

Słowa kluczowe: nauczanie społeczne Kościoła, Jan Paweł II, personalizm społeczny, marksizm, liberalizm, relatywizm, indywidualizm, kolektywizm, nadzieja

Keywords: social teaching of the Church, John Paul II, social personalism, Marxism, liberalism, relativism, individualism, collectivism, hope

Robert Skrzypczak

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-8374-2944

UWARUNKOWANIA I WYZWANIA MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKO- SPOŁECZNEJ KAROLA WOJTYŁY/JANA PAWŁA II

Istnieje wiele ważnych wątków w przesłaniu papieża Jana Pawła II. Z tej racji nazywany był papieżem rodziny, papieżem życia, papieżem nowej ewangelizacji oraz papieżem nauki społecznej Kościoła (Viguiristi, 2021; por. Kowalczyk, 1997). W tej ostatniej kwestii był porównywany do Leona XIII, który zainaugurował nowy etap w odnoszeniu się Kościoła do kwestii społecznych i ekonomicznych człowieka. W związku z tym pragnę sprawdzić, na czym polegała specyficzna oryginalność Karola Wojtyły, a potem Jana Pawła II, w spojrzeniu na tychże zagadnienia. Jakim uwarunkowaniom i wyzwaniom poddana została katolicka myśl społeczna Karola Wojtyły; na jakich filozoficzno-teologicznych aksjomatach się opierała; w jakim obszarze zagadnień znalazło zastosowanie jego głoszenie ewangelii społecznej?

SIŁA I SPÓJNOŚĆ MYŚLI SPOŁECZNEJ JANA PAWŁA II

W momencie wyboru Karola Wojtyły na stolicę Piotrową nauczanie społeczne, z winy niektórych teologów, nie miało w świecie i w Kościele dobrej passy. Bezmiar krytyki i powszechne uczucie nieufności zaciążyło w tamtym okresie na nauce społecznej Kościoła. Przyczyniły się do tego stanu rzeczy odrzucanie metafizyki i upadek infrastruktury pojęciowej neoscholastyki, która długo zaopatrywała

w środki merytoryczno-lingwistycznego przekazu dokumenty społeczne papieży. W wielu kręgach kultury katolickiej porzucano mediację ontologii i prawa naturalnego na rzecz mediacji socjologiczno-analitycznej, której używano w świeckich naukach społecznych. Znaczny wpływ wywierał też pogląd o całkowitej autonomii porządku światowego, propagowany przez nowe prądy teologiczne już od lat pięćdziesiątych. Tego rodzaju pogląd pozbawiał chrześcijaństwo wielu powodów uzasadniających potrzebę jego obecności w historii. Do tego dołączył się największy w Europie Zachodniej rozwój marksizmu w kulturze i nauce. Naukę społeczną Kościoła uznawano za idealistyczną, konserwatywną bądź też w niewłaściwy sposób reformatorską, naukowo słabą i abstrakcyjną. Również w środowisku kościelnym nauka społeczna Kościoła była uznawana za przestarzałą i nienadającą się do zastosowania, zwłaszcza przez część przedstawicieli teologii wyzwolenia i teologii politycznej. W konsekwencji przyjął się pogląd o jej nieaktualności (por. Chenu, 1977).

Tymczasem w styczniu 1979 roku w przemówieniu do Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej CELAM w Puebla Jan Paweł II podkreślił nowość i świeżość oraz siłę profetyczną i ewangelizacyjną tkwiącą w katolickiej nauce społecznej. Powiedział tam, że Chrystus nie podziela stanowiska tych, którzy mieszają sprawy Boże z polityką. Marksizm nie może, tak jak arystotelizm w tomizmie, odegrać roli teoretycznego fundamentu dla wyrażenia nowoczesnej teologii społecznej. Prawdziwym fundamentem dla społecznego orędzia katolików jest „pełna prawda o człowieku” (Jan Paweł II, 2009, s. 288). W wywiadzie dla Jasia Gawrońskiego – co powtórzył potem w encyklice *Centesimus annus* – stwierdził, że komunizm musiał się zawalić przez „błąd antropologiczny” zawarty w jego założeniach (Tenże, 2003b). We wspomnianej encyklice pisał: „Rozpatruje on bowiem [ów błąd] pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę 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” (Tenże, 1996c, 13). To nie bezosobowe siły historyczne czy ekonomiczne kształtują społeczną, polityczną i gospodarczą jakość życia, ale osoby. Podobna wypowiedź miała miejsce do polskich biskupów zgromadzonych na Jasnej Górze podczas I pielgrzymki do ojczyzny (Tenże, 2005a, s. 82-95).

Jan Paweł II pozostawił po sobie trzy wielkie encykliki społeczne: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991). W 2004 roku na jego prośbę opracowane zostało *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, rodzaj społecznego katechizmu dla chrześcijan (Papieska Rada Iustitia et Pax, 2005). Karol Wojtyła jest świetnym przykładem odczytywania wydarzeń w świetle

ewangelii i nauczania Soboru Watykańskiego II. Na jego życie i myśl miały wpływ wydarzenia epoki, zwłaszcza przymus funkcjonowania w warunkach dyktatury niemieckiego, nazistowskiego terroru oraz komunistycznej rzeczywistości powojennej Polski, a następnie przemiany ustrojowe i społeczne świata liberalnej gospodarki wolnorynkowej. W swym nauczaniu przywoływał temat pracy, zatrudnienia, zrzeszania się, organizacji społecznych, systemów ekonomicznych, demokracji, postnowoczesnych postaci totalitaryzmu.

Na szczególną uwagę zasługują dziś dwie publikacje odzwierciedlające jego rozumienie katolickiego stosunku do spraw społecznych jeszcze przed wyborem na stolicę Piotrową. Stanowią one świadectwo żywego zainteresowania krakowskiego myśliciela i duchownego społecznymi i ekonomicznymi wyzwaniami, przed jakimi staje współczesny człowiek i społeczeństwo, w ramach którego funkcjonuje, oraz dogłębnym przekonaniem, iż ewangelia Chrystusowa niesie ludziom odpowiedź Boga na palące problemy przeżywane w ich konkretnej, egzystencjalnej i zbiorowej przestrzeni. Jedną z tychże publikacji jest wywiad-rzeka przeprowadzony z ówczesnym kardynałem Karolem Wojtyłą przez młodego filozofa z Uniwersytetu Katolickiego Sacro Cuore w Mediolanie, Vittorio Possentiego. Nosi ona polski tytuł *Rewolucja Duchą* (Possenti, 2007). Podczas moich studiów nad włoskim personalizmem odkryłem, iż prof. Possenti niemal trzydzieści lat wcześniej, w 1977 roku, zdołał przeprowadzić obszerny, ponad siedemdziesięciostronicowy wywiad z ówczesnym krakowskim metropolitą i była to bodaj ostatnia rozmowa przygotowany na piśmie przez arcybiskupa Wojtyłę przed jego wyborem na stolicę Piotrową. Wywiad miał pierwotną postać maszynopisu z pytaniami zadanymi po włosku i odpowiedziami udzielonymi w języku polskim, bowiem kardynał zabrał ze sobą pytania, by móc się z nimi skonfrontować podczas kolejnych wakacji. Autor pytań nie zobaczył udzielonych mu odpowiedzi przez wiele lat. Dopiero w 1991 roku wywiad ukazał się we włoskim biuletynie *Il Nuovo Areopago*. Jego wydanie w postaci oddzielnej publikacji, zaopatrzonej we wstęp Possentiego oraz komentarz teologiczny prof. Sergio Lanzy, wyszło w 2003 roku w wersji włoskiej z okazji dwudziestej piątej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II¹. Z tekstu przebija nie tylko szeroki horyzont myślowy Rozmówcy, ale i żywe zainteresowanie – intelektualne i duszpasterskie – niepokojami oraz zmartwieniami współczesnego człowieka. Czytelnik może czuć się zaskoczony, jak mocno myśli wyrażane przez arcybiskupa krakowskiego na trzy miesiące przed słynnym konklawe z 16 października 1978 roku brzmią aktualnie i znajdują dalszy ciąg w posłudze papieża Jana Pawła II.

¹ Polska wersja tego wywiadu została uwzględniona pierwotnie w dwóch publikacjach: Wojtyła/ Jan Paweł II, 1996; Possenti, 2000, 341-409.

Drugą publikacją jest wydana w 2018 roku *Katolicka etyka społeczna* zawierająca wykłady ks. prof. Karola Wojtyły z lat 1953/54 i późniejsze, wygłaszane na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie w Metropolitalnym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej (Wojtyła, 2018). Rękopisy i maszynopisy zawierające zapis krakowskich wykładów młodego ks. dra Wojtyły przez długi czas pozostały zapomniane. Odnalezione w różnych rozproszonych wersjach ukazały personalistyczne ujęcie etyki społecznej przez krakowskiego Autora. W ich centrum znajduje się człowiek, który „posiada niezbywalną godność jako osoba i dziecko Boże, a zarazem jest dotknięty grzechem pierworodnym. Proponowane rozwiązania kwestii społecznych muszą być realistyczne, to jest muszą uwzględniać oba te fakty dotyczące ludzkiej kondycji. Rozwiązania, które je ignorują, prędzej czy później obrócą się przeciwko człowiekowi” (Tamże, s. 22).

NAUKA SPOŁECZNA A ZBAWIENIE

Dwa czynniki przesądzają o aktualności i skuteczności katolickiego nauczania społecznego. Pierwszym z nich jest prymat osoby ludzkiej (Tamże, s. 83; Possenti, 2007, s. 32; Wojtyła, 2001a; Jan Paweł II, 1996a; 1996b; 1996c; 1997; por. Skrzypczak, 2007). Chodzi w nim o wzmacnianie siły i wartości osobowej człowieka jako skutecznej zapory przed fałszywymi modelami współżycia społecznego: kolektywizmem i indywidualizmem, niesprawiedliwością i zacofaniem społecznym, a także o tworzenie społeczeństwa jako wspólnoty osób (Jan Paweł II, 1988a, 22; 1988b, 40; 1981, 15, 18, 23; 1993a, 51). Drugim czynnikiem istotnym dla społecznej nauki Kościoła jest fakt, iż nie jest ona ideologią, moralizmem czy jedynie etyką społeczną, ale składową częścią ewangelizacji. Rozumie się przez nie doświadczenie społecznej inspiracji katolickiej jako „Ewangelii społecznej naszych czasów” (Possenti, 2007; por. Wojtyła, 2018, s. 44-45). Najpierw liczy się Słowo zbawienia i świadectwo, dopiero później norma. Ewangelia społeczna to głoszenie Chrystusa w kontekście pracowania, studiowania, zarabiania, głosowania, podejmowania decyzji politycznych, prowadzenia firmy, współtworzenia Unii Europejskiej, walki z chorobami. Zmartwychwstały przechodzi przez najbardziej słabe i okaleczone obszary naszych dobrych intencji, pragnień, krzywd, ambicji i uprzedzeń. Nasze struktury i organizacje potrzebują odnowy dzięki uzdrowieniu serc tych, którzy je tworzą albo psują.

W połowie XX wieku w dyskursie filozoficznym i społecznym brały górę:

- rozpowszechniona krytyka metafizyki, upadek infrastruktury pojęciowej neoscholastyki;

- zafascynowanie naukami humanistycznymi, co do których wierzono, że są w stanie same pokierować ludzkim postępowaniem;
- kryzys myśli personalistycznej spychanej na margines przez rozwój strukturalizmu i postmodernizmu.

W kręgach katolickich rezygnowano z pojęć ontologicznych i prawa naturalnego na rzecz mediacji socjologiczno-analitycznej używanej w naukach społecznych. Duży wpływ wywierał także pogląd o całkowitej autonomii porządku światowego, wsparty o teologię sekularyzacji (świat stał się już dorosły, autonomiczny, coraz bardziej zdolny do samodzielnego znalezienia reguł własnego rozwoju). W efekcie kwestionowano potrzebę obecności chrześcijaństwa w historii. Coraz większym kredytem zaufania obdarzano marksizm obecny w kulturze („naukowa wizja rzeczywistości”). Społeczną myśl kościelną uznawano za idealistyczną, mało skuteczną, naukowo słabą i abstrakcyjną, bo opierającą się na ahistorycznym prawie naturalnym (z wewnątrz krytyka płynęła od teologii wyzwolenia i teologii politycznej).

Tymczasem w epoce nowoczesności i postnowoczesności wciąż potrzeba nam ewangelicznej wizji i nadziei, rzucającej światło na to, co historyczne i „czasowe”. W centrum pozostaje pytanie o wielorakie skutki Wcielenia Tego, w którym na sposób ludzki zamieszkuje cała pełnia bóstwa. Również problematyka społeczna winna łączyć się z faktem Wcielenia i z ewangelizacją. W związku z tym należało na nowo podjąć myśl i praktykę z umieszczonym w centrum wydarzeniem Wcielenia Chrystusa. Umożliwia to utrzymanie płodnej więzi pomiędzy stworzeniem a odkupieniem (Skrzypczak, 2020, s. 341).

Wielkie pytanie, jakie postawili przed sobą katolicy myśliciele i praktycy, zwłaszcza ojcowie soborowi Vaticanum II, dotyczyło wizji i warunków Kościoła w świecie współczesnym. Kościół nie może nie mieć własnej nauki społecznej. Jest to konsekwencja samej jego misji (Possenti, 2007, s. 25, 63). Należy do podstawowej treści i zadań ewangelii, która ma być przepowiedziana i urzeczywistniana wciąż w zmieniających się wymiarach życia wspólnego ludzi, w samym środku wyłaniających się z niego problemów. Jeśli nauczanie społeczne Kościoła jest częścią integralną ewangelizacji, czyli wymogiem głoszenia ewangelii „wszelkiemu stworzeniu” (por. Mk 16, 15), jego charakter musi być transcendentny, czyli nie łączyć się z żadnym „widzialnym ustrojem” społeczno-politycznym, identyfikowanym jako „chrześcijański”. Zachodziłaby wówczas obawa o jego „ideologizację” (Tamże, s. 25). Myślę, że liczne doświadczenia dawne i obecne potwierdzają tę obawę. Nauczanie społeczne jest wyzwaniem w podwójnym znaczeniu: wiąże się z głoszeniem i urzeczywistnianiem Królestwa Bożego, które „nie jest z tego świata” (J 18, 36), a zarazem dążeniem do życia coraz bardziej ludzkiego na tym świecie (Sobór Watykański II, 1965b, 2.11).

Myśl społeczna Kościoła jest zbudowana na ewangelii, ewangelia zaś ma prowadzić ludzi do zbawienia. Zbawienie, mimo że z natury eschatologiczne, skupione jest na obietnicy życia wiecznego, nie pomniejsza znaczenia doczesności, wręcz przeciwnie – jeszcze mocniej je docenia i eksponuje. W Bożym porządku zbawienia mieści się wszystko, co stanowi o prawdziwym dobru, postępie i rozwoju człowieka. Wszystko, co w porządku doczesnym służy dobru, prawdzie, sprawiedliwości, miłości społecznej, ma również znaczenie dla zbawienia człowieka w sensie wiecznym. Mam na myśli dwa filary naszej cywilizacji: przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego (Mt 22, 37-40, por. Sobór Watykański II, 1964, 9; Skrzypczak, 2020, s. 415). Ewangelia jest zaadresowana do całego człowieka, obejmuje swą obietnicą i zasięgiem działania wszystkie obszary jego życia, zwłaszcza rozum. To właśnie zrozumienie jej treści sprzyja rozwojowi teologii społecznej, ale i jakości i zabezpieczeniu życia ludzkiego na tej ziemi (por. przypowieść o siewcy i użyty w niej przykład ziarna rzuconego na drodze, por. Mt 13, 1-8)). Kościół uważa za swe posłannictwo głoszenie prawd wiary i zasad moralności. Głosi je szczególnie w odniesieniu do dziedziny społecznej ludzkiego bytowania: „Ewangelia jest nie tylko dobrą nowiną zbawienia i łaski, ale i orędziem sprawiedliwości i miłości społecznej” (Possenti, 2007, s. 28). Kościół uważa się też za stróża tzw. etyki naturalnej. Wynika to z prawdy o stworzeniu i Boskim jego pochodzeniu. Wszystko, co istnieje, bierze początek z Boskiego Logosu, a więc musi być wewnętrznie logiczne. Stąd Kościół widzi siebie w roli sługi ludzkich sumień (Newman, 2002, s. 60; Ratzinger, 1991; por. Sobór Watykański II, 1965b, 16; Jan Paweł II, 1993a, 59) i wyraziciela wielkości ludzkiego „wnętrza” (Augustinus, *De Trinitate*, X 11, 18; X 12, 19; XV 21, 40-41; por. Wojtyła 2001b, s. 25: „Właśnie przez swoje wnętrza i życie wewnętrzne człowiek jest osobą”).

WYJĄTKOWA ORYGINALNOŚĆ SPOŁECZNEJ MYŚLI KATOLICKIEJ

Ewangelia jest atrakcyjna nie tylko dlatego, że objawia Boga, ale że jednocześnie „objawia człowieka” (Sobór Watykański II, 1965b, 21. 23. 25-26; Possenti, 2007, s. 30), całokształt jego spraw, również w wymiarze wspólnotowym. Wraz z tajemnicą Wcielenia cała ludzka rzeczywistość, a więc i społeczna, osiągnęła swój Bosko-ludzki wymiar. Ogromne znaczenie dla rozumienia spraw społecznych ma też dogmat o grzechu pierworodnym, którego świadomość uwalnia praktykę społeczną od złudzeń idealistycznych, utopijnych, zgubnych dla ludzi (Possenti, 2007, s. 31; Wojtyła, 2018, s. 84-85). Zawsze bywały takie rozwiązania w dziedzinie ekonomiczno-społecznej, które same w sobie zdawały się doskonałe, natomiast w rzeczywistości, czyli w praktyce, stawały się okazją nowej niesprawiedliwości, wyzwalały zło

w nowej postaci. W tym kontekście wystarczy wspomnieć bolesne doświadczenie Ananiasza i Safiry z Dziejów Apostolskich (por. Dz 5, 1-11) albo przywołać stwierdzenie Leona XIII, że „lekarstwo bywa gorsze od samej choroby” (Leon XIII, 1891, 45; Pius XI, 1931, 10).

Dziedzina społeczna jest i będzie terenem ciągłych reform. Dla wytyczenia właściwych ich kierunków, potrzeba dobrze i gruntownie znać człowieka, „wiedzieć, co jest w człowieku” (J, 2, 25). Marksizm i liberalizm wyrastają z tego samego korzenia – materializmu, w postaci ekonomizmu (Jarocki, 1964, s. 73-74). Nie ma co szukać „drogi pośredniej” między nimi (Jan Paweł II, 1996c, 43). Podporządkowują one osoby rzeczom (por. Wojtyła, 1977; Jan Paweł II, 1996a, 16; 1996b, 12, 13; 1996c, 34, 98; 1997, 13). Przeciwwstawiają się sobie na gruncie tego, co je łączy. Oryginalność ewangelii i myśl społeczna na niej oparta wyrasta z całkiem innego korzenia, innej wizji człowieka w świecie, uznania jego transcendencji osobowej oraz wewnętrznej autoteleologii (Wojtyła, 1994, s. 225-226, 477-490; Sobór Watykański II, 1965b, 76). To określa jego stosunek do porządku ekonomicznego, produkcji, pracy, ustroju politycznego (Sobór Watykański II, 1965b, 14.24). Marksizm polega na „rewolucji klasowej”, liberalizm na rewolucji indywidualnych podmiotów, jednostek. Tymczasem Chrystus wniósł w nasze życie rewolucję Ducha, która o wiele głębiej jest wpisana w serce człowieka.

Rozróżnijmy pojęcia, jakimi się posługujemy. „Nauczanie społeczne” jest czymś wcześniejszym i bardziej podstawowym niż „nauka społeczna”. Kościół głosi ewangelię, a więc „naucza”. W tym zawiera się „nauczanie społeczne”. „Nauka” jest tym, czego Kościół naucza. Stopniowo zostaje ono uporządkowane, staje się pewnym systemem. Prawdy bardziej podstawowe zostają wysunięte na czoło, by stanowić oparcie dla tych, które z nich wynikają. Taka usystematyzowana i uprawiana „nauka” nie może funkcjonować poza „nauczaniem”. „Myśl” jest owocem, pochodną, konsekwencją nauczania ewangelii oraz „nauki” w niej zawartej. Jest aplikacją w świadomość ludzką nauczania społecznego Kościoła, budulcem inspiracji, wyobraźni i działania na kanwie międzyludzkiej. Kościół nie jest tylko swoim Magisterium ani uniwersytetem czy akademią. Kościół pragnie dawać świadectwo Chrystusowi, docierając swym nauczaniem, nauką i myślą do spiętrzających się wciąż na nowo problemów człowieka, całej rodziny ludzkiej, poszczególnych społeczeństw, relacji i układów społecznych. Nauczanie i myśl, jako specyficzna funkcja kulturotwórcza, musi odwoływać się do nauki, tak w zakresie treści, jak i metody. Ma ona profil etyczny, podstawowym zatem merytorycznym i metodycznym zagadnieniem jest uzasadnienie norm. Normy mają znaczenie dla praktyki, ich uzasadnienie łączy się zaś z odpowiednią treścią.

Uzasadnienie norm wiąże się z kolei z ich zastosowalnością. Ma to ogromne znaczenie w świetle słów Jezusa: „Nie każdy, kto mi mówi »Panie, Panie«, wejdzie do Królestwa niebieskiego (...). Kto spełnia wolę mego Ojca, ten mnie miłuje” (por. Mt 7, 21) oraz „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Właśnie celem myśli społecznej katolików, istotą świadectwa jest przejście od zasad ku realizacji. Wykonywanie zasad, wypełnianie przykazań, „pełnienie uczynków” jest świadectwem (por. Sobór Watykański II, 1965c, 6. 8. 31; Jan Paweł II, 1996c, 57). Jest to bardziej świadectwo o ludziach niż o samych zasadach. Niewypełnianie ich nie zawsze świadczy o jakości samych zasad. Przykazanie miłości, zasady Dekalogu stale są łamane, naruszane i nieprzestrzegane. Ktoś by mógł powiedzieć: są niepotrzebne, bo są nieefektywne. Jednakże nieefektywność nie może być podstawą negowania słuszności tych zasad². Wystarczy pomyśleć, czym byłaby ludzkość bez Dekalogu i przykazania miłości.

Mamy dziś do czynienia z socjologizacją moralności (Possenti, 2007, s. 38). Drogą ankiet czy referendum zadaje się ludziom pytania dotyczące zasad moralności, np. moralności małżeńskiej czy rzetelności pracy lub poszanowania własności, z czego miałyby wynikać, że skoro znaczny procent respondentów odnosi się do nich negatywnie, znaczy, że sama zasada przestaje mieć wartość wiążącą. Jest to oczywiście wnioskowanie błędne, bowiem o słuszności norm etycznych nie można wnioskować z ich „efektywności” lub „nieefektywności”. Trzeba wziąć pod uwagę czynnik obecny w człowieku i w jego środowisku, który daną normę czyni trudną. Człowiek jednocześnie szuka prawdy i opiera się jej, szuka słuszności i z nią walczy (por. Rz 7). Mentalność socjalistyczna i kapitalistyczna (dziś antykonceptyjna i relatywistyczna) może sprzeciwiać się normie etycznej. Sprawa sięga jeszcze głębiej w sferę samoświadomości człowieka współczesnego: jak widzi on sens swojego życia? Jakie widzenie narzuca mu postępowanie cywilizacyjno-techniczne? Czy nie jest to droga do tego, by tylko „więcej mieć”, aniżeli „bardziej być” (Jan Paweł II, 1986., s. 67-68, 74; 1996a, 16)? Chodzi o przerost środków, klimat konsumpcji. Wraz z materializmem praktycznym rozprzestrzenia się laicyzacja i ateizacja społeczeństwa³. To, co słuszne, bardzo często natrafia na sytuację, opisaną przez św. Pawła: „zdrowej nauki nie ścierpią” (2 Tym 4, 3). Toteż, jak pisał, „nastawaj w porę i nie

2 W przedsynodalnej niemieckiej ankiecie z 2014 roku dotyczącej nauczania Kościoła na temat moralności seksualnej padał zarzut, że nauczanie kościelne jest już nieaktualne i należałoby je zmienić, ponieważ przez przeważającą większość katolików nie jest już przestrzegane. Podobnego typu argument o istnieniu podziemia aborcyjnego w lewicowych kręgach zwolenników dopuszczalności przerywania ciąży miałby przekonywać o konieczności jej zalegalizowania. Por. Skrzypczak, 2015.

3 Przykładem tego jest wtórna teoria sekularyzacji Mary Eberstadt w kontekście rewolucji seksualnej i antykonceptyjnej świata zachodniego, por. Eberstadt, 2014; też, 2019.

w porę” (2 Tym 4, 2). Trudności z przyjmowaniem społecznego nauczania Kościoła są znamienne nie tylko dla środowisk laickich, pozachrześcijańskich, ale i dla tych wewnątrzkościelnych. Mentalność postoświeceniowa, relatywistyczna nie widzi możliwości ustalenia trwałych, nienaruszalnych zasad moralności. Skłania się ku sytuacjonizmowi, poprzestając jedynie na opisie ludzkich zachowań i postaw, które w określonych okolicznościach mogą uchodzić za dobre lub złe. Skrajny relatywizm etyczny prowadzi też do zjawiska inwersji semantycznej zasad. Pojęcia i prawidłowości są przedstawiane w całkowicie odwrotnej zawartości znaczeniowej: co wczoraj było złe, dziś w określonych warunkach może być uznane za dobre i pożądane, i na odwrót (Seewald, 2021, s. 1016-1017). Obserwujemy wzrost akceptacji dla zachowań konformistycznych i oportunistycznych. Niejeden grzech, do niedawna śmiertelny albo wręcz „wołający o pomstę do nieba”, zyskał w naszym społeczeństwie pełne prawa obywatelskie. Karol Wojtyła pisał: „Myszę, że właśnie w naszej epoce konieczna jest prawdziwa mobilizacja Kościoła na terenie nauki społecznej” (Possenti, 2007, s. 39; por. Sobór Watykański II, 1965b, 81).

JAKĄ PRAKTYKĘ SPOŁECZNĄ MOŻNA NAZWAĆ KATOLICKĄ?

Jezus mówił: „Po owocach ich poznacie” (por. Mt 7, 16). Wskazywałoby to na pierwszeństwo *praxis*, czyli próbę konkretnej egzystencji, egzamin czynów i świadectwo życia. Tymczasem to marksizm jako system jest zbudowany na zasadzie pierwszeństwa *praxis*: materializm historyczny przed materializmem dialektycznym, polityka i ekonomia przed etyką, skuteczność przed słusnością. Wypadkową tego wszystkiego zdaje się być jakaś postać utylitaryzmu: czy to utylitaryzm klasowy, czy partyjny, czy narodowy, państwowy, rodzinny, korporacyjny... (Jan Paweł II, 1997, 13) Otóż, należy powiedzieć, że pierwszeństwo *praxis* względem teorii niesie z sobą niebezpieczeństwo utylitaryzmu, zarówno indywidualistycznego, jak i kolektywnego. Pierwszeństwo przyznawane przez Jezusa czynom, postawom, „owocom” jest innego rodzaju. Czym innym jest *praxis* jako „sprawdzian”, czym innym jako „środek” (Possenti, 2007, s. 48). Słowa Chrystusa „po owocach poznacie” wyraźnie wskazuje na ten pierwszy typ pierwszeństwa *praxis*. Jeszcze dobitniej Jezus wyraził to w zdaniu: „Nie ten, który mi mówi »Panie, Panie«, ale ten, kto czyni wolę Ojca mego, ten jest, który mnie miłuje” (Mt 7, 21). *Praxis* jako „sprawdzian” wskazuje mniej lub bardziej na teorię, na prawdę o rzeczywistości, z której wynika, którą wyraża i której służy. Zakłada ona merytoryczne pierwszeństwo teorii i na niej się opiera. Zupełnie czymś innym jest, gdy jakaś *praxis* (np. ekonomiczna czy polityczna) „tworzy” swoją teorię i tę teorię sobie podporządkowuje. Do uzasadnienia takiego stosunku *praxis* – teoria sięgają ci, którzy przeciwstawiają idealizm

realizmowi i np. zwalczają chrześcijaństwo w imię walki z idealizmem. Tymczasem chrześcijaństwo nie jest idealizmem. Jest realizmem. Ażeby nasza działalność społeczna była prawidłowa – to znaczy „słuszna”, a nie tylko „skuteczna” – musi odpowiadać całej prawdzie o rzeczywistości. U podstaw słuszności leży prawidłowość poznania, możliwie najrozleglejsza wizja człowieka, życia, świata (Jan Paweł II, 2005b, 117-118). To zabezpiecza ludzkie działanie przed skrzywieniem utylitarystycznym.

Trzeba najpierw pytać, kim jest człowiek, jaka jest relacja osoby i społeczeństwa, jaka jest prawda wewnętrzna różnych społeczeństw i społeczności, czym jest rodzina i naród, co to jest dobro wspólne i jakie są zasady jego prawidłowej interpretacji. To wszystko trzeba zbadać najpierw, trzeba mieć prawdziwy obraz całej rzeczywistości, w obrębie której kształtuje się nasze działanie, ażeby działać słusznie. Innymi słowy: trzeba mieć wewnętrzne świadectwo prawdy. I pytać o sens naszej wolności. Klucz do rozwiązania tego problemu leży w człowieku, w antropologii. Ona udziela odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia, ludzkiej wolności. Ewangelia uczy patrzeć i czytać „znaki czasów”, odkrywać zamiar Boga, jego opatrnościowy plan zawarty w Chrystusie Zbawicielu. Mądrość prowadzi do serca problemów, które kryją się w duszy i dziejach człowieka.

Z powyższego wynika pytanie o styl chrześcijańskiej „praxis” na polu społecznym. Skoro źródłem jej inspiracji jest ewangelia, miarą jej przydatności jest nie tylko miara doczesnego dobra – w wymiarze społecznym – ale i perspektywa Królestwa, „które nie jest z tego świata” (J 18, 36). Nie oznacza to ucieczki od doczesności, od rzeczywistości ziemskich. Przeciwnie, staje się jej potwierdzeniem, afirmacją, wydobywaniem sensu i wartości tego, co doczesne i ziemskie z całego bogactwa Słowa Bożego. Jaką *praxis* mamy na myśli? Zaangażowanie polityczne czy też zaangażowanie apostołskie? Nie chodzi o antagonizm, przeciwstawienie tych dwóch aktywności. Byłoby to uderzenie w relację Kościół – świat, o którym pozytywnie wypowiedział się sobór. Chodzi o dwa wymiary chrześcijańskiego działania, wzajemnie sobie przyporządkowane, tak że razem tworzą łączną perspektywę Kościoła i świata – perspektywę Kościoła w świecie i równocześnie świata w Kościele.

Mając przed oczami te dwa wymiary *praxis* apostołskiej i *praxis* politycznej oraz zasadę autonomii rzeczywistości doczesnej, trzeba stwierdzić, że Kościołowi obca jest formuła *politique d'abord*. Sprzeciwia się on koncepcji prymatu polityki przed etyką. Ponadto, podstawową formą *praxis* chrześcijanina jest działalność apostołska. Zaangażowanie się polityczne ma pełną rację bytu, ale przy uwzględnieniu tych dwóch założeń. Jezus powiedział swym uczniom, by oddali „Cesarowi to, co cesarskie, a to, co Boskie – Bogu” (Łk 20, 2). Chrześcijańska nauka i aktywność społeczna nigdy nie zmieści się bez reszty w wymiarze „Cezara i tego, co cesar-

skie”, nie powoli się wchłonać polityce. Zawsze zachowa w stosunku do niej jakiś dystans, nawet angażując się w nią bezpośrednio (Sobór Watykański II, 1965b, 76; 1965a, 6.11). Na tym też polega trudność uprawiania polityki przez chrześcijan. Czy jest to słabość, czy wręcz przeciwnie: siła chrześcijan żyjących w świecie, o ile chcą z tytułu swej wiary, etyki i światopoglądu pozostać „solą ziemi” (Mt 5, 13), a nie jej słodzikiem lub trucizną? Z tego punktu widzenia w świecie coraz bardziej obcym chrześcijańskiej mentalności i coraz bardziej spluralizowanym rozważane są dziś dwie perspektywy:

1. Tak zwana „opcja Benedykta”, „miasta położonego na górze” (Mt 5, 14) – misja światła (Dreher, 2019);
2. Tak zwana „opcja Diogneta”, cudzoziemców w obcej ziemi, kenozy – misja soli (por. Mt 5, 13, Chaput, 2019).

Z nauki społecznej Kościoła w każdym razie wyłania się prymat etyki przed polityką i działalnością apostołską jako podstawowej dla ucznia Chrystusa formy działania w świecie i na rzecz świata.

JAKI JEST ADRESAT KATOLICKIEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ?

Kościół jest posłany przez Jezusa do głoszenia ewangelii wszelkiemu stworzeniu, wśród wszystkich narodów (por. Mk 16, 16). Ma to zarazem odniesienie do chrześcijańskiej myśli społecznej, biorąc pod uwagę kluczowe znaczenie problemów, do jakich się odnosi. Jest ona przeznaczona dla wszystkich chrześcijan, ale i do innych ludzi poza Kościołem, do ludzi dobrej woli. Tak się przedstawia sprawa powszechności tego nauczania. Chodzi o cały świat, choć warunki życia i różnorodność dziedzin, jakimi zajmują się ludzie, wymusza pewną „rejonizację” (Possenti, 2007, s. 84-85). Ten świat oznacza wiele „światów”, jest zróżnicowany i podzielony (Skrzypczak, 2020, s. 289). Nie oznacza to istnienia wielu nauczania społecznych w zależności od różnych sytuacji świata. Nauczanie społeczne jest jedno, bo ma ono swoją chrześcijańską i ewangeliczną tożsamość, natomiast problem tkwi w stawianiu właściwych akcentów. O skuteczności tego nauczania decyduje siła ewangelii. To nauczanie musi być zawsze aktualne i przewidujące, jasne i odważne. Zarówno wrażliwość na rzeczywiste problemy świata, jak i zdolność przewidywania stanowią o efektywności tego nauczania, to znaczy że Kościół spełni swe posłannictwo właściwie w różnych czasach i miejscach.

Gdy mówimy o „efektywności” nauczania społecznego, jeszcze jedna uwaga: Kościół sam z siebie nie jest zdolny zmieniać układów politycznych i ekono-

micznych świata współczesnego. Nie mając żadnej siły materialnej, potrzebuje stale wydobywać z siebie odpowiednie siły moralne, przepowiadać „w czas i niewczas” (2 Tym 4, 2), ujawniać zło, nazywać je po imieniu, dawać świadectwo. Reszta „będzie wam dana” (Mt 10, 19). Istnieją trzy aktualne wyzwania cywilizacyjne, przed którymi stanęła ludzkość: walka z niewolnictwem, walka o równość rasową i o uznanie człowieczeństwa w nienarodzonym. Bo nienarodzony jest „miarą demokracji” (Styczeń, 1991). Nauka społeczna nie zmierza przede wszystkim do ujawniania zła i mówienia światu „nie”. Pochodzi przecież z ewangelii. Zawiera się w niej umiłowanie każdego prawdziwego dobra i zasadnicza troska, by rozwijało się ono pomimo cierni i ostów, choćby nawet było deptane (por. Mt 4, 3-20). Drogi, którymi przedziera się prawda, są różne. Nawet gdy zamyka się jej wszelkie wejścia, we właściwy sobie sposób utoruje sobie dostęp do ludzi. Nieraz, pomimo dysponowania środkami bogatymi, Kościół i świat pozostają z gołymi rękami. Ewangelia uczy nas zaufania do środków ubogich, zaufania do krzyża. Porażka staje się zwycięstwem. Moc Boża tkwi w naczyniach glinianych (por. 2 Kor 4, 7). W sprawie, w której celem jest człowiek, najważniejszym środkiem jest też człowiek: aby zachował w sobie nienaruszoną wrażliwość naprawdę i nieodparte żądanie godności (Sobór Watykański II, 1965b, 26).

Mamy tu do czynienia z pewną radykalną zmianą mentalności! Wczoraj społeczną wrażliwość uważano za pewien „dodatek” do prywatnej wiary i praktyki religijnej niektórych chrześcijan: „społeczników”, „aktywistów” czy też „polityków”. Dziś Kościół przypomina nam o powszechnym udziale wszystkich w prorockim posłannictwie Kościoła, a więc w powszechnej „praxis apostołskiej” (Possenti, 2007, s. 93) jako wymogu wiary w Chrystusa i Jego zwycięstwa na krzyżu. Nie od wielkiego dzwonu, ale w codziennym życiu. Im bardziej narastają ideologie antychrześcijańskie i antyludzkie, tym powszechniejsza winna być świadomość społecznych zastosowań ewangelii.

NIECO HISTORII

Wyrażenie „katolicka nauka społeczna” – łac. *disciplina socialis catholica* – zostało pierwszy raz użyte przez papieża Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*, w następstwie ważnych stwierdzeń w odniesieniu do tzw. kwestii społecznej w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII. Jednak sprawy społeczne nie znalazły się w kręgu zainteresowania Kościoła dopiero z chwilą ogłoszenia tej encykliki. Już w *Starym Testamencie* znajdujemy podstawowe nakazy moralności społecznej. Wszczepione w nas prawo naturalne zostaje niejako powtórzone i wryte „palcem Bożym” na kamiennych tablicach, dając nam jego syntezę w postaci Dekalogu. Już

w *Księdze Rodzaju*, w słowach: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili sobie poddaną” (1, 28), człowiek otrzymał od Boga dar – prawo własności świata materialnego. Dar ten nie czyni z człowieka władcy despotycznego i nierozumnego, przeciwnie, ma on „uprawiać i doglądać” ziemi danej od Boga. Praca ma istotne znaczenie, ale to Bóg powinien być w centralnym miejscu. To nie pracą powinno się ubóstwiać, ale Boga: „Lepiej mieć mało z bojaźnią Bożą niż z niepokojem wielkie bogactwa” (Prz 15, 16). Jednocześnie praca staje się pierwszym obowiązkiem danym człowiekowi.

Ziemia uważana była za dar od Boga, ale i Jego własność oddaną Izraelowi na użytkowanie. Wynikały z tego nie tylko obowiązki względem Jahwe, ale i obowiązki względem współbraci. W szczególności tych, którzy są w potrzebie, tj. ubogich, wdów i sierot. Odwrotnością tej postawy jest chciwość. Inną kwestią jest godziwa zapłata. Prorok Jeremiasz pisze: „Biada temu, który każe swemu współziomkowi pracować darmo i nie oddaje mu jego zarobku” (22, 13). Ewangelia nie jest programem społeczno-gospodarczym. Pojawienie się Chrystusa nie było początkiem rewolucji społecznej, lecz początkiem rewolucji duchowej. Nauka Chrystusa oddziaływała na życie społeczne, ponieważ udoskonaliła moralne życie człowieka, odbudowała i wzmocniła więzi rodzinne, przywróciła godność nieszczęśliwym, chorym i ubogim oraz stworzyła ducha pokoju, jedności i poszanowania godności drugiej osoby. Wzbogacenie życia społecznego o zasadę miłości jest wielkim wkładem w odnowienie tego życia. Chrystus został posłany na świat nie dla wprowadzenia rewolucji społecznej, ale „Ojciec posłał Go, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17). To zbawienie jest wyzwoleniem człowieka z grzechu i zła. To wyzwolenie dzięki sile miłości prowadzi do przewyciężenia form niesprawiedliwości i niewolnictwa. Miłość obejmuje wszystkich i pogłębia więzi społeczne między ludźmi.

W wieku XIX pojawiły się opracowania, które stanowią podstawy chrześcijańskiej myśli społecznej. Rosyjski filozof Włodzimierz Sołowjow twierdził, iż wyrugowanie etyki z ekonomii jest rażącym uproszczeniem aktywności gospodarczej człowieka. Dobro wspólne, a także godność osoby ludzkiej stają się, w jego ujęciu, celem aktywności gospodarczej. Ten sposób widzenia roli człowieka w świecie jest charakterystyczną cechą personalizmu rosyjskiego (Sołowjow, 1996; por Mazurek, 2006). W Europie Zachodniej pojawiła się nie tylko refleksja etyczna nad ekonomią, ale również programy dotyczące tzw. kwestii społecznej. W katolickiej nauce społecznej zarysowały się dwa odłamy: indywidualistyczno-liberalny, odwołujący się do poczucia moralnego warstw posiadających, oraz interwencyjno-społeczny, dążący do reform na drodze interwencji państwa. Pierwszy nurt reprezentują Frédéric Le Play (1806-1882) i francuska szkoła pokoju społecznego (Strzeszewski, 1978, s. 50-54). Twórcą kierunku interwencyjno-społecznego był biskup Moguncji Wil-

helm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Przeciwwstawiał demokracji liberalnej demokrację stanową, w której zrzeszenia stanowo-zawodowe stanowią przeciwwagę dla centralizmu państwowego, stając się jednocześnie trwałym czynnikiem ładu społecznego (Bombała, 2017).

Początek katolickiej nauce społecznej dał papież Leon XIII. Przełomowe znaczenie dla chrześcijańskiej nauki społecznej ma encyklika *Rerum novarum*, która w pierwszej części zawiera krytykę kapitalizmu i socjalizmu. Leon XIII wzywał do uszanowania godności człowieka pracującego. Podkreślał, że praca nie może być traktowana jako towar, narzędzie wyzysku oraz zniewolenia ludzi pracujących. Każdy człowiek jest osobą, a to nakłada na pracodawców szczególne obowiązki. Nauczanie Leona XIII wpłynęło na kształtowanie się koncepcji korporacjonizmu chrześcijańskiego. Koncepcja ta opiera się na solidaryzmie, który odrzuca walkę klas, a na jej miejsce wprowadza współdziałanie (Szymański, 1939, s. 267-270). Potem Papież Pius XI w 1931 roku ogłosił encyklikę *Quadragesimo anno*, Jan XXIII encyklikę *Mater et Magistra*, Paweł VI encyklikę *Populorum progressio*. Nauczanie Jana Pawła II w kwestii katolickiej nauki społecznej objęło trzy wspomniane wyżej encykliki: *Laborem exercens*, *Centesimus annus* i *Sollicitudo rei socialis*. Benedykt XVI wypowiedział się na ten temat w encyklice *Caritas in veritate*, zaś papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*.

Teologiczna, jak również filozoficzna refleksja nad „kwestią społeczną” na przestrzeni XIX i XX wieku sformułowała kluczowe zasady życia społeczno-gospodarczego: personalizm stojący na straży osobowej godności człowieka; solidaryzm wykluczający zarówno skrajny indywidualizm, jak i kolektywizm; zasadę pomocniczości i uczestnictwa; organiczną koncepcję życia społeczno-gospodarczego wymagającą tworzenia struktur gospodarczych, które ułatwią współpracę pomiędzy przedsiębiorstwami, i wreszcie: zasadę dobra wspólnego.

WKŁAD CHRZEŚCIJAŃSTWA W DOBRO LUDZKOŚCI

Wkład, jaki chrześcijaństwo może wnieść we wspólne cywilizacyjne dziedzictwo dzisiejszego zglobalizowanego świata, dotyczy wizji człowieka. Cechą charakterystyczną tejże wizji jest koncepcja osoby. Człowiek jest dzięki niej pojmowany nie jako coś, lecz jako ktoś, syn Boga i brat innych ludzi, wolny, odpowiedzialny, rozumny, miłujący. „To niepowtarzalna relacja między Bogiem i człowiekiem rządzi całym życiem osoby i wspólnoty” (Poupard, 2013) – stwierdził bliski współpracownik papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI, kard. Paul Poupard. Papież Jan Paweł II w tym względzie przestrzegwał, że „Unia Europejska nie powinna zapominać, że jest kolebką idei osoby i wolności oraz że te idee ukształtowały się pod wpływem dłu-

giego oddziaływania chrześcijaństwa” (Jan Paweł II, 2000). A zatem to na wskroś osobowe spojrzenie na Boga i na człowieka oraz na wszystko, co się z ludzkim istnieniem na ziemi kojarzy, stanowi wielki prezent, jaki wyznawcy Chrystusa ofiarowali i nadal ofiarują wszelkim ludzkim cywilizacjom. Że tak w istocie jest, widać poprzez porównanie chrześcijaństwa z innymi tradycjami religijnymi i prądami filozoficznymi, współcześnie oddziałującymi na nowe pokolenia mieszkańców naszej planety, którym albo brak wyraźnego pojęcia osoby na płaszczyźnie odniesień, tak społecznych, jak i duchowych, albo też operują wizją osoby w stosunku do chrześcijaństwa bardzo zredukowaną.

W religiach takich, jak buddyzm, w których Bóg jest pojmowany na sposób całkowicie nieosobowy, nie może istnieć pozytywna relacja Boga ze światem. Świat jest doliną łez, którą należy raczej przekroczyć niż na nią twórczo wpływać. Im bardziej uwalniamy się od więzów ze światem, tkwiących w naszej ludzkiej konstytucji, w naszej psychice i somatyce, tym bardziej wyzwalamy się od cierpienia, czyli od zła, które pochodzi z niego. Jeśli buddyzm uwodzi dziś wielu ludzi zmagających się ze stresem życia, a więc twórców, polityków czy ludzi biznesu oraz ich terapeutów, to dlatego że wydaje się obietnicą sięgnięcia w nieskończoność bez żadnych konkretnych zobowiązań religijnych i społecznych. W pewnym sensie, według określenia J. Ratzingera, stanowi „duchowość erotyczną” (por. Tosatti, 2005, s. 23). Tak samo yoga stanowi propozycję „samozbawienia” poza jakimkolwiek spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem. Kościół natomiast – jak mówił Jan Paweł II – „nie proponuje samego tylko oderwania się od świata dla zjednoczenia z tym, co jest poza-światowe, a to, co jest poza-światowe, nie jest nirwaną, ale jest Osobą, jest Bogiem. Zjednoczenie z Nim urzeczywistnia się nie na drodze samego oczyszczenia, ale poprzez miłość” (Jan Paweł II, 1994, s. 82-83).

W islamie istnieje pojęcie Boga żywego i osobowego, choć – według Jana Pawła II – „dokonał się w nim jakiś proces redukcji Bożego Objawienia (...). Nie można nie dostrzec odejścia od tego, co Bóg sam o sobie powiedział. Bóg *Koranu* obdarzony zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emanuelem, Bogiem-z-nami”. Ma to swoje konsekwencje, te mianowicie, że „nie tylko teologia, ale także i antropologia islamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej (...) prawa człowieka i zasada wolności religijnej bywają interpretowane, niestety, bardzo jednostronnie” (Tamże, s. 86-88). W związku z brakiem wyraźnie zdefiniowanej koncepcji osoby nawet tak oczywiste dla świata zachodniego kategorie, jak prawa jednostki czy wolność osobista, są nie do zaszczerpienia w środowiskach odradzającego się islamu. Próby zastosowania ich w społecznościach muzułmańskich niejako ignorują wewnętrzną logikę tej religii. Teokratyczna i mo-

nistyczna konstrukcja społeczności islamskiej podporządkowuje dobro i wolność jednostki celom szariatu (prawa) i ummy (autokratycznej wspólnoty). W przekonaniu Josepha Ratzingera brak w niej cielesno-duchowego i bosko-ludzkiego dualizmu właściwego chrześcijaństwu, bowiem to właśnie dualizm jest warunkiem koniecznym wolności. W pewnym sensie owa logika postrzegania człowieka jako elementu służącego jedynie dobru ogółu charakteryzuje cały azjatycki Wschód. Choć np. Chiny, podobnie jak kraje muzułmańskie, opracowują własne katalogi ludzkich praw, tym niemniej odnoszą się do tych kategorii z wielkim dystansem i powściągliwością, jakby były one jakimś wymysłem elit zachodnich. W samej Europie zarówno na relatywizm kategorii ontologicznych, jak i norm etycznych odnoszących się do człowieka ma wpływ modne łączenie filozofii postmetafizycznych, zawierających nadmierne schlebienie subiektywnej stronie ludzkiego doświadczenia, z negatywnymi teologiami Azji, a więc z bóstwem niemogącym wejść w świat zjawisk, z ideałem całkowitej transcendencji życia, z Boskim Logosem, któremu tylko pod pewnymi warunkami może odpowiadać Chrystus – wcielony Bóg – oraz z mitem samozbawienia w oparciu o kosmiczną świadomość.

Innym obszarem wyzwania w walce o dusze ludzkie jest nowoczesny, zachodni humanizm, przeniknięty niezachwianym zaufaniem do rozumu i niezachwianą wiarą we wszechmoc edukacji. Zmęczenie egzystencjalne biorące się z gorączkowego przekonania o budowaniu świata przez człowieka samotnie i własnymi rękami zrodziło rodzaj pewnika *homo homini deus*, którego konsekwencją jest marzenie „o społeczeństwie ludzi wolnych, z natury dobrych, z natury rozumnych, doskonale wyalienowanych, bez żadnego Boga ani pana prócz samych siebie. Prometejczycy, lucyferianie, wolni!” (Danneels, 1985). Ten „ciasny” humanizm, „odłączony od spraw nadziemskich, staje się z całą pewnością nieludzki” (de Lubac, 2005, s. 10), co w praktyce życia oznaczać może tylko jedno – jak celnie zauważył papież Jan XXIII – że „człowiek odłączony od Boga staje się straszny dla siebie i dla innych” (Jan XXIII, 1961, IV,1). Przykłady tego widać było w komunizmie, w liberalnym kapitalizmie, w nacjonalizmach, a dziś w nowych odmianach totalitaryzmu stricte humanistycznego, gdzie człowiek, wierząc w swe boskie możliwości, chce manipulować na samym sobie. Nie znosząc swej przypadkowości i nieracjonalności losu, zamierza, według wizji Huxleya, wyprodukować siebie w sposób racjonalny: w genetycznych laboratoriach, w sztucznych macicach i w warunkach kontrolowanej socjalizacji. W efekcie tego człowiek dąży do dysponowania innym człowiekiem jako produktem. Zmierzając do osiągnięcia efektu doskonałego, pozbywa się po drodze egzemplarzy niedoskonałych. Bo cierpienie ma zniknąć, życie ma być tylko przyjemne.

W świecie pojmowanym ewolucjonistycznie nie ma wartości absolutnych. Są za to cele wyższe, np. leczenie chorób, które usprawiedliwiają użycie człowieka. Tym sposobem powstają nowi pokrzywdzeni i nowa klasa panów. O losie innych decydują ci, którzy dysponują możliwościami naukowymi i obracają środkami. Tymczasem nie istnieje żadne dobro, które usprawiedliwałoby traktowanie człowieka jako materiał do eksperymentów dla celów wyższych. Ludzka istota nie może stać się produktem, bowiem człowiek jest osobą od poczęcia. Dlatego też, jak podkreśla Benedykt XVI w ślad za Janem Pawłem II, „ludzkiemu istnieniu należy się szacunek jako osobie – od pierwszych chwil swego istnienia” (Tosatti, 2005, s. 53). Człowiek nie może być wyprodukowany, może być jedynie zrodzony, i to z miłosego zjednoczenia mężczyzny i kobiety.

Powyższe konstatacje uzasadniają potrzebę tego, by chrześcijanie sięgnęli do swoich zasobów, wydobywając z nich ponownie to, co stanowi syntezę Bożego Objawienia i ludzkich poszukiwań prawdy o nas samych. Niewątpliwie w depozycie wiary wyznawców Chrystusa pośród wielu skarbów znajduje się uniwersalna mądrość osoby, będąca nie tylko kwestią pojęć, lecz przede wszystkim wielką szansą na życie godne osoby w gronie innych osób. Chrześcijański personalizm jest złotą żyłą ludzkiej myśli, którego wkład w ogólnoswiatowe dziedzictwo nie sposób przecenić, a tym bardziej zlekceważyć. Personalizm stanowi kierunek myślowy, w którym osoba służy jako optymalny punkt wyjścia dla uniwersalnej interpretacji bytu oraz paradygmat wszelkiej aktywności teoretycznej i praktycznej. Chodzi o patrzenie na wszelką rzeczywistość przez pryzmat osoby i prawdy o osobie, z braniem jej za kluczowy model wyjaśnienia wielu zjawisk. Personalizm jest przeciwieństwem zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu. „Miłość, cywilizacja miłości związane są z personalizmem – nauczał Jan Paweł II – bo chodzi o osobę zdolną stawać się darem dla drugich, a co więcej, znajdującą w tym radość” (Jan Paweł II, 1997, 14). Personalizm wyraża się w pewnych aksjomatach: prymat ducha nad materią, prymat być nad mieć oraz prymat osoby nad rzeczą. Z tej ostatniej zasady, idąc za drugim imperatywem I. Kanta, Karol Wojtyła wywiódł i sformułował tzw. „normę personalistyczną”, w zgodzie z którą należy miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania⁴: „Osoba jest takim bytem, że właściwym dla niej odniesieniem jest miłość. Jesteśmy sprawiedliwi wobec osoby, jeżeli ją miłujemy – tak Boga jak i ludzi. Miłość osoby wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia” (Jan Paweł II, 194, s. 157-158). Norma ta odpowiada największe-

4 Drugi imperatyw kategoryczny Kanta brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant, 1984, s. 62); Wojtyła, 2001b, s. 29-30; por. Buttiglione, 1996, s. 139-143; Galarowicz 2000, s. 196; Ozorowski, 2001, s. 7-18.

mu przykazaniu Jezusa z *Ewangelii*. W jednej ze swych ostatnich ksiązek papież Jan Paweł II pisał: „Trudno sformułować jakąś systematyczną teorię na temat traktowania ludzi. Niemniej mnie bardzo pomagał personalizm, który zgłębiałem, studiując filozofię (...). Każdy człowiek jest osobnym rozdziałem. Zawsze działałem zgodnie z tym przekonaniem. Zdaję sobie jednak sprawę, że tego nie można się nauczyć. To po prostu jest, wypływa z wnętrza” (Tenże, 2004, s. 57).

Personalizm nie jest koncepcją teoretyczną czy doktryną. Jest raczej pewnym horyzontem osoby, punktem Archimedesesa do budowania ludzkiego sensu rzeczywistości. Stanowi jednocześnie kryterium krytyczne i orientacyjne, nowy sposób nadawania znaczeń wszelkim zjawiskom świata i poczynaniom ludzi. Odwołanie się do osoby jest pewnego rodzaju wyruszeniem w poszukiwaniu klucza do przemyślenia ludzkich spraw. Tym właśnie, w przekonaniu polskiego papieża, winna zajmować się katolicka nauka społeczna.

Bibliografia:

- Bombała B. (2017). Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej. *Nurt SVD* 51/2, s. 403-421.
- Buttiglione R. (1996). *Mysł Karola Wojtyły*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Chaput C. (2019). *Obcy w obcej ziemi. Życie wiarą w postchrześcijańskim świecie*. Tłum. M. Sobolewska. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Chenu M. D. (1977). *La dottrina sociale della Chiesa: 1891-1971*. Brescia: Queriniana.
- Danneels G. (1985). *Evangeliser l'Europe „sécularisée”*, konferencja na VII Sympozjum Biskupów Europy w 1985 r. *La Documentation catholique*, nr 1906 (17 listopada), kol. 1068-1078.
- Dreher R. (2019). *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*. Tłum. M. Samborska. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Eberstadt M. (2014). *Jak Zachód utracił Boga*. Tłum. M. Zaremba-Skulimowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Eberstadt M. (2019). *Adam i Ewa po pigulce. Paradoksy rewolucji seksualnej*. Tłum. M. Samborska. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Galarowicz J. (2000). *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Jan XXII (1961). *Encyklika »Mater et magistra«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1981). *Adhortacja »Familiaris consortio«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

- Jan Paweł II (1986). Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980. W: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Jan Paweł II (1988a). *List apostolski »Mulieris dignitatem«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1988b). *Adhortacja »Christifideles laici«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1993a). *Encyklika »Veritatis splendor«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1993b). Intervista concessa da Giovanni Paolo II al giornalista Jas Gawronski e pubblicata dal quotidiano «La Stampa», 2 listopada 1993. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931102_intervista.html.
- Jan Paweł II (1994). *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jan Paweł II (1996a). Encyklika »Redemptor hominis« (4.III.1979). W: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 7-76). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1996b)., Encyklika »Laborem exercens« o pracy ludzkiej (14.IX.1981). W: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 143-213). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1996c). Encyklika »Centesimus annus« w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum” (1.V.1991). W: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 619-702). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1997). List do rodzin »Gratissimam sane« z okazji Roku Rodziny 1994 (2.II.1994). W: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 247-327). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2000). *Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/parlamenty_eur_23092000.html
- Jan Paweł II (2004). *Wstańcie, chodźmy*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM.
- Jan Paweł II (2005a). *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2022. Przemówienia i homilie*. Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2005b). *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2009). Przemówienie inauguracyjne II Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) – Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy, Puebla, 28 stycznia 1979 r. W: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*. Tom XII: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek. Ameryka Północna i Południowa*. Kraków: Wydawnictwo M.

- Jarocki S. (1964). *Katolicka nauka społeczna*. Paris: Société d'Éditions Internationales.
- Kant I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: PWN.
- Kowalczyk S. (1997). Podstawowe elementy nauczania społecznego Jana Pawła II. *Roczniki Nauk Społecznych XXV*, z. 1, s. 85.
- Leon XII (1891). *Encyklika »Rerum novarum«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- de Lubac H. (2005). *Dramat humanizmu ateistycznego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mazurek S. (2006). *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Newman J. H. (2002). *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*. Tłum. A. Muranty. Kraków: Homini.
- Ozorowski E. (2001). *Człowiek ważniejszy od rzeczy*. W: R. Horodelski, E. Ozorowski (red.), *Człowiek – etyka – ekonomia*, Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej.
- Papieska Rada Iustitia et Pax (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce: Jedność.
- Pius XI (1931). *Encyklika »Quadragesimo anno«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Possenti V. (2000). *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Possenti V. (2007). *Rewolucja Ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczami kard. Karola Wojtyły*. Red. i tłum. R. Skrzypczak. Warszawa: Fronda.
- Poupard P. (2013). *Faire émerger l'Europe dans a dimension spirituelle, przemówienie na uniwersytecie katolickim w Budapeszcie, 1 marca 2001 r. La Croix*, 10 kwietnia.
- Ratzinger J. (1991). *Elogio della coscienza: il brindisi del Cardinale. Il Sabato*, 16 marca.
- Seewald P. (2021). *Benedykt XVI. Życie*. Tłum. W. Szymona OP. Kraków: Znak.
- Skrzypczak R. (2007). Jasna zasada personalizmu. *Personalizm* 13, s. 35-44.
- Skrzypczak R. (2015). *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Skrzypczak R. (2020). *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*. Warszawa-Kraków: Wydawnictwo UKSW/Wydawnictwo AA.
- Sobór Watykański II (1964). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele »Lumen gentium«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Sobór Watykański II (1965a). *Konstytucja dogmatyczna »Dei verbum«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

- Sobór Watykański II (1965b). *Konstytucja dogmatyczna »Gaudium et spes«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Sobór Watykański II (1965c). *Dekret o apostołstwie świeckich »Apostolicam actuositatem«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Sołowjow W. S. (1996). *Oprawdanie dobra*. Moskwa.
- Strzeszewski C. (1978). *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Styczeń T. (red.) (1991). *Nienarodzony miarą demokracji*. Lublin: Wydawnictwo BE.
- Szymański A. (1939). *Zagadnienie społeczne*. Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej.
- Tosatti M. (2005). *Il dizionario di papa Ratzinger. Guida al pontificato*. Milano: Dalai Editore.
- Viguiristi de la Iglesia F. (2021). Giovanni Paolo II e la dottrina sociale della Chiesa. *La Civiltà Cattolica* 4107-4108, tom 3, s. 275-287.
- Wojtyła K. (1977). Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 69, z. 3, s. 513-524.
- Wojtyła K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła K./ Jan Paweł II (1996). *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*. Red. S. Pamuła, M. Jagosz. Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu.
- Wojtyła K. (2001a). Człowiek jest osobą. Przemówienie wygłoszone w Radio Watykańskim w czasie trwania 3 sesji Soboru Watykańskiego II. *Personalizm* 19, s. 59-64.
- Wojtyła K. (2001b). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła K. (2018). *Katolicka etyka społeczna*. Red. G. J. Beyer, A. Lekka-Kowalik, A. M. Wierzbicki. Lublin: Wydawnictwo KUL.

DETERMINANTS AND CHALLENGES OF THE CHRISTIAN-SOCIAL THOUGHT OF KAROL WOJTYŁA/JOHN PAUL II

SUMMARY

The richness of St. John Paul II's social teachings is so great that some compare it to the achievements of Leo XIII. His specific approach to social issues and to everyday human life should be called 'social personalism'. His social teaching is extensive, and abundant in theories, tackling the most current and difficult problems of the modern times, focusing primarily on defending of human beings from the external threats of totalitarianisms and dictatorships, as well as from the internal pressure of erroneous ideologies. However a lot has been changed since the John Paul II's era, the imperative in his teaching to establish and proclaim the full truth about the man, his personal dignity, his conscience, as well as his temporal and eschatological vocation still remains relevant, posing a challenge to the successive generations. He built his social teaching with a strong dependence on the Biblical contents and the Magisterium of the Church. He wanted it to serve not just as a theoretical approach of the Magisterium to the everyday social issues, but to sound as the Gospel in the ears of the modern man. He put together social philosophy with theology of worldly matters, economics with eschatology, ethics with *kyrgma*. Thanks to John Paul II, the Church's social teaching has taken on the sound of a prophetic vision that restores to people the joy of life and the hope of regaining of the meaning in building the world together and increasing the value of the quality of human relationships in it. Without the prospect of the eternal life and the Redemption, social issues would have become just an ideology seasoned with the Catholicism. Thanks to the Polish Pope, they began to sound like a social Gospel.

Article submitted: 17.07.2022; accepted: 29.07.2022.

Robert Skrzypczak