bischöfe, Pfarreien ohne Priester. Jedoch nach vielen Kämpfen stellt sich die Erneuerung ein: die Kirchen werden wiederaufgebaut, neue Bischöfe ernannt, wächst auch die Zahl der Gläubigen. Obwohl die Werke von Sidonius zahlreiche Informationen über die Situation im 5. Jh. bergen, liefern sie ein unvollständiges Bild, da Gallien nach seiner Darstellung als ein Pantheon der herausragenden Gestalten erscheint. Die gewöhnlichen Menschen geraten aber nicht in den Blick. Der Verfasser, selbst als er Bischof wurde, schenkte ihnen, wie es scheint, keine Aufmerksamkeit. Vielleicht könnte man Sidonius mit Sienkiewicz vergleichen. Der polnische Schriftsteller zeigt berühmte Ritter, wie Wołodyjowski, Kmicic oder Skrzetuski und glorifiziert ihre Heldentaten. Bei Sidonius erscheinen solche Menschen, wie Lampridius, Nicetius, Claudianus, Faustus de Riez, wobei der Bischof ihre persönliche Kultur, Bildung, moralisches Niveau sowie die Sorge um die Erziehung und Bildung der anderen hervorhebt. Bei der Lektüre von Sidoniuswerken kann man den Übergang von einer Vorstellung Roms als einer militärischen Macht zu einer von der kulturellen Dynamik geprägten Sicht feststellen. Nach seinem Verständnis behält Rom, selbst nach dem Zerfall des Kaiserreiches seine herausragende Position, nicht mehr als eine Staatsmacht, sondern als eine sich durch hohe Kultur auszeichnende Nation. Gerade aber im Bereich dieser Kultur ist eine Evolution zu verzeichnen: das griechische Erbe wird christianisiert, alte römische *virtutes* wurden durch christliche Tugenden ersetzt und selbst der Begriff *Romanus* wird zum Synonym von *Christianus*.

Ks. ROMAN BUCHTA
Wydział Teologii
Uniwersytet Śląski w Katowicach

KATECHEZA DOROSŁYCH JAKO SZANSA URZECZYWISTNIENIA SIĘ DIALOGU KOŚCIOŁA ZE ŚWIATEM

Słowa kluczowe: katecheza dorosłych, dialog, katolik w polityce, bp Herbert Bednorz.
Schlüsselworte: Erwachsenenkatechese, Dialog, Katholik in der Politik, Bischof Herbert Bednorz.
Key words: catechesis of adults, dialogue, a Catholic in the politics, bishop Herbert Bednorz.

*Bóg bowiem nie posłał Syna swego na świat
po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat
został przez Niego zbawiony (J 3,17)*

Papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*¹, poświęconej zagadnieniom związanym z integralnym rozwojem ludzkim w miłości i prawdzie bardzo trafnie oddał również klimat napięcia panującego w relacjach Kościoła ze światem, co z pewnością będzie pomocne w przedstawieniu tytułowego problemu.

„Religia chrześcijańska oraz inne religie mogą wnieść swój wkład w rozwój pod warunkiem, że Bóg znajdzie miejsce również w sferze publicznej, ze szczególnym odniesieniem do wymiaru kulturowego, społecznego, ekonomicznego, a zwłaszcza politycznego. [...] Negowanie prawa do publicznego wyznawania własnej wiary i do działania, aby prawdy wiary kształtowały również życie publiczne, powoduje negatywne konsekwencje dla prawdziwego rozwoju. Wykluczenie religii ze sfery publicznej, podobnie jak fundamentalizm religijny z drugiej strony, przeszkadzają w spotkaniu osób oraz w ich współpracy dla rozwoju ludzkości. Wtedy życie publiczne zostaje pozbawione motywacji, a polityka przyjmuje postać ucisku i agresji. Istnieje niebezpieczeństwo, że prawa człowieka nie będą respektowane, ponieważ albo zostają pozbawione

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym 2009.

ich transcendentnego fundamentu, albo nie zostaje uznana wolność osobista. W laicyzmie i fundamentalizmie zatracą się możliwości owocnego dialogu i pożytecznej współpracy między rozumem a wiarą religijną. [...] Przerwanie tego dialogu pociąga za sobą bardzo poważne ryzyko dla rozwoju ludzkości. Owoce dialogu między wiarą a rozumem czyni bardziej skutecznym dzieło miłosierdzia w zakresie społecznym i stanowi najbardziej właściwe ramy braterskiej współpracy między wierzącymi a niewierzącymi we wspólnej perspektywie działań na rzecz sprawiedliwości i pokoju ludzkości”².

Podtrzymywanie wspomnianego przez papieża dialogu Kościoła ze światem, jak również szukanie nowych dróg i sposobów jego nawiązywania, wydaje się w naszych czasach być jednym z podstawowych zadań dla Kościoła. W tym miejscu można założyć, że szczególną szansą urzeczywistnienia się tego dialogu powinna stać się katecheza dorosłych³.

Podjmując zagadnienie katechezy skierowanej do ludzi dorosłych, należy krytycznie stwierdzić, że mimo bardzo wyraźnych wskazań w dokumentach katechetycznych oraz licznych opracowaniach tematu⁴, jednoznacznie podkreślających jej pierwszoplanowe znaczenie, katecheza ta nie doczekała się jeszcze na gruncie polskim stosownego przełożenia na praktykę duszpasterską. Niektórzy autorzy stwierdzają radykalnie, że duszpasterstwo polskie zadowala się istniejącymi formami katechezy, przeceniając niekiedy ich wartość i nie próbuje rozeznaczyć realnych potrzeb wiernych. Nie ma w Kościele polskim zwartej wizji katechezy dorosłych oraz dojrzałej praktyki w tym względzie⁵. Trudno odmówić racji tej krytycznej, lecz przez wielu podtrzymywanej ocenie⁶. Przechodzenie od katechetycznej refleksji nad katechezą dorosłych do praktyki pastoralnej to zadanie, które ciągle czeka na pełniejszą realizację.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest próba spojrzenia na katechezę dorosłych i ukazania jej jako szansy na podjęcie i prowadzenie dialogu Kościoła ze światem współczesnej kultury, polityki i gospodarki. W celu wła-

² Ibidem, s. 56–57.

³ Zob. E. Młyńska, *Co z katechezą dorosłych w Polsce?*, Katecheta 3 (2002), s. 14–15.

⁴ Zob. np. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* (16 X 1979), Kielce 1996, 43; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyktando ogólne o katechizacji*, Poznań 1997, nr 172–176; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyktando katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 73–76; E. Alberich, *Katecheza dorosłych*, w: J. Gevaert (red.), *Słownik katechetyczny*, red. wyd. polskiego K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 411–415; D. Kurzydło, *Koncepcja katechezy dorosłych we współczesnych dokumentach Kościoła*, Kraków 2003; K. Misiaszek (red.), *Katecheza dorosłych we wspólnotie Kościoła*, Warszawa 2002; idem, *Katecheza dorosłych*, w: J. Stala (red.), *Katechetyka szczegółowa*, Tarnów 2003, s. 218–253; R. Niparko, *Katecheza dorosłych. Zarys teorii*, Poznań 1987; C. Rogowski (red.), *Katecheza dorosłych w teorii i w praktyce. Impulsy – wyzwania – perspektywy*, Lublin–Olsztyn 2001; *Być uczniem Chrystusa. Katecheza dorosłych*, pr. zb., Tarnów 2007; K. Misiaszek, J. Stala (red.), *Katecheza dorosłych*, Tarnów 2009.

⁵ Zob. E. Młyńska, *Co z katechezą dorosłych w Polsce?*, s. 16.

⁶ Zob. *Przedmowa*, w: K. Misiaszek, J. Stala (red.), *Katecheza dorosłych*, s. 18–19.

ściwego omówienia tematu wydaje się uzasadnione omówienie zwłaszcza zagadnień dotyczących istoty i natury *dialogu* postrzeganego z perspektywy teologicznej. Następnie przedmiotem zainteresowania będą kwestie społeczne, które jako wymagające chrześcijańskiego zaangażowania w świecie, powinny być stałym elementem katechezy dorosłych. Na zakończenie artykułu pod roz wagę zostaną wzięte szczegółowe zagadnienia katechetyki formalnej dotyczące organizacji i prowadzenia katechezy dorosłych. W tym miejscu odwołamy się do wciąż aktualnych i zasługujących na uwagę duszpasterzy przemysłów pastoralnych i doświadczeń duszpasterskich ks. bpa Herberta Bednorza – śląskiego pasterza robotników. Biskup Bednorz, myśląc o sytuacji Kościoła na przełomie tysiącleci, przewidywał, że „katolicy [...] będą musieli rzetelnie zmagać się o zachowanie i rozwój wiary [...] oraz o wcielenie sprawiedliwości i miłości w życie społeczne, poczynawszy od rodziny, a skończywszy na wielkich organizacjach gospodarczo-społecznych, charakterystycznych dla współczesnego świata”⁷. Szczególną szansę przygotowania się na to „zmaganie” upatrywał właśnie w katechezie dorosłych, której poświęcił wiele uwagi i troski. Jego ówczesne przemyślenia i sugestie pastoralne nie straciły swej aktualności, zaś w kontekście dokonujących się przemian społecznych, z całą pewnością wartę są przypomnienia.

1. Kościół w dialogu ze światem – aspekt teologiczny

W celu ukazania, czym jest dla Kościoła dialog ze światem, można najpierw odwołać się do nauczania Pawła VI zawartego w encyklice *Ecclesiam suam*, w której poucza „O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji”⁸. Jako jedna z nich, wskazana zostaje właśnie droga dialogu.

Mając na względzie odrębność i istotne różnice pomiędzy duchowym życiem Kościoła i tzw. życiem świata, należy przywołać słowa św. Pawła, który napomina wspólnotę wierzących: *Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża, co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe* (Rz 12,2). Wspomniana tu różnica, nie jest tym samym co oddzielenie. Nie oznacza obojętności, obawy, czy tym bardziej pogardy. To, że Kościół odróżnia się od świata, nie sprzeciwia się temu, by się lepiej z nim połączył. W swej posłudze wobec świata jest niczym lekarz, który znając niebezpieczeństwo, unika jednak

⁷ H. Bednorz, *Wstęp do uchwał synodalnych*, w: *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji katowickiej*, Katowice–Rzym 1976, s. VII.

⁸ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (6 VIII 1964), Wrocław 2006.

zarażenia nim samego siebie. Okazane przez Boga miłosierdzie nie zostało przeznaczone dla wewnętrznej korzyści Kościoła. Stąd właśnie wypływa obowiązek głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Samo trwanie w wierze nie wystarczy. Dobra zawierzone Kościołowi przez Chrystusa, niejako ze swej natury wymagają, aby przekazywał je innym. W poleceniu misyjnym przekazanym Apostołom: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28,19), zawarty jest najwyższy nakaz Chrystusa. Jest to posłannictwo, którego nie sposób nie wypełniać. Tę właśnie najgłębszą dążność Kościoła do uzewnętrznienia wobec świata otrzymanego od Boga daru miłości nazywa Paweł VI dialogiem (zob. ES 58–64).

Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu sam przybiera on postać słowa orędzia i dialogu. W tym miejscu należy jednak postawić pytanie, jakie powody skłaniają Kościół do dialogu, jakie metody należy stosować i co ten dialog ma na celu?

Jednym z powodów jest nieustanna troska o to, aby połączyć myśl Bożą z myślą ludzką, stosując ku temu nie oderwane pojęcia, lecz język właściwy ludziom danego czasu. Prawdy Boże, na ile to możliwe, należy przybliżać do mentalności ludzi współczesnych. Ten apostolski wysiłek jest już pewnego rodzaju dialogiem. Wtedy dopiero wiara chrześcijańska wpływać będzie na sposób myślenia, obyczaje i poglądy ludzi przeżywających duchowe trudności. Kościół musi pogłębić w sobie świadomość, że zanim doprowadzi świat do wiary, musi się do niego zbliżyć i nawiązać z nim rozmowę. Ten właśnie zamiar przyświecał wysiłkom papieży XX w. i Soborowi Watykańskiemu II⁹. Trzeba i dziś nieustannie o tym przypominać.

Religia wymaga łączności między Bogiem a człowiekiem, co wyraża się w modlitwie. Jest to zatem pewnego rodzaju dialog. Jako odpowiedzialni za dzieło głoszenia Słowa, musimy mieć przed oczyma ów niewymowny rodzaj rozmowy, którą zapoczątkował z nami Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Ponieważ to Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo *On sam pierwszy nas umiłował* (1 J 4,10), dlatego trzeba, aby uczniowie Chrystusa pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali aż zostaną do niego wezwani. Należy podkreślić, że Bóg w swoim zbawczym dialogu nie zważał na osobiste

⁹ Zob. ES 65–69. Zanim Paweł VI w pierwszej swojej encyklice *Ecclesiam suam* napisał o dialogu zewnątrz- i wewnątrzkościelnym, jego poprzednik Jan XXIII prowadził bardzo ożywiony dialog i skutecznie rozwijał go w wielu kierunkach. Można również stwierdzić, że to, co Paweł VI napisał na temat dialogu, Sobór Watykański II przynajmniej pośrednio przyjął i odniósł do konkretnych sytuacji życiowych w Kościele i świecie. W dokumentach Soboru nie znajdujemy systematycznie opracowanej teorii dialogu. W poszczególnych uchwałach dostrzegamy natomiast liczne opisy praktycznego zastosowania dialogu w różnych dziedzinach życia Kościoła i świata (zob. np. KDK 92; DM 12; DB 13; DP 12; KDK 40). Zob. H. Bednorz, *O większe zastosowanie dialogu w duszpasterstwie współczesnym*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 4 (1971), s. 8, 11.

zasługi tych, z którymi go nawiązywał (Łk 5,31), dlatego również i dziś dialog Kościoła ze światem nie może być skrepowany żadnymi granicami czy tym bardziej obliczony na własną korzyść.

Dialog rozumiany jako słowo wypływające z miłości, odrzuca kategorycznie wszelką myśl o zmuszaniu kogokolwiek do jego podjęcia. W ujęciu ewangelicznym jest on porywem miłości, który, przyjmując w stosunku do adresata formę zaproszenia, ostatecznie pozostawia mu możliwość jego podjęcia lub odrzucenia (Mt 11,21). Dlatego również Kościół, choć głosi konieczność nawrócenia, nie stosuje żadnej formy nacisku zewnętrznego, lecz krocząc drogami życzliwości, wewnętrznego przekonania i zwyczajnej rozmowy, zachowuje wolność każdego człowieka zarówno osobistą, jak i obywatelską. Ponieważ zbawczy dialog skierowany był przez Boga do wszystkich bez wyjątku i żadnej różnicy (Kol 3,11), dlatego również dialog Kościoła powinien być na miarę możliwości „powszechny, to znaczy katolicki i przystosowany do wszystkich z wyjątkiem tych, którzy albo całkowicie go unikają albo tylko udają, że chcą go prowadzić” (ES 76).

Podsumowując rozważania na temat istoty i natury dialogu Kościoła ze światem, trzeba jeszcze wskazać na jego fundamentalne cechy, bez których nie może się on faktycznie urzeczywistnić i osiągnąć właściwej mu skuteczności. Przede wszystkim musi się on odznaczać *j a s n o ś c i ą*. Właściwie prowadzony dialog, rozumiany jako wzajemna wymiana myśli, wymaga i żąda tego, aby słuchający mógł w pełni zrozumieć, co się mówi. Ta cecha dialogu obliгуje wszystkich powołanych do apostolskiej posługi Słowa, do nieustannego badania form naszego posługiwania się słowem, czy są łatwo zrozumiałe i przystosowane do poziomu aktualnego odbiorcy. Prowadzeniu dialogu powinna towarzyszyć *ł a g o d n o ś ć*, której Chrystus nakazał uczyć się od siebie (Mt 11,29). Zaprzeczeniem istoty i natury dialogu jest przystępowanie do niego z pychą, stosowanie uszczypliwych słów czy złośliwych wyrażen. Jego siła przekonywania wywodzi się stąd, że głosząc prawdę, ukazuje przykłady cnót, nie wydaje rozkazów i niczego nie narzuca. Dla prowadzenia dialogu oprócz *z a u f a n i a* do mocy własnych słów, potrzebne jest także zaufanie, że jeden człowiek zechce przyjąć słowa innego człowieka. Tak prowadzony dialog sprzyja wzajemnemu zbliżeniu i przyjaźni, jednocząc duchowo rozmówców w poszukiwaniu wspólnego dobra. Dialog domaga się wreszcie *r o z t r o p n o ś c i*, która bada nastawienie umysłowe i moralne słuchacza (Mt 7,6), oraz jego osobiste uwarunkowania, tzn. czy jest on dzieckiem, człowiekiem niewykształconym, podejrzanym czy wręcz wrogo nastawionym. Kto prowadzi rozmowę mającą być dialogiem, stara się poznać usposobienie słuchającego i w razie konieczności zmienić coś u siebie lub w sposobie przedstawienia spraw, o których zamierza mówić tak, aby nigdy nie być niemiłym lub

niezrozumiałym dla słuchającego. Jak podsumowuje Paweł VI, „w dialogu tak prowadzonym, prawda łączy się z miłością, a zrozumienie z ukochaniem” (ES 81–82).

W tym miejscu dochodzimy do wskazania kwestii społecznych, politycznych czy gospodarczych, które powinny stać się tematem dialogu Kościoła ze światem, prowadzonego w ramach katechezy dorosłych.

2. Kwestie społeczno-polityczno-gospodarcze jako przedmiot zainteresowania katechezy dorosłych

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II, ukazując miejsce i zadania katolików w kontekście uwarunkowań współczesnej Europy, stwierdził stanowczo: „»Dzisiejsza sytuacja kulturowa i religijna Europy wymaga obecności katolików dojrzałych w wierze i wspólnot chrześcijańskich misyjnych, które będą dawały świadectwo miłości Boga do wszystkich ludzi«. [...] Chrześcijanie są zatem »wezвани do takiej wiary, która pozwoliłaby im krytycznie konfrontować się ze współczesną kulturą i oprzeć jej pokusom; skutecznie oddziaływać na środowiska kulturalne, gospodarcze, społeczne i polityczne; [...] budować kulturę chrześcijańską, zdolną ewangelizować najszerszej pojętą kulturę, w której żyjemy«”¹⁰. Zdaniem papieża, jest to obecnie szczególnie istotne, gdyż dzisiejsza Europa w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa równocześnie głęboki kryzys wartości (por. EiE 108) przejawiający się duchową pustką i zagubieniem wielu jej mieszkańców¹¹.

Podkreślone przez papieża zobowiązania wynikają wprost z soborowej teologii laikatu oraz wskazanych tam zasad apostołstwa świeckich, na podstawie których można stwierdzić, że jest wiele miejsc i okoliczności, do których przesłanie Ewangelii dociera tylko dzięki ludziom świeckim (zob. KK 33). Poprzez świadectwo ich wiary Kościół nawiązuje zbawczy dialog ze światem. To właśnie świeccy chrześcijanie przez pracę zawodową i zaangażowanie społeczno-polityczno-gospodarcze wchodzą głębiej w sprawy doczesne, kształtując przy tym oblicze świata i rozwijając kulturę. Jako ochrzczeni mają oni uświęcać doczesność i wprowadzać w nią wartości ewangeliczne. Oprócz świadectwa życia, potrzebne jest także ze strony świeckich świadectwo słowa (DA 16). Dotyczy to zwłaszcza takich sytuacji, kiedy milczenie może być

¹⁰ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Wrocław 2003, nr 50.

¹¹ Zob. T. Głuszak, *Misja Kościoła w Europie na progu XXI wieku. Refleksje na marginesie Adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa”*, Teologia Praktyczna 7 (2006), s. 25–26.

traktowane równoznacznie z zaparciem się wiary, zwłaszcza wtedy, gdy kwestią nadrzędną jest zbawienie bliźnich¹².

Do istoty apostołatu świeckich należy zatem uświęcanie świata, a szczególnie sfery życia małżeńskiego i rodzinnego, ekonomii i gospodarki, życia społecznego i politycznego, kultury i mass mediów (KDK 47–90)¹³.

Czynne zaangażowanie katolików świeckich w życie społeczno-polityczne – tak istotne wyzwanie dla Kościoła w Polsce – nie jest wolne od kontrowersji związanych z tym wymiarem jego działalności¹⁴. W tym miejscu należy zdecydowanie podkreślić, że prawo katolików do udziału w życiu publicznym jest prawem naturalnym każdego, nadrzędnym wobec wszelkich innych uregulowań prawnych. Ta płaszczyzna zaangażowania nie może być obojętna wobec ludzi wierzących, o czym przypomina także adhortacja apostołska *Christifideles laici*¹⁵. Katolicy mają jednak nie tylko prawo, lecz wręcz wynikający z wiary obowiązek wpływania na kształt społeczności, której są członkami. Każdy może znaleźć adekwatny do własnych możliwości obszar służby publicznej. Nikt nie jest zwolniony ze społecznej odpowiedzialności¹⁶. Wszystkie wskazane tu obszary życia powinny w naturalny sposób stać się przedmiotem zainteresowania – treścią katechezy dorosłych¹⁷.

Jak zauważa Ryszard Kamiński, jako priorytetowa jawi się jednak kwestia faktycznej obecności katolików w życiu publicznym na co dzień. Pytaniem wciąż otwartym jest, na ile katolicy i różne organy pastoralne w Polsce uczestniczą w życiu publicznym i wywierają wpływ na jego kształt poprzez wciela-

¹² Zob. W. Przygoda, *Apostołat świeckich w Polsce w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, Teologia Praktyczna 7 (2006), s. 42–46.

¹³ Ibidem, s. 48.

¹⁴ Zob. K. Misiaszek, *Polityczno-społeczny wymiar katechezy dorosłych*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, Lublin 2004, s. 247.

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, Katowice 1989, nr 42; zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu publicznym*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 2 (2003), s. 49–54; M. Fiałkowski, *Zaangażowanie polityczne katolików w świetle „Noty doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu publicznym”*, Roczniki Teologiczne 6 (2004), s. 82–94.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca świętego na Zamku Królewskim*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 527.

¹⁷ R. Kamiński wskazuje kierunki zaangażowania pastoralnego Kościoła w życie publiczne. W pewien sposób wyznaczają one problematykę dla katechezy dorosłych. Są nimi: procesy globalizacyjne; kwestie ustrojowe społeczności i narodów; sprawy awansu kulturowego ludzkości (nauka, oświata, sztuka, mass media); zagadnienia ładu ekologicznego; edukacja prospołeczna (np. wychowanie do pokoju); wychowanie patriotyczne; tworzenie organizacji pozarządowych i stowarzyszeń wiernych oraz pomoc w rozwoju już założonych; promocja wolontariatu i tworzenie centrów wolontariatu. Zob. R. Kamiński, *Kościół a życie publiczne jako problem pastoralny*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, s. 113.

nie zasad katolickiej nauki społecznej? Co mają czynić katolicy, aby ten wpływ na życie społeczne realnie powiększać?¹⁸.

Doświadczenie pastoralne oraz prowadzone badania wskazują na duży deficyt w udziale katolików świeckich w życiu publicznym. Dotyczy to zwłaszcza działalności katolików świeckich w imieniu własnym. Zdaniem R. Kamińskiego, „u wielu katolików w Polsce nadal funkcjonuje schemat myślowy z okresu PRL, że w życiu publicznym nie ma miejsca dla obywateli występujących jako katolicy. [...] Katolikom należy pomóc w odzyskiwaniu zapomnianej w okresie PRL przestrzeni zaangażowania w życie publiczne”¹⁹.

W opinii licznych autorów, nigdy dotąd nie stawiano tak wyraźnie nieodpartego pytania o znaczenie życia społecznego i politycznego oraz o zaangażowanie chrześcijan w świat²⁰. Podsumowując ten fragment prowadzonej refleksji należy stwierdzić, że w świetle przedstawionych przesłanek „formacja chrześcijan do działalności społecznej i politycznej nie oznacza już zadania fakultatywnego i zarezerwowanego dla niektórych; wiąże się ona z samym powołaniem chrześcijańskim i wyraża głęboką naturę Kościoła w świecie”²¹. Realizacja tego zadania powinna zostać zdefiniowana jako jeden z podstawowych celów katechezy dorosłych, coraz odważniej podejmującej *jako tematy sobie właściwe*, szeroko rozumiane kwestie społeczno-polityczno-gospodarcze.

3. Organizacja i realizacja katechezy dorosłych ukierunkowanej na dialog ze światem w świetle wypowiedzi bpa Herberta Bednorza

Wprawdzie katecheza dorosłych doczekała się już licznych opracowań teoretycznych, lecz jak wcześniej stwierdzono, ciągle brakuje zadowalającego przełożenia ich na grunt praktyki duszpasterskiej. Dlatego warto w tym miejscu odwołać się do przemysłów katowickiego bpa Herberta Bednorza, który już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku – jako jeden z pierwszych – wielokrotnie podejmował w swoim nauczaniu tematykę związaną z katechezą dorosłych. Nawet pobieżna lektura myśli bpa Bednorza po-

¹⁸ Zob. R. Kamiński, *Uwarunkowania i zasady zaangażowania katolików świeckich w życiu publicznym*, Roczniki Teologiczne 6 (2008), s. 83–84.

¹⁹ Ibidem, s. 84–85.

²⁰ M. Operti, *Pytania duszpasterstwa społecznego*, Społeczeństwo 3 (1999), s. 499–503; A.M. Baggio, *Wspólnota kościelna i formacja do działalności politycznej*, Społeczeństwo 4 (1996), s. 619–631; M. Fiałkowski, *Obecność Kościoła w życiu gospodarczym*, Roczniki Teologiczne 6 (2006), s. 5–15; idem, *Życie społeczno-polityczne miejscem zaangażowania katolików świeckich*, Roczniki Teologiczne 6 (2008), z. 6, s. 95–106; B. Mierzwiński, *Zaangażowanie katolików w życie gospodarczym*, Roczniki Teologiczne 6 (2008), s. 105–117; R. Kamiński, *Kościół a życie polityczne jako problem pastoralny*, Roczniki Teologiczne 6 (2006), s. 18–33.

²¹ M. Operti, *O nowe zaangażowanie dla świata bardziej ludzkiego*, Społeczeństwo 4 (1996), s. 610.

zwala odkryć jego szczególną intuicję duszpasterską i rozumienie fundamentalnego znaczenia katechezy dorosłych, co dopiero wiele lat później znalazło swoje potwierdzenie w dokumentach katechetycznych oraz innych wypowiedziach Kościoła²². Należy zdecydowanie podkreślić, że akcentowanie przez bpa Bednorza potrzeby i możliwości katechezy dorosłych, miało swój bezpośredni związek z corocznymi pielgrzymkami mężczyzn i młodzieńców do Piekar Śląskich²³. Pomimo upływu czasu, pasterskie przemyślenia „sprzed lat” nie straciły swej aktualności, a wiele z nich może być nadal źródłem inspiracji dla duszpasterstwa. Ze względu na możliwości niniejszego opracowania ograniczymy się jedynie do najistotniejszych wypowiedzi.

Próbując nakreślić zarys koncepcji katechezy dorosłych w rozumieniu bpa Bednorza, należy spojrzeć na zasadniczy problem przez pryzmat wizji całości posoborowego duszpasterstwa. W *Liście pasterskim na wielki post 1971 roku* biskup podejmuje refleksję nad aktualnym tematem, jakim jest dialog pasterzy Kościoła z laikatem, a w rezultacie podjęcie przez wiernych świeckich apostołskiego dialogu ze światem (DA 31)²⁴.

Dialog ten należy – zdaniem biskupa – rozwijać przy różnych okazjach ze wszystkimi wiernymi, poczynając od dzieci przedszkolnych, a skończywszy na katolikach starszych wiekiem. Poszczególne grupy adresatów katechezy domagają się zorganizowania w ramach struktur parafii odpowiedniego dla nich nauczania. Odnosząc się do formy i metody prowadzenia spotkań katechetycznych z dorosłymi, bp Bednorz stwierdza, że koniecznie trzeba odejść od monologu wygłaszanego dotychczas przez księdza z wysokości katedry, a rozpocząć dialog, w którym wszyscy razem poszukują rozwiązania postawionego problemu. W myśl tej zasady, uczestnicy prowadzonych spotkań nie będą już tylko biernymi słuchaczami, niewiele zainteresowanymi tym, co się im głosi, lecz będą aktywnie szukać rozwiązania problemów w świetle Ewangelii²⁵.

Warty podkreślenia jest fakt, że bp Bednorz nie zakładał, że spotkania katechezy dorosłych odbywać się będą przy absolutnej zgodności wszystkich

²² Zob. R. Buchta, *Biskupa Herberta Bednorza koncepcja katechezy dorosłych nadal aktualną szansą dla duszpasterskiej formacji uczniów Chrystusa*, w: I. Celary (red.), *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego. W setną rocznicę urodzin biskupa Herberta Bednorza (1908–2008)*, Katowice–Piekary Śląskie 2008, s. 137.

²³ Zob. J. Górecki, *Ksiądz biskup Herbert Bednorz a świat pracy w Piekarach Śląskich*, w: I. Celary (red.), *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego*, s. 53–62; I. Celary, *Religijno-społeczny wymiar nauczania piekarskiego biskupa Herberta Bednorza*, w: I. Celary (red.), *Biskup Herbert Bednorz – życie i posługa czwartego biskupa katowickiego*, s. 63–74; A. Kołek, *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie Biskupa Herberta Bednorza (1967–1989)*, Katowice 2002, s. 109–112.

²⁴ Zob. H. Bednorz, *List pasterski na wielki post*, Wiadomości Diecezjalne 4–7 (1971), s. 82–83; zob. także idem, *O większe zastosowanie dialogu w duszpasterstwie współczesnym*, s. 5–14.

²⁵ Zob. H. Bednorz, *List pasterski na wielki post*, s. 83.

uczestników. Twierdził wprost: „nieraz się zdarzy, że w dialogu padnie jakieś zdanie, które jest obce Ewangelii. Jest to możliwe, bo żyjemy w społeczności, w której krzyżują się liczne poglądy. Liczymy się z góry z tym faktem, dając jednak pełną wolność wypowiedzania się wszystkim biorącym udział w dialogu katechetycznym. Niech się toczy swobodnie, w atmosferze wolności, szczerzej otwartości, odpowiedzialności za słowo, a przede wszystkim miłości. Jestem bowiem przekonany, że przez jawnie prowadzony dialog wierni mają szansę wyzbycia się fałszywych osądów i zdobycia prawdziwych zasad katolickich. Pomoże nam w tym Kościół, który dziś chce być »znakiem [...] braterstwa, które pozwala na szczerzy dialog i taki dialog utrwała« (*Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym*, 92)”²⁶.

Próbując wskazać kierunek, w jakim zmierzać ma rozwój katechezy dorosłych, biskup stwierdza: „stanowczo powiem, że musi tu najpierw chodzić o katechezę dorosłych, stosowaną może na początku trochę nieudolnie, może nawet bez dokładnie określonego planu i bez ściśle określonych metod pedagogicznych i katechetycznych, ale realizowaną coraz powszechniej, w coraz większej liczbie parafii w atmosferze serdecznego dialogu”²⁷. W tych słowach bp. Bednorza odkrywamy bez wątpienia jego pierwotne rozumienie istoty katechezy dorosłych, które przez lata będzie się modyfikowało i dojrzewało niejako paralelnie do rozwoju samej katechezy dorosłych w diecezji katowickiej. Autor był tego w pełni świadomy, o czym świadczą jego późniejsze wypowiedzi²⁸.

Podstawowym wsparciem dla owocnego prowadzenia w parafiach katechezy dorosłych jest, zdaniem biskupa, jednak przede wszystkim zmiana mentalności samych duszpasterzy. Jak stwierdza bp Bednorz, prawie wszyscy są zgodni, że jest ona „bardzo na czasie i to w każdej parafii”²⁹. Powszechna świadomość nie oznacza braku trudności związanych z jej organizacją i prowadzeniem w parafiach. Wobec powyższego, skutecznym wsparciem katechezy dorosłych nie może być dekret nakazujący jej powszechne wprowadzenie, lecz systematyczne zmaganie się z codziennymi trudnościami. Wypowiedź bp. Bednorza nacechowana jest realizmem, gdyż stwierdza on, że „wszystkich trudności nigdy nie usuniemy, ale wolno żywić nadzieję, iż wspólnym wysiłkiem kapłanów i świeckich sprawimy, że znikną najważniejsze”³⁰.

²⁶ Ibidem.

²⁷ H. Bednorz, *Katecheza dorosłych*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 5 (1972), s. 5.

²⁸ Zob. H. Bednorz, *Katecheza dorosłych w diecezji katowickiej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 12 (1980), s. 19.

²⁹ H. Bednorz, *Katecheza dorosłych*, s. 8.

³⁰ Ibidem. Odczytując powyższe słowa w kontekście toczonych obecnie dyskusji i utyskiwań nad trudnościami związanymi z prowadzeniem katechezy, można jedynie wyrazić życzenie, aby współcześni zbyt szybko nie tracili tej nadziei i entuzjazmu, które nawet po wielu latach udziela się czytelnikom pism bp. Bednorza.

Wśród realnych trudności w organizacji katechezy wysuwano wówczas obawy, że dorośli zanadto przeciążeni są obowiązkami zawodowymi i domowymi i dlatego – pomimo najlepszych chęci – nie będą mogli w katechezie uczestniczyć. Uwzględniając niewątpliwą słuszność zgłaszanych uwag, bp Bednorz stwierdza jednak ze spokojem: „Jeśli okazują głębsze zainteresowanie religijne, to znajdą także wolny czas na uczęszczanie na katechezę dorosłych”³¹. Nie sposób odmówić biskupowi trafności duszpasterskiego osądu, którego akcent spoczywa z całą pewnością na założeniu *jeśli*. Jeśli nie okazują zainteresowania sprawami wiary i religii, to nie zmusi ich do tego ani administracyjne rozporządzenie, ani też pełna serdecznej zachęty propozycja ze strony duszpasterzy. Ta bolesna prawda jest uwspółcześnieniem ewangelicznego: *jeśli chcesz*, kierowanego przez Chrystusa do pierwszych słuchaczy Dobrej Nowiny. W tym wyborze kryje się tajemnica wolności człowieka i jego osobistej odpowiedzi na Boże wezwanie do dialogu, będącej nadrzędnym celem katechezy – zwłaszcza katechezy dorosłych.

Mając na względzie duchowe dobro tych, którzy pomimo trudności przyjmą zaproszenie do udziału w katechezie dorosłych, należy ją w praktyce dobrze zorganizować, tak od strony pastoralnej, jak i samej dydaktyki katechezy. Dlatego też odnajdujemy u Bednorza następujące wskazania: „Pogrzebalibyśmy katechezę dorosłych [...], gdybyśmy ją prowadzili wobec wielkiego audytorium, liczącego kilkaset osób [...], mielibyśmy do czynienia raczej z naukami stanowymi, wygłaszanymi głośno i z patosem, a nie z katechezą dorosłych mówioną spokojnie i z dążeniem do aktywnego włączenia słuchaczy w tok omawianej myśli. [...]. Po dopuszczeniu zbyt wielkiej liczby wiernych do katechezy dorosłych nie byłoby już mowy o dialogu, który jednak jest w niej nieodzowny. Przy liczniejszym udziale wiernych grupa uczestników zamieniłaby się w tłum, w którym [...] człowiek ztraca się jako indywidualność”³².

Widać zatem, że troska o masowy udział wiernych w katechezie dorosłych według bpa Bednorza wydaje się całkowicie nieuzasadniona, bowiem grupy katechetyczne powinny dążyć nie tyle do masowości, ile do elitarności, wyrażającej się wysokim poziomem merytorycznym i dobrą atmosferą spotkań. To dążenie do nawiązania w katechezie prawdziwego dialogu osłabiać może obawa, że uczestnicy katechezy nie będą zdolni do jego podjęcia i prowadzenia. W tej kwestii śląski pasterz stwierdza zdecydowanie, że trzeba ich do takiej postawy wychować, co uda się, „gdy na katechezie dorosłych nie będzie zbyt silnie zaakcentowane autorytarne stanowisko duszpasterza, wykładowcy wobec jego dorosłych słuchaczy. Nie stanowi on sam Kościoła myślącego i mówiącego, a wszyscy inni są tylko Kościołem słuchającym i milczą-

³¹ H. Bednorz, *Katecheza dorosłych*, s. 9.

³² Idem, *Katecheza dorosłych w diecezji katowickiej*, s. 10.

cym. Ważne jest, by wszyscy duszpasterze to zrozumieli”³³. Trzeba z pokorą przyznać, że również obecnie przytoczone tu słowa niosą w sobie duży ładunek emocjonalny i niejednokrotnie powinny stać się tematem do osobistych przemyśleń katechetów.

W tym miejscu należy także koniecznie wspomnieć istotny aspekt formacji samych kapłanów podejmujących się prowadzenia katechezy dorosłych. Biskup Bednorz, nawiązując do wyznania jednego z nich, że prowadząc katechezę dla dorosłych sam się wiele nauczył, stawia fundamentalne pytanie: „Nie wiem, czy można zawsze to samo powiedzieć o katechezie dzieci i młodzieży? W wielu wypadkach trzeba by przyznać, że uczący mało, a czasem nawet nic z tej katechezy nie wynosi dla siebie. Zupełnie inaczej będzie przy dobrze zorganizowanej katechezie dorosłych”³⁴. Znający realia współczesnej katechezy, z całą pewnością we właściwy sposób odbiorą pozostawienie powyższych stwierdzeń bez jakiegokolwiek komentarza.

Biskup Bednorz w żadnej ze swoich wypowiedzi nie rościł sobie prawa do arbitralnego rozstrzygania kwestii szczegółowych wchodzących w skład tzw. katechetyki formalnej, gdyż – jak twierdził – nie ma w tej materii specjalistycznego przygotowania. Swoje wskazania odnośnie do katechezy opierał w znacznej mierze na własnej praktyce pastoralnej i katechetycznej. Jedno wszakże nie pozostawia najmniejszych wątpliwości: „nic, co w katechezie dorosłych się odbywa, nie powinno przypominać suchej, a może nawet nudnej lekcji szkolnej, kończącej się odpytywaniem obecnych, ale wszystko powinno być tak urządzone, by uczestnicy spotkania łatwo aktywnie potrafili włączyć się w całą przedstawioną treść. Taki więc charakter powinna posiadać katecheza dorosłych, aby dojrzały katolicy chętnie i dobrowolnie w niej uczestniczyli”³⁵.

Analizując powyższe wypowiedzi nietrudno sobie wyobrazić, że umiejętna adaptacja wyrażonych postulatów w ramach praktyki katechetycznej, może zaowocować pozytywnym nastawieniem uczestników spotkań i chętnym w nich uczestnictwem. To zaś powinno motywować do działania tych wszystkich, którzy właśnie w katechezie dorosłych upatrują szansę urzeczywistnienia się wielopłaszczyznowego dialogu.

Zakończenie

Podsumowując analizy na temat dialogu Kościoła ze światem, nie sposób nie odwołać się raz jeszcze do myśli Benedykta XVI ze wspomnianej na wstępie encykliki *Caritas in veritate*. Papież stwierdza tu wprost: „Ponieważ miłość

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 11.

³⁵ Ibidem, s. 15.

(caritas) jest pełna prawdy, człowiek może pojąć bogactwo jej wartości, może się nią dzielić i komunikować. Prawda jest bowiem *lógos* tworzącym *dialógos*, a więc komunikację i komunię. Prawda, pozwalając ludziom wyjść z kręgu subiektywnych opinii i odczuć, daje im możliwość postępowania przekraczającego uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotkanie się w ocenie wartości i istoty rzeczy” (CV 4).

Drogą wiodącą ku wspomnianemu spotkaniu się Kościoła ze światem w „ocenie wartości i istoty rzeczy”, może stać się właściwie zrozumiana, przygotowana i prowadzona katecheza dorosłych. Realizacja wspomnianych postulatów w praktyce duszpasterskiej pozostawia jednak nadal wiele do życzenia.

Odczytując przemyślenia bpa Herberta Bednorza z perspektywy kilku dziesięcioleci, trzeba stwierdzić, że choć teologiczna refleksja nad katechezą dorosłych znacznie wyprzedziła już ówczesne przemyślenia śląskiego pasterza, to jednak nadal mają one w sobie coś, co może świadczyć o ich ponadczasowości. Na pierwszym miejscu należy wskazać tutaj postrzeganie katechezy dorosłych w kontekście całości prowadzonego duszpasterstwa – jako stałej formacji do dialogu autentycznych świadków Ewangelii³⁶.

Kolejną kwestią, domagającą się wyraźnego podkreślenia, jest niemal odczuwalna bliskość prowadzonych rozważań pastoralno-teologicznych z uwarunkowaniami duszpasterstwa tamtych lat. Ta bliskość przejawia się wskazywaniem przez bpa Bednorza konkretnych możliwości przechodzenia od teoretycznych rozważań nad katechezą dorosłych do praktycznych działań duszpasterskich³⁷.

I wreszcie, choć bynajmniej nie na końcu, należy wskazać to, czego możemy pozazdrościć biskupowi – ogromny entuzjizm duszpasterski, który nawet po wielu latach udziela się dzisiejszemu czytelnikowi jego myśli. Entuzjizm ten nie jest pobawiony solidnych podstaw. Opiera się na silnej wierze ukształtowanej wśród niełatwych doświadczeń ówczesnych lat oraz na szczególnym zaufaniu do kapłanów i wiernych świeckich, polegające na tym, że wszyscy razem tworzymy wspólnotę Chrystusowego Kościoła, który z Bożą pomocą podoła wyzwaniom swoich czasów – jednym z nich jest właśnie dialog Kościoła ze światem.

³⁶ Zob. R. Buchta, *Biskupa Herberta Bednorza koncepcja katechezy dorosłych*, s. 52.

³⁷ Zob. ibidem.

ERWACHSENENKATECHESE ALS CHANCE DER VERWIRKLICHUNG DES DIALOGS ZWISCHEN KIRCHE UND WELT (ZUSAMMENFASSUNG)

Papst Benedikt XVI. bemerkt in seiner Enzyklika *Caritas in veritate*, dass die christliche Religion, wie auch andere Religionen, einen bedeutenden Beitrag für die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft leisten kann. Dies kann jedoch nur unter der Bedingung geschehen, dass Gott auch im öffentlichen Bereich ein gebührender Platz zugestanden wird, besonders in Bezug auf die kulturelle, soziale, ökonomische und vor allem politische Dimension. Die Förderung des Dialogs mit der Welt der Kultur, Politik und Wirtschaft gehört zu den grundlegenden Aufgaben der Kirche. Eine Hilfe kann dabei die Erwachsenenkatechese sein. Bei der Analyse dieses Themas muss kritisch festgestellt werden, dass die katechetischen Dokumente und die eindeutigen Weisungen, die sie enthalten, in Polen noch nicht in die pastorale Praxis umgesetzt wurden. Einige Problemkenner sind sogar der Meinung, dass sich die Seelsorger in Polen mit den vorhandenen Pastoralformen begnügen, ihren Wert überschätzen und keinen Versuch unternehmen, die tatsächlichen Bedürfnisse der Gläubigen zu untersuchen. Der Artikel verfolgt das Ziel, die Erwachsenenkatechese als eine Chance beim Anstoßen und Durchführen des erwähnten Dialogs darzulegen. Der erste Teil befasst sich aus theologischer Perspektive mit dem Problembereich um das Wesen und die Durchführung des Dialogs. Im weiteren Teil wird auf die sozialen Dimensionen und Aufgaben verwiesen, die von der Erwachsenenkatechese aufgegriffen werden sollten. Der letzte Teil des Artikels widmet sich ausgewählten Einzelfragen der formalen Katechetik, die die Organisation und Leitung der Erwachsenenkatechese betreffen. Der Verfasser hat dabei auf die Reflexion und pastorale Erfahrung vom schlesischen Arbeiterbischof, Herbert Bednorz, zurückgegriffen.

CHURCH IN DIALOGUE WITH THE WORLD THROUGH CATECHESIS OF ADULTS (SUMMARY)

Pope Benedict XVI in his encyclical letter "Caritas in veritate" says that different religions may contribute to the development of humanity in a significant degree, but only under the condition that God is actually included in all aspects of human life, especially when it comes to its social, economical, cultural and political dimensions. Dialogue with the world of culture, politics and economics is among one of the most essential tasks of the Church. Catechesis of adults can play an important part in this dialogue. Catechetical documents of the Church contain numerous references and recommendations relating to it. Unfortunately, these recommendations have not been sufficiently implemented in pastoral work in Poland so far. Some experts say that Polish pastoral practice is simply happy enough with the existing forms of catechesis, at the same time overestimating their practical value and playing down the necessity of a proper discernment of the real needs and expectations of the faithful. This essay aims at demonstrating that the catechesis of adults can serve as means of initiating and sustaining dialogue between the Church and the world. The first part of the essay endeavors to shed some light on the very nature of a dialogue seen from the theological perspective. It is followed by an attempt to point to some of the social issues that should fall within the scope of interest of the catechesis of adults. It concludes with an outline of some selected principles of the catechesis as the whole that are applicable to the actual organisation and conduct of the catechesis of adults. The author of the essay draws from pastoral reflections and experience of bishop Herbert Bednorz, who was rightly called a shepherd of the workmen of Silesia.

Ks. MIROSLAW PAWLISZYN CSsR

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

SUBIEKTYWISTA I OBIEKTYWISTA
– CZY MOŻLIWE JEST SPOTKANIE POMIĘDZY NIMI?
REFLEKSJA PRZY LEKTURZE *DOWODU ONTOLOGICZNEGO*

Słowa kluczowe: subiektywizm, obiektywizm, dowód ontologiczny, filozofia mistyczna, duch ludzki.

Schlüsselworte: Subjektivismus, Objektivismus, Ontologischer Beweis, mystische Philosophie, menschlicher Geist.

Key words: subjectivism, objectivism, ontological argument, mystical philosophy, human spirit.

1. Postawienie problemu

„Bóg jest tajemnicą, ale taką tajemnicą, którą można sobie przyswoić. Boga nie ma w pospolitości obiektywnego porządku świata, istnieje On jedynie w przełamaniu tej pospolitości”¹. Zawarta w tym krótkim zdaniu myśl Mikołaja Bierdiajewa wydaje się niezwykle żywo korespondować z genialną intuicją Mistra Anselma, wyrażoną w jego słynnym *dowodzie ontologicznym*. Dzieli ich czas mierzony liczbą dziewięciu wieków, przestrzeń trudna do ogarnięcia, filozofia zdająca się stać na antypodach założeń, wniosków i terminologii. Zdumiewające jest jednak to, że w refleksji jednego i drugiego ujawnia się coś, co enigmatycznie określe jako „wspólność”. „Wspólność” ta, to „po-wszechnie doświadczanie ludzkiego ducha”. Stąd wiedzie droga do zasadniczego celu tych rozważań.

Autor niniejszych wywodów ośmiela się postawić tezę, że spór pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem wcale nie jest tak jednoznaczny, jak to się może wydawać. Przypomnijmy: subiektywne jest to, co związane jest z pod-

¹ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 111.

miotem i przynależy do jego wewnętrznych poglądów, myśli, osądów. Termin zdaje się nieodparcie wskazywać na jakiś rodzaj tendencyjności, kierowanie się własnym zapatrywaniem i nastawieniem. Istotne jest to, że subiektywne przeciwstawia się temu, co radykalnie różne, czyli od tego, co określamy jako obiektywne. Wszystko, co cechuje się obiektywnością ma być bezstronne, niezależne, naznaczone w jakimś stopniu cechą pewności. Subiektywizm zdaje się być czymś, co należy przewyciężyć, obiektywizm tym, co ma zostać osiągnięte. Droga do pewności to żmudne przewyciężanie subiektywności.

Próba spojrzenia na słynny *dowód ontologiczny* św. Anzelm, podparta namysłem M. Bierdiajewa, a dalej również Edyty Stein, jest jednocześnie refleksją osnutą wokół kwestii subiektywizmu i obiektywizmu. Przechodząc do sedna zagadnienia, należy zaznaczyć z mocą, że autor niniejszych wywodów nie podejmuje się analizowania założeń, struktury czy wniosków wyciągniętych z *dowodu*. Problemy te pozostawia znawcom tematu. Inspirujący jest tu jeden fragment myśli św. Anzelm.

2. „Wierzący” i „głupiec” wobec tego „ponad co nic większego nie można pomyśleć”

Czytamy w tekście *Proslogionu*: „A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest”².

Zdanie to ma charakter wprowadzający w zasadniczą część *dowodu*. To „ponad co nic większego nie można pomyśleć” jest przedmiotem wiary, ale co ważne, wiara ta jest ukonkretniona, jest wiarą nie „czyjaś”, ale jest wpisana w życie konkretnego człowieka. Wiara ta staje się podstawą, umożliwiającą rozumienie tego „ponad co nic większego nie można pomyśleć”. Podobnie jednak, i tu leży zasadniczy punkt ciężkości, ten, który nie wierzy, rozumie znaczenie słów, ma zatem swoiste doświadczenie pojęcia Boga. Doświadczenie to jest zasadniczo odmienne, a jednak umożliwia takie samo rozumienie pojęcia. Rzecz wymaga przeanalizowania.

W *Monologionie* Anzelm zamieszcza fragment, w którym chce powiedzieć czym jest wiara. Jego refleksja nie jest tu tak rozbudowana, jak rozważania ze współczesnej filozofii religii. Nie ulega wątpliwości, że dzieje się tak,

² Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145.

m.in. z takiego oto powodu. Anzelm stoi wyraźnie „po stronie” wiary, a niewiara jest postawą „głupiego”. Innymi słowy, niewiara nie stoi na antypodach wiary, nie prowadzi z nią sporu, nie kontrargumentuje. Całe rozumowanie nie toczy się na płaszczyźnie polemiki z „głupcem”, ale medytacji „wierzącego”. Tymczasem współczesna filozofia religii, jakże wnikliwie analizując akt wiary, stara się dbać o neutralność myśli, waży racje, chce argumentować, uwzględniając możliwość niewiary.

Wróćmy do samego Anzelma. Wiara jest warunkiem umiłowania najwyższej istoty³. Oznacza to, jak twierdzi dalej filozof z Canterbury, że jest ona warunkiem koniecznym do aktu umiłowania, a w tym zawiera się to, iż dąży się do tejże istoty oraz wierzy w to wszystko, co z tym dążeniem się wiąże⁴. Zatem uznanie tego, co jest dane powagą Pisma bądź zostało „wyłożone stylem zwyczajnym i przy użyciu ogólnie zrozumiałych argumentów oraz w formie prostej dyskusji” i ujawniające blask prawdy⁵, zakłada równocześnie dążenie do tego, co zostało uznane. Dążenie zaś, to chęć związania się z tym, co istota najwyższa obiecuje, a mianowicie z dobrem, dla którego dusza została uczyniona oraz pełnią szczęścia⁶. Kiedy zatem Anzelm, jako wierzący, wypowiada słowa: „wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć”, jest to dlań nie tylko deklaracja słowna, którą można poddać niezaangażowanej analizie logicznej, dogmatycznej czy moralnej. Jest to wyraz jego uznania i przyjęcia tego, co dane w wierze, i otwarte na wysiłek rozumienia. Nie jest to tylko akceptacja w intelekcie, jest to żarliwa więź serca, najgłębiej pojęta kontemplacja⁷.

W następnym zdaniu analizowanego fragmentu, które przybiera postać pytania, pojawia się postać „głupca”, przy czym świadectwem jego głupoty jest to, iż mówi w sercu: „nie ma Boga”. W stwierdzeniu tym, jak słusznie zauważa Anzelm, wyraźnie zawarta jest sugestia, że „głupiec” rozumie, co znaczy słowo Bóg. Już tu widać milczące założenie, że, nawiązując do słynnego sformułowania św. Tomasza z jego „Pięciu dróg”, „to ponad co nic większego nie można pomyśleć”, wszyscy rozumieją jako Boga. Zatem zawołanie „głupca” poprzedzone jest rozumieniem tego, co jest negowane; wie on, co oznacza słowo Bóg, by dopiero później stwierdzić, że coś takiego nie istnieje. Sprawa jest oczywista. Twierdząc, że na planecie X nie istnieje żadna forma życia, muszę mieć wiedzę, nawet najbardziej ogólną, co oznacza sformułowanie „forma życia” i jakie warunki muszą zostać spełnione, by coś realizowało

³ Por. ibidem, s. 128.

⁴ Ibidem.

⁵ Por. ibidem, s. 3.

⁶ Por. ibidem, s. 127.

⁷ Por. ibidem, s. 141–144.

te kryteria. Muszę też wiedzieć, z jaką planetą mam do czynienia, i czy jakakolwiek „forma życia” ma szansę na zaistnienie. Problem zatem nie wymaga, jak się wydaje, dalszych uzasadnień. Ważne jest jednak coś innego, a mianowicie to, na jakiej podstawie, w oparciu o co „głupiec” ma w swoim intelekcie pojęcie Istoty Najwyższej? Czy jest to wyłącznie sprawność jego intelektu? Anzelm ma, być może, dalece głębsze wytłumaczenie problemu?

3. „Wspólność” natury ludzkiej

W tekście pojawia się inspirujący fragment, który prowadzić może do pogłębionych analiz. Zostaje on ujęty w formie pytania: „Czy więc nie ma jakiejś takiej natury?”. W tym miejscu istotna uwaga. Zwrot ten jawi się jako nieco dwuznaczny, przynajmniej patrząc nań ze współczesnej perspektywy. W zarzucie, jaki stawia Anzelmowi mnich Gaunilon, i odpowiedziach autora *dowodu*, znajdujemy uściślenie, wedle którego chodzi o naturę tego, „ponad co nie może być pomyślane nic większego”.

By ukazać zamysł, jaki przyświeca autorowi prowadzonych tu rozważań, należy podjąć próbę swoistej interpretacji anzelmiańskiego sformułowania. Termin „natura”, według zmienionego znaczenia, odniósłby się nie tyle do najwyższej istoty, co raczej do człowieka, wskazując na to, co określa sposób jego działania, bycia w świecie. W takim sensie, słowa: „czy więc nie ma jakiejś takiej natury”, wskazywałyby, że w samym człowieku, zarówno wierzącym, jak niewierzącym (głupcu), istnieje coś (jedna z form aktywności natury), co byłoby podstawą rozumienia tego, co znaczą słowa „coś ponad co nic większego nie można pomyśleć”. Mało tego, na poziomie natury, tak określonej, „wierzący” i „głupiec” mają dostateczną znajomość Istoty Najwyższej, natomiast przyjmują wobec tego faktu odmienne stanowiska. Można odnieść nieodparte wrażenie, przynajmniej tak wydaje się piszącemu te słowa, że interpretacja ta nie jest rażącym naruszeniem „praw autorskich” autora *dowodu ontologicznego*.

Jak opisać, już w interpretowanej lekturze Anzelma, zasadniczą dla nas myśl? We wprowadzeniu pojawiła się sugestia dotycząca „wspólności”, jaka cechuje ducha ludzkiego, a która to mogłaby być jednocześnie sygnałem, że spór subiektywizmu z obiektywizmem nie zawsze wydaje się być adekwatny. Czym jest owa „wspólność”, to, co nazwane zostało później „formą aktywności natury ludzkiej”? Z jednej strony, jest osobistym i wewnętrznym przeżyciem charakteryzującym się najwyższym stopniem intymności. Jest to coś, czego nie doświadcza się na podstawie opracowanego i żmudnie opisanego schematu. Z drugiej jednak strony, trudno oprzeć się wrażeniu, że przeżycie to nie jest

całkowicie izolowane, przynależne do świata przekonań czy nastawień jednostki. Jest na wskroś ludzkie, niejako zdomowione w samej naturze człowieka.

„Wspólność” ta nie funkcjonuje we wszystkich przejawach działania natury. Nie dotyczy ona obszaru gestów czy postaw ludzkich. Te są, jakie są. Każdy człowiek z tej racji, że jest człowiekiem, zachowuje się w charakterystyczny, właściwy dla siebie sposób. „Wspólność” jest zakorzeniona w głębszych pokładach natury, zawarta w obszarach ducha. Nie jest ona wyłącznie przeżyciem czy doznaniem, które przecież zawsze jest czyjeś, charakteryzującym, w danym momencie, tego oto człowieka. Ujawnia się jako głęboko i na wskroś ludzka wówczas, kiedy z odwagą spojrzysz na tajemnicę człowieka. Okazuje się, że wyraża ona to, co już nie jest tylko jednostkowe, ale ogólne, co stanowi o najgłębszym rysie natury ludzkiej. Jak zaznaczono, nie ulega wątpliwości, że „wspólność” ta dotyka wymiaru ducha. Nie jest zatem ani jedynie subiektywna, ani też w pełni obiektywna. Jedno i drugie splata się ze sobą, i łączy. Wobec tego faktu można zajmować rozmaite stanowiska, różnić się w wizjach i poglądach. Nie zmienia to jednak w niczym pierwotnego stanu rzeczy. Autor tych słów ośmiela się twierdzić, że to, co wstępnie zostało nazwane „wspólnością ludzkiego ducha”, jest, wracając do Anzelm, doświadczeniem zarówno „wierzącego”, jak i „głupca”. By nieco lepiej przedstawić zasadniczą kwestię, należy odwołać się w tym miejscu do Bierdiajewa.

4. Prawda i duch ludzki

Problem, który jest istotny, wiąże się z pewnym fragmentem dorobku rosyjskiego filozofa, ale takim, który zdaje się stanowić zasadniczą oś jego myśli. Bierdiajew zastanawia się nad tym, czym jest prawda, i z mocą stara się ujawnić jej „namiętnie-emocjonalny”⁸ charakter. Co mają znaczyć te słowa, które, co podkreślmy, zdają się jednoznacznie wskazywać na subiektywne rozumienie problemu prawdy? Czy prawda zostaje tu wydana na nieopanowany nurt emocji? Píše filozof: „Poznanie filozoficzne to poznanie prawdy, a nie bytu. A poznanie prawdy jest wzlotem ducha ku prawdzie, duchowym wznoszeniem się i wchodzeniem w prawdę”⁹. Widać wyraźnie, że chodzi tu o uporczywe (takie znaczenie ma chyba termin „namiętnie-emocjonalne”) przekraczanie schematu poznawczego, na podstawie którego prawda wiąże się z poznaniem przedmiotu danego świadomości. Jest to coś w rodzaju przekroczenia bariery ustawionej przez obiektywne prawa naszego myślenia. Prawda

⁸ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 40.

⁹ Ibidem, s. 41.

jest nie tyle „zapisana” w przedmiocie, co raczej „odkrywana” w świetle ludzkiego ducha. Istnieje zatem ścisła zależność pomiędzy prawdą a duchem. Tu odnaleźć można wątek zbieżny z refleksją św. Anzelmą, bo czyż prawda o tym, czym jest „jakaś taka natura”, nie jest w duchowej łączności z tym, „ponad co nic większego nie można pomyśleć”?

Ważne założenie antropologii Bierdiajewa wydaje się być chwilami zbieżne z początkowymi wersami *Proslogionu*. Św. Anzelm rozpoczyna swoją drogę racjonalnego rozświetlenia prawd wiary nie tyle od stawiania przesłanek, ale od modlitewnego apelu: „Schroń się na chwilę przed naporem twych burzliwych myśli”¹⁰, i dalej: „Wejdz do izdebki twego umysłu, wyrzuć wszystko oprócz Boga i tego, co cię wspomaga w poszukiwaniu go, i zamknąwszy drzwi, szukaj go”¹¹. Widzimy, że droga rozumienia rozpoczyna się właśnie w duchu, w akcie, który należałoby określić raczej jako „wycofanie się” ze świata, aniżeli wysiłek poznawczego ogarnięcia czegośkolwiek. W owym wycofaniu zawarta jest jakaś inicjacja, moment zapoczątkowujący dalszą aktywność intelektu. Moment ten, przynajmniej dla samego Anzelmą, jest niezbędny, nieusuwalny. Pomijając go, całość dalszych rozważań będzie niekompletna, a najważniejszy fragment dotyczący tego, „ponad co nic większego nie można pomyśleć”, zostanie poddany oglądowi ze strony np. logiki czy lingwistyki. Oczywiście nie oznacza to, że wymienione dziedziny wiedzy nie są samodzielne i nie mają prawa do podejmowania stosownych analiz. Znaczy to tylko, i aż tyle, że całość rozważań rozpatrywana od strony ludzkiego ducha, zanurzonego w Bogu, nabiera nowej treści i specyficznego znaczenia. Dzieje się tak, ponieważ każdy, kto dokona wysiłku i „oderwie się nieco od swych zajęć”¹², zarówno „wierzący”, jak i „głupiec”, intuicyjnie pojmie, że istotnie coś, „ponad co nic większego nie można pomyśleć”, jest możliwe do uchwycenia. Każdy może tego wysiłku dokonać, mając naturę zdolną do wejścia w kontakt z tym, co jedynie prawdziwe. To, że „wierzący” i „głupiec” podejda już inaczej do kwestii istnienia Istoty Najwyższej, jest sprawą wtórną. U podstaw stoi wspólna dla ich natury dyspozycja do duchowego, źródłowego ujęcia prawdy. Można założyć, że skoro „głupiec” rozumie znaczenie słów, ma on jakieś doświadczenie poszukiwania Boga. Odbił wysiłek wejścia „do izdebki umysłu”, a to, że wyszedł z niej jako „głupiec”, jest już innym problemem. W zdumiewający sposób doświadczenie jednego i drugiego zyskuje wspólny ślad, pozostając wciąż ich własnym.

Bierdiajew pisze: „Wszystko jest określane przez akt ducha, przekraczający to, co naturalne”¹³. Istotne jest nie tylko to, że filozof akcentuje tu prymat

¹⁰ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, s. 141.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 83.

ducha nad ciałem. Chodzi o coś znacznie poważniejszego. Duch jest gwarantem jedności, w nim może się zjednoczyć to, co tak często jawi się jako sprzeczne w człowieku. Jednak jedność, o której mowa, nie jest tylko zjednoczeniem oddzielnych elementów, uzmysłowieniem sobie integralności własnej egzystencji. „Jądro indywidualności jest głębsze niż świadomość”¹⁴, stąd konieczność nieustannego przekraczania tego, co naturalne – „prawa naturalnego, moralności naturalnej, rozumu naturalnego”¹⁵. Jedynie na tej drodze, wejścia w świat ducha, może się odsłonić prawdziwy sens. Nie ma go, w całej pełni, w świecie przedmiotowym. Ten świat jest zawsze poza ja, jest obcy i bezduszny; „uprzedmiotowienie oznacza wychłodzenie”¹⁶. W tej indywidualności ducha ludzkiego (nie tego oto tylko człowieka) miałoby się mieścić to, co „wspólne” dla ludzkiej natury w jej najgłębszym wymiarze. Czy można jeszcze mówić, że doświadczenie to ma wyłącznie subiektywny charakter?

5. Sens i duch ludzki

W tym właśnie miejscu powraca znajomy już wątek. Wejście w świat ducha daje możliwość dotarcia do sensu, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Sens nie jest umieszczony w świecie przedmiotów, co do którego się spieramy, który analizujemy i klasyfikujemy. Tkwiąc w tym punkcie, „wierzący” i „głupiec” będą w stanie permanentnego sporu, a ich argumentacja będzie osadzona na zasadniczo różnych założeniach. Bierdiajew wypowiada więc takie słowa: „Sens ujawnia się jedynie wtedy, kiedy jestem w sobie, to znaczy w duchu, kiedy nie ma dla mnie przedmiotowości. Wszystko, co jest dla mnie przedmiotem, jest pozbawione sensu. Sens jest jedynie w tym, co jest we mnie i ze mną, to znaczy w świecie ducha”¹⁷. Ja dokonuję aktu „pograżenia” się w swej własnej głębi, jest to opuszczenie świata, bowiem ten nie zawiera w sobie głębi, sensu i prawdy. Stąd też, konkluduje Bierdiajew, prawda jest „ponad zniewalającą nas rzeczywistością, ponad realnym światem”¹⁸. Nie jest rozpoznawalna w świecie, nie jest efektem badania rzeczywistości i ważenia racji. Jest „przebudzeniem się ducha w człowieku, zespoleniem się z duchem”¹⁹.

Przebudzenie ducha ma charakter żywiołu i namiętności, widać to wyraźnie w lekturze pism Bierdiajewa. Nie ulega też wątpliwości, że modlitwa An-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 34.

¹⁷ Idem, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 12.

¹⁸ Idem, *Zarys metafizyki*, s. 44.

¹⁹ Ibidem.

zelma zapoczątkowująca całość jego analiz, jest równie żarliwa i gorąca. Czy w sposób jednoznaczny wolno nam powiedzieć, że skazuje to autorów na miano subiektywistów? Pytanie jest prowokujące, a to z tej racji, że, tak jak nie rodzi ono zbyt wielkich kontrowersji w przypadku Bierdiajewa, tak jest już kłopotliwe, jeśli chodzi o Anzelma. Bierdiajew ogłasza stanowczo swoje odejście od przedmiotowego uprawiania filozofii. Jednak czy „modlitewny” (zatem na wskroś osobisty) charakter wprowadzenia do *Proslogionu* może być zapomniany nawet wtedy, kiedy analizuje się logiczne struktury dowodu?

W tekstach Bierdiajewa odnajdujemy kolejne, ważne zdanie: „To, co indywidualne – osobiste, co najbardziej egzystencjalne może być też najbardziej uniwersalne, najbardziej duchowe, najbardziej związane z sensem”²⁰. Wejście w świat najgłębiej pojętej indywidualności może odsłonić przed człowiekiem nowy obszar rzeczywistości.

Podkreślmy: ten „nowy obszar” jest widziany niejako z wnętrza, które będąc za każdym razem jednostkowe, moje, dane w namietności, skierowane jest zawsze na ten sam wymiar powszechności. To specyficzne doświadczenie jest, a zarazem nie jest subiektywne, raczej subiektywność jest otwarciem na inny wymiar obiektywności, przekraczającej intersubiektywność i sprawdzalność; obiektywności, która nie zmierza do weryfikacji. Wyjaśnić trzeba, czym jest ten akt wejścia w siebie i co takiego otwiera się przed tym, kto tego aktu dokonał. Można, niestety, odnieść wrażenie, że słowa są tu nieudolne.

6. Subiektywista i obiektywista – mistyczne spotkanie

Ważną wskazówkę podaje sam Bierdiajew, kiedy zauważa, że „mistycy rozumieli to lepiej niż filozofowie”²¹. Autor niniejszego tekstu z przekonaniem, graniczącym z pewnością, stawia tezę, że również Anzelm, przy całej genialności jego intelektu, zgodziłby się, iż mistyk lepiej zrozumie jego *dowód ontologiczny*. Na marginesie: czy pomiędzy intelektem a mistycyzmem nie ma styczności? Pisze wybitna znawczyni tematu E. Stein: „Wzniesić się w rejony wyższe, w królestwo nadnatury, znaczy dla duszy, wejść całkowicie w siebie. I odwrotnie: każde mocne uchwycenie siebie wynosi duszę ponad nią samą w królestwo wysokości”²². Odnajdujemy tu raz jeszcze wątek ścisłej zależności pomiędzy aktem „wycofania się” w siebie a wejściem w rejony ducha. „Schowanie” jest jednocześnie „otwarciem”, możliwością wejścia w „królestwo wysokości”. Nie potrzeba wielkich uzasadnień, wystarczy odwołać się do życia, by stwier-

²⁰ Ibidem, s. 45.

²¹ Ibidem.

²² E. Stein, *Twierdza duchowa*, przeł. I. Adamska, Poznań 1998, s. 38.

dzić, że z wysokości widać więcej i szerzej. Wprawdzie zacierają się szczegóły, niuanse, subtelności, jednak panorama daje możliwość pełniejszego widzenia.

Odwołując się dalej do E. Stein, widzimy wyraźnie ślad, który zdaje się tkwić u podstaw rozważań i Anzelma, i Bierdiajewa. Każdy człowiek, bez wyjątku, ma „jakaś taką naturę” zdolną odczytywać świat w nowym wymiarze. Człowiek jest istotą wolną i jego wejście „do izdebki własnego serca”, w „królestwo wysokości” i „świat ducha”, jest jego aktem wolności. Nie dość na tym. Jak zauważa E. Stein, możliwość „zakotwiczenia” w świecie ducha nie jest czymś ekskluzywnym i wyjątkowym; „ośrodek centrum aktywności niedostępny dla życia naturalno-naiwnego, a który stanowi punkt zaczepienia umożliwiający zakotwiczenie się »w górze«, istnieje sam w sobie”²³. Nie jest on tym, co ma być zdobyte bądź odnalezione. Istnieje z tej racji, że taka jest właśnie natura człowieka, by był on uposażony w możliwość „zakotwiczenia”.

Tu rozpoczyna się kolejny etap drogi. Wolny podmiot znajduje się sam w sobie w pustce, posiadając siebie, poruszać się może we wszystkich kierunkach, ale będąc w sobie samym jest skazany na bezruch. By wyjść z tej matni musi on zrezygnować częściowo z własnej wolności i „przyłączyć się” do któregoś królestwa – naturalnego bądź tego, który jest z wysokości. To, ku któremu z nich skieruje się osoba, rozstrzyga o jej losach²⁴. Owocem „przyłączenia” jest to, że osoba zyskuje nową pozycję zarówno wobec natury, jak i ducha, z którym się związała; z jednej strony zdolna jest opanowywać naturę, reagować na jej wpływy w sposób nieskrępowany naturalnymi zależnościami, z drugiej, staje się zależna od ducha, z którym pozostaje w związku²⁵. Powróćmy do Anzelma, a gdzieś w tle, do Bierdiajewa. Czyż nie jest tak, że wejście „do izdebki serca” uposaża Anzelma, i każdego, kto podąży drogą jego medytacji (słowo to użyte jest tu świadomie), do swoistej śmiałości wobec pytań, jakie może postawić naturalne myślenie? Anzelm wydaje się być całkowicie spokojny i opanowany wobec argumentów Gaunilona, oporny na ewentualne zarzuty logiczne. Moc argumentacji rozumowej znajduje swe ostateczne zakotwiczenie w doświadczeniu o charakterze na wskroś duchowym.

Co otwiera się przed tym, kto wchodzi w rejony ducha? Św. Anzelm ma przekonanie, że to, co sam zrozumiał, jest ledwie wstępem do tego, co dusza może rozumieć w pełni. Język jest niejako na uwięzi, a i rozum niedoskonały. Filozof z Canterbury ma więc pełną świadomość, że jego namysł ma charakter przejściowy: „na razie niech rozważa to mój umysł, niech rozprawia o tym mój język [...] dopóki nie wejdę do radości Pana mego”²⁶.

²³ Ibidem, s. 39.

²⁴ Por. ibidem, s. 39–40.

²⁵ Por. ibidem, s. 43.

²⁶ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, s. 173.

Bierdiajew zaś, wchodząc w świat ducha pragnie przejść ku intersubiektywnemu doświadczeniu, która ma być równoważnikiem obiektywności. Jest to transcendowanie zewnętrżności, odnalezienie wszystkiego co prawdziwie istnieje od wewnątrz, z perspektywy ducha. Duch ten, będąc zawsze moim (subiektywnym) duchem, jest jednocześnie duchem człowieka (obiektywnym)²⁷. E. Stein zaś pisze z polotem i głębią: „Przyglądając się niewiarygodnej ślepotcie na rzeczywistość duchową, jawiącej się jako fakt historyczny w przyrodniczej psychologii XIX stulecia, można by sądzić, że spowodowało ją nie tylko zacierzowanie pewnych wniosków metafizycznych, lecz także nieuświadomiony lęk przed spotkaniem z Bogiem, zasłaniający zupełnie wnętrze duszy. Z drugiej strony oczywiste jest, że nikt tak nie wtargnął we wnętrze duszy jak ludzie, którzy z gorącym sercem umieścili w sobie świat i oswobodzeni mocną ręką Boga z zaplątania, zostali wciągnięci do własnego serca. [...] Tym mistrzom samopoznania i samopredstawienia rozświećliły się tajemne głębie duszy”²⁸.

Zakończenie

Proslogion rozpoczyna się i kończy poruszającą modlitwą. Modlitwa ta stanowi klamrę spinającą *dowód ontologiczny*, nadając mu swoistą wymowę. Z jednej strony *dowód* jest materiałem do analizy, ale z drugiej wolno zadać pytanie, czy pozbawiony kontekstu nie traci czegoś istotnego? Autor tego tekstu nie chce powiedzieć, że jedyną uprawnioną formą analizy *dowodu* jest czytanie go w „postawie klęczącej”. Chodzi tylko o próbę odszukania ukrytej, jak się wydaje, głębi tekstu, takiej, która czyni zeń nie tyle przedmiot sporu, co otwiera przed nami nowe przestrzenie rozumienia. Wchodząc w tę głębię, wkraczając w świat ducha, dokonując głęboko subiektywnego aktu, otwiera się obiektywność opisana doświadczeniem mistycznym. Czy rzeczywiście niemożliwe jest, by obiektywność była opisana nie tylko poprzez sprawdzenie i udowodnienie, ale również głębię wspólnego przeżycia? Przeżycie to jest z jednej strony głęboko skryte, ale z drugiej, otwarte na inną, ponaddoświadczalną rzeczywistość. Spotkanie subiektywisty z obiektywistą jest możliwe, pod warunkiem, że jeden i drugi podejmie wysiłek rozumienia. Pierwszy, nie zamknie się w obszarze własnej myśli, a drugi – w przekonaniu o nieomyłności postrzeżeń. Postawa taka zmusi ich do wysiłku poszukiwania mądrości. „Wejście do izdebki serca” pozwala pojmować sprawy, ponad które większych pomyśleć się nie da.

²⁷ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki*, s. 58.

²⁸ E. Stein, *Twierdza*, s. 119–120.

SUBJEKTIVIST UND OBJEKTIVIST – IST IHR ZUSAMMENKOMMEN MÖGLICH? EINE REFLEXION BEI DER LEKTÜRE DES ONTOLOGISCHEN BEWEISES (ZUSAMMENFASSUNG)

Im vorliegenden Artikel wurde der Versuch unternommen, die Relation zwischen dem Objektivismen und dem Subjektivismen neu zu beschreiben. Es scheint – und die philosophische Tradition gibt davon ein beredtes Zeugnis – dass diese beide erkenntnistheoretische Standpunkte in der direkten Opposition zueinander stehen. Einen direkten Anstoß zu dieser Reflexion gab die Lektüre vom bekannten Texten des Anselms von Canterbury, *Monologion* und *Proslogion*. Die letzte Inspiration stammt jedoch vom Fragment, in dem Anselm seinen berühmten ontologischen Beweis formuliert. Es geht hier darum, die – wie es scheint – verborgene Tiefe dieses Textes zu finden. Sie lässt die These Anselms nicht so sehr zum Gegenstand der Kontroverse werden, sondern deckt neue Ebenen des Verstehens auf. Wenn man sich in diese Tiefe einsenkt und in die Welt des Geistes eintritt und damit eine zutiefst subjektive Handlung vollzieht, eröffnet sich die in der mystischen Erfahrung beschriebene Objektivität. Einige Aspekte, die – wie es dem Verfasser des vorliegenden Artikels scheint – in den zum ontologischen Beweis hinführenden Sätzen sichtbar sind, wurden nach Jahrhunderten von M. Bierdjajew wieder aufgenommen. Eine Klammer, welche die durchgeführten Analysen verbindet, lässt sich in den Fragmenten der mystischen Philosophie von E. Stein finden. Eine letzte Konklusion, die im Abschluss erscheint, lässt sich in der These formulieren, dass die permanente Auseinandersetzung zwischen dem Subjektivismen und dem Objektivismen nicht unumgänglich ist. Keine der beiden Positionen kann für sich allein als besser oder minder, wertvoll oder wertlos bezeichnet werden. Die Objektivität wird auch in den Tiefen der mystischen Erfahrungen aufgedeckt. Dies wird jedoch nur dann möglich, wenn die Anhänger beider erkenntnistheoretischer Ansätze die Mühe des Verstehens erneut aufnehmen, ohne sich auf die eigene Meinung einzugrenzen.

SUBJECTIVISTS AND OBJECTIVISTS – CAN THEY EVER MEET ON COMMON GROUND? SOME REFLECTIONS ON THE *ONTOLOGICAL ARGUMENT* (SUMMARY)

The following article attempts to take a fresh look at the objectivism-subjectivism controversy in the theory of knowledge. Traditional philosophical view holds that subjectivism and objectivism stand in opposition to each other. The author of this article was inspired by the works of St Anselm of Canterbury, the *Monologion* and the *Proslogion*, and especially by his celebrated 'ontological argument'. In the author's view, we should be concerned with discovering the hidden, as it was, meaning of Anselm's work, one that would open up new possibilities of understanding, instead of making it an object of a dispute. By entering into the spiritual world and performing an act of profound subjectivism, one can find objectivism. Objectivism that is described by means of a mystical experience. Strands that are present in the opening paragraphs of the *argument* later found their way into the philosophy of N. Berdyaev. The whole analysis is underpinned by the extracts from the mystical philosophy of E. Stein. The author comes to the conclusion that subjectivists and objectivists need not be trapped in a permanent dispute. None of their views can be heralded as being better than the other. Objectivism can be unveiled also in the depths of mystical experience. However, it will only be possible if the supporters of both philosophical positions do not remain entrenched in their own beliefs, but make an effort to understand each other.

Ks. JAN WIŚNIEWSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ŚWIĘTY WOJCIECH NA ZIEMI „POMEZAŃSKICH” PRUSÓW

Słowa kluczowe: Jan Kanapariusz, Żywot I, *Pasja z Tegernsee*, Cholinum w Pomezanii, potwierdzenie archeologiczne.

Schlüsselworte: Johann Kanaparius, Leben I, *Tegernsee Passion*, Cholium in Pomesanien, archeologische Bestätigung.

Key words: Johann Kanaparius, Life I, *Tegernsee Passion*, Cholium in Pomesania, archeological confirmation.

Postać św. Wojciecha i kwestie związane z ustaleniem miejsca jego męczeństwa są przedmiotem badań wielu specjalistów z różnych dziedzin. Na podstawie prowadzonych badań, zwłaszcza archeologicznych, można podjąć próbę wskazania obszaru, na którym poniósł śmierć ten Święty. Najpierw zatem trzeba wskazać na źródła, w których opisano wyprawę misyjną biskupa Wojciecha z Gdańska do Prus, jego pobyt na tej ziemi, a następnie podjąć rozważania odnoszące się do miejsca jego śmierci.

Wiarygodny opis śmierci św. Wojciecha został podany m.in. „przez Żywot I¹, jak się słusznie zakłada, [sporządzony – J.W.] na podstawie świadectwa Radzima-Gaudentego, natomiast ten sam opis w Żywocie II jest własną wizją Brunona z Kwerfurtu, osnutą na tle opowieści Żywotu I w wersji awen-

¹ Joannis Canaparii, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior* – Św. Wojciecha biskupa i męczennika Żywot pierwszy, wyd. J. Karwasińska, w: *Monumenta Poloniae Historica s.n.*, t. 4, z. 1, Warszawa 1962; Jan Kanapariusz, *Świętego Wojciecha Żywot pierwszy*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, przeł. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze J. Karwasińska, Warszawa 1966, s. 22–86; Radzim to brat św. Wojciecha, który towarzyszył mu w szkole w Magdeburgu, w czasie pobytu w Rzymie (989–992; 995–996) oraz w czasie wyprawy do Prus; Jan Kanapariusz był opatem rzymskiego klasztoru świętych Bonifacego i Aleksego na Awentynie, który już w latach 998–999 spisał życie i męczeństwo Wojciecha; J. Kanapariusz, *Świętego Wojciecha Żywot pierwszy*, przekł. B. Kürbis, wstęp H. Chłopocka, kom. D. Zydorek, D. Sikorski, w: J.A. Spiz OP (red.), *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, Tyniec 1997, s. 35–85.

tyńsko-montekasyńskiej”². Drugi wiarygodny i najbardziej zbliżony do rzeczywistości historycznej opis męczeństwa biskupa Wojciecha zawiera *Pasja z Tegernsee*³, przez który przemówił subdiakon Benedykt-Bogusz. Na podstawie relacji tych dwóch świadków śmierci biskupa, zawartych w tych opisach, należy odczytać fakty źródłowe, czyli takie które „ściśle odpowiadają temu, co o rzeczonyj sprawie lub wydarzeniu mówi ono samo”⁴.

Życie

W ogólnym zarysie znana jest działalność św. Wojciecha, ale warto przypomnieć krótko jego drogę życiową⁵: urodził się około 956 r. w Libicach koło Hradec Kralove⁶ jako syn książęcych małżonków Strzeżysławy i Sławnika, który wysłał go (wraz z bratem Radzimem) w 972 r. do słynnej szkoły w Magdeburgu, gdzie przebywał do 979 r. W wieku 24 lat przyjął święcenia kapłańskie, 19 lutego 982 r. wybrano go biskupem praskim, 29 czerwca 983 r. przyjął sakrę biskupią w Moguncji. Jednak po rezygnacji z biskupstwa w Pradze (989), w 990 r. złożył śluby u benedyktynów na Awentynie. Następnie na życzenie papieża (po śmierci biskupa Falkolda, zastępującego Wojciecha w Pradze), w latach 992–995 ponownie kierował diecezją praską. Przez kolejne dwa lata, czyli do końca 996 r. pielgrzymował do klasztorów francuskich, zabiegając w Rzymie o nominację na biskupa misyjnego i wyczekując wciąż zgody księcia czeskiego Bolesława II na swój powrót do Pragi. Wojciech wrócił ze swej pielgrzymki do Francji prosto do pałacu arcybiskupiego w Moguncji, gdzie czekała go odpowiedź z Pragi: „my go nie chcemy”, dlatego za zgodą arcybiskupa udał się do Prusów, żyjących na wschód od Dolnej Wisły i Noga-

² G. Labuda, *Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, Wrocław 2000, s. 21 [cytat].

³ *Passio s. Adalberti*, ed. A. Bielawski, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, Lwów 1964, s. 151–156; *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski: Męczeństwo św. Wojciecha*, przeł. J. i M. Pleziowie, Warszawa 1987, s. 31–36. *Pasję z Tegernsee* spisano przed 1025 r., której autorem był ktoś z kręgu duchowieństwa polskiego; *Pasja z Tegernsee*, w: przekł. M. Plezia i B. Kürbis, wstęp H. Chłopocka, kom. D. Zydorek, w: J.A. Spiż OP (red.), *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, s. 137–147.

⁴ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 13.

⁵ Ibidem, s. 66–167.

⁶ Ibidem, s. 60–62; J. Wiśniewski, J. Kilian, *Święty Gaj. Miejsce męczeństwa św. Wojciecha*, Elbląg 1994, s. 23–24. Archeolog dr Rudolf Turek odkrył historyczne Libice, o których wzmiankowano już w 550 r. Drugie grodzisko (dziś poza wsią) restaurowano w latach 955–961. Archeolodzy odsłanili resztki jednonawowej bazyliki z transeptem i absydą, a także ślady baldachimu nad wielkim ołtarzem, a obok fundamenty baptysterium. Stwierdzono, że została ona wzniesiona w drugiej połowie X w. w stylu odrodzenia ottońskiego. To silny ośrodek religijny powstającego państwa czeskiego.

tu, stając się biskupem misyjnym⁷. Przez Brzewnów w Czechach, gdzie założył klasztor, w listopadzie 996 r. udał się na Węgry, „a potem, ujawszy kij [pielgrzymi] z niewielu towarzyszami, chyłkiem, jakby podejmował ucieczkę, wybrał się do kraju Pruze (Prus)”⁸. Gdy dotarł do Gniezna (albo do Poznania – siedziby książąt, albo palatium na Ostrowiu Lednickim, który zbudował Mieszko I), spotkał tam swojego brata Sobiesława i być może wygnanego z Brzewnowa opata Astryka-Anastazego. Książę Bolesław Chrobry wyposażył go w oddział wojów (z częścią drużyny Sobiesława) i niezbędny ekwipunek, stając się gwarantem powodzenia jego misji w Prusach. W orszaku Wojciecha byli także dwaj duchowni Radzim-Gaudenty i Benedykt-Bogusz, aby dzielić z nim trud i niebezpieczeństwo dla ewangelii⁹. Należy przyjąć, że Wielkanoc, czyli 28 marca 997 r., biskup Wojciech świętował w Gnieźnie, a potem wyruszył do Gdańska, gdzie w niedzielę 11 kwietnia chrzcił mieszkańców. Przepuszczalnie przebywał tutaj około tygodnia, aby około 17 kwietnia wyruszyć do Prus, gdzie w piątek 23 kwietnia 997 r. poniósł śmierć męczeńską¹⁰. Właśnie ten ostatni tydzień życia misjonarza Prus będzie przedmiotem podjętych tu rozważań¹¹.

Okoliczności śmierci męczeńskiej

Jan Kanapariusz, opat, nie podał bliższych informacji dotyczących wyprawy biskupa Wojciecha do Prus. Jego informator Radzim-Gaudenty widocznie nie zapamiętał żadnej nazwy miejscowości pruskiej, ponieważ uczestnicząc w misji znalazł się w nieznanym sobie kraju, chociaż mimo to zwrócił uwagę na pewne szczegóły topograficzne¹². W Gdańsku biskup Wojciech wsiadł do

⁷ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 166; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX–XIII)*, Warszawa 1983, s. 36; *Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler, Hannover 1917, IV, cap. 18, s. 246; Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, przeł. R. Grodecki, BN, Seria I, nr 59, Wrocław 1965, s. 10; *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, przeł. K. Abgarowicz i B. Kürbis, ks. IV, Warszawa 1974, s. 209.

⁸ *Pasja z Tegernsee*, s. 142 [3].

⁹ H. Cramer, *Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, Marienwerder 1885, s. 10; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne*, s. 35–36; J. Powierski, *Polska a Prusowie*, w: *Warmia i Mazury*, Olsztyn 1985, s. 80; S. Kujot, *Dzieje Prus Królewskich*, cz. 1 (do 1309 r.), Roczniki Towarzystwa Naukowego, 20 (1913), s. 217–211 – „Nad morzem zaś siedzieli Prusacy, których kraj na południe i na zachód do państwa Chrobrego przytykał, przedzielony od niego dolną Wisłą i prawym dopływem jej, Osą. Naród to był dzielny i niepodległy nikomu, mający stosunki handlowe z wszystkimi ludami nad Bałtykiem”; A. Pobóg-Lenartowicz, *Święty Wojciech*, Kraków 2002, s. 32, 34.

¹⁰ J. Powierski, *Śmierć świętego Wojciecha i jej miejsce w świetle starszych źródeł*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie 3 (1993), s. 375–389.

¹¹ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 188; J. Wiśniewski, *Misja życiowa św. Wojciecha*, w: *Kult i przesłanie moralne misji św. Wojciecha*, Civitas Christiana, Elbląg 1997, s. 15–18.

¹² G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 200–201.

niewielkiej łodzi („wchodzi na stateczek morski”), w której znaleźli się wioślarze, zbrojny strażnik¹³ oraz Radzim i Bogusz. Gdy pokonali wody morza, wpłynęli na wody wewnętrzne, które zapewne wówczas tworzył Zalew Wiślaniny z jeziorem Družno¹⁴, a dalej, płynąc przez kilka dni, „wchodzą na mały ostrów, [...] który wydawał się przybyszom kolistą wyspą”, która była położona u ujścia rzeki. Na wyspie zaatakowała ich ludność pruska, czyli jej mieszkańcy¹⁵. Być może, że ówczesną wyspę tworzyło obecne wzniesienie przed Jegłownikiem, które leżało na rozlewisku Zalewu Wiślanego, gdzie był usytuowany przyczółek straży Truso¹⁶. To wskazywało, że Prusowie mieli ograniczone zaufanie do przybyszów, ale też nie uniemożliwiali im pobytu w kraju. Misjonarzom udało się więc uciec z tej wyspy na drugi brzeg rzeki, aby schronić się przed dalszymi atakami ludności, gdzie przyjął ich życzliwie „pan” nadrzecznej osady (zapewne znał ich język). Za gościnność okazaną obcym przez owego „pana”, mieszkającego w pobliżu granicy państwa, spotkało go urąganie współplemieńców, którzy odgrążali się za to, że dopuścił ich „aż do tego miejsca”: „pieniąc się ze złości, zapowiadają, że dom jego spalą, dobytek rozdadzą, żony i synów sprzedadzą”¹⁷.

Jednak już pod wieczór, zgodnie z prawem Prusów, przybysze musieli stawić się przed wiecem pruskim, czyli zgromadzeniem Pomezanów (wiejska wspólnota), aby poinformować gospodarzy o celu przybycia na ich ziemie, ponieważ od wiecu, jego woli, zależał dalszy pobyt Wojciecha i jego towarzyszy na tym terytorium¹⁸. Wiec orzekł co następuje: „Wy zaś, którzy rządzicie się innym i nieznanym prawem, jeżeli tej nocy nie pójdziecie precz, jutro zostaniecie ścięci”¹⁹. Wyrok zawierał także uzasadnienie, które brzmiało: „Z powodu takich ludzi ziemia nasza owocu nie wyda, drzewa nie rozkwitną, dzieci rodzić się nie będą, a starzy pomrą! Wynoście się z granic naszych”²⁰. Warto zauważyć, że wyrok wiecu był kompromisowy, chociaż Prusowie mogli przyjąć wyjaśnienia biskupa Wojciecha za hardą mowę, gdy ten wołał:

¹³ J. Kanapariusz, *Żywot Pierwszy*, w: J.A. Spiż OP (red.), *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, s. 73 [28].

¹⁴ M. Kasprzycka, *Mierzeja Wiślana – powstanie, rozwój, cieśniny*, w: P. Urbańczyk (red.), *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych*, Warszawa 1998, s. 44–45 – mapki 5–6: zarys linii brzegowej Zalewu Wiślanego i Jeziora Družno.

¹⁵ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 203.

¹⁶ M. Jagodziński, *Pogranicze pomorsko-pruskie w dobie św. Wojciecha – w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Kult i przesłanie moralne misji św. Wojciecha*, s. 9.

¹⁷ J. Kanapariusz, *Świętego Wojciecha Żywot Pierwszy*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, s. 140.

¹⁸ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne*, s. 56–65; J. Powierski, *Polska a Prusowie*, s. 78–79.

¹⁹ J. Kanapariusz, *Świętego Wojciecha Żywot Pierwszy*, s. 80–81; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne*, s. 56–65; J. Powierski, *Polska a Prusowie*, s. 78–79; S. Kujot, *Dzieje Prus*, cz. 1, s. 220.

²⁰ S. Kujot, *Dzieje Prus*, cz. 1, s. 220.

„z urodzenia jestem Słowianinem, o imieniu Adalbert, z powołania zakonnikiem, niegdyś wyświęcony na biskupa. Teraz z obowiązku jestem waszym apostołem. Przyczyną naszej podróży jest wasze zbawienie, abyście porzuciwszy głuche i nieme bałwany, uznali Stwórcę waszego, który jest jedynym Bogiem i poza którym innego boga nie ma: abyście wierząc w jego imię mieli życie i zasłużyli na zażywanie w nagrodę niebieskich rozkoszy w wiecznych przybytkach”. Słowa te musiały wywołać oburzenie starszyny wiecowej, ponieważ rujnowały podstawy wiary Prusów. Doszło zatem do takiej sytuacji, w której nie było innej możliwości, jak wydanie wyroku śmierci na obcych, którzy ważyli się zachwiać ich wiarą w bóstwa. Prusowie krzyczeli do misjonarzy: „Nas i cały ten kraj, na którego krańcach my mieszkamy, obowiązuje wspólne prawo i jeden sposób życia”. Grozili także przybyszom, że jeżeli nie opuszczą ich terytorium poniosą śmierć, ponieważ rządzą się „innym i nieznanym prawem”²¹. Łagodność wyroku była wyrazem tolerancji wobec odmiennego prawa i innej wiary obcych przybyszów.

Prusowie zdecydowali się na odesłanie grupy misyjnej Wojciecha poza granice kraju. Jednakże zdecydowana postawa biskupa Wojciecha wskazywała, że „przybysze” nie opuszczą terytorium pruskiego dobrowolnie, dlatego „jeszcze tej samej nocy wsadzono ich do łódki, aby popłynęli z powrotem, a wylądowawszy pozostali pięć dni w pewnej wsi”²², leżącej na przeciwległym brzegu rozlewiska. Najprawdopodobniej był to 17 kwietnia 997 r., kiedy wysadzono ich w rejonie dzisiejszego Starego Pola, Żuławki Sztumskiej lub Bągartu, który wówczas był pasem granicznym, oddzielającym Pomorze od Prus (między Nogatem a Dzierzgonką), dlatego nikt ich tutaj nie atakował²³. Po pięciu dniach, czyli 22 kwietnia, wyruszyli w drogę w kierunku południowym²⁴, zanim zatrzymali się na dłuższy postój. W okolicach dzisiejszego Bągartu (gdzie odkryto średniowieczny szlak drogowy, zwany pomostem I) lub 3 km na południe we wsi Mokajmy (zwany pomostem II) musieli wejść na pomost²⁵, czyli utwardzony drewnem dębowym trakt drogowy, prowadzący do rzeki Dzierzgonki, która oddzielała ziemie Prusów od terytorium pomorskiego. W chwili jej pokonywania, nie orientując się w terenie, wkroczyli na ziemie Prusów, którzy zauważyli obcych z niedalekiej strażnicy (położonej w lesie około kilometra na wschód od dzisiejszego Świętego Gaju). Gdy grupa misyjna pokonała „knieje i siedliska dzikich zwierząt, około południa wyszli na

²¹ J. Kanapariusz, *Żywot Pierwszy*, s. 74 [28].

²² Ibidem.

²³ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 205–207.

²⁴ Ibidem, s. 207.

²⁵ J. Sadowska-Topór, *Starożytne drogi w dolinie rzeki Dzierzgoni w świetle badań archeologicznych*, Warszawa 1999, s. 75–126.

polane”, gdzie Gaudenty odprawił mszę św. Wkrótce też, po odmówieniu psalmów, wszyscy zasnęli. „W końcu, gdy już wszyscy spali, stanęli nad nimi rozwścieczeni poganie, rzucili się na nich z wściekłością i skępowali ich... Z rozwścieczonej zgrai wyskoczył zapalczywy Sikko i z całej siły, wywijając ogromnym oszczepem, przebił na wskroś jego serce. Będąc bowiem kapłanem bożków i wodzem sprzysiężonego oddziału, z obowiązku niejakiego pierwszą zadał ranę. Potem zabiegli się wszyscy i wielokrotnie raniąc [Wojciecha – J.W.], nasycali swój gniew... Ciało pozostawili na miejscu, głowę wbili na pal i wychwalając swoją zbrodnię, wrócili wszyscy z wesołą wrzawą do swoich siedzib”²⁶. Trzeba zauważyć, że obcięcie głowy biskupowi, wystawienie jej na palu, a także obcięcie innych członków, świadczyło o tym, że zgodnie z sądowym zwyczajem średniowiecznym dodatkowo ukarano go przez pohańbienie, aby ostrzec i odstraszyć innych. Było to też wskazaniem, że śmierć Wojciecha była wykonaniem wyroku zapowiedzianego na wiecu pruskim (Truso). Współtowarzysze biskupa, czyli Radzim i Bogusz, zachowali swoje życie, ponieważ mieli przestrzec innych, którzy ważiliby się naruszyć prawa Prusów. Być może mieszkańcy Prus potraktowali tę misję jako – nazwijmy to tak – „zamach stanu”, a „działając zgodnie z wyrokiem i obyczajem sądowym, dokonali egzekucji na jednej tylko osobie, mimo że wyrok obejmował wszystkich misjonarzy”²⁷.

Drugi świadek zabójstwa misjonarza Prus, subdiakon-mnich Benedykt-Bogusz, który towarzyszył biskupowi Wojciechowi, relacjonował przebieg jego męczeńskiej śmierci autorowi *Pasji z Tegernsee*²⁸. „W wyniku przeprowadzonej... analizy źródłowej możemy przyjąć jako rzecz pewną, że właśnie wersja wydarzeń zapisana w »Pasji św. Wojciecha«, powstałej przy czynnej współpracy z subdiakonem biskupa, Boguszem, poza drobnymi odchyleniami, których także nie brak w *Żywocie I*, jest najbliższa historycznej rzeczywistości”²⁹. Jego relacja o męczeństwie Patrona Prus, chociaż najbardziej prawdopodobna, nie była podawana wiernym, dlatego należy ją przytoczyć, ponieważ wskazuje na wiele szczegółów topograficznych i rzeczowych: biskup Wojciech „po zakończeniu [Eucharystii], zdjawszy tylko ornat, odziany w pozostałe szaty biskupie z małym orszakiem bez trwogi podszedł do grodu, który zwie się Cholinum. Był bowiem przed wejściem do bramy głęboki wykop niemałej długości, tak mroczny, że ludzie znajdujący się w nim i na zewnątrz nie mogli się

²⁶ J. Kanapariusz, *Żywot Pierwszy*, s. 76[30]; por. S. Mielczarski, *Przyczyny śmierci św. Wojciecha*, s. 23.

²⁷ S. Mielczarski, *Przyczyny śmierci św. Wojciecha*, s. 23. Z tego powodu, opracowując w 1992 r. herb diecezji elbląskiej, zrezygnowałem z „wiosła” jako atrybutu męczeństwa św. Wojciecha, wkładając mu do rąk „oszczep” (co ze strony niektórych wywołało krytykę).

²⁸ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 212–213 – J. Kanapariusz nazywa go kapłanem.

²⁹ Ibidem, s. 219.

[nawzajem] widzieć, tylko słyszeć. Czcigodny zaś biskup śmiało przystąpił i uderzając pastorałem w bramę, jak to zwykli czynić biskupi, zawołał: Otwieraj, stróžu bramy! Chce wejść wysłaniec Króla chwały, ... stróż grodu miał odpowiedzieć: Nie jest naszym zwyczajem wpuszczać tu pierwszego lepszego, lecz cofnij się i pokaż na wzniosłym wzgórzu [naprzeciw] grodu, abyśmy zobaczyli, kim jesteś. Wtedy dopiero, gdy zwierzchnik grodu zezwoli, wejście zapewne nie zostanie tobie odmówione... i stanął na wzniesieniu tak, aby go zobaczono. Jeden ze straży, gdy ujrzał oblicze świętego Bożego, wydał głośny, straszliwy okrzyk i wnet na kształt rozsierzonego [roju] pszczoł zbiegł się kto żywy, mężczyźni i kobiety, tak jak gdyby burzył się [cały] lud. Niegodziwcy otoczyli zgodnym kołem świętego Bożego i wydziwiali, kto zacz, skąd przybywa. A jeden, który go znał wcześniej, mówił, że to ten zniszczy lud [wszczynając] powódź i przybył tu, aby i nas wygubić podobnym sposobem... Nie tak gwałtownie grad wbija zasiewy jak zbrojna w kamienie gromada [wojowników] srożyła się nad jego głową, aby ją doszczętnie roztrzaskać, i nie prędzej poniechali wściekłości aż doszczętnie rozerwali włochatą mitrę [kaptur mnisi – J.W.], którą nosił zamiast [zwykłego] nakrycia głowy. [A on] zlany własną krwią stał nieruchomo nie przestając nauczać, dopóki rozzłoszczone plemię nie znużyło się rzucaniem kamieni w nadziei, że święty męczennik zakończył życie... Właśnie podniósł palce do szyi i założył stułę, kiedy jego subdiakon Bogusza obejrzał się do tyłu i dostrzegł ośmiu spieszących za nimi ludzi, co zaraz oznajmił pobożnemu biskupowi. A ten uśmiechając się łagodnie nie przerwał rozpoczętych modlitw. [A tu] nagle jeden z napastników uniósłszy topór wymierzył mu męczeński wyrok śmierci. Bezgłowe ciało runęło na ziemię, duch natomiast wszedł do chwały niebieskiej. Jego zaś towarzysze rzuciwszy się do ucieczki znaleźli ratunek w kryjówkach pobliskiego lasu. Niegodziwi zaś zabójcy podnieśli głowę i nabili ją na wysoki pal, a pozostałe ciało, z zawiści, zatopili w przepływającej opodal rzece, [...] skoro zrobili co chcieli z świętym Bożym, zamknęli się [na powrót] w znanym nam już grodzie”³⁰.

Czytając ten opis z pewnością zauważy, że „technie [on] autentycznością, czyli dosadnie mówiąc, nie może być zmyśleniem lub zgoła fikcją literacką, a... zwłaszcza co się tyczy sążnistych dialogów, musiał być w towarzystwie misjonarskiej trójki ktoś, kto z jednej strony Prusom tłumaczył i przekazywał słowa biskupa, z drugiej zaś trzem misjonarzom... przekazywał treść wypowiedzi miejscowych”³¹.

³⁰ *Pasja z Tegernsee*, s. 143–145.

³¹ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 213.

Tymczasowy grób biskupa Wojciecha

Gdy zamęczono biskupa Wojciecha, Radzim-Gaudenty i Benedykt-Bogusz przedostali się zapewne na lewy brzeg Wisły, skąd wrócili do Gniezna, donosząc księciu Bolesławowi Chrobremu co się stało, ponieważ w *Pasji* zanotowano: „Kiedy [obecni przy tym] dziwili się niezwyklej mocy tego znaku, nadeszli ci, w których obecności dokonano się męczeństwo [i] potwierdzili świadectwo, które złożył podróżny”³². Książę, „żądny pozyskania tak wielkiej świętości”, wysłał poselstwo do Prus, w którym udział wzięli „uczniowie świętego Wojciecha”, czyli Radzim i Bogusz. W ten sposób jeszcze raz mogli zapoznać się z miejscem męczeństwa biskupa. Zanim jednak wrócili do Prus musiało upłynąć przynajmniej kilkanaście tygodni od ich ucieczki z okolic Cholinum (stanowisko archeologiczne zwane „Kwietniewo 1” od miejsca jego położenia) i podróżą do Gniezna oraz powrotną wyprawą. Tymczasem ciało biskupa Wojciecha musiało zostać zakopane w ziemi przez miejscową ludność pruską. Zapewne w tym miejscu, po ekshumacji, odbyła się transakcja wykupu jego ciała, a ponieważ Bolesław „wysłał też ogromne skarby”, dlatego uczestnicy tego wydarzenia przekazywali potomnym pamięć o czasowym miejscu pogrzebania misjonarza. Grób Wojciechowy sytuuje się w „Chomor sancti Adalberti”³³. Właśnie tam, w 1204 r., „pan tej ziemi” uwolniwszy bez okupu zakonników cysterskich, wcześniej zatrzymanych przez pogańskich Prusów, mieszkających nad dolną Wisłą, zaprowadził wraz z nimi opata Gotfryda do grobu, w którym leżało ciało wcześniej zmarłego misjonarza. Wówczas opat uznał, że był to grób biskupa Wojciecha, który znacznie wcześniej od niego dotarł w ten rejon³⁴. W związku z tym Gerard Labuda konstatował: „Mamy więc pełne prawo sądzić, że Pomezania w szerokim pojęciu, a w szczególności okolice miejscowości Chomor Sancti Adalberti, gdzie znajdował się przejściowy grób Męczennika, są właśnie tym terenem, na który skierowała się jego misja i gdzie poniósł śmierć”³⁵.

Pomezkańska tradycja ludowa

Znakiem zewnętrznym pracy misyjnej cystersów w pierwszym ćwierćwieczu XIII stulecia były kościoły (13 świątyń) wzniesione m.in. na terytorium Pomezanii, które zniszczono w czasie pierwszego powstania pruskiego, dlatego

³² *Pasja z Tegernsee*, s. 146.

³³ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 222, przyp. 474; J. Wiśniewski, *Średniowieczna sieć miejsc sakralnych – kościołów parafialnych, filialnych i kaplic – na terenie diecezji pomezkańskiej*, w: A. Grota (red.), *Z przeszłości Elbląga*, Koszalin 1999, s. 13; J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999, s. 31, przyp. 81.

³⁴ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 257–258, 363.

³⁵ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 197–198.

w traktacie dzierzgońskim z 7 lutego 1249 r. nakazano Prusom odbudowanie tych świątyń, w tym w Chomor Sancti Adalberti. Świątynia w Świętym Wojciechu (St. Albrecht) zachowała pierwotną lokalizację do końca XIII w., chociaż do tego czasu „większość kościołów przeniesiono do nowo lokowanych obok wsi”. Jednak tego kościoła nie przeniesiono do nowo lokowanej (na prawie chełmińskim) wsi Lubachowo (filia Myślic)³⁶, zapewne dlatego, że wśród nawróconych Prusów zachowano pamięć o tym, że w tym miejscu przez kilkanaście tygodni spoczywało ciało misjonarza Prus, św. Wojciecha, biskupa. Wtedy jednak Pomezania straciła szansę na ugruntowanie kultu św. Wojciecha na tym terenie, ponieważ Krzyżacy, uciskając Pomezanów sprowokowali ich do powstania, a wskutek jego stłumienia do zastosowania represji wobec nich. Stanisław Mielczarski, badający podróż misyjną św. Wojciecha do Prus (1967 r.), po wielu latach (1992 r.) konstatował: „Krzyżacy dokładnie zacierali ślady działalności związanej szczególnie z osobą biskupa Chrystiana [†1245 r. – J.W.] i tym samym tradycję polskiej misji w Prusach”³⁷, czyli udziału biskupa Wojciecha w realizacji polityki Bolesława Chrobrego. Zakon rywalizował bowiem z biskupem pruskim o wpływy i możliwość zorganizowania własnego państwa na tym terytorium.

Spór naukowy: hipoteza sambijska i hipoteza pomezkańska

Warto zaznaczyć, że do niedawna w nauce funkcjonowały dwie hipotezy, dotyczące drogi, jaką przebył biskup Wojciech z Gdańska do Prus oraz miejsca wylądowania łodzi misjonarza w tym kraju. Mowa tu o tzw. koncepcji sambijskiej (m.in. Jan Powierski) i koncepcji pomezkańskiej (m.in. S. Mielczarski), które wskazywały inne miejsca męczeństwa św. Wojciecha – Tenkitten (koło Piławy) w Sambii³⁸ lub Święty Gaj w Pomezanii³⁹. Pogląd o śmierci biskupa Wojciecha w Tękitach w Sambii pojawił się w 1255 r., dokąd przybył król-pretendent czeski Przemysław II Odoaker, który zaszczerpił tutaj kult biskupa praskiego. „Zaszczerpiona tam przez króla wiadomość o śmierci [Wojciecha] – pisał G. Labuda – szybko się przyjęła i wzbogaciła samorodnie o tę drugą

³⁶ M. Biskup, *Uwagi o problemie osadnictwa sieci parafialnej w Prusach Krzyżackich w wiekach XIV–XV w.*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie 2–3 (1983), s. 208; J. Wiśniewski, *Średniowieczna sieć miejsc sakralnych*, s. 13.

³⁷ S. Mielczarski, *Wokół miejsca śmierci świętego Wojciecha*, w: K. Śmigiel (red.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 157.

³⁸ O. Schlicht, *Das westl. Samland*, Bd. II, Dresden 1922, s. 102; S. Mielczarski, *Przyczyny śmierci św. Wojciecha*, Studia Warmińskie 19 (1982), s. 19–30.

³⁹ S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańsk 1967; idem, *Wokół miejsca śmierci św. Wojciecha*, w: K. Śmigiel (red.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 143–158.

wiedzę [miejsce śmierci – J.W.], i to przy silnym poparciu władz zakonu krzyżackiego, a dopiero z czasem zlokalizowano ją na Mierzei w okolicy miejscowości Tenkitten. Stamtąd z kolei wróciła do Polski i przy udziale Jana Długosza w Polsce się rozpowszechniła. Jest to sadzonka sztuczna, choć, jak się okazało, bardzo plenna”⁴⁰. Zwolennicy koncepcji sambijskiej, którą już zakwestionował Antoni Kolberg, nie uwzględnili faktu, że w X w. Zalew Wiślany był znacznie większym rozlewiskiem, a Mierzeja była otwarta od morza, co potwierdził anglosaski podróżnik i kupiec Wulfstan (IX w.)⁴¹. W koncepcji pomezjańskiej przyjmowano, że „łódź [Wojciecha] przybiła do brzegu w Pomezanii u ujścia rzeki Wąskiej, w okolicy dzisiejszego Elbląga. Ta hipoteza cieszy się dzisiaj powszechną akceptacją historyków i archeologów”⁴², dlatego w tym rejonie przeprowadzono badania archeologiczne zakrojone na większą skalę.

Wskazanie archeologiczne: „na Pomezanii”

W latach 1994–1997 prowadzono badania archeologiczne, wpisujące się w program „Adalbertus”, pod kierunkiem prof. Przemysława Urbańczyka w okolicach Bagartu i Świętego Gaju⁴³. Na łąkach bagardzkich archeolodzy wykopali 13 niezbyt głębokich dołów, w których ukazały się pokłady drewna dębowego. „Strop drogi znajdował się stosunkowo płytko pod powierzchnią, na głębokości 30–50 cm... Na niemal całej długości konstrukcje drewniane obiektu zostały przysypane warstwą specjalnie nawiezonego piasku. W jednym z wykopów zaobserwowano na nim ślady kolein wyjeżdżonych przez wozy... Najlepiej zachowany odcinek „pomostu” znajdował się w odległości 50 m na wschód od Dzierzgoni... (sic!). Najstarsza [warstwa drogi] została ułożona na faszynie. Prawdopodobnie była to nawierzchnia jezdna. Po pewnym czasie droga została nadbudowana: na starej nawierzchni ułożono wzdłuż legary, a na nich kolejną nawierzchnię”. Niektóre odcinki „pomostu” nadbudowy-

⁴⁰ G. Labuda, *Święty Wojciech*, s. 195.

⁴¹ L. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, s. 159–161, 204.

⁴² A. Pobóg-Lenartowicz, *Święty Wojciech*, s. 35, 71.

⁴³ Program „Adalbertus”, zainicjowany w Instytucie Archeologii i Enologii PAN, finansowała Fundacja na rzecz Nauki Polskiej. To pozwoliło podnieść rangę przygotowań do obchodów millenium śmierci św. Wojciecha, ponieważ badania były związane z rejonem pracy misyjnej i śmierci tego biskupa – „wybitnej postaci europejskiego wczesnego średniowiecza”. Por. P. Urbańczyk (red.), *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych*, Warszawa 1998; M. Kasprzycka, *Mierzeja Wiślana – powstanie, rozwój, cieśniny*, w: P. Urbańczyk (red.), *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych*, Warszawa 1998, s. 35–48; J. Sadowska-Topór, „Pomosty” w dolinie Dzierzgoni na podstawie badań archeologicznych z lat 1994–1996, w: P. Urbańczyk (red.), *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych*, Warszawa 1998, s. 81–86; J. Sadowska-Topór, *Starożytne drogi w dolinie rzeki Dzierzgoni w świetle badań archeologicznych*, Warszawa 1999.

wano kilkakrotnie, zawsze zdejmując starą nawierzchnię, a uzyskiwane w ten sposób dranie używano ponownie jako podkłady pod nową nawierzchnię drogi. Celem zabezpieczenia jej przed „rozjeżdżaniem się na boki...”, „na całej długości drogi, przy jej krawędziach, zostały wbite 1–1,50 m długości kołki”. Szerokość „pomostu” wynosiła od 2,50 do 3 m⁴⁴. Przez taki pomost przechodził biskup Wojciech z towarzyszami, zanim przekroczył Dzierzgonkę, wstępując na ziemię pomezkańskich Prusów.

Natomiast niedaleko wsi Święty Gaj, w odległości kilometra na wschód, archeolodzy natrafili na gród, funkcjonujący od VIII do XIII w., który przypominał „Cholinum”, wzmiankowany w *Pasji z Tegernsee*. Stanowisko archeologiczne „Kwietniewo 2”⁴⁵ przedstawiało następujący widok: schodząc z drogi żwirowej (Święty Gaj–Kwietniewo) w dół do lasu połączył drogą, ukazywał się wąwóz zasypyany ziemią, która pochodziła z przekopu wału o wysokości około 2 m, tworzący bramę wjazdową na teren położony poza nim. Patrząc na wschód, po lewej stronie wjazdu, na szczycie wału, odkryto ślady drewnianej strażnicy o niewielkich rozmiarach. Ten widok przypominał opis topograficzny podany w *Pasji z Tegernsee*: tutaj biskup Wojciech stanął przed zamkniętą bramą, uderzając w nią pastorałem, a ze szczytu wału odezwał się strażnik, który nakazał misjonarzowi wejść na wzniesienie naprzeciw bramy wjazdowej, aby mógł zobaczyć przybysza, co ten uczynił. Gdy ujrzał biskupa hałaśliwym krzykiem zwołał mieszkańców grodu Cholinum, którzy obrzucili go kamieniami. Tymczasem z innej strony nadbiegło „ośmiu... ludzi”, którzy zadali mu śmiertelny cios, a przerażeni Radzim i Bogusz uciekli do lasu.

Archeolodzy opisali to grodzisko w następujący sposób: „Umocnienia obronne grodu zostały dość mocno zniszczone. Najlepiej czytelne są one od strony zachodniej, gdzie zachowały się relikty głównego wału, fosa oraz fragment niewielkiego wału zewnętrznego... Od strony wschodniej, przy południowym zboczu cypla, znajdowała się też droga dojazdowa do grodziska, broniąca prawdopodobnie dodatkowym wałem zaporowym. Na majdanie grodu, który ma w większości powierzchnię płaską, znajdują się dwa niewielkie wzniesienia, będące prawdopodobnie pozostałością po istniejących tam wieżach obronnych. Jedna z przypuszczalnych wież obronnych znajdowała się przy północno-zachodniej krawędzi majdanu. Z tego miejsca jest najlepsza widoczność i możliwość kontroli wychodzącego od północy, ze stromego przekopu, szlaku drożnego. Druga domniemana wieża obronna była usytuowana przy drodze dojazdowej do grodu, prawdopodobnie w tym miejscu istniała też

⁴⁴ J. Sadowska-Topór, „Pomosty” w dolinie Dzierzgoni na podstawie badań archeologicznych z lat 1994–1996, w: P. Urbańczyk (red.), *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych*, Warszawa 1998, s. 83–84.

⁴⁵ P. Urbańczyk, *Misja pruska św. Wojciecha*, s. 15–17.

brama wjazdowa... Podstawa głównego wału miała szerokość około 7 m. Wał zachował się do wysokości 1,6 m. W profilu widoczne były reliktury spalonej, drewnianej konstrukcji” [strażnica]. „Od zachodniej strony wału wyraźnie czytelny jest w terenie wąski (szerokość 2 m), biegnący na odcinku kilkunastu metrów, rów będący pozostałością fosy... Usytuowanie grodu przy jednym z głównych szlaków komunikacyjnych na pograniczu polsko-pruskim (zmierzającym w kierunku pomostu w Mokajmach) pozwala przypuszczać, iż wchodził on w skład systemu obronnego plemion zachodniopruskich, zamieszkujących tereny Pomezanii”⁴⁶. Wojciech, wysadzony na zachodnim brzegu Zalewu Wiślanego, wyruszył ponownie w kierunku ziemi Prusów. Maszerował po dobrze utrzymanym trakcie drogowym w okolicach wsi Bagart, który wiodł na wschód i południe, czyli w głąb ziemi pruskiej i w kierunku ziem polskich.

W ten sposób wysiłek naukowy historyków i archeologów doprowadził do potwierdzenia pomezkańskiej tradycji ludowej kultu św. Wojciecha (odrzucając oficjalno-kościelny charakter tradycji sambijskiej). Święty biskup wybrał ten teren na misję wśród Prusów, ginąc w pobliżu grodu Cholinum (w pobliżu Świętego Gaju), a potem został pochowany w Chomor Sancti Adalberti (opodal miejsca śmierci), gdzie na początku XIII w. wzniesiono kościół pod jego wezwaniem, zniszczony w latach czterdziestych XIII w., czyli w czasie pierwszego powstania Prusów.

DER HEILIGE ADALBERT IM LAND DER „POMESANSCHEN” ALTPREUSSEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Für die glaubwürdigsten Beschreibungen des Martyriums des heiligen Adalberts werden von den Historikern *Leben I* sowie die *Tegernsee Passion* gehalten. Anhand dieser Quellen wurden in der Gegend des heutigen Bagart (Baumgart), Święty Gaj sowie Kwietniewo (Blumenau) Untersuchungen durchgeführt. Unweit des Dorfes Bagart wurde der sog. Laufsteg entdeckt, der zum Flussbett des Flusses Dzierzgonka führt und einen Teil der Kommunikationsroute im polnisch-preußischen Grenzgebiet darstellte, die u. a. nach Cholinum führte. Die preußische Burg Cholinum, die der heilige Adalbert mit seinem Bruder Radzymin sowie mit Benedikt-Bogusz erreicht hatte, wurde nicht weit vom heutigen Dorf Święty Gaj (im halben Weg nach Kwietniewo) entdeckt. Unweit des Wachturms dieser Burg starb der Patron von Preußen. Sein Leichnam wurde in einem vorläufigen Grab bestattet, wo er bis zu seinem Abkaufen durch die Delegation des Bolesław Chrobry, also einige Monate lang, ruhte. Die Information über dieses Ereignis wurde bei den heidnischen Preußen über Generationen weitergegeben. Noch anfangs des 13. Jh. wurde Chomor Sancti Adalberti (in der Gegend von Myślice – Miswalde) als der Ort der Bestattung des Missio-

⁴⁶ M. Jagodziński, M. Jonakowski, Z. Sawicki, G. Stasielowicz, *Grodzisko w Kwietniewie Gm. Rychliki*, s. 2(24) – wyniki badań wykopaliskowych, w: P. Urbańczyk (red.), *Adalbertus. Wyniki programu*, s. 50–52, 69.

nars dieses Landes gezeigt, dort wurde auch während der Zisterziensermission ein kleines Heiligtum errichtet. Die wissenschaftlichen Anstrengungen von Historikern und Archäologen führten zur Bestätigung der pomesanschen Volkstradition der Verehrung vom heiligen Adalbert und zugleich zur Falsifizierung vom offiziell-kirchlichen Charakter der sambischen Tradition. Die Nachricht über den Tod des heiligen Adalbert in Sambien wurde erst im Jahre 1255 durch Przemysław II Odoaker, unter mächtiger Unterstützung durch den Kreuzritterorden, eingeführt, wobei die Todesstelle in Tenkitten lokalisiert wurde. Anhand der archäologischen Daten haben wir allen Grund zur Annahme, dass Pomesanien (Burg Cholinum sowie Grab in Chomor S. Adalberti) das Gebiet ist, wo der heilige Adalbert sein Leben hingab.

SAINT ADALBERT IN THE LAND OF POMEZANIAN PRUSSIANS (SUMMARY)

Historians agree that *The Life I* and *Passion of Tegernsee* are two most credible historical accounts of the martyrdom of Saint Adalbert. There has been an archeological investigation conducted in the regions of Bagart, Święty Gaj and Kwietniewo based on the evidence included in these two works. It revealed the existence of a bridge leading to Dzierzgonka river, near Bagart village. Dzierzgonka formed a part of a route on the Polish-Prussian border, leading to Prussian town Cholinum. Cholinum itself has been identified near modern day village, Święty Gaj. St Adalbert visited Cholinum with his brother Radzim-Gaudenty and Benedykt-Bogusz. He died near Cholinum town gate. His body was laid in a 'temporary grave', where it remained for several weeks, until it was ransomed by Bolesław Chrobry. The story has been passed down from father to son for generations among pagan Prussians. Even in the beginning of the XIII century, Chomor Sancti Adalberti was believed to be the burial place of the martyr, where the Cistercians have built a small shrine in his honour. Historical and archeological research have confirmed the precedence of the martyr's cult in the Pomezanian tradition over that of the official Sambian Church. Claims about Adalbert's death in Sambia was laid by Przemysław II Odoaker as late as in 1255. Thanks to the efforts and influence of the Teutonic Order, Tenkitten was declared as the place of Adalbert's martyrdom. Archeological evidence indicates Pomezania (Cholin town and the tomb in Chomor Sancti Adalberti) as the region where bishop Adalbert died.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XI, 2010

PL ISSN 1641–1196

Ks. ZDZISŁAW KUNICKI
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

CHARLES JOURNET, *O MORALNOŚCI POLITYCZNEJ*

Wprowadzenie

Valsainte to jeden z nielicznych w świecie klasztorów Zakonu Kartuzów malowniczo położony u podnóża szwajcarskiej części Alp (Gruyère) w kantonie Fribourg. Oddalony od głównych dróg, niemalże zapomniany, a jednak już od siedmiu wieków tętniący głębokim życiem religijnym i duchowym (fundacja klasztoru miała miejsce w 1295 r.). Brat zakonny prowadzi długimi korytarzami, by przez surowy, choć majestatyczny kościół klasztorny wyprowadzić na wewnętrzny cmentarz z grobami zakonników. Proste drewniane krzyże, bez imienia i nazwiska, bez dat i ziemskich zasług. Zbliżamy się do jednego z krzyży. Stoi w szeregu z pozostałymi. Brat zakonny wskazuje spokojnym wzrokiem, że to ten. Grób kardynała Charlesa Journeta, biskupa Lozanny, Genewy i Fryburga, znakomitego teologa, wybitnego hierarchy katolickiego, chrześcijańskiego świadka XX w., przyjaciela Polski i znawcy kultury polskiej.

* * *

Charles Journet urodził się w Genewie 26 stycznia 1891 r. Rodzice Jean-Louis oraz Jenny Bondat zamieszkiwali dom w tzw. dolnym mieście, w dzielnicy handlowo-kupieckiej. Ojciec przyszłego kardynała zajmował się sprzedażą produktów mlecznych (*Laiterie de Collex*). Po ukończeniu szkoły podstawowej (*Grütli*) Charles kontynuował naukę w prestiżowym *Collège de Genève* (od 1909 r. *Collège Calvin*). Na przełomie lat 1905–1906 przez kilka miesięcy przebywał w katolickim kolegium o profilu handlowym Mariahilf w kantonie Schwyj. Następnie odbył krótki staż w zakresie bankowości i – niestety – zmagał się z kłopotami zdrowotnymi (choroba płuc). W 1907 r. boleśnie przeżył niemalże jednoczesną śmierć ojca i siostry. W przekonaniu Guy Boissarda, znakomitego biografy Journeta, był to okres decydujący w kwestii powołania

kapłańskiego, którego pragnienie pojawiło się nieco wcześniej¹. W tym celu kontynuował edukację w założonym przez Piotra Kanizjusza Kolegium św. Michała, by w 1913 r. wstąpić do Wyższego Seminarium Duchownego we Fryburgu. 15 lipca 1917 r. przyjął święcenia kapłańskie. Z powodów zdrowotnych został mianowany wikariuszem w niewielkiej parafii Carouge, na południe od Genewy. Po śmierci matki w 1919 r. podjął próbę życia w Zakonie Kaznodziejskim we Włoszech (wrzesień–październik 1920 r.). Przywiązany do charyzmatu dominikańskiego powrócił do Genewy, gdzie aktywnie włączył się w działalność duszpasterską oraz intelektualną. Od tego okresu datuje się głęboka i wierna przyjaźń z Jacquesem i Raissą Maritain. W 1924 r. podjął wykłady z teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym we Fryburgu. W 1926 r. założył czasopismo „Nova et Vetera”, na łamach którego podejmowano zagadnienia teologiczne, ale też filozoficzne, społeczne i kulturowe. Wraz z J. Maritainem redagował serię wydawniczą „Quaestiones disputatae”.

W sierpniu i wrześniu 1937 r. odwiedził po raz pierwszy Polskę i tu m.in. poznał środowisko Lasek. Trudno wskazać jednoznacznie na źródła głębokich zainteresowań Journeta polską kulturą oraz fascynacji polską religijnością². Wiedza szwajcarskiego teologa, np. o polskim romantyzmie musi budzić podziw. Echa tej admiracji pojawiły się również w książce, z której pochodzi tłumaczony poniżej fragment³. Do kraju nad Wisłą Journet powrócił na przełomie lipca i sierpnia 1957 r. Wstrząśnięty ogromem nazistowskich zbrodni, odwiedził m.in. obóz koncentracyjny w Majdanku. Głębia doznanych wrażeń znalazła wstrząsający zapis we fragmencie książki dotyczącej zła⁴.

Okres powojenny to kolejne dzieła z zakresu teologii dogmatycznej, eklezjologii, liturgii, teologii dziejów i ekumenizmu⁵. W 1949 r. został mianowany

¹ G. Boissard, *Charles Journet (1891-1975)*, Paris 2008, s. 40n.

² Można wskazać na rolę, jaką mogły odegrać wczesne kontakty z ks. Pierrem Tachet des Combes (1868–1933). Ten proboszcz rodzimej parafii Journeta – Najświętszego Serca Pana Jezusa w Genewie – miał po matce szlacheckie i polskie korzenie (Jundziłł). Potwierdzenie tego śladu znajdziemy w bogatej w wątki biograficzne korespondencji z Maritainem, Journet-Maritain, *Correspondance VI, 1920–1929*, Fribourg–Paris 1996, s. 163–164; 328–329; 333; 695–698. Krag rodzinny i przyjacielski Pierre’a Tachet des Combes prowadzi do Haliny Dorii-Dernałowicz, która pełniła rolę pośredniczki między Journetem a ks. Władysławem Kornilowiczem. Jednocześnie w tej samej korespondencji pojawia się także osobisty wpływ samego Maritaina, który uprzedził wizytę Journeta w Polsce, ibidem, s. 45–46. Por. H. Dernałowicz, *Książdz Karol Journet w Polsce*, Więź 12 (1975), s. 146–149; R. Latała, *Rencontres polonaises en 1937*, Nova et Vetera 2 (2006), s. 85–98.

³ *Exigences chrétiennes en politique*, Saint Maurice 1990², s. 51–122; 451–468. Warto odnotować wydanie numeru specjalnego „Nova et Vetera” 15 (1940), zatytułowanego *Le chant de la Pologne*.

⁴ Ch. Journet, *Le Mal*, Fribourg 1961, s. 314–315.

⁵ Pełną edycją spuścizny Charlesa Journeta zajmuje się *Éditions Saint Augustin*. Do tej pory dzieła zbiorowe obejmują kilkanaście tomów. Ze znaczących pozycji wymieńmy m.in.: *La juridication de l’Eglise sur la cité; Connaissance et inconnissance de Dieu; Introduction à la théologie; Le sept paroles du Christ en Croix; Théologie de l’Eglise, Théologie de la politique; Destinées d’Israël Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique; L’Eglise du Verbe incarné; Le mal*, Ch. Journet, J. Maritain – *Correspondance* oraz liczne *Entretiens*, będące zapisem wygłoszonych konferencji i prowadzonych rekolekcji.

członkiem Papieskiej Komisji Teologicznej. Należał do komisji przygotowującej obrady Soboru Watykańskiego II. Uczestniczył w czwartej oraz ostatniej sesji soborowych obrad, naznaczając je „zwięzłym” odblaskiem swego teologicznego dzieła⁶. W styczniu 1965 r. został mianowany przez Pawła VI kardynałem i biskupem Lozanny, Genewy i Fryburga. Zaangażowany duszpastersko w życie diecezji poszukiwał samotności i umocnienia w regularnych powrotach do zacisza kartuzji. Charles Journet umarł 15 kwietnia w szpitalu kantonalnym we Fryburgu. Trzy dni później, zgodnie z życzeniem, zostaje pochowany na klasztorным cmentarzu w Valsainte.

* * *

Tłumaczony poniżej tekst *O moralności politycznej* został opublikowany w okresie Wielkanocy 1941 r. i jest częścią książki *Exigences chrétiennes en politique* (*Chrześcijańskie wymagania w polityce*), która po raz pierwszy ukazała się w 1945 r. Jest to zbiór artykułów, które Journet publikował w latach 1935–1945. W jego wielowymiarowej twórczości religijno-teologicznej wchodzi one w skład „pism politycznych”. Nigdy też później jego zainteresowanie polityką nie było tak intensywne. Ale i moment historii, o którym mówimy, był wyjątkowy. Okres międzywojenny, zwłaszcza dla katolików związanych z kulturą francuską, naznaczony był modernistycznym przesileniem. W wymiarze zaangażowania politycznego cieniem położyła się sprawa Charlesa Maurassa oraz *Action Française*. Później było jeszcze gorzej. Na sile przybrały nowe zjawiska i prądy polityczne, które pogłębiały dezorientację środowisk katolickich. Ateistycznie zorientowany komunizm, faszyzm oraz niemiecki nazizm, połączone ze słabością polityki demokratycznej w pozostałych krajach europejskich, miały niewątpliwy wpływ na wybuch i okrutny przebieg II wojny światowej. Journet już od lat trzydziestych XX w. nie miał złudzeń. W jego głębokim przekonaniu wymienione trzy źródła zagrożeń to różne „maski” skrywające to samo zło, jakim jest totalitaryzm. Journet był jednym z pierwszych – jeśli nie pierwszym – z myślicieli zachodnich, który szeroko używał tego określenia⁷. Pomimo odrębności ideowych między totalitarnymi systemami, ich cechą wspólną było nadanie państwu i pozytywizmowi prawnemu wartości nadrzędnej wobec człowieka oraz Boga.

Chrześcijańskie i intelektualne zaangażowanie Charlesa Journeta wykazuje także szczególny rys obywatelski⁸. Status neutralności Szwajcarii chronił

⁶ Por. J.-P. Torrell, *Présence de Journet à Vatican II*, w: Ph. Chenaux (dir.), *Charles Journet (1891–1975), un théologien en son siècle*, actes du colloque de Genève, Fribourg 1992, s. 68.

⁷ Powtarza się znaną i zwięzłą formułę użytą przez Journeta w 1943 r.: „Totalitaryzm psuje wszystko, czego się dotknie”.

⁸ Zajęta przez niego bezkompromisowa postawa oporu moralno-duchowego budziła niepokój zarówno w środowiskach kościelnych, jak i świeckich. Objęty częściową cenzurą kościelną zachował

jej obywateli od bezpośredniego udziału w działaniach wojennych, oddalił od ideologicznych pułapek zastawionych przez zbrodnicze systemy. Journet, podtrzymując wartość politycznej neutralności swojej ojczyzny, stawia jednak pytania o moralne i duchowe obowiązki, jakie należy podjąć w obliczu totalitarnego horroru. Jak powinna wyglądać autentyczna neutralność, gdy z jednej strony odmawia się wiz pobytowych dla uciekinierów z krajów objętych wojenną pożogą, w tym przede wszystkim ludności żydowskiej⁹, z drugiej natomiast prowadzi wymianę gospodarczą i produkuje towary na rzecz nazistowskiej Rzeszy¹⁰. Kontekst lokalny nabierał dla Journeta wymiaru uniwersalnego. Jest on zarazem patriotą kochającym swoją ojczyznę, jak i zaangażowanym chrześcijaninem. Między obu przynależnościami nie ma sprzeczności, jeśli tylko powróci się do chrześcijańskiego ugruntowania praw człowieka. Trwały opór Journeta przypominał głos proroka, który – wołając na pustyni – zdaje się niewiele osiągać, ale też bez wyrażenia swego sprzeciwu ludzkość, sami chrześcijanie, ryzykują zapomnienie o swych najbardziej fundamentalnych zobowiązaniach.

Nawet, gdy trudno mówić o systematycznej teologii politycznej w myśli Journeta oraz uwzględniając to, że nie jest ona pozbawiona słabszych elementów¹¹, to ciekawe, zwłaszcza dla polskiego czytelnika, jest pytanie o ogólniejsze źródła jego poglądów i życiową postawę. Najbardziej widoczny jest wpływ Maritaina, a szerzej – Tomaszowego ujęcia prawdy oraz bytu jako współlistniących ze sobą wymiarów rzeczywistości. Ale na drugim planie, nie zawsze wyrażonym wprost, można mówić o cichej obecności św. Katarzyny ze Sieny, mistyczki, której głębokie życie duchowe nakazywało czynne zaangażowanie w ziemskie sprawy i konflikty. Mistyka i polityka nie oznaczają sprzeczności, a w przypadku Journeta ich związek okazał się błogosławieństwem. Zasygnalizowane tropy inspiracyjne, o których wspomniano, odnajdziemy w tłumaczonym poniżej tekście.

Na zakończenie jeszcze kilka słów o tłumaczeniu. Fragment *Morale de la politique* jest rozdziałem książki Charlesa Journeta pt. *Exigences chrétiennes en politique* (Saint Maurice 1990² (1945), s. 139–153). **Za życzliwe zezwolenie**

posłuszeństwo wobec swojego biskupa Mariusa Besson: G. Boissard, *Charles Journet (1891–1975)*, s. 371–373. Zaznaczyła się też nieufność deputowanych federalnych, ibidem, s. 398n.

⁹ Guy Boissard zwraca uwagę na dwa wydarzenia, które szczególnie wpłynęły na Journeta: trudności wizowe pianistki Klary Haskil oraz odmowa wizy dla Edyty Stein i jej siostry Róży. G. Boissard, *Quelle neutralité en face de l'horreur? Le courage de Charles Journet*, Saint Maurice 2000, s. 262–267.

¹⁰ Ibidem, s. 297–323.

¹¹ F.-X. Putallaz, *Chrétiens en politique. Notes sur la conception chrétienne de la Cité selon Journet*, w: M. Rossignotti Jaeggi, G. Boissard (dir.), *Charles Journet. Un témoin du XXe siècle*, Paris 2003, s. 213–230.

na dokonanie przekładu Redakcja „Forum Teologicznego” składa serdeczne podziękowanie Wydawnictwu *Éditions Saint Augustin* z Saint Maurice w Szwajcarii. Każdy przekład ma swoje trudności. Wspominał o nich Łukasz Kamykowski, najbardziej wytrawny w polskiej literaturze badacz twórczości Journeta¹². W zamieszczonej tu próbie translacji starano się zachować układ graficzny tekstu oryginalnego (akapity, kursywy, cudzysłowy). Dla uwyrażnienia gry słów, nie zawsze czytelnej w języku polskim, w kilku miejscach umieszczono w nawiasach kwadratowych wyrażenia francuskie. Szwajcarski teolog odwołuje się w swoim tekście do kilku autorów. Tam, gdzie to możliwe, zastosowano istniejące już przekłady na język polski, co zostało za każdym razem odnotowane w przypisach.

Charles Journet, *O moralności politycznej*¹³

Nie jest naszą intencją, ani nawet ukrytym zamiarem, mieszanie się w technikę polityki, pragniemy zanurzyć się jedynie skrawek palca [*tremper le bout du doigt*] w jej problemy. Gdy chodzi o moralność polityczną, niepisany obowiązek każdego chrześcijanina, który może jeszcze utrzymać w ręku pióro, jest przypominanie w tym smutnym czasie zamętu duchowego zasad dotyczących praw człowieka i praw chrześcijanina. Stanowią one podstawy całego starego i nowego porządku politycznego, jeśli tylko pragniemy czegoś innego, niż trwanie w klęsce politycznego kłamstwa. Ludzkość nie przetrwa, jeśli zamazany w niej zostanie obraz Boga, który ją stworzył i odkupił, jeśli własnymi rękami zniszczy swą życiodajną duszę, jeśli porzuci cywilizację, by rozpocząć staczenie się w barbarzyństwo.

1. Neutralność Kościoła

Kościół – w ostatnim czasie dostatecznie dużo na ten temat powiedziano, ale wypada, jak nigdy dotąd, by prawda chrześcijańska stała się *zaangażowana* – pozostaje *neutralny* wobec „różnych form rządzenia”. Myślę, że to wyrażenie musi być rozumiane w sensie ścisłym. Kościół nie jest i nie może być bowiem neutralny wobec takiego ukierunkowania rozwoju historii, który miałby prowadzić do uznania [*reconnaître*] (lub przeciwnie – do zapoznania [*méconnaître*]) godności – choćby doczesnej – osoby ludzkiej, równego prawa wszystkich narodów, jedności, choćby doczesnej, dla wielkiej rodziny ludz-

¹² Ł. Kamykowski, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Kraków 1993, s. 13.

¹³ Wielkanoc 1941.

kiej, by dzięki temu ludzie uzyskali szerszy, bardziej skuteczny i świadomy udział w sprawach publicznych. W ten sposób Bergson opisał teorię demokracji, która „głosi wolność, domaga się równości i godzi te dwie zwaśnione siostry, przypominając im, że są siostrami i stawiając ponad wszystkim braterstwo. Gdy spojrzysz na republikańskie hasło pod tym kątem, okaże się, że to trzecie pojęcie znosi sprzeczność między dwoma pozostałymi i że tym, co istotne, jest braterstwo”. Zaraz też dodaje, że to „pozwoliłoby nam stwierdzić, iż demokracja jest ze swej strony ewangeliczna, a jej siłą napędową jest miłość”¹⁴. Można się zgodzić, że tak jest, pod warunkiem, że, jak to ostatnio wykazał Jacques Maritain, przez demokrację będziemy rozumieli stan rozwoju kulturowego, „ogólniejszą koncepcję ważną także dla innych form rządzenia, niż jego postać demokratyczna” i przede wszystkim, że nie pomylimy „demokracji indywidualistycznej zainspirowanej przez Rousseau – której pewne implikacje, jak na przykład antychrześcijańska idea prawa, zbudowana na sile głosów, a nie na sprawiedliwości, zostały potępione przez Kościół – z demokracją personalistyczną”¹⁵.

W każdym razie stwierdzenie, że Kościół jest neutralny wobec różnych form rządzenia, rozumianych w sensie ścisłym, nie oznacza, że pozostaje neutralny wobec takich prób porządkowania świata, jak rasizm czy komunizm. W takich wypadkach Kościół zajmuje stanowisko, i to z całą mocą. Wystarczy powrócić do pożytecznej lektury wielkich dokumentów Piusa XI, których tytuły są obecne w pamięci wszystkich: *Non abbiamo bisogno*, *Mit brennender Sorge*, *Divini Redemptoris*.

2. „Społeczeństwa zamknięte” a „społeczeństwa otwarte”

Doceniając niedawno w jasnym, cennym, łatwym w lekturze dziełku, poczynione przez Bergsona rozróżnienie między ideą „społeczeństwa zamkniętego” a ideą „społeczeństwa otwartego”, ojciec Sertillanges napisał:

„To rozróżnienie jest bardzo owocne... W naszym rozumieniu Bergsonowskie rozróżnienie rzuca jasne światło na to, co ze swej natury i w całej straszliwej rozciągłości zawiera się w teorii prawa, konstruowanego niemalże wszędzie w naszych czasach według modelu *społeczeństwa zamkniętego*. Państwo jest tu uznane za wartość nadrzędną, a prawo wyraża jedynie wolę państwa. Może ono też podejmować swobodne decyzje, jeżeli będzie mu to odpowiadało oraz o ile zapewnia to utrzymanie władzy.

¹⁴ *Les deux sources de la morale et de la religion*, s. 304 [tłum. polskie: H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 274].

¹⁵ *La personne humaine et la société*, Paryż 1939, s. 52.

Powyższe stanowisko doktrynalne jest jednak nie do utrzymania, jeśli patrzemy na nie pod kątem pierwszego z dwóch Bergsonowskich typów moralności. W sposób konieczny prowadzi bowiem do moralności biologicznej, gdzie jednostka zostaje od wewnątrz całkowicie podporządkowana grupie, a także jedna grupa jest wobec innej skazana na walkę o życie, zamiast poszukiwania sprawiedliwości, ukierunkowana bardziej na zdobywanie niż ku miłości.

Prowadzi to do takiej moralności, która poza Państwem nie znajduje niczego, z czym byłaby związana lub co by ją ograniczało. Nie istnieje już nic ponad lub na zewnątrz Państwa. Interes Państwa sam siebie usprawiedliwia, bez żadnego odniesienia do nadrzędnego *prawa*, które nie stanowi już zasady.

Od tego momentu jednostce nie pozostaje nic poza podporządkowaniem się wobec tego, do czego wzywa się ją w imię interesu stronnictwa, Państwa lub zwierzchniego narodu.

Od tego momentu między narodami pojawia się stan utajonej wojny, który nie pozostawia żadnej możliwości dostrzeżenia życia wspólnotowego.

Organizacja Narodów, o której będzie się mówiło, wydaje się być tworem sztucznym, iluzorycznym lub nawet usiłowaniem dominacji jednej grupy nad wszystkimi pozostałymi. Znamy już to wszystko... Dlatego też jesteśmy zadowoleni, że zwrócono uwagę na podstawy tego zgubnego gmachu doktrynalnego”¹⁶.

Nigdy zatem, my chrześcijanie, nie moglibyśmy przyjąć jako symbolu naszej spójności takich haseł, jak na przykład: „zamknięta Francja”, „jedynie Francja”.

3. Jeszcze raz o neutralności Szwajcarii

Neutralność kraju, takiego jak nasz, w żaden sposób nie powinna być interpretowana jako przyzwolenie na takie zasady organizowania świata, które są potępiane przez Kościół. W żadnym też momencie nie powinna być ona wyjaśniana za pomocą Bergsonowskiej zasady „moralności zamkniętej”, innymi słowy – poprzez skandaliczną zasadę *sacro egoismo*. Podnieśliśmy przez to świętokradczą rękę na naszego wielkiego patrona Mikołaja z Flue, rozumiejąc jego polecenie adresowane do obywateli Konfederacji w tym sensie, by nie otwierać zbyt szeroko granic kraju, nie mieszać się w sprawy drugiego, nie łączyć swojego losu z rządami państw obcych.

Uwzględniając to, co zostało napisane, ośmielamy się stwierdzić, że neutralność Szwajcarii – jeżeli nie miałyby się stać obojętnością wobec tego, co,

¹⁶ Henri Bergson *et le catholicisme*, Paryż 1941, s. 46.

jak sądzimy, jest sprawiedliwością lub niesprawiedliwością, wolnością lub niewolą, usiłowaniem, bez wątpienia nieskończone niedoskonałym, chrześcijańskiego porządkowania polityki lub innym strasliwym usiłowaniem „oczyszczenia” polityki z wszelkiego śladu ewangelicznego fermentu – jest neutralnością na płaszczyźnie stosunków politycznych i działań wojskowych. Taka właśnie może i powinna być autentyczna neutralność. Nie jest ona usprawiedliwiona jedynie poprzez wzgląd na ostrożność, rzec by można cielesną, ani też poprzez grę, nastawioną zawsze na powstrzymywanie naszych możliwości działania. Istnieją motywy o wiele bardziej wzniosłe i głębokie, do których jesteśmy mocno przywiązani i które staraliśmy się już określić, które, patrząc na Szwajcarię z perspektywy uwarunkowań całkowicie wyjątkowych, uczyniły ją krajem odrębnym od innych. Istotnie, jak twierdzi Arystoteles, społeczności mogą się szczegółowo różnicować między sobą, bez uciekania się do ekspansji kolonialnej, bez cienia ambicji terytorialnych, materialnie pomniejszone, choć duchowo poszerzone. Szwajcaria nie jest, jak to może zbyt powierzchownie powiedziano, krajem „położonym w Europie”¹⁷, lecz jest politycznym i kulturowym węzłem Europy. Ujawnia się jako punkt krystalizacyjny w polityce pokoju dla wszystkich otaczających ją wielkich narodów. Jest rodzajem odpowiedzi, średniowiecznych dni w tygodniu, gdzie panował Boży rozejm; lub też, jeśli ktoś chciałby to tak widzieć (choć w tym miejscu nasze ambicje wydają się nieco większe, jednak trudno powiedzieć, by brakowało im wzniosłości), jest rodzajem odpowiedzi w relacji do doczesnych celów [*fins temporelles*] Europy, a więc tym, czym w średniowieczu w relacji do duchowych celów [*fins spirituelles*] Kościoła było państwo papieskie – punktem oparcia prawa i wolności.

Należałoby się wznieść aż do punktu widzenia polityki chrześcijańskiej. Nie wolno zatrzymywać się na niczym mniej wzniosłym – by odgadnąć obowiązki moralne, jakie stąd dla nas wypływają –, by dostrzec, jak można pojechać ze sobą, realnie, głęboko, a nie tylko werbalnie, postawę neutralności naszej małej ojczyzny z zasadą chrześcijańskiej polityki interwencji.

Konieczne jest więc nauczanie się zdecydowanego rozróżniania między nieinterwencją w zakresie politycznym a brakiem interwencji w obszarze moralnym i duchowym. W aktualnym konflikcie pierwsza z nich może być w określonych przypadkach uzasadniona¹⁸. Druga byłaby zbrodnią.

¹⁷ „Szwajcaria jest w Europie” – ta „realistyczna formuła”, wymyślona przez pewnego Szwajcara, miała w swym zarysie uświadomić pozostałym Szwajcarom miejsce ich kraju w ramach „nowego porządku”.

¹⁸ W swoim *Przesłaniu Bożonarodzeniowym z 1941*, najwyższy pasterz ogłosił, jak sądzimy, po raz pierwszy *prawo neutralności narodów*. Zob. poniżej, s. 298.

4. Zasada nieinterwencji

„W dawnych czasach, kiedy zbudowano pierwsze miasto na ziemi, zdarzyło się, iż wszczął się w mieście onym pożar.

Powstali niektórzy ludzie i spojrzeli w okno, a widząc ogień bardzo daleko, poszli znowu spać, i usnęli.

A drudzy, widząc ogień bliżej, stali we drzwiach i mówili: Będziemy gasić, kiedy ogień do nas przyjdzie.

Ale ogień wzmógł się bardzo i pożarł domy tych, którzy we drzwiach stali, a tych, którzy spali, pożarł z domami ich”¹⁹.

W tej przypowieści, trzydzieści lat przed jej wyraźnym potępieniem przez Piusa IX²⁰, Mickiewicz odsłonił głęboką niemoralność zasady nieinterwencji moralnej.

5. Czy jedność jest pierwszym dobrem narodu

Można by abstrakcyjnie²¹ postawić pytanie, czy pierwszym dobrem narodu jest jego jedność. Odpowiadamy: nie. Pierwszym dobrem narodu jest cnota, honor i sprawiedliwość. Jedność przychodzi później. Jedność w cnocie – o tak! Bez tego, takie rozdwojenie będzie oznaczało, że jeśli sumienie narodu zostanie zaćmione w części swoich członków, może jeszcze żyć i oponować w pozostałej części. Jeśli natomiast pod presją zewnętrzną bądź wewnętrzną jakiś kraj zaczyna na przykład zgadzać się na antysemityzm i uznawać za rzecz godziwą zabijanie Żydów, ich wywłaszczanie, zabieranie im środków do życia, okazywanie im pogardy, poddawanie zakazom społecznym, byłoby lepiej dla tego kraju, dla jego znaczenia oraz obecnej i przyszłej chwały, by nie był jednością w tym względzie i został podzielony.

6. Chrześcijańskie zasady międzynarodowe

W odniesieniu do tematu prawa międzynarodowego przypomnijmy kilka zdań wygłoszonych ubiegłego roku przez Piusa XII do członków Świętego Kolegium w dniu św. Eugeniusza:

„Napominamy zwaśnione strony, by zawsze pamiętały o obowiązkach humanitarnych, które nie tracą swojej wartości również w zakresie prawa i moralności czasu wojny.

¹⁹ *Księgi Pielgrzymstwa Polskiego* [A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1982, s. 231].

²⁰ Denz., n. 1762.

²¹ Marszałek Pétain niedawno je konkretnie postawił (dodatek).

Nie sądzimy, aby dopuszczalne było... powstrzymywanie się od wyrażenia naszego smutku wobec traktowania ludności cywilnej, jakie obserwujemy w różnych miejscach; traktowania, które dalekie jest od wymagań humanitarnych.

Żaden lud nie jest wolny od niebezpieczeństwa deportacji kogoś ze swoich synów z powodu żądzy i zaprzędania demonowi nienawiści. Tym, co jest szczególnie ważne jest osądzenie podobnych działań przez władzę publiczną oraz szybkość reakcji, dzięki której takie działania mogą zostać wstrzymane.

Im bardziej poszerza się obszar, który w efekcie konfliktu dostaje się pod obce panowanie, tym bardziej nagląca staje się konieczność ustalenia systemu prawnego, jaki powinien być stosowany na tym obszarze, zgodnie ze zwyczajami prawnymi ludności, a zwłaszcza z wymaganiami ogólnoludzkimi i poczuciem sprawiedliwości.

Wprowadzana sprawiedliwość wymaga, aby zajęte obszary były traktowane w ten sam sposób, w jaki władze okupacyjne pragnęłyby, by byli traktowani ich obywatele na ich własnych obszarach.

Nie jest rzeczą trudną wyprowadzenie z tych elementarnych zasad, opierających się na zdrowym rozsądku, konsekwencji, jakie są niezbędne dla zaprowadzenia sprawiedliwego porządku w zakresie kwestii szczegółowych dotyczących zajętego kraju. Chodzi o regulacje zgodne nie tylko z ludzkim i chrześcijańskim sumieniem, ale także z prawdziwym interesem i mądrością państwa. Oznacza to poszanowanie życia, honoru i własności obywateli, poszanowanie rodziny oraz jej uprawnień. Od strony religijnej – chodzi o wolność sprawowania kultu religijnego w zakresie prywatnym i publicznym, wolność opieki duchowej zgodną ze zwyczajem ludności oraz jej językiem. Wolność nauczania i wychowania religijnego...”

7. Inne zasady chrześcijańskie

Pozostając zawsze w sferze zasad i wystrzegając się jak ognia, by choć w najmniejszym stopniu nie stosować ich szczególnie wobec jakiegokolwiek narodu oraz mając absolutną gwarancję pozostawania w pełnej i głębokiej zgodzie z nauczaniem papieża oraz Kościoła, stwierdzamy:

Ci, którzy jako pierwsi zastosowali iperyt i gazy trujące lub użyli ładunków zapalających, lub zbombardowali bezbronne miasta i zmusili swoich przeciwników do zastosowania tych samych środków, są przyczyną staczenia się ludzkości z cywilizacji w barbarzyństwo.

Zabronione jest dobijanie ciężko rannych, głądzenie starców, ułomnych, okaleczonych przez wzgląd na dobro wspólne ludzkości, które tego wymaga.

Zabronione jest doprowadzanie ludzi do szaleństwa poprzez podawanie fałszywych informacji i masowe rozstrzeliwanie na drogach przez lecące tuż nad ziemią samoloty w celu złamania ich terrorem.

Systematyczna eksterminacja podbitej ludności, poprzez segregację płciową, sterylizację mężczyzn czy dzieci, niedożywienie czy wypędzenie z miejsca zamieszkania, są zbrodniami wołającymi o pomstę do nieba.

Zabronione jest zmuszanie ludności terytorium okupowanego do składania przysięgi wobec wrogiej władzy.

Zabronione jest, by w kraju podbitym dokonywać zamachów na cześć i prawa rodziny, na życie jednostek oraz własność prywatną.

Zabronione jest grabienie muzeów i kościołów oraz wywożenie ich skarbów do krajów zwycięskich.

Zabronione jest grabienie osób prywatnych.

Zabronione jest nakładanie na ludność jakiegokolwiek kary zbiorowej, pieniężnej lub innej, z racji czynów indywidualnych, w oparciu o orzeczenie jej solidarnej współodpowiedzialności.

Zabronione jest ograniczanie przekonań religijnych lub utrudnianie wykonywania kultu.

Byłoby skandalem, gdyby odpowiednie władze nakłaniały młode dziewczęta, by oddawały się żołnierzom wyjeżdżającym na front.

Byłoby skandalem, gdyby w krajach podbitych porywano młode dziewczęta dla zasilenia domów publicznych w kraju macierzystym.

8. Posłuszeństwo wobec krzywdzącego przepisu

Każdy zna stronicę z *Dzieciństwa*, na których Maksym Gorki przedstawia historię opowiedzianą przez jego babcię. Oto zły władca nakazuje swojemu słudze Iwanowi zabić dobrego zakonnika. „Poszedł Iwan, posłuchał rozkazu. Idzie Iwan, gorzko rozmyśla. Nie z mej woli idę – mus prowadzi. Widać taka ma dola od Boga. Podnosi ramię, by uderzyć, czekając aż mnich dokończy modlitwę. I oto modlitwa zamiast się skończyć, otwiera się nagle na potrzeby wszystkich czasów. Iwan zostaje unieruchomiony w swojej pozycji. Taka na niego zesłana kara: Złego rozkazu żeby nie słuchał. Cudzym sumieniem się nie zasłaniał!” W tym momencie opowiadania, jeden z jego słuchaczy krzyczy wzruszony: „Wiecie, to jest zdumiewające! To strasznie nasze. Nie można żyć cudzym sumieniem, nie można, nie można!”²².

Pojawia się tu wiele problemów, które nie są specyficznie rosyjskie... Czy żołnierz powinien być posłuszny, gdy jest postawiony wobec konieczności

²² [Przekład polski: M. Gorki, *Dzieciństwo*, przeł. K. Bilska, Łódź 1950, s. 128, 134, 131].

wyboru: powiesić cywilów czy uwolnić więźniów, jak to przedstawił Odon de Horvath w swojej ostatniej powieści²³.

Ogólnie rzecz biorąc, czy człowiek musi, może być posłuszny wobec swojej władzy, kiedy ta wysyła go na wojnę, jeżeli ta wojna, po głębokim zastanowieniu, wydaje się mu się w sposób oczywisty niesprawiedliwa?

W niemieckiej powieści, którą wspomnieliśmy, główny bohater zaczyna zagłębiać się w sens wydarzeń: „Kochaj swoich wrogów. Oto słowa, które dla nas nie mają już żadnego sensu. My mówimy: masz nienawidzić swoich wrogów! Miłość prowadzi nas do nieba, nienawiść zaprowadzi do zwycięstwa. Nie potrzebujemy już bowiem boskiej wieczności, od kiedy wiemy, że jednostka w ogóle się nie liczy. Staje się ona czymś dopiero jako wcielona do pułku. Dla nas istnieje wyłącznie jedna wieczność: istnienie rasy. I jedynym boskim obowiązkiem pozostaje umrzeć dla naszej rasy”.

Ale na koniec, jego serce się wznosi i odkrywa światło: „Tak wobec dobra, jak i wobec zła jednostka jest wyłącznie odpowiedzialna i nie ma takiej ojczyzny, która miałaby prawo wkraczać między niebo a piekło”.

To wszystko jest jasne. Problemem jest raczej wyjaśnienie, iż powyższa prawda może być nierozpoznana nawet przez niektórych chrześcijan, lekko-myślnie lojalnych. Pragnę w tym miejscu zapisać kilka zdań, zadedykowanych mi przez pewnego przyjaciela:

„W pytaniu, o którym rozmawialiśmy – pomijanym przez wielu z tak wielką starannością! – tkwi sama istota etyki, istota człowieka, nad którą się debatuje. Czy jest on tym, który określa cel swoich działań, czy też dla ich prawidłowego ustalenia musi skupić swoją uwagę na abstrakcji opartej na relacjach, w jakie są one zaangażowane? Jeśli ludzki umysł nie może odrzucić trudności związanych z tymi działaniami, nie będzie też mógł ślepo zgodzić się na współpracę z grupami czy przywódcami, których celów nie znamy. Pojawia się zatem nagły obowiązek czuwania nad pozostawionymi nam zdolnościami umysłowymi, aby poznawać oraz wybierać.

Odnosnie do tego uśpienia [*l'hypnotisme*], troską moralistów było oczywiście określenie warunków oraz środków ostrożności, dzięki którym jednostka wiedziałaby, bez popełnienia grzechu, jak nie oddać się pod panowanie drugiego. Jak sprawić, by także w innych przypadkach, wszystkim wiadomych, osoba mogła zapobiec pozbawieniu jej sił przez potęgi, które odrzucają kontrolę własnych zamierzeń?

Człowiek nie powinien pozbawiać się zaszczytu myślenia, oceniania rzeczy według niezbywalnej, boskiej normy, zapisanej najbardziej klarownie a zarazem tajemniczo w nim samym.

²³ *Soldat du Reich*.

Cokolwiek byśmy nie powiedzieli, taki obowiązek istnieje i niezmiennie obowiązuje”²⁴.

Wielki Inkwizytor w *Braciach Karamazow*, który w zamiarze Dostojewskiego uosabia Antychrysta, obiecuje ludziom chleb, pokój i ziemię, ale w zamian domaga się ich wolności i sumienia.

9. Chrześcijaństwo a totalitaryzm

W encyklice *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 r. czytamy: „System wychowawczy, który odstępstwo od Chrystusa i Kościoła poczytywałby sobie za znak wierności dla narodu lub pewnej zorganizowanej grupy obywateli, tym samym wydawałby sam na siebie wyrok potępienia i doświadczyłby na sobie w stosownej chwili nieuniknionej prawdy słów Proroka: »Wszyscy, którzy Cię opuszczają, będą zawstydzeni. Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi, bo opuścili źródło żywej wody, [Pana]«”²⁵.

Wielki i poruszający *List biskupów niemieckich*, zgromadzonych w Fuldzie 6 lipca 1941 roku, precyzuje: „Jedna z książek, wydana w setkach tysięcy egzemplarzy, która została ostatnio rozpowszechniona, potwierdza, że my Niemcy musimy dziś dokonać wyboru między Chrystusem a narodem niemieckim”.

Ten sam list napisany w całości językiem jednocześnie żarliwym i zwartym, skupia się na ostrzeżeniach, których uroczysta powaga nie może zostać przez nikogo pominięta:

„Bez wątpienia w doktrynie chrześcijańskiej znajdują się takie wskazania, które nie obowiązują, gdy ich przestrzeganie napotyka na zbyt duże trudności. Ale istnieją też święte obowiązki, od których osoba nie może się zwolnić i które musi wypełnić nawet za cenę życia. Nigdy i pod żadnym pozorem, człowiek nie może popełnić bluźnierstwa. Nigdy nie może nienawidzić sobie podobnych. Nigdy nie może zabić niewinnego, z wyjątkiem przypadku wojny oraz usprawiedliwionej obrony. Nigdy nie wolno zerwać ważnie zawartego małżeństwa. Nigdy nie można kłamać... Tym, którzy sądzą, że można ostentacyjnie wystąpić z Kościoła, pozostając mu jednocześnie wiernym w sercu, przekazujemy ostrzeżenie Zbawiciela: *Ten, kto się mnie wyprze przed ludźmi, tego i ja się wyprę przed moim Ojcem, który jest w niebie!*”

²⁴ Istnieje czasami obowiązek nieposłuszeństwa, głoszony wprost przez Innocentego III, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, por. *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 1, s. 449.

²⁵ [Przekład polski: *Kościół i Papież wobec drugiej wojny światowej*, przeł. M. Rękas, Stan B., Londyn 1947. Zamieszczony tam przekład encykliki *Summi Pontificatus* został przejęty w wydanej ostatnio pracy: A. Maniecka (red.), *Socjalizm i komunizm potępione przez papieża*, Sandomierz 2009, s. 192].

10. Potępienie „polityki zamkniętej”

Powróćmy do wielkiego nauczania encykliki *Summi Pontificatus* dotyczącego istotowo i głęboko moralnego charakteru życia międzynarodowego. Nie jest to „moralność zamknięta”, „polityka zamknięta”, jest to raczej moralność otwarta na całą ludzkość, którą papieski zwierzchnik kieruje do świata:

„Ideologia przypisująca państwu władzę prawie nieograniczoną, jest błędem zgubnym nie tylko dla wewnętrznego życia narodów, dla ich dobrobytu i moralnego rozwoju. Szkodzi także wzajemnym stosunkom narodów, gdyż rozrywa związki, jakie powinny istnieć między państwami, pozbawia siły i trwałości prawo narodów, otwiera drogę do gwałcenia praw drugiego i utrudnia każde porozumienie i pokojowe współzycie. Ludzkość bowiem – mocą ustanowionego przez Boga porządku natury podzielona na grupy społeczne, narody i państwa, od siebie niezależne w sposobie organizacji i zarządzania w sprawach własnych – jest równocześnie zjednoczona wzajemnymi więzami moralnymi i prawami w jedną wielką wspólnotę, dążącą ku dobru całości i rządzoną właściwymi jej prawami, które chronią jej jedność i prowadzą ją do coraz większej pomyślności.

Jest widoczne, że przywłaszczenie sobie przez państwo autonomii absolutnej, całkowicie sprzeciwia się owemu wrodzonemu prawu naturalnemu i jest jego negacją w samej jego istocie. Równie oczywiste jest to, iż w państwie o władzy absolutnej dotrzymanie umów, regulujących współzycie między narodami, staje się uzależnione od woli czy swawoli rządzących, co samo w sobie wyklucza możliwość powszechnej zgody i skutecznej współpracy. Albowiem istotnym warunkiem powstania trwałych, harmonijnych stosunków, wzajemnego zrozumienia i owocnej przyjaźni między państwami, jest rzetelne uznanie i przestrzeganie przez ludy zasad i norm międzynarodowego prawa naturalnego jako regulatora ich normalnego rozwoju i działania. Otóż te właśnie zasady nakazują uszanowanie prawa każdego narodu do wolności, niepodległości, życia i możliwości rozwoju cywilizacyjnego; nakazują też dotrzymanie umów zawartych i sankcjonowanych zgodnie z regułami prawa narodów.

Nie ma co do tego żadnej wątpliwości, że pokojowe współzycie narodów i dochowanie zobowiązań, wynikających z umów, możliwe jest tylko wtedy, gdy obie strony będą miały do siebie zaufanie; gdy każda z nich będzie gotowa do dotrzymania danego słowa i będzie przeświadczona, że i druga strona kieruje się tą samą gotowością... Natomiast uważanie zawartych umów z zasady za coś, co można dowolnie zmienić lub anulować i skryte przypisywanie sobie prawa do samowolnego i jednostronnego ich łamania, kiedy tylko zdaje się tego wymagać własna korzyść, oznaczałoby bezsprzecznie zniszczenie wzajemnego zaufania, jakie między państwami istnieć powinno”²⁶.

²⁶ [Ibidem, s. 193–194].

11. Dwa makiawelizmy

Żaden chrześcijanin nie rozdziela już polityki od moralności. Nie mówimy już nawet o „moralności i polityce”. Razem z Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu mówimy raczej o „moralności politycznej” lub o moralnym wymiarze polityki.

W niewielkiej, choć niezwykle przenikliwej książce, do czego już się odnosiliśmy, Jacques Maritain w sposób wstrząsający wyraża w kilku wierzeniach, w których nie ma chyba frazy, niebędącej echem nieskażonego nauczania papieskiego zwierzchnika oraz Kościoła:

„Polityka sama w sobie jest sprawą moralną – i oto nadejdzie wkrótce czas, w którym, po triumfach heglizmu i pozytywizmu, które oddzielały politykę od moralności, nie tylko, jak sądzę, przez wzgląd na zawsze istniejące słabości ludzkiego postępowania, powrócimy znowu do tego prawa, do tej doktryny i to w sposób absolutny. Sam Machiavelli z pewnością zdziwiłby się, widząc, czym stał się makiawelizm. On sam był zbyt inteligentny i zbyt spostrzegawczy, by patrzeć na siebie inaczej jak tylko na cynika, który czerpie z moralnej podstawy cywilizowanej tradycji. Jego usiłowanie okrutnego obnażenia tej tradycji zakładało tylko jej spójność i trwałość. Dziś fundamenty tej odporności i substancji zanikły, nie pozostało nic poza straszliwą machiną, pustą i żarłoczną techniką, która w imię natychmiastowego materialnego ziszczenia odrażających zamiarów lub tytanicznych marzeń, wyrządza ludziom krzywdę z nieugiętą wytrwałością. To właśnie bywa określane jako realizm polityczny”.

Mówiąc o „uczciwych makiawelistach” z epoki mieszczańskiej, Maritain dodaje: „Nieszczęśnicy, formułując makiawelistyczne idee, nie mieli makiawelizmu we krwi. Nigdy nie widzieli podnoszącego się drapieżnego oblicza makiawelizmu absolutnego, makiawelizmu szalonego, zwyciężającego bez reszty nad makiawelizmem rozsądnym i bawili się jego kultem porządku bez sprawiedliwości na korzyść coraz bardziej nieludzkiej oraz bezlitosnej rewolucji”.

W ten sposób kończy się ta wspaniała strona. Nawet gdybyśmy jej tu nie przywołali, czy znalazłoby się choć jedno serce, które mogłoby dalej nazywać się chrześcijańskim, nie zgadzając się z nim?

„Może się zdarzyć, że nieszczęście będzie trwało, a nawet się spotęguje, że upokorzenie sięgnie jeszcze głębiej. Może być tak, że proces uśmiercania [*liquidation*] będzie trwał nadal, aż wreszcie – lecz dokądże Panie, do jakiegoż uniżenia? – dusze, na których spoczęły wasze ręce cięższe niż świat, usłyszą pokorny głos w swym wnętrzu aż do momentu, w którym wszystko rozpocznie się od nowa, poczynając od podstaw ludzkiej kondycji. Żyjemy w epoce, gdzie, jak się wydaje się, we wszystkich miejscach ziemi wszystkie przyczyny

muszą bezwarunkowo aż do ostatka ukazać swe skutki. Wszystko, co ukryte, musi się ujawnić, wszystkie śmiertelne zasady muszą wyczerpać swoje moce i ukazać swój monstrualny wrzód. Pomimo to istnieje jeszcze nadzieja, ponieważ miara zła nie jest nieskończona. Być może jest to nasza ostatnia nadzieja, która zawieść nie może”²⁷.

tłum. ks. ZDZISŁAW KUNICKI

²⁷ *A travers le désastre*, s. 123, 126 i 146. Ta książka była zakazana (dodatek).

RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE XI, 2010

PL ISSN 1641–1196

Filip Krauze, *Jedna prawda, dwie księgi. Nauki przyrodnicze a teologia w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 223.

Czy między naukami przyrodniczymi a teologią istnieje konflikt? Czy pozytywistycznie rozumiana nauka wszystko wyjaśni? Czy teologowie powinni popaść w kompleksy z powodu uprawiania dyscypliny, która nie mieści się we współczesnych kanonach naukowości? Na te zwłaszcza i podobne pytania odpowiada w swej książce ks. Filip Krauze, kapłan archidiecezji gdańskiej, doktor nauk teologicznych, absolwent Instytutu Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, z zamiłowania informatyk i podróżnik.

Już tytuł książki *Jedna prawda, dwie księgi...* wprowadza czytelnika w gąszcz zagadnień – nie bójmy się powiedzieć – tak ciekawych, jak i trudnych, ponieważ wymagających gruntownego przygotowania metodologicznego. Autor musiał bowiem zestawzić i porównać (gwoździ ścisłości należy dodać, że tylko w ograniczonym zakresie) dwie dyscypliny różniące się pod względem źródeł poznania, przedmiotu, sposobu opisu rzeczywistości, stosowanych metod badawczych. Jako teolog mógł to uczynić tylko na płaszczyźnie teologii fundamentalnej, rozumianej jako dyscyplina pogranicza, która podejmuje dialog i korzysta z osiągnięć innych dyscyplin, w tym nauk przyrodniczych. „Bez tej wiedzy, jak słusznie zaznacza ks. Krauze, groziłoby teologii ryzyko braku kontaktu z kontekstem kultury, której nauka jest ważnym elementem” (s. 36).

Podjęta przez gdańskiego teologa problematyka jest ważna i aktualna w kontekście osobowej decyzji wiary poszczególnych chrześcijan, których poglądy podlegają w sferze światopoglądowej nieustannie konfrontacji z wynikami badań nauk przyrodniczych, tak często wykorzystywanych do niemającej żadnych podstaw naukowych walki ideologicznej. Jak podkreśla autor recenzowanej pracy w uzasadnieniu wyboru tematyki, „zbadanie przesłanek kontek-

stów odkrycia i uzasadnienia teorii naukowych może się okazać pomocne dla poznania analogicznych kontekstów występujących w przypadku treści religijnych, szczególnie jeśli się uzasadni, iż zarówno rozum, jak i wiara opierają się na odmiennych aspektach tej samej racjonalności” (s. 33). Wydaje się, że przytoczone stwierdzenie stanowi klucz do zrozumienia całego wywodu naukowego ks. Krauzego. *Ratio* (nauki przyrodnicze) nie wyklucza i nie sprzeciwia się *fides* (teologia). Odwołując się do poetyckiej metafory Jana Pawła II, zawartej w encyklice *Fides et ratio* (1998), można powiedzieć, iż są to „dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.

Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (dziś już Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), wcześniej Ośrodek Studiów Interdyscyplinarnych, funkcjonuje przy Wydziale Filozoficznym jako jednostka badawczo-dydaktyczna. Jak twierdzi ks. Krauze, geneza powstania tej instytucji łączy się z namysłem naukowym dwóch wielkich uczonych: ks. prof. Kazimierza Kłósaka oraz kard. Karola Wojtyły. Pierwszy, w warunkach powojennej konfrontacji myśli chrześcijańskiej z ateistyczną ideologią marksistowską, podjął się wykazania niesprzeczności pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią. W tym celu prowadził badania z zakresu filozofii Boga i filozofii przyrody. Czynił to w oparciu o spuściznę tomistyczną (s. 25). Natomiast rezydujący w Krakowie abp Karol Wojtyła był nie tylko patronem podejmowanych inicjatyw, lecz sam jako człowiek nauki i kultury angażował się w dialog między naukami przyrodniczymi a myślą chrześcijańską (s. 26). Autor recenzowanej książki wymienia następujące źródła współczesnych inspiracji prac Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych: naukowy obraz świata przenikający kulturę; problemy istotne dla europejskiej tradycji filozoficznej, obecne w jej nurtach maksymalistycznym i minimalistycznym; historia idei, których ocena jest traktowana jako układ odniesienia, konieczny w rozważaniach metanaukowych (s. 28). Chodzi więc o badania z zakresu filozofii przyrody, filozofii nauki, historii nauki, filozofii matematyki, filozofii fizyki, teorii względności, teorii kwantów, kosmologii relatywistycznej, pogranicza filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, relacji nauka – wiara.

Poddając wnikliwej analizie dorobek znamienitych przedstawicieli Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, wśród których należy na pierwszym miejscu wymienić ks. prof. Michała Hellera oraz abpa prof. Józefa Życińskiego, ks. Krauze wykazał się dużą znajomością zagadnień filozoficznych, szczególnie z zakresu filozofii przyrody i filozofii nauki. Pozwoliła mu ona na zamknięcie metodycznego dyskursu, dotyczącego w szerszej perspektywie relacji nauka – wiara, w trzech klarownie wyróżnionych obszarach problemowych: 1. Rozdzielenie nauk przyrodniczych i teologii; 2. Konflikt nauk przyrodniczych i teologii;

3. Twórcze współlistnienia nauk przyrodniczych i teologii. Podział ten zakłada wzajemną nieredukowalność nauk przyrodniczych i teologii.

W części książki opisującej historyczny konflikt nauk przyrodniczych i teologii odnajdujemy interesujące kwestie dotyczące najgłośniejszych i najbardziej spektakularnych jego przejawów w postaci *sprawy* Galileusza i Darwina. Źródłem wspomnianego konfliktu ks. Krauze poszukuje w kosmologii wczesnochrześcijańskiej oraz w dominacji arystotelizmu w chrześcijańskiej myśli przednowożytnej. Konkluduje, że głównymi kwestiami generującymi ostre polemiki z poglądami Galileusza i Darwina była niewłaściwa interpretacja Pisma św. – próbowano traktować Biblię jako źródło dosłownych informacji przyrodniczych – a także nieznaną regułę rozwoju nauki. Zdaniem autora nie mniej ważny jest tu tzw. czynnik ludzki, umiejscowiony w strukturach polityczno-instytucjonalnych, oraz próba ideologicznego wykorzystania wyników badań przyrodniczych. Ks. Krauze zgadza się ze stwierdzeniem M. Hellera, zgodnie z którym, mimo że w kręgach specjalistów uważa się omawiany konflikt za pozorny i ostatecznie przewyżczony, to jednak wśród wielu teologów nadal panuje niechęć, a nawet izolowanie się od środowiska reprezentującego nauki przyrodnicze (s. 90). Po lekturze tej partii pracy pozostaje jednak pewien niedosyt. Szkoda, że w swych rozważaniach autor pominął tzw. sprawę Giordano Bruno. Dla wielu współczesnych jest ona bowiem najjaskrawszym przykładem konfliktu między nauką i wiarą, a sam włoski myśliciel jest postrzegany jako główny *męczennik nauki*. Nie przekonują tłumaczenia ks. Krauzego, że brak zainteresowania osobą i poglądami Giordano Bruno podyktowany jest jego niewielkim wkładem do historii nauki (s. 135). Pozostawiając badaczom ocenę postaci i dorobku naukowego włoskiego filozofa należy dostrzec jego znaczenie we współczesnej kulturze, w której urasta do symbolu wolnomyśliciela zamordowanego za poglądy, ofiarę kościelnego *ciemnogrodu*. Niemym świadectwem tych poglądów jest chętnie odwiedzany przez turystów, i nie tylko, rzymski plac Campo di Fiori, gdzie Bruno został spalony i nad którym góruje jego pomnik.

Biorąc pod uwagę niektóre współczesne prądy myślowe o pozytywistycznym zabarwieniu, kwestionujące naukowość teologii i sens jej uprawiania, najciekawsze są treści końcowe, bowiem zostaje tu podjęty problem dialogu nauki i religii w obszarze światopoglądu i kultury. Na podstawie prac autorów związanych z Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych ks. Krauze wykazuje głębokie zależności zachodzące pomiędzy obrazem świata, światopoglądem i kulturą. W wymienionych „środowiskach dochodzi do spotkania uteoryzowanych aplikacji nauki i religii, jakimi są nauki przyrodnicze i teologia” (s. 169). Zdaniem autora, analiza relacji zachodzących pomiędzy obrazem świata, światopoglądem i kulturą pod kątem zawartych w nich elementów nauk przyrodni-

czych i teologii pozwala na zdiagnozowanie czynników odpowiedzialnych za konflikty, separację lub współpracę wspomnianych dyscyplin. Słusznie zatem zauważa, że [...] „kultura, jako zobiektywizowana aplikacja światopoglądów zanurzonych w niej ludzi, oraz światopogląd, jako subiektywna interioryzacja zastanej kultury, komunikują się za pomocą obrazów świata, wrażliwych zarówno na kontekst kulturowy, jak i na wyznawane przez jednostki wartości. Nauka i religia jako wielkie wartości kulturowe, biorą udział we wspomnianym procesie wymiany obrazów” (s. 169–170).

Cenne wydają się zamieszczone w zakończeniu pracy dwa postulaty dotyczące nowych perspektyw badawczych. Pierwszy to propozycja rozwijania refleksji nad wzajemnymi relacjami nauk przyrodniczych i teologii na polu teologii kultury z wykorzystaniem osiągnięć teologii nauki. Drugi jest mniej konkretny i obwarowany przez autora wieloma zastrzeżeniami. Chodzi o skonstruowanie lub dopracowanie nowych teologiczno-fundamentalnych modeli wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego, które w większym stopniu brałyby pod uwagę dane dostarczane przez nauki przyrodnicze (s. 222–223).

Pozostawiając czytelnikowi radość i trud zmagania się z niewątpliwie ciekawą treścią książki ks. Krauzego i jej niełatwym, hermetycznym językiem, należy jeszcze zwrócić uwagę na cenną przestrożę zwieńczającą dzieło: „wszelkie próby bezpośredniego wprzęgnięcia wyników badań nauk przyrodniczych, chociażby w roli »dowodów«, w dzieło ewangelizacji, grożą zniekształcającym aprioryzmem, prowadzącym mimochodem do naśladownictwa »unaukowionej« propagandy antyreligijnej” (s. 222).

Nawiązując do tytułu książki, można stwierdzić, że autorowi udało się przekonać uważnego czytelnika, że *prawda jest jedna*, choć może być postrzegana z różnych punktów widzenia. Wydaje się jednak, że podjęte przez ks. Krauzego badania, ukazane w sposób wielowątkowy, wskazują nie tylko na *dwie księgi*, w których ma być ona zawarta, lecz na całą *bibliotekę*, gdzie z pewnością Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych ma już swoją eksponowaną półkę.

KS. PAWEŁ RABCZYŃSKI

Sprawozdanie z konferencji pt. „Being a young Theologian in the World” (Maynooth/Irlandia, 6–7 listopada 2009 r.).

Pontifical University przy Saint Patrick’s College w Maynooth w Irlandii 6–7 listopada 2009 r. było miejscem międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej przez studentów i alumnów tego uniwersytetu. Spotkanie zaadresowano do młodych teologów, a tematem była rola teologa w świecie, także w świetle

aktualnych wydarzeń. Sympozjum otworzył prof. Michael Paul Gallagher SJ z Gregorian University w Rzymie. W wystąpieniu wskazał na relacyjne, interdyscyplinarnie rozumiane pojęcie Boga, kładąc akcent na związane z tym trudności i wyzwania, ale przede wszystkim dalekowzroczną, mobilizującą perspektywę wielopłaszczyznowego, jednoczącego dialogu.

Hasłowo zaprezentowane ramy tematyczne zostały szczegółowo omówione dnia następnego podczas czterech sesji plenarnych. Jednym z najważniejszych obszarów rozważań teologicznych w epoce nowożytnej jest rozwój odpowiedniego podejścia teologów do nauk empirycznych. W większości prowadzonych współcześnie debat, w których nauka występuje przeciw religii i odwrotnie, obydwie ukazywane są w sposób karykaturalny, nie pozostawiając miejsca na porozumienie. Zdaniem Jessego Myersa z Milltown Institute of Theology and Philosophy (IE), który wygłosił referat pt. „Towards a Theological Approach to Science”, młody teolog musi zmierzyć się z kulturowo uwarunkowanym i z góry narzuconym, rozstrzygającym podejściem naukowym. Postawa taka traktowana jest dziś jako samouzasadniająca się i niepodważalna, a przy tym regulująca treściowo zakres prawdy. Mimo prymatu nauki, antynaukowe stanowiska nie są pomijane w prowadzonych debatach, co szczególnie widoczne jest w Stanach Zjednoczonych. Właśnie ten punkt powinien zostać, zdaniem Myersa, właściwie odczytany i zinterpretowany przez młodych teologów. Postęp naukowy jest nieunikniony, choć często jest postrzegany jako niemoralny. Teologia uznająca zasadność nauki i rozwoju, a jednocześnie będąc w uzasadnionych przypadkach głosem ostrzegawczym, może zaistnieć w tej perspektywie, stając się przyczynkiem do wzajemnego dialogu i odkrywania jednej prawdy w dokonującym się postępie. Ponadto Myers zauważa, że podstawowe wyznaczniki jakości życia i jego standardów zostały diametralnie przesunięte. Naukowy materializm zdominował społeczne priorytety, stając się miarą każdej aktywności. W tym kontekście, młody teolog nie powinien pytać: „Co jestem w stanie zrobić?”, ale „Co muszę zrobić?”, aby ocena ważnych aspektów tej zmiany w ogóle zaistniała w świadomości społecznej, a dokonujący się rozwój rzeczywiście służył człowiekowi.

Szukając odpowiedzi na postawione wyżej pytanie, teolog powinien ciągle odwoływać się do Biblii, zwłaszcza wzorować na postaci Hioba. Według Tony'ego P. Kalama z St Patrick's College w Maynooth (referat pt. „Wisdom: an encounter of the natural and the moral”), księga Hioba jest połączeniem mądrości, ideologii i tradycji wielu narodów zespolonych w jednej osobie Hioba, doświadczającego cierpienia. Księga wyraźnie ukazuje ścieżki mądrości natury, stosowność środków i ograniczeń w przyrodzie, w które człowiek jest zanurzony, a poprzez które sam Bóg działa i przemawia. Młody teolog w spotkaniu z naturą uczy się mądrości, a żyjąc moralnie, tzn. w ukierunkowaniu na Boga

i człowieka, w życiu religijnym i społecznym, doświadcza jej w sposób szczególny. Mądrość, wywodząca się z natury i moralności – a takiej uczy Hiob – jest relacyjna, tzn. może zaistnieć, gdy człowiek żyje integralnie, gdy szuka mądrości zarówno fizycznej, jak i duchowej, co dokonuje się przez kontemplację natury. Reasumując, Kalam podkreślił jedność człowieka z naturą, której jest on integralną częścią, w zaśpiewanej przez siebie z wielkim zaangażowaniem afrykańskiej piosence. Ten krótki i zupełnie niespodziewany *performance* wywołał wśród zebranej publiczności zdziwienie i mieszane uczucia. Dwa przeciwstawne głosy z sali odzwierciedliły klimat, który zapanował. Pierwszy odniósł się do myśli o jedności człowieka i świata, podkreślając trafność przywołanej postawy Hioba jako wzorca. Drugi głos skrytykował propozycję Kalama, by Biblia stanowiła przewodnik dla teologów podczas naukowego panelu środowiska akademickiego. Jest ona niezaprzeczalnym fundamentem katolicyzmu, ale, jak stwierdzono, nie powinna być przywoływana w naukowej debacie.

W zarysowanej perspektywie współczesnego świata młody teolog jawi się nie tylko jako odkrywca, ale także nauczyciel. Według Nancy Rourke z Canisius College w Nowym Jorku, śledząc i analizując naturę i aktualnie dokonujący się postęp, obowiązkiem teologa staje się łączenie tradycyjnych akademickich obszarów i budowanie nad nimi interdyscyplinarnych mostów. Teologia, jako dyscyplina *o życiu*, z samej swej natury jednoczy w sobie różne nauki. W kompetencjach teologa leży zatem eksploracja dyscyplinarnych płaszczyzn porozumienia, metod, kreowanie relacji, z których osiągnąć sam teolog powinien czerpać i na podstawie których powinien nauczać. Wskazując kierunki naukowego rozwoju oraz inicjując nowe specjalizacje, teolog moralista ma obowiązek odwoływać się do wszelkich dziedzin etyki stosowanej. W procesie tym nieuniknione staje się szukanie możliwości zastosowania teoretycznej teologii moralnej, zgodnie z wyznacznikami standardów innych dyscyplin, a przede wszystkim łączenie teologii z rzeczywistą praktyką nauczania i badań. Rourke opiera swoje obserwacje na długoletniej pracy w amerykańskich wyższych uczelniach katolickich. W wystąpieniu zatytułowanym „Building Bridges: Opportunities and Responsibilities of a Junior Moral Theologian” rozpatruje działalność młodych teologów jako wezwanie i zaproszenie kierowane zarówno do nich samych, jak i do doświadczonego pokolenia teologów i ich odpowiedzialności za wzrastające, nowe pokolenia.

Wszelka aktywność podejmowana przez teologa nie może dokonywać się w oderwaniu od Kościoła. Teolog jest z jednej strony ewangelizatorem, zachęcającym do wiary integrującej intelekt, z drugiej zaś – prowokuje w Kościele konieczność rozumienia, w jaki sposób oba te wymiary wzajemnie się dopełniają. Jednocześnie, jako osoba o ugruntowanej wiedzy, ponosi odpowiedzial-

ność za obronę Kościoła przed postawami opozycyjnymi, ale też wewnętrznym skostnieniem czy hipokryzją. Teolog jest ewangelizatorem uśpionego w odniesieniu do wiary Kościoła, na co zwrócił uwagę Kevin Hargaden, student socjologii NUI i St Patrick's College w Maynooth, w prezentacji zatytułowanej „The Theologian As Evangelist”. Referent nakreślił dwie różne postawy, które często bywają błędnie interpretowane w środowiskach pastoralnych: ewangelizatora-teologa i teologa-ewangelizatora. Rola pierwszego, według Hargadena, skupiona jest na ustalonym odgórnie celu, jakim jest pozyskanie współwyznawcy. W ten sposób sam ewangelizator-teolog sprowadza siebie i swoją aktywność do rangi produktu handlowego. Hargaden porównał takie nastawienie z postawą Richarda Dawkinsa, którego każda książka ma tylko jedno zadanie: po jej przeczytaniu czytelnik powinien stać się ateistą. Zupełnie odmienna jest postawa teologa-ewangelizatora, którego teologiczna aktywność daleka jest od prozelityzmu czy dowodzenia chrześcijańskich dogmatów. Teolog-ewangelizator, mający świadomość akademickich korzeni teologii, traktuje swoją dyscyplinę jako służbę sprawowaną w kontekście zawieranego wraz z dokonywanym wyborem „małżeństwa wiary i rozumu”, a jednocześnie dokonującą się w kontekście prozy codzienności. Wystąpienie Hargadena spotkało się z owacyjnym przyjęciem zgromadzonego audytorium. Błyskotliwe analogie i zaangażowana prezentacja, często w formie quizów angażujących zebranych, wywołały powszechny zachwyt mobilizujący do refleksji i podjęcia konkretnych działań.

Uprawianie teologii jako służby znajduje swoje głębokie uzasadnienie w postaciach biblijnych. Syn Boży, stając się człowiekiem, dokonał radykalnego wyboru w imię najwyższego prawa Bożego, prawa miłości. Ta Miłość zakłada całkowite posłuszeństwo Bogu i służbę ludziom. Dokonanie tego wyboru dokonało się w dwojaki sposób: poprzez poddanie się przewodnictwu Ducha Świętego oraz poprzez postawę Maryi, która w swoim *fiat* jest wzorem posłuszeństwa Miłości w świecie. Każdy człowiek jest wezwany do takiego wyboru, co nigdy nie odbywa się wbrew jego woli. Zarówno Jezus, jak i Maryja, zdaniem Johannekena Bosmana z Fonty Hogeschool Theologie Levensbeschouwing w Amsterdamie (referat „Theology as the handmaid of the Lord”), są dla teologów nauczycielami w tej dziedzinie. Młody teolog powinien we współczesnym świecie odważnie i jasno prezentować zagadnienie miłości oraz bezinteresownej służby. Nie może być to jednak wywód wyłącznie teoretyczny. Przykład własnego życia jest najlepszą i najpełniejszą formą wyrażenia tej postawy, ku czemu świat nieustannie daje sposobność.

Michael Shorthall z St Patrick's College w Maynooth w referacie zatytułowanym „After Artane” ukazał szczególnie ważną i niezmiernie delikatną rolę teologów w Irlandii, zwłaszcza w kontekście bieżących wydarzeń – zarzutów

molestowania seksualnego dzieci przez osoby duchowne (*Child Abuse*). Śledztwo prowadzone przez Commission to Inquire into Child Abuse (CICA) wykazało permanentny charakter nadużyć, gwałtów, przemocy fizycznej, seksualnej i psychicznej dokonanych na dzieciach, począwszy od roku 1936 przez katolickich księży i zakonnice, prowadzących ośrodki wychowawcze w Irlandii. Po głośnych debatach parlamentarnych wokół tzw. raportu Ryana, opisującego zasięg i skalę tych przestępstw, wrogość wobec Kościoła katolickiego przybrała na sile i bywa ostentacyjnie manifestowana. Bolesne wydarzenia z przeszłości traktowane są przez społeczeństwo jako niekwestionowany powód występowania z Kościoła. Sprawę molestowania dzieci zaczęto nazywać drugim holocaustem. W panującej atmosferze, Shorthall wyraził nadzieję, że nie pozostanie ona bez wpływu na aktualnie powstający program kształcenia młodych teologów, którzy szczególnie teraz wezwani są do służby i miłości. Podobnie jak wydarzenia holocaustu wpłynęły na rozwijający się kulturowo-intelektualny ruch, którego odzwierciedleniem były słowa Theodora Dorno: „Po Auschwitz, napisanie wiersza jest barbarzyństwem”, tak sprawa molestowania seksualnego dzieci powinna odbić się głośnym echem we wszystkich kręgach katolickich, dając impuls do prawdziwej rehabilitacji i złożenia świadectwa prawdy i wiary. Stosowana przez autora analogia dramatycznych wydarzeń ma na celu podkreślenie wagi *Child Abuse*, a także wskazanie na moralny imperatyw sprawiedliwości, który młody teolog ma obowiązek podkreślać i o którym musi świadczyć za każdym razem, gdy dzieje się zło.

Odpowiedzialność społeczna teologów powinna się także uwidocznić w świetle zagadnienia ochrony środowiska. Ben Dare z Cardiff University w Walii w referacie pt. „The Trinity and Environment Care in the Theology of Jürgen Moltmann” zaznacza, że chrześcijaństwo nigdy nie cieszyło się dobrą sławą w tym zakresie, a teologowie rzadko podnosili głos w obliczu zniszczenia środowiska naturalnego. Prelegent, korzystając z teologii Jürgena Moltmanna, przedstawił analogię ochrony środowiska do relacji, jaka występuje pomiędzy osobami Trójcy Świętej. Jedność Osób Boskich, jako komunია stworzona we wzajemnej miłości, nie pozostawia miejsca na dominację czy hierarchię. Włącza wszystkie stworzenia w tę relację, co powinno być punktem odniesienia w podejmowanej aktywności. Młody teolog, kierując się pojęciami korespondencji, inspiracji i pomocy, uwydatniających interakcję teologii z otoczeniem, powinien włączyć się w tę działalność. Taka postawa jest odzwierciedleniem miłości Boga, a jej zaangażowanie zostaje pogłębione przez otwartą z Nim relację, której młody teolog powinien być świadkiem.

Młody teolog jest także wezwany do trzeźwej i wyważonej oceny podejmowanych w świecie działań, zwłaszcza realizowanych pod hasłem wiary czy religii. Wynika to z jego odpowiedzialności za Kościół, którego jest członkiem

i reprezentantem. Ze szczególnym naciskiem na taką rolę teologa w świecie wskazał James Cherry z Cambridge University w Wielkiej Brytanii w przeprowadzonej analizie głównych błędów ideologicznych Tony Blair Faith Foundation (TBFF). Organizacja ta została założona przez byłego premiera Wielkiej Brytanii Tony'ego Blaira w celu promowania wiary jako czynnika jednoczącego ludzi z różnych krajów i różnych wyznań w imię wspólnego dobra. Podczas promocji pozytywów wiary największych religii świata przez TBFF, Cherry zauważył kilka ideologicznych błędów, które nie powinny być powszechnie aprobowane. Prelegent, uznając chwalebność i słusność głoszonego przez tę organizację uniwersalnego ideału lepszego świata, wskazał na głosy niezadowolenia odnoszące się do towarzyszących temu haseł, które próbuje się wypromować razem z charyzmatycznymi sloganami. Ambicje Blaira i jego Fundacji usiłują sprowadzić wiarę do wspólnego mianownika rozbijając istniejącą tożsamość religijną. Globalnie, populistycznie pojęta przez Fundację wiara, prezentuje się jako ograniczona etycznie. Z jednej strony rozumiana jest jako pierwiastek utrzymujący życie społeczne, z drugiej zaś jako niczym nieskrępowana wolność, nie zawierająca w swojej definicji odpowiedzialności i obowiązków. W referacie zatytułowanym „Understanding the difficulty of faith: the Tony Blair Faith Foundation and underestimating the importance of faith” Cherry wezwał młodych teologów do rozwagi i ostrożności w stosunku do różnych form działalności katolickiej i pseudokatolickiej. Pojawiające się programy ideowe stanowią bogate źródło teologicznych inspiracji, ale często wymagają gruntownej analizy i weryfikacji podstawowych dogmatów. Nie mogą być traktowane jako niezawodne źródło treści teologicznych, bowiem same często nie są wewnętrznie spójne i wymagają korekty.

Podsumowując można stwierdzić, że podczas konferencji wielopłaszczyznowo i interdyscyplinarnie ukazano rolę teologa w świecie współczesnym. Odmienne i krytyczne stanowiska, ujawniane podczas krótkich przerw dyskusyjnych, świadczą o ciągłej krystalizacji i weryfikacji zadań teologa, ale także miejsca samej teologii w świecie.

LENA SZTUROMSKA-JÓZWIK

Card. Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa, a cura di Luigi Cirillo*, Consult Editrice, Roma 2008, ss. 68.

Nowa publikacja *Prawo naturalne w nauczaniu Kościoła* – wyszła spod pióra jednego z najwybitniejszych polskich i światowych kanonistów współczesnych, ks. kard. Zenona Grocholewskiego. Urodzony w Polsce w 1939 r.,

wyświęcony na kapłana podczas Soboru Watykańskiego II w 1963 r., po uzyskaniu doktoratu z prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, uzyskał dyplom adwokata Roty Rzymskiej oraz wszystkie możliwe stopnie i tytuły akademickie. Był profesorem na wydziałach prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, Papieskim Uniwersytecie Laterańskim i w Studium Rotalnym. Napisał około tysiąca rozpraw naukowych i otrzymał wiele doktoratów *honoris causa*, m.in. na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (z inicjatywy Wydziału Prawa i Administracji) oraz na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (z inicjatywy Wydziału Teologii). Ks. kard. Grocholewski niemal całe swoje życie poświęcił pracy w centralnych organach Kościoła. Przez 27 lat pracował w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, pełniąc w nim przez 17 lat urząd sekretarza i prefekta. Z papieżem Janem Pawłem II aktywnie współpracował przy reformie Kodeksu Prawa Kanonicznego, opracowywaniu instrukcji procesowych (np. *Dignitas connubii*) i reformie Kurii Rzymskiej. Od dziesięciu lat jest prefektem Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego (seminariów i instytucji naukowych), , nadzorującym uczelnie katolickie na całym świecie. Od 1991 r. jest kardynałem Kościoła świętego. Jest prezesem Trybunału Kasyjnego Państwa Watykańskiego oraz przewodniczącym Papieskiej Komisji ds. Adwokatów, a także członkiem wielu komisji papieskich, w tym Papieskiej Komisji ds. Interpretacji Tekstów Prawnych.

Recenzowana książka ukazała się w języku włoskim. Polska wersja tytułu brzmi: „Prawo naturalne w nauczaniu Kościoła”. Książka została przygotowana bardzo starannie, wraz z opatrzeniem w pomocnicze tytuły boczne, przez prof. Luigi Cirillo, i pięknie edytorsko wydana przez wydawnictwo Consult w Rzymie.

Publikacja składa się z części wstępnej oraz zasadniczej treści. Część wstępna zawiera podziękowanie skierowane do redaktora publikacji prof. L. Cirillo (s. 3) oraz wprowadzenie merytoryczne tegoż redaktora (s. 5–12). We wprowadzeniu autor określa prawo naturalne i jego znaczenie dla integralnego rozumienia człowieka, przywołuje koncepcje prawa naturalnego w twórczości Arystotelesa, Cyserona, św. Tomasza, Graviny oraz Jana Pawła II. Zwraca uwagę na fakt, że kard. Grocholewski podkreśla te aspekty w nauczaniu Kościoła o prawie naturalnym, które skierowane są nie tylko do wierzących, lecz także do niewierzących, że jest ono wielkim darem dla każdego człowieka i społeczności (s. 9). Przypomina wypowiedź Benedykta XVI z 18 kwietnia 2008 r. w ONZ, który podkreślił, że prawa człowieka opierają się na prawie naturalnym, a zagrożeniem dla nich jest relatywizm etyczny i pozytywizm prawny (s. 10–11).

Zasadniczą część pracy otwiera informacja, iż jest ona rozszerzoną wersją wykładów Kardynała: z 2005 r. w Paryżu oraz z 2007 r. w Buenos Aires

i Rzymie, już publikowanych w językach wygłoszenia, uzupełnionych o wypowiedzi Benedykta XVI (s. 14). Dalej następuje wprowadzenie autorstwa kard. Grocholewskiego (s. 15–16), główna treść została podzielona na 6 rozdziałów (s. 15–55) oraz uwagi końcowe (s. 57–59). Publikację zamyka wybór bibliografii (s. 61–68), podzielony na dokumenty magisterium Kościoła oraz pisma.

We wprowadzeniu kard. Grocholewski zauważa, że prawo naturalne jest dobrą podstawą dialogu wierzących z niewierzącymi, z ludźmi innych kultur (s. 15). W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Świat o osłabionym myśleniu metafizycznym” (s. 17–20) określa dwa współczesne zagrożenia. Pomijanie prawa naturalnego powoduje, że „całemu społeczeństwu, a zwłaszcza prawodawcom, zaczyna brakować obiektywnego punktu odniesienia dla wszelkich innych praw”. Drugim jest zredukowanie (przez laicki świat) pojęcia „natura” do przyrody, do tego, co można zaobserwować i zmierzyć, bez odniesienia do tego, czy jest to naturalne dla człowieka. Filozoficzny, metafizyczny wymiar pojęcia „natura” wielu zastępuje wymiarem tylko empirycznym.

W rozdziale drugim, zatytułowanym „Siła prawa naturalnego” (s. 21–28), autor najpierw stwierdza, że prawo naturalne i wynikające z niego obowiązki człowieka „nie jest pojęciem jedynie katolickim, lecz stanowi wyraz wrodzonych skłonności człowieka ku prawdzie i dobru. [...] Choć prawo naturalne nie jest prawem pisanim, to jednak jest ono »wpisane« w taki sposób, że nie może być wymazane, wręcz jest »wryte w duszy każdego człowieka«” i winno być dla niego etycznym drogowskazem, wyprzedzającym jakiekolwiek prawo pozytywne, określeniem praw człowieka, które zawsze winny być respektowane (s. 21). Prawo Boże poznawane jest przez człowieka dwiema drogami: 1) przez dzieła Stwórcy i prawo naturalne, 2) w osobie Jezusa, który jest nowym Prawem (s. 22). Choć w czasach nowożytnych nastąpiło odrodzenie prawa naturalnego, zwłaszcza jako reakcja na protestantyzm, to współczesna mentalność relatywistyczna usiłuje przedstawiać je jako tezę konfesyjną. Autor zauważa, że „odrzućcie prawa naturalnego stanowi procedurę o charakterze ideologicznym i wprowadza nietolerancję wobec prawdy” (s. 24). W starożytności i filozofia grecka, i Tradycja chrześcijańska jednym głosem mówiły o prawie naturalnym. Ważny wykład prawa naturalnego dał Arystoteles (IV w. przed Chr.). Określił on je jako powszechnie obowiązujące (choć niepisane) i niezmiennie. Autor przytacza też trafne i dojrzałe stwierdzenie Cyserona (II–I w. przed Chr.): „Istnieje oczywiście prawdziwe prawo, jest nim prawy rozum; jest ono zgodne z naturą, istnieje we wszystkich ludziach, jest niezmiennie i wieczne, jego nakazy wzywają nas do wypełniania powinności, jego zakazy powstrzymują od błędu [...] Zastąpienie go przez prawo przeciwne jest przestępstwem, zakazane jest nieprzestrzeganie nawet jednego wskazania” (s. 25). Autor zauważa, że Jan Paweł II był rozczarowany, że nawet po jego encyklikach

Veritatis splendor (która stanowi *magna charta* nauki Kościoła o prawie naturalnym) i *Fides et ratio*, nauka o prawie naturalnym nie została należycie przyjęta i pogłębiona, także na polu teologii. Dlatego też pilną kwestią jest „przywołanie mocy prawdy prawa naturalnego”, zwłaszcza wśród katolików (s. 27–28).

W rozdziale trzecim „Prawo naturalne i Boskie” (s. 29–31) autor stwierdza, że prawo naturalne ma dwa odniesienia: 1) dążenie do Boga jako źródła dobra, 2) uznanie drugiego człowieka za równego sobie. Kard. Grocholewski zachęca do realizacji postulatów Benedykta XVI, aby „odwrócić aksjomat Oświecenia i powiedzieć: także ten, kto nie potrafi znaleźć drogi prowadzącej do przyjęcia istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się tak żyć i tak ukierunkować swoje życie, jak gdyby Bóg istniał – *veluti si Deus daretur*” (s. 31).

Czwarty rozdział jest krótkim wykładem (s. 33–35) na temat przymiotów prawa naturalnego, którymi są: powszechność, niezmienność i poznawalność. Niestety, nie przez wszystkich są one uznawane. W rozdziale piątym (s. 37–40) autor podkreśla dwa ważne aspekty prawa naturalnego. Pierwszym jest zgodność prawa naturalnego z Dekalogiem. Autor przytacza stwierdzenie św. Ireneusza z Lyonu: „Od samego początku Bóg zakorzenił w sercach ludzi zasady prawa naturalnego. Potem ograniczył się do ich przypomnienia. Był to Dekalog” (s. 38). Drugim jest zgodność prawa naturalnego z rozumem ludzkim, a nie z materią, przyrodą (s. 39).

Najobszerniejszy jest rozdział szósty: „Urząd Nauczycielski Kościoła o prawie naturalnym” (s. 41–55). Kard. Grocholewski stwierdza za Pawłem VI, że Kościół będąc „»znawcą człowieczeństwa« – wyraża wymogi prawa naturalnego i je aktualizuje [...] zwraca się nie tylko do wierzących, ale do wszystkich ludzi dobrej woli” (s. 41). Chrystus ustanowił Piotra i apostołów „strażnikami i autentycznymi interpretatorami całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego” (s. 43). „Pius XII ukazał oparte na prawie naturalnym zasady ładu społecznego odpowiadającego godności człowieka i znajdującego konkretny wyraz w zdrowej demokracji” (s. 43). Bł. Jan XXIII „w encyklice *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963) w całości poświęconej prawom naturalnym, opierał je na prawie naturalnym, wpisanym w stworzenie” (s. 44). Paweł VI w nauce o małżeństwie, zawartej w encyklice *Humane vitae* (25 lipca 1968 r.), przypomina, że „jest to nauka oparta na prawie naturalnym, naświetlonym i ubogaconym przez Objawienie Boże” (s. 44). Jan Paweł II naucza, zwłaszcza w encyklice *Evangelium vitae* (25 marca 1995 r.), że zamierzone zabójstwo, aborcja i eutanazja są poważnym naruszeniem prawa Bożego; „żadna okoliczność, żaden cel, żadne prawo na świecie nigdy nie będą mogły uczynić godziwym aktu, który sam w sobie jest niegodziwy, ponieważ

sprzeciwia się Prawu Bożemu, zapisanemu w sercu każdego człowieka, poznawalnemu przez sam rozum i głoszonemu przez Kościół” (s. 45-46). Prawo naturalne „jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego” (s. 47). „Jak przypomniiał kardynał Ratzinger w wielu swoich wystąpieniach [...] nigdy nie można cofać się przed obroną prawa do życia, jako że jest ono pierwszym, które wypływa z prawa natury” (s. 46). Benedykt XVI w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2008 stwierdził: „Prawa zawarte w Karcie (Praw Rodziny) są wyrazem i wykładem prawa naturalnego [...] Negowanie czy choćby ograniczanie praw rodziny, zakrywając prawdę o człowieku, zagraża samym podstawom pokoju. Mówiąc o pozytywnym prawie ludzkim zachęca: Trzeba uznać naturalną normę moralną za podstawę normy prawnej” (s. 48). W innym przemówieniu, z 18 kwietnia 2008 r., do członków Zgromadzenia Ogólnego ONZ, z okazji 60. rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stwierdził, że prawa te „opierają się na prawie naturalnym, wpisanym w serce człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach” (s. 49).

Ważne są też wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary, m.in. dotyczące projektów legalizacji związków homoseksualnych. Stwierdza się w nich, że „małżeństwo jest święte, natomiast związki homoseksualne pozostają w sprzeczności z naturalnym prawem moralnym” (s. 50). Wielkim zagrożeniem jest relatywizm etyczny. „Negując bowiem prawo naturalne, jesteśmy zmuszeni do negocjowania coraz większej ilości prawd uniwersalnych, poczynając od prawa do życia” (s. 51). Dlatego też „nauczanie Kościoła potwierdza swoją stałą doktrynę o koniecznej zgodności prawa cywilnego z prawem moralnym, to znaczy o bezwarunkowym poszanowaniu prawa naturalnego ze strony każdej władzy prawodawczej [...] każde prawo ustanowione przez ludzi ma o tyle moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa” (s. 52-53).

Pozytywizm prawny usiłuje prywatnym interesom lub pragnieniom nadać pozory prawa. Dlatego „Benedykt XVI trafnie zauważył: »Prawo naturalne jest ostatecznie jedyną skuteczną twierdzą przeciw samowoli władzy lub oszustwom ze strony manipulacji ideologicznej«” (s. 54). Aby zwiększać znaczenie prawa naturalnego, należy formować prawe sumienie ludzi (s. 54-55).

W uwagach końcowych autor potwierdza, że Kościół w swoim nauczaniu, potwierdzając i strzegąc zawsze i wszędzie zasad prawa naturalnego, „służy w ten sposób bezinteresownie prawdzie o człowieku i dobru wspólnym społeczeństw świeckich” (s. 58-59).

Kończąc niniejszą prezentację, oddającą tylko w zarysie poglądy kard. Zenona Grocholewskiego na temat współczesnego wykładu nauki Kościoła

o prawie naturalnym, należy stwierdzić, że jest to wykład fachowy, komunikatywny i pouczający. Autor zebrał wiele wymownych cytatów i w sposób logiczny i przekonujący zaprezentował szereg trafnych argumentów. Wszystkim czytelnikom tego oryginalnego dzieła, a zwłaszcza prawnikom, można życzyć ciekawej i owocnej lektury. Bardzo przydatne będzie ponadto przetłumaczenie tego dzieła na inne języki, a zwłaszcza na język polski.

Ks. RYSZARD SZTYCHMILER

Wykaz skrótów

CA	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Centesimus annus</i>
ChL	– Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Christifideles laici</i>
CiV	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Caritas in veritate</i>
DA	– Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich <i>Apostolicam Actuositatem</i>
DB	– Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele <i>Christus Dominus</i>
DCE	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Deus caritas est</i>
DFK	– Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej <i>Optatam totius</i>
DM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Dives in misericordia</i>
DP	– Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów <i>Presbyterorum ordinis</i>
DWR	– Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej <i>Dignitatis humanae</i>
Dz.U.	– Dziennik Ustaw
EiE	– Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska <i>Ecclesia in Europa</i>
ES	– Paweł VI, Encyklika <i>Ecclesiam suam</i>
EV	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Evangelium vitae</i>
KDK	– Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
KK	– Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna o Kościele</i>
KKK	– Katechizm Kościoła Katolickiego
KNSK	– Papieska Rada <i>Iustitia et Pax</i> , Kompendium Nauki Społecznej Kościoła
KPK	– Kodeks Prawa Kanonicznego.
LE	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Laborem exercens</i>
MD	– Jan Paweł II, List apostolski <i>Muliris dignitatem</i>
MM	– Jan XXIII, Encyklika <i>Mater et magistra</i>
PP	– Paweł VI, Encyklika <i>Populorum progressio</i>
PT	– Jan XXIII, Encyklika <i>Pacem in terris</i>
QA	– Pius XI, Encyklika <i>Quadragesimo anno</i>
RN	– Leon XIII, Encyklika <i>Rerum novarum</i>
SpS	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Spe salvi</i>
SRS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Sollicitudo rei socialis</i>
Sth.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa Theologica</i>

