

**Jerzy Bajda, Henryk Skorowski,
Zbigniew Sareło, Alojzy Marcol,
Aniela Dylus**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 59/4, 101-115

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEologicznomoralny

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. 1. Godność i powołanie kobiety. — 2. Zagadnienie regionalizmu. II. OPRACOWANIA. 1. *New Age* w odcieniu chrześcijańskiej. — 2. *Summa religionis christianae*... III. SPRAWOZDANIA. Wokół podstaw katolickiej nauki społecznej. Sympozjum w Augsburgu*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

1. Godność i powołanie kobiety

List Apostolski *Mulieris dignitatem* stanowi pewną nowość na tle dotychczasowej tradycji kościelnego nauczania. Jest to dokument poświęcony *ex professo* kobiecie, traktujący temat w sposób teologiczny w pełnym tego słowa znaczeniu. Oczywiście ta „nowość” dojrzała wewnątrz Magisterium Kościoła, zwłaszcza począwszy od Piusa XII, poprzez Sobór Watykański II, następnie *Familiaris consortio*, wreszcie prace Synodu 1987 roku, aby ujawnić swój pełny kształt w Roku Maryjnym 1988. Właśnie synod poświęcony sprawom laikatu wskazywał na „konieczność pogłębienia podstaw antropologicznych i teologicznych, rzutujących na sens bycia kobietą i bycia mężczyzną”. Papież ujmuje to następująco: „chodzi tu o zrozumienie przyczyn i skutków postanowienia Stwórcy, aby istota ludzka bytowała zawsze i jedynie jako kobieta i jako mężczyzna” (MD 1).

Rysując teologiczną wizję tematu kobiety, papież wychodzi od biblijnego wątku „niewiasty”, który znajduje swoje ucieleśnienie w osobie Bogarodzicy. Ten wątek ukazuje najpierw w kontekście tajemnicy stworzenia, a następnie omawia jako składnik integralnej, „odwiecznej prawdy o człowieku: mężczyźnie i kobiecie”, w świetle tajemnicy Słowa Wcielonego (MD 2). Objawienie wyznacza kierunek refleksji antropologicznej. „Biblia przekonuje nas o tym, że nie może istnieć adekwatna hermeneutyka człowieka, czyli tego, co «ludzkie», bez współmiernego odwołania się do tego, co «kobiece». Podobnie jest też w zbawczej ekonomii Boga: jeśli chcemy ją w pełni zrozumieć w odniesieniu do całych dziejów człowieka, to z pola widzenia naszej wiary nie możemy zgubić tajemnicy «niewiasty»: dziewicy—matki—oblubienicy” (MD 22). W ten sposób kobiecość wyrwa się z ram nieistotnej przypadłości i stanowi kategorię antropologiczno-teologiczną o podstawowym znaczeniu.

Jeśli kobiecość jest wewnętrznym składnikiem Bożego planu wobec ludzkości, to jest to oczywiście głównie poprzez rolę Maryi. Właśnie Maryja — Niewiasta — znajduje się w centrum zbawczego samoobjawienia się Boga (MD 3), osiągając poprzez udział w tym wydarzeniu (macierzyństwo) najwyższe zjednoczenie z Bogiem (*tamże*). Maryja osiąga tu najwyższe spełnienie ludzkiego powołania i w tej mierze reprezentuje całą ludzkość, dla której jest wzorem (MD 4). Równocześnie owo najwyższe zjednoczenie z Bogiem wiąże się z cechą, która może być udziałem tylko niewiasty: z macierzyństwem, jest to bowiem zjednoczenie Matki z Synem (*tamże*).

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa.

W odniesieniu do tego zjednoczenia papież rozróżnia, a zarazem ściśle łączy to, co „osobowe” i to, co „kobiecy”. Obydwie te treści tworzące szczególną syntezę podmiotową osiągają w niej sens teologiczny, jakiego domaga się właściwie rozumienie terminu *Theotókos*. Jest to konsekwentne stosowanie zasady o relacji łaski do natury.

Mężczyznę i kobietę cechuje równość istotowa, wynikająca ze stworzenia obojga na obraz Boży (MD 6). Z opisu biblijnego wywodzi papież prawdę o „osobowym charakterze istoty ludzkiej”. Osobowa forma istnienia wyprzedza logicznie cechę bycia mężczyzną i kobietą; dlatego „człowiek jest osobą: w równej mierze mężczyzną i kobietą” (MD 6). Równość jest ponad tym, co różni, ale zarazem jest to równość, która nie odrzuca elementu różnicy poza definicję istoty, lecz ją (różnicę) przyjmuje wewnątrz samej definicji człowieczeństwa. Pewnym przybliżeniem do tego zagadnienia jest drugi opis biblijny stworzenia (Rdz 2, 18—25) pozwalający wyróżnić (na gruncie etymologii także) kobietę jako „drugie «ja» we wspólnym człowieczeństwie” (*tamże*). Stąd pojawia się w samym pojęciu człowieczeństwa wymiar współbycia. Osoba nie jest tylko jednostką w „ogólnie” pojętej naturze ludzkiej: jest podmiotem we wspólnym człowieczeństwie. Ta wspólnota osób — mężczyzny i kobiety — przyzywająca swoje człowieczeństwo jako jedno, wspólne i niepodzielne, jest małżeństwem. Jest więc ono strukturą antropologiczną, daną (ustanowioną) przez Boga w samym stworzeniu mężczyzny i kobiety (MD 6). Ta „jedność dwojga we wspólnym człowieczeństwie” mówi już — choć jeszcze niedoskonale — o podobieństwie człowieka do Boskiej „Komunii Osób” — do Trójcy Świętej. „To podobieństwo zostało wpisane jako właściwość osobowego bytu obojga, mężczyzny i kobiety — równocześnie jako wezwanie i zadanie. W obrazie i podobieństwie Bożym, które rodzaj ludzki nosi w sobie od «początku», tkwi fundament całego etosu ludzkiego” (MD 7).

W tym kontekście (Komunii Osób) pojawia się pojęcie integracji i tu właśnie leży jego prawidłowe znaczenie: integracji tego, co „męskie” i tego, co „kobiecy” w samym człowieczeństwie, na podstawie zamiaru Stwórcy. Owa integracja dokonuje się na poziomie osobowego daru, wewnątrz relacji oblubieńczej. Zatem człowiek nie może bez uszczerbku dla swego człowieczeństwa realizować sensu płci poza płaszczyzną oblubieńczego etosu.

Prawda objawiona o człowieku — niezależnie od antropomorfizmów języka biblijnego — pozwala na pewne przybliżenia do „tajemnicy odwiecznego rodzenia, które należy do wewnętrznego życia Boga” (MD 8). Właśnie ta tajemnica, która zresztą nie implikuje jakichś cech „męskości” czy „kobiecości” w samym Bogu, rzuca istotne światło na powołanie mężczyzny i kobiety (małżeństwa): „powinno się upatrywać w Bogu absolutny pierwowzór wszelkiego «rodzenia» w świecie istot ludzkich”; to rodzenie w Bogu jest w sposób „całkowicie Boży czyli duchowy” (MD 8). Dlatego w stworzonej „Komunii Osób” rodzenie, jako postać osobowego daru, mówi o podobieństwie do Boga. Oczywiście miarą podobieństwa do tego, co „absolutnie Boże i duchowe” jest stopień uduchowienia tego, co ludzkie; dochodzi tu do głosu szczególnie rola sakramentu jako źródła powołania ojcowskiego i macierzyńskiego, o czym jednak nie możemy tu szerzej mówić.

Grzech naruszył w poważnym stopniu jedność mężczyzny i kobiety wnosząc w ich wzajemny stosunek element rozbicia, antagonizmu, a zarazem zależności, a nawet niewoli, skutkiem rozpętania sił, które zapanowały nad człowiekiem. Ofiarą tego nieładu pada przede wszystkim kobieta. Poniżenie kobiety oznacza jednak równocześnie degradację moralną mężczyzny. Wchodzi tu bowiem w grę wzajemna odpowiedzialność na podstawie stwórczego planu Boga, który powierza mężczyznę kobiecie, a kobietę mężczyźnie (MD 9—10). Sytuacja upadku i rozbicia zagraża kobiecie utratą tego, co jest dla niej właściwe, co ją wyróżnia i stanowi własną drogę jej osobowego spełnienia: chodzi o jej kobiecość. (MD 10).

Mocą Chrystusa—Odkupiciela zostaje przewyciężone zło wyrażające się

w rozbiciu wewnętrznej jedności mężczyzny i kobiety: „wszyscy... jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Z drugiej strony kobieta, owa Niewiasta z Protoewangelii i z Nazaretu, zostaje wyróżniona: „w Niej ma swój początek Nowe i ostateczne Przymierze Boga z ludzkością” (MD 11). Odtąd właśnie Maryja jest „nowym początkiem godności i powołania kobiety, wszystkich kobiet i każdej” (*tamże*). W Maryi następuje objawienie pełni kobiecości, całego bogactwa osobowego kobiecości, „całej odwiecznej oryginalności «Niewiasty», takiej, jaką Bóg chciał: osoby dla niej samej, a która równocześnie odnajduje siebie poprzez bezinteresowny dar z siebie samej” (MD 11).

W przedwiecznej Miłości Boga (MD 13), w samym sercu Boga (MD 14) znajduje swoje ostateczne źródło pełnia kobiecej osobowości Maryi, Dziewicy—Matki. Te dwa wymiary powołania kobiecego współistnieją w Niej, wzajemnie się tłumaczą i dopełniają (MD 17).

Macierzyństwo jako powołanie jest szczególną formą spełnienia siebie przez dar siebie. Macierzyńska specyfika daru polega na otwarciu się na nową osobę w taki sposób, który jest wyłączny dla kobiety. Macierzyństwo budzi w świadomości kobiety poczucie uczestnictwa „w wielkiej tajemnicy odwiecznego rodzenia” — na gruncie uczestnictwa w stwórczej mocy Boga (MD 18). Macierzyństwo jako wydarzenie nie zamyka się w płaszczyźnie biofizjologicznej. Przeciwnie, jako fenomen ludzki dzieje się na poziomie osoby: „jest związane z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru” (*tamże*).

Przewaga kobiety z punktu widzenia jej udziału w rodzicielstwie nie tłumaczy się wyłącznie fizycznie. „Macierzyństwo zawiera w sobie szczególne obcowanie z tajemnicą życia, które dojrzewa w łonie kobiety”. Stwarza to szczególne odniesienie do człowieka w ogóle, które głęboko charakteryzuje całą osobowość kobiety (MD 18). Kobieta posiada pierwszeństwo także w dziele wychowawczym, które jest duchowym wymiarem rodzicielstwa (MD 19). Macierzyństwo pojęte w sensie osobowo-etycznym oznacza bardzo doniosłą twórczość, w której kobieta zasadniczo góruje nad mężczyzną, stawiając mu zarazem wymaganie dorastania do coraz wyższego poziomu w zakresie swego ojcostwa.

Najwyższym wyniesieniem kobiety jest Boże Macierzyństwo Maryi, przez które wszelkie „macierzyństwo kobiety zostało wprowadzone w porządek przymierza, jakie Bóg zawarł z człowiekiem w Jezusie Chrystusie” (MD 19). W świetle tego Przymierza każde macierzyństwo jest znakiem Przymierza z Bogiem, wyraża „wysłuchanie się w słowo Boga Żywego” i gotowość „zachowania tego słowa, które jest słowem życia wiecznego” i jest (macierzyństwo) objęte planem Boga przybrania rodu ludzkiego za „dzieci Boże” (J 1, 12) i „objawienia się synów Bożych” (Rz 8, 19 — MD 19).

W kontekście Nowego Przymierza również dziewictwo jest „drogą kobiety”, na której spełnia ona, choć w inny sposób, swą kobiecą osobowość (MD 20). „W dobrowolnie wybranym dziewictwie kobieta potwierdza siebie jako osobę, czyli tę istotę, której Stwórca od początku chciał dla niej samej, równocześnie zaś realizuje osobową wartość swej kobiecości stając się «bezinteresownym darem» dla Boga... darem oblubieńczym” (*tamże*). Ta miłość oblubieńcza kształtuje się jako szczególna relacja do Chrystusa w Duchu Świętym i stanowi całkowicie duchowe zjednoczenie (por. 1 Kor 6, 17 — *tamże*).

Dziewictwo nie jest w żadnym razie izolacją: rezygnacja z małżeństwa otwiera drogę do „macierzyństwa wedle Ducha” (MD 21), w którym kobieta zjednoczona z Chrystusem, Jego Miłością, a zarazem własną, osobową, ogarnia każdego człowieka w duchu służby i poświęcenia oraz świadectwa ewangelicznego. Ten kształt macierzyństwa duchowego stanowi zarazem światło ukazujące kierunek rozwoju macierzyństwa w ogóle, a więc tego, które wywodzi się z małżeństwa. W ten sposób ujawnia się spójnia i komplementarność

pomiędzy małżeństwem a dziewictwem, szczególnie w kontekście tajemnicy Kościoła (MD 21—22).

Nowa więź jaka zaistniała między Chrystusem i Kościołem rzuca ostateczne światło na etos wzajemnych odniesień pomiędzy mężczyzną i kobietą. „Wielka tajemnica” Boża stoi u podstaw wszelkiego powołania do miłości (MD 23) podnosząc na poziom nadprzyrodzony (Chrystusowy) ten etos miłości oblubieńczej, który został ustanowiony „na początku” (MD 24). Mężczyzna i kobieta przede wszystkim należą do Chrystusa i na tej zasadzie są sobie „wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5, 21; MD 25). W świetle „wielkiej tajemnicy” bycie „oblubienicą” staje się symbolem ogólnoludzkim. Wszyscy są powołani, aby stać się Oblubienicą Chrystusa, Odkupiciela świata (*tamże*). Miłość Chrystusa do Kościoła—Oblubienicy znajduje swój szczególny znak w Eucharystii (MD 26), a kobiety mają swój bogaty udział w kapłaństwie wspólnym (MD 27).

W rozwiązywaniu problemów praktycznych, wylaniających się na tle dzisiejszych przemian, należy odwoływać się do tego, co niezmiennie (MD 28). A niezmiennie i istotne jest to, że człowiek jest powołany, aby urzeczywistnić w życiu ludzkości ten porządek miłości, który ma swe źródło w życiu wewnętrznym Boga samego i w tym właśnie powołaniu rola kobiety jest centralna i pierwszorzędna. „Na gruncie odwiecznego zamierzenia Bożego kobieta jest tą, w której znajduje pierwsze zakorzenienie porządek miłości w stworzonym świecie osób” (MD 29). Miłość ta staje się udziałem ludzi przez Ducha Świętego. Kobieta odnajduje siebie w tym porządku miłości najpierw jako osoba, ale także ze względu na swą kobiecość, która stanowi wartość o zasięgu ogólnoludzkim, i również — w świetle Listu do Efezjan — zawiera pewien rys profetyczny. Kobieta objawia wszystkim prawdę bycia oblubienicą. „Ten profetyczny rys kobiety w jej kobiecości znajduje swój szczytowy wyraz w Bogarodzicy Dziewicy. W stosunku też do Niej zostaje uwydatniony najpełniej i najtrafniej ścisły związek tego porządku miłości — który w obręb świata osób ludzkich trafia poprzez kobietę — z Duchem Świętym. Przy zwiastowaniu w Nazarecie Maryja słyszy: „Duch Święty zstąpi na Ciebie” (Łk 1, 35; MD 29).

Kobieta odpowiedzialna za objawienie Miłości, zostaje zarazem postawiona w centrum walki ze złem, walki o dobro, o człowieka, o jego zbawienie (MD 30). Bóg „w szczególny sposób zawiera jej człowieka”; jej moc płynie właśnie z świadomości tego zawierzenia. Jej rola wyjątkowo ważna, zwłaszcza dziś, kiedy jednostronny postęp prowadzi do „zaniku wrażliwości na człowieka i na to, co istotowo ludzkie”. Od niej zależy ocalenie tej wrażliwości na człowieka i na prawdę, że „największa jest Miłość” (1 Kor 13, 13; MD 30).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Zagadnienie regionalizmu

Encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* jest powszechnie znana w zakresie swej treści. Została bowiem wielorako omówiona w licznych artykułach i komentarzach, które pozwoliły wydobyć wszystkie płaszczyzny i aspekty zasadniczego jej problemu, jakim jest teologiczna refleksja nad współczesną koncepcją rozwoju człowieka i społeczeństwa. W kontekście tego problemu poruszone zostały przez papieża różne zagadnienia szczegółowe, które stoją w ścisłej łączności z zagadnieniem rozwoju osoby i społeczeństwa. Jednym z nich jest problem regionalizmu, który w dotychczasowych komentarzach pozostał prawie nie zauważony. W istocie jest to jednak zagadnienie ważne nie tylko w odniesieniu do właściwej koncepcji rozwoju, ale także w odniesieniu do normalnego funkcjonowania społeczeństwa. Chociaż objętościowo zagadnienie to nie zajmuje w dokumencie wiele miejsca, a nawet

jest prawie niedostrzegalne, co jest zupełnie zrozumiałe, biorąc pod uwagę wiodący temat encykliki, to treściowo są to stwierdzenia o ogromnym ciężarze gatunkowym. W kontekście ożywionej dziś dyskusji nad współczesnym renesansem regionalności głos papieża, rozumiany jako nauczanie społeczne Kościoła, wydaje się godny zauważenia i odnotowania. Spróbujmy zatem wydobyć z encykliki myśli, które dotyczą tematyki regionalizmu, chociaż sam termin „regionalizm” jest nieobecny w omawianym dokumencie.

Prawdziwy rozwój, o którym mówi papież w dokumencie, musi ostatecznie doprowadzić do zniesienia różnic pomiędzy poszczególnymi częściami świata, ale przede wszystkim pomiędzy poszczególnymi państwami, narodami i ludami, a tym samym pomiędzy poszczególnymi ludźmi. Dokonując głębokiej analizy współczesnej rzeczywistości, autor encykliki ukazuje wielorakie płaszczyzny różnic występujące pomiędzy narodami. Są to różnice w zakresie produkcji i rozdziału żywności, higieny i zdrowia, warunków mieszkania i pracy itp. (nr 14). Są to zasadnicze różnice w płaszczyźnie ekonomicznej i społecznej. Zniesienie tych różnic, zdaniem papieża, może być osiągnięte wyłącznie w płaszczyźnie jedności społeczności ludzkiej i to zarówno w wymiarze społeczności ogólnoswiatowej, jak i społeczności poszczególnych państw i narodów. Można zatem powiedzieć, że autentyczna koncepcja rozwoju osoby i społeczeństwa zakłada jedność rodziny ludzkiej — społeczności światowej. Stąd też wielorakie apele papieża o jedność rodzaju ludzkiego, jedność świata oraz międzyludzką solidarność (nr 9, 26).

Jest rzeczą znamionną, że w myśl dokumentu ani jedność społeczności ogólnoswiatowej jako warunek prawdziwego rozwoju, ani zniesienie różnic jako wynik tegoż rozwoju, nie stoją w sprzeczności z różnorodnością. Jedność społeczności nie oznacza bowiem jej ujednolicenia i jednostajności, zaś różnic nie utożsamia się z różnorodnością. Pojęcie różnic ma bowiem w encyklice znaczenie negatywne, tzn. odnosi się do dysproporcji i podziałów w płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej, gdy tymczasem pojęcie różnorodności dotyczy płaszczyzny podmiotowości i tożsamości poszczególnych narodów i ludów (nr 14, 15) i jest pojęciem ze wszech miar pozytywnym. Autentyczny zatem rozwój, który ma przebiegać w jedności rodziny ludzkiej i ma doprowadzić do zniesienia różnic, w żaden sposób nie może przekreślić różnorodności w ramach życia społecznego; wręcz przeciwnie, ową różnorodność zakłada i domaga się jej. Ten właśnie problem różnorodności jest w gruncie rzeczy szeroko rozumianym problemem regionalizmu, który papież ujmuje w kilku podstawowych tezach.

Pierwsza dotyczy zagadnienia podmiotowości poszczególnych społeczeństw, a zatem samej istoty regionalizmu. Papież wychodząc od analizy współczesnej rzeczywistości, w której dostrzega się, że „naród zostaje również pozbawiony swej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu suwerenności” (nr 15), zdecydowanie podkreśla fakt, że każdy naród, narodowość i lud jest określonym bytem podmiotowym i jako byt posiada świadomość swej podmiotowości (nr 26).

Pojęcie podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia i działania, z drugiej zaś strony szeroko rozumianą suwerenność w znaczeniu politycznym, społecznym, ekonomicznym, a także kulturowym. Nie można tu mówić o suwerenności tylko i wyłącznie w jednej płaszczyźnie. Wszystkie one bowiem w życiu określonego społeczeństwa stanowią niepodzielną jedność (nr 15). Prawdziwa zatem podmiotowość narodów czy ludów to możliwość swobodnego istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego życia.

W praktyce oznacza to, że żaden naród, narodowość czy lud nie może być poprzez żadne procesy społeczno-ekonomiczne pozbawiony możliwości rzeczywistego istnienia i stanowienia o sobie czy to wskutek całkowitego wchłonięcia przez społeczności większe, czy też wskutek sprowadzenia go na płaszczyznę przedmiotowych manipulacji (nr 15).

Prawdziwa podmiotowość poszczególnych społeczności jest pierwszą podstawową tezą z zakresu regionalizmu w nauczaniu Jana Pawła II, zawartą w encyklice.

Druga teza nauczania papieskiego oscyluje wokół pojęcia tożsamości kulturowej, która pozostaje w ścisłej relacji do pojęcia podmiotowości, chociaż się z nią nie utożsamia. Jest to także istotne zagadnienie w zakresie regionalizmu. Przede wszystkim papież stwierdza, że każdy naród, narodowość i lud jako istniejący byt posiada swoją kulturową tożsamość i ma jej świadomość: „Świadomość, o której mowa, występuje nie tylko u jednostek, ale również u narodów i ludów, które jako byty posiadają określoną tożsamość kulturową” (nr 26). Obiektywną cechą tej tożsamości jest całokształt dziedzictwa kultury materialnej i duchowej w formie dzieł sztuki, literatury, języka itp., ale także całokształt dziedzictwa historii, wierzeń religijnych i wartości moralnych (nr 32, 33). Subiektywnym zaś elementem jest sama świadomość i poczucie kulturowej tożsamości. Faktyczne posiadanie tożsamości kulturowej przez poszczególne grupy społeczne zakłada z kolei autentyczną możliwość kultywowania swego cennego dziedzictwa, tzn. tego wszystkiego, co własne i specyficzne, ale także swobodnego nim kierowania, ożywiania, rozwijania i ubogacania (nr 26).

W praktyce oznacza, to że żaden naród, narodowość czy lud poprzez żadne procesy społeczno-ekonomiczne nie może być pozbawiony możliwości rzeczywistego stanowienia, tzn. kultywowania i rozwoju tego, co stanowi o jego istocie i odrębności czy to poprzez świadome niszczenie, zubożanie i wchłanianie, czy przez narzucenie innej kultury. Słowa papieża są tu znamienne: „Na płaszczyźnie międzynarodowej, czyli stosunków między państwami lub — używając potocznego określenia — pomiędzy różnymi światami, konieczne jest pełne poszanowanie tożsamości każdego ludu z jego cechami historycznymi i kulturowymi” (nr 33). Poszanowaniu tożsamości przeciwne jest jakiegokolwiek narzucanie innym własnego sposobu życia czy własnej kultury materialnej i duchowej (nr 32).

Na kanwie tych dwóch podstawowych tez o podmiotowości poszczególnych narodów i ich tożsamości kulturowej formułuje papież konkretne prawa przysługujące poszczególnym społecznościom. Kodeks tych praw jest trzecim elementem tematyki regionalizmu w najnowszej encyklice. Do podstawowych, naturalnych praw narodów, narodowości i ludów należą: prawo do istnienia, podmiotowości i suwerenności w płaszczyźnie politycznej, społecznej i ekonomicznej (nr 15); prawo do tożsamości kulturowej; prawo do zachowania, kierowania i rozwoju własnego dziedzictwa (nr 26); prawo do poszanowania własnego sposobu życia; prawo do otwierania się na rzeczywistość transcendentną; prawo do własnej wiary religijnej (nr 32). Wreszcie pod koniec formułuje papież jeszcze prawo do dynamicznego zaakcentowania swojej rzeczywistej obecności w wielkiej rodzinie ludzkiej. Jest to prawo wnoszenia własnych wartości kulturowych do kultury ogólnoludzkiej: „Krajom pod względem ekonomicznym słabszym bądź z trudem utrzymującym się przy życiu należy z pomocą innych ludów i wspólnoty międzynarodowej umożliwić takie wnoszenie do wspólnego dobra wkładu własnych wartości ludzkich i kulturowych, które w przeciwnym razie przepadną na zawsze” (nr 39). Wszystkie wymienione tu przez papieża prawa mają w sposób rzeczywisty zagwarantować przetrwanie i istnienie poszczególnych narodów w wielkiej rodzinie ludzkiej.

W podsumowaniu należy podkreślić, że encyklika *Sollicitudo rei socialis* wnosi istotny wkład do współczesnej dyskusji nad regionalizmem. Podejmując podstawowy problem współczesnego świata, jakim jest autentyczny rozwój osoby i społeczeństwa, który może się dokonać tylko i wyłącznie w jedności rodziny ludzkiej i którego wynikiem winno być zniesienie różnic dzielących ludzi i społeczeństwa, autor jednocześnie akcentuje konieczność zachowania różnorodności w zakresie życia społecznego. Różnorodność oznacza tu po

prostu poszanowanie podstawowych praw narodów i ludów do istnienia i samostanowienia, które mogą im zagwarantować ich historyczną, społeczną i kulturową tożsamość, a więc to, co własne i specyficzne. Tak rozumiana różnorodność nie może być niszczonea poprzez żadne procesy społeczno-ekonomiczne. Nie może jej też niszczyć potrzeba współczesnego rozwoju: „Doprawdy, taki model rozwoju, któryby nie szanował i nie popierał praw ludzkich, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z prawami narodów i ludów, nie byłby godny człowieka” (nr 33).

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa-Łomianki

II OPRAWOWANIA

1. „New Age” w ocenie chrześcijańskiej

Wśród zjawisk społecznych, które muszą pobudzać do refleksji znajduje się dzisiaj ruch zwany *New Age*. Cechą najbardziej charakterystyczną dla prezentowanej przezeń ideologii jest przekonanie, że wkraczamy w nową epokę, która jest owocem nie tyle świadomych i wolnych ludzkich działań, co bardziej skutkiem wpływów kosmicznych mocy. Podobne poglądy pojawiały się w dziejach ludzkości już niejednokrotnie, dlatego sama ideologia *New Age*, aczkolwiek ze względu na bogactwo swych radykalnych twierdzeń jest ona w sumie dość oryginalna to jednak nie na tyle, aby nie można było jej nie dostrzec. Natomiast czynnikiem, który nie pozwala przejść obojętnie obok ruchu *New Age*, jest zainteresowanie, jakie wzbudza on we współczesnym świecie. Wyrazem tego są m.in. publikacje, jakie pojawiają się na tematy związane z ideologią *New Age*. Przykładowo w RFN oblicza się, że w ostatnich latach książki z tej dziedziny stanowią 10% całego obrotu wielkich księgarń.

Wzrastający zasięg oddziaływania zwolenników *New Age* musi jawić się dla Kościoła jako znak czasu, który należy odczytać i nań odpowiedzieć. Jest to tym pilniejsze, że ruch ten wyraźnie deklaruje swą niechęć wobec Kościoła. Wychodząc naprzeciw potrzebie spojrzenia na to zjawisko przez pryzmat Ewangelii, wydawnictwo Herder poprosiło Karla Ledergerbera i Petera Bieri o napisanie książki na temat relacji nauki chrześcijańskiej do poglądów *New Age*.¹

Analizę podjętego problemu autorzy poprzedzili krótką historią początków *New Age* oraz prezentacją jego podstawowych idei. Wśród tych ostatnich omówili m.in. dążenie ku nowości, poszukiwanie światopoglądu; ezoteryczne poznanie, gnoza; stosunek ezoterycznego poznania do wiary i miłości. W ujmowaniu głównych rysów tego ruchu autorzy akcentowali te ich wątki, które przez teoretyków *New Age* są świadomie przeciwstawiane Kościołowi. Jest to tym bardziej znamienne, że 95% zwolenników *New Age* uważa się za ludzi religijnych. Jest to jednak religijność poza Kościołem.

Podstawę wzajemnej niechęci pomiędzy *New Age* i Kościołem autorzy upatrują przede wszystkim w odmiennym nastawieniu obu tych społeczności do przemian. *New Age* jest ruchem, który programowo głosi nowość: nowy człowiek, nowa ludzkość, nowe myślenie, nowe niebo i nowa ziemia. Dążenie do nowości jest wyrazem niezadowolenia z tego, co stare. Wymienia się następujące aspekty naszego świata, które rodzą rozczarowanie i dlatego należy czynnie zaangażować się w ich przemianę: przerost prawa, skostnienie starych konwenansów, poczucie bezradności, przeciwieństwa niemal we

¹ Karl Ledergerber — Peter Bieri, *Was geht Neu Age die Christen an? Brücken zum gegenseitigen Verständnis*, Freiburg i. Br. 1988, Verlag Herder, s. 143.

wszystkich zakresach życia, agresywność oraz wrogość pomiędzy rasami, państwami, stanami i religiami. Kościół zaś, w ocenie zwolenników *New Age*, jest instytucją, która lęka się wszelkiej nowości; jest bardziej przywiązany do dogmatów niż do prawdy. Z tej przyczyny oczekują oni nowej ziemi i nowego nieba, ale bez Kościoła, chociaż ich wizja tej rzeczywistości jest zbieżna z koncepcją biblijną.

W następnym rozdziale autorzy próbują ukazać, że ezoteryczne poznanie, które po stronie Kościoła rodzi najczęściej zastrzeżeń w stosunku do *New Age*, nie jest czymś istotnym dla tego ruchu, a równocześnie nie musi ono być w opozycji do Boga. W swej argumentacji wskazują najpierw, że ezoteryczne poznanie nie dotyczy wiary, lecz wiedzy o świecie. U podstaw tego twierdzenia znajduje się założenie, że cały kosmos jest jednością, w której istnieje daleko idące powiązanie o charakterze przyczynowo-skutkowym pomiędzy poszczególnymi częściami. Na płaszczyźnie mniejszych organizmów człowiek zdobywa wiedzę o owych zależnościach metodami tradycyjnymi. Natomiast gdy chodzi o zależności w największych całościach, tutaj narzędzia poznawcze, takie jak intelekt i to wszystko, co jedynie usprawnia lub przedłuża jego zasięg, okazuje się niewystarczalne. W tym momencie rozpoczyna się poznanie ezoteryczne, które, zdaniem zwolenników *New Age*, umożliwia dostęp do prawdy ukrytej we wszechświecie i w człowieku.

Następnych argumentów, potwierdzających możliwość pogodzenia chrześcijańskiej wiary i poznania ezoterycznego, autorzy szukali w tekstach biblijnych. Uwydatnili głównie wypowiedzi św. Pawła o pojednaniu wszystkiego w Chrystusie (Kol 1, 20), w tym także upadłych mocy, które zostały rozbrojone (Kol 2, 15). Jezus Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie stał się ponownie Panem wszystkich stworzonych bytów. Tak więc wszelkie stworzenia, ich zdaniem, są w Chrystusie wywyższone jako członki uniwersalnego Bożego ciała. Obejmuje ono również świat kosmicznych, duchowych mocy, które są przedmiotem poznania astrologicznego i ezoterycznego w ogólności. W konkluzji jednak stwierdzają, że wprawdzie nie ma podstaw dla demonizowania ezoterycznego poznania, ale może ono stać się zagrożeniem dla wiary. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że owe kosmiczne energie będą traktowane jako bóstwa, a nie, jak jest w rzeczywistości, jako Boże stworzenia. Dobra jest, ich zdaniem, znajomość pozazmysłowych mocy, ale szkodliwe jest bezgraniczne oddanie się nowym przeżyciom. Innym argumentem przemawiającym przeciw praktykom ezoterycznym jest stara prawda, że człowiek staje się doskonałym, gdy jego „pożywienie” w zakresie duchowym jest proste. Najwyższe bowiem poznanie osiąga się przez miłość, a nie wyszukane techniki.

W dalszych rozdziałach autorzy próbowali na konkretnych przykładach ukazać zbieżność poglądów *New Age* z nauką chrześcijańską. W tej części swych wywodów zastosowali oni wspólny schemat dla prezentacji kilku kwestii takich, jak pojęcie całości, transformacji, duchowości i świadomości. Najpierw krótko przedstawiali charakterystyczną dla *New Age* specyfikę w ujmowaniu tych zagadnień, aby następnie, w oparciu o teksty biblijne, wykazać niemal całkowitą ich zgodność z Objawieniem. Uwydatnili przy tym, że idee *New Age* są w wielu przypadkach jedynie spływaniem nauki chrześcijańskiej.

W opracowaniu tym znajdujemy jeszcze zagadnienie Chrystusa Kosmicznego oraz omówienie idei nowego nieba i nowej ziemi. W pierwszej z tych kwestii autorzy ukazali podobieństwa i w pewnym stopniu zależność między poglądami P. Teilharda de Chardin a czołowymi teorytkami *New Age*. Natomiast w drugim zagadnieniu ukazali przede wszystkim specyficzną dla tego ruchu interpretację biblijnych tekstów apokaliptycznych.

Autorzy omawianej publikacji nie kryją swej sympatii do ruchu *New Age*. To nastawienie ujawnia się też w treści ich wywodów. Wyraźnie bowiem da się dostrzec, że celem, do którego dążą, jest zniewolenie bądź przynajmniej

zminimalizowanie różnic, jakie istnieją pomiędzy ideologią *New Age* i nauką chrześcijańską. W kilku przypadkach formułowane przez nich wnioski nie mają wystarczającego uzasadnienia w przesłankach, na które się powołują. Mimo to książka dość dobrze oddaje zarówno bliskość, jak i przepaść między Kościołem i *New Age*. Lektura tej publikacji jest w stanie skłonić chyba każdego czytelnika do zastanowienia się, dlaczego ludzie, głoszący tezy niemal zgodne z radykalnymi wymogami ewangelicznymi, odcinają się od Kościoła.

ks. Zbigniew Sareto SAC, Ottarzew

2. „Summa religionis christianae...”

Katolicka myśl teologiczna na temat charytatywnej działalności Kościoła w ostatnim dwudziestolecu nacechowana jest pewną rozbieżnością stanowisk. Z jednej strony wszędzie tam, gdzie reflektowano nad samopojmowaniem się Kościoła, a więc zarówno podczas Vaticanum II, jak podczas regionalnych i lokalnych synodów, dochodzono do wniosku, że diakonia stanowi fundamentalny przejaw życia Kościoła; obok przepowiadania i sprawowania liturgii widziano w niej zasadniczą funkcję Kościoła. Z drugiej strony tematyka ta, abstrahując od nielicznych wyjątków (A. Deissler, K. Lehmann, B. Welte), w teologii, a także w szeregu nowszych ujęć eklezjologii, praktycznie nie odgrywa roli godnej uwagi. W teologii systematycznej uchodzi ona jako zagadnienie uboczne, którego miejsce upatruje się raczej wśród praktycznych dyscyplin. Być może atrakcyjność teologii wyzwolenia m.in. wywodziła się z tego deficytu konsekwentnego naświetlenia i określenia miejsca diakonii w teologii.

Gdy chodzi o teologiczne uzasadnienie służebno-charytatywnej działalności Kościoła, to niewątpliwie zasługi położył uczeń teologa-moralisty, profesora R. Egentera, Richard Völkl. Nie rezygnując z podkreślenia znaczenia indywidualnej miłości bliźniego, wskazywali wytrwale na jej eklezjalny wymiar. Jego zdaniem, chrześcijańskie i kościelne życie ogniskuje się wokół przykazania miłości bliźniego. O ile Rahner mówił o „antropologicznym zwrocie” w teologii, o „praktycznym prymacie miłości bliźniego”, Völkl w swojej myśli i twórczości odzwierciedlił ten „antropologiczny zwrot” teologii katolickiej, więcej — wyprowadził konsekwencje z niego.

Obok wcześniejszych jego prac (*Botschaft und Gebot der Liebe*, Freiburg 1964; *Dienende Kirche — Kirche der Liebe*, Freiburg, 1969; *Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden*, Freiburg 1977), z okazji 65 rocznicy jego urodzin (4.12.1986) i zakończenia działalności profesorskiej na rynku księgarskim pojawił się wybór jego publikacji, które nie stanowiły samostojnych pozycji książkowych, pod ogólnym tytułem *Nächstenliebe — die Summe der christlichen Religion? Beiträge zur Theologie und Praxis der Caritas*, wybrał i wstępem poprzedził Michael Manderscheid, Freiburg 1987, s. 271.

Publikację otwiera programatyczny referat, jaki R. Völkl wygłosił na Wydziale Teologicznym we Fryburgu w chwili objęcia (na ogół nie spotykanej) w ramach wydziałów teologicznych) katedry „doktryny caritasu i chrześcijańskiej działalności społecznej” (s. 21—31). Zamyka zaś serię zasadniczy artykuł, będący doktrynalną syntezą teologii caritasu, a opracowany jako hasło dla *Staatslexikon* — najnowszej encyklopedii niemieckiej (s. 267—268). Ramy dla siedemnastu wybranych artykułów pióra R. Völkla stworzył jego uczeń, M. Manderscheid. Z jednej strony pisze on wprowadzenie (s. 6—20), umiejętnie łącząc elementy biograficzne Völkla z rzeczowym bilansem jego działalności oraz z postulatami pod adresem teologii systematycznej. Twórczość omawianego autora bowiem w większości przypadków ukazywała się w periodykach Caritasu, a więc z dala od głównych traktatów teologicznych. Z drugiej strony M. Manderscheid sporządza bibliografię Völkla (s. 268—271) z lat 1956—1986, tj. począwszy od doktoratu, tłumacząc

zarazem, dlaczego teologia caritatu Völkla nie spotkała się z pełniejszą recepcją: najczęściej bowiem pojawiała się w różnych „słowach wstępnych” do innych opracowań albo w odświętnych przemówieniach, które nie stanowią najlepszego kontekstu dla wykładu teologicznego (por. s. 6).

Celem, który autorowi przyświeca we wszystkich artykułach, jest wykazanie, że miłość bliźniego jest równoważna miłości Boga. Byłoby fałszywym wertykalizmem, gdyby od miłości względem widzialnego brata chciał uciec do miłowania niewidzialnego Boga (s. 95). Dowodzi tego m.in. scena sądu ostatecznego (MT 25, 31—46), która pomoc niesioną najmniejszym charakteryzuje jako służbę Panu. Ta myśl, uzasadniająca chrześcijańską charytatywną pomoc, ujawnia zarazem, że zaangażowania na rzecz potrzebujących nie mają nic wspólnego z tzw. horyzontalizmem, skoro *per se* jest to służba Chrystusowi, decydująca o zbawieniu albo odrzuceniu (s. 96).

W tego typu rozważaniach autor nie zamierza bynajmniej gloryfikować, czyli przesadnie podkreślać służby charytatywnej względem człowieka, zwłaszcza nie pozwala jej „wygrywać” przeciwko innym podstawowym zadaniom Kościoła; pragnie jednak wyraźnie oznaczyć jej miejsce w duszpasterstwie. Jego zdaniem, diakonia stanowi wręcz kryterium wartości innych funkcji pastoralnych, skoro bez czynnej miłości bliźniego nie istnieje wiarygodne i skuteczne przepowiadanie, nie istnieje żywa wiara ani prawdziwe życie sakramentalne. Diakonia jest zarazem również „owocem”, bo wszelkie zaangażowania na rzecz drugiego człowieka nie byłyby wyrazem miłości (*caritas*), nie byłyby aktami specyficznymi chrześcijańskimi, gdyby mocy i posłannictwa nie czerpały z wiary, ze słowa Bożego, z liturgii, zwłaszcza z Eucharystii.

W artykule *Nächstenliebe — die Summe der christlichen Religion?* (s. 122—133), który książce dał tytuł i którego pytańnik stanowi wezwanie do odpowiedzi, czy chrześcijańska miłość bliźniego stała się już ogniskowym punktem teologii, autor jeszcze raz podkreśla, że nie ma miłości Boga bez miłości bliźniego. Nie omieszczał przy tym równie mocno zaakcentować, że wszystkie wysiłki i socjalne zaangażowania byłyby niczym bez *agape* — *caritas* (1 Kor 13, 3): nie ma bowiem miłości bliźniego bez miłości Boga (s. 133).

Na dowód zasadności swojego rozumowania Vöklk powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, który w *Sumie teologicznej* m.in. zadaje sobie pytanie, czy miłosierdzie (*miseriordia*), to czynne litowanie się, które „wspiera słabość drugiego” i „łagodzi nędzę bliźniego”, jest najwyższą cnotą, a następnie wyjaśnia: „Ad secundum dicendum, quod summa religionis christianae in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni, et misericordiae in proximos” (II — II, q. 30, a. 4, ad 2). Bez szkody dla rangi absolutnie najwyższej miłości Boga „sumą chrześcijańskiej religii” w jej widzialnym kształcie (*quantum ad exteriora*) jest miłosierdzie — „czynienie” i „realizowanie” miłości.

Jednocześnie autor we wszystkich wywodach dotyczących teorii caritatu konsekwentnie dąży do wykazania wewnętrznej przynależności do siebie praktycznej miłości i wszelkich form kościelności i życia kościelnego. W ten sposób przeciwstawia on się krytycznie rozumieniu miłości, której w ramach chrześcijańskiej egzystencji wprawdzie przyznaje się wysoką rangę, ale poczytuje się ją tylko jako zobowiązanie moralne indywidualnego człowieka (por. s. 26—27, 31, 248). Bycie Kościołem i charytatywna działalność tymczasem ściśle należą do siebie. To zmusza go do zakwestionowania i żądania rewizji istniejących w tym względzie przekonań, które w diakonii upatrują zadanie dla wyspecjalizowanego związku, związek, który zasadniczo jednak nie partycypuje w istotnych procesach życia Kościoła. Tej problematyki dotyczą przede wszystkim artykuły: *Theologische Überlegungen zur Caritas der Gemeinde* (s. 79—90) oraz *Zur Einheit von pastoraler und ca-*

ritativer Diakonie (s. 91—96). Charytatywna służba stanowi także — a może nawet nade wszystko — obowiązek całej gminy chrześcijańskiej i wszystkich jej członków. Autor nawiązuje tu do rozpowszechnionego poglądu, w myśl którego gmina chrześcijańska (parafia) jest konkretną postacią Kościoła. Poglądy Völkla są przy tym wyważone i zgodne z akcentami eklezjologii Soboru Watykańskiego II i Wspólnego Synodu Würzburgskiego.

Skoro niesieniu pomocy bliźnim w ramach życia chrześcijańskiego przysługuje tak wybitna pozycja, powstaje także pytanie, w czym leży specyficznie chrześcijańska wartość (*proprium*) tego niesienia pomocy. Odpowiedź na to pytanie wydaje się nieodzowna dla legitymacji działań chrześcijańskich w odróżnieniu od tzw. pomocy społecznej, którą organizuje u siebie każde nowoczesne państwo. Na glinianych nogach stałaby diakonia, gdyby miała miejsce jedynie dlatego, że pozycja Kościoła jest na tyle silna i społecznie licząca się oraz, że posiada on potrzebne na to środki.

Problem *proprium* chrześcijańskiej dobroczynności R. Vökl podejmuje w artykule *Caritas — nur „fromm” oder nur „tüchtig”?* (s. 97—106). Najpierw, w sposób prosty i przekonujący, wyjaśnia on pierwotny sens pietystycznie obciążonego terminu „pobożny” (*fromm*) i wskazuje, że nieporozumieniem jest alternatywne stawianie sprawy: pobożnie albo dzielnie (w sensie: rzeczowo). Chrześcijańska działalność charytatywna musi się bowiem odznaczać jednym i drugim przymiotem: co do motywu i celu musi być „pobożna”, zaś w formach swojego działania powinna być „rzeczowa” (por. s. 106). Od *dilectio naturalis*, która także potrafi zdobyć się na wielkie wysiłki, *caritas* różni się trzema momentami: po pierwsze, niesienie pomocy w swoich formach nie ogranicza się do spraw tylko doczesnych; to oznaczałoby niedopuszczalne przesunięcie akcentów i skrócenie perspektywy (s. 101). Po drugie, chrześcijańska *caritas* odznacza się pewnym „dystansem” w stosunku do swej efektywności, nie tylko w tym znaczeniu, by nie upodabniać się do tego „świata”, lecz i w znaczeniu gotowości ponoszenia porażek; działa przecież w cieniu krzyża. Po trzecie *caritas* działa nie tylko z czysto humanistycznych pobudek; nawet bardzo realną i trafną („rzeczową”) pomoc niesie z motywów samarytańskich: miłości, współczucia i miłosierdzia.

Jak pozwala się zorientować zestawienie bibliograficzne prac autora, większość zamieszczonych w książce artykułów powstała w pierwszym dziesięcioleciu po Soborze Watykańskim II. Zarówno kierunek zainteresowań, jak i metodyczne podejście do zagadnień nosi wyraźny ślad tego czasowego kontekstu. W ten sposób np. dominuje w twórczości Völkla zwrot ku źródłom biblijnym. Normatywną podstawę stanowią dokumenty soboru (choć nigdzie nie zamieszczono wykazu używanych skrótów poszczególnych dokumentów). Z punktu widzenia argumentatywnego teksty odnoszą się do dialogu wewnątrzkościelnego. W mniejszym natomiast stopniu zawierają one analizy dostrzeżonych zmian zarówno w sensie potrzeb, jak i w sensie sposobów niesienia pomocy.

Prace R. Völkla wszystkim trującym się w służbie *Caritasu* dają motywację, oparcie i pewność, że ich działalność jest nie tylko ich osobistym hobby czy wyrazem osobistej pobożności, lecz jest zadaniem, które wykonują także za drugich, w imieniu drugich, za zgodą drugich i z pomocą drugich.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

III. SPRAWOZDANIA

Wokół podstaw katolickiej nauki społecznej Symposium w Augsburgu

Katolicka nauka społeczna, na obszarze języka niemieckiego częściej określana przymiotnikiem „chrześcijańska”, jest dyscypliną, która na trwałe już zadomowiła się na terenie nauki. W dyskusji metateoretycznej raczej

nie kwestionuje się jej naukowości. Zresztą nurty scjentyistyczne we współczesnej filozofii nauki utraciły swą dawną dynamikę i znaczenie. Nie znaczy to jednak, że podstawy tej „nauki z przymiotnikiem” zostały raz na zawsze ustalone i zadekretowane oficjalnymi wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego. Wydaje się, że nawet papieska wypowiedź w ostatniej encyklice społecznej o jej przynależności do „teologii”, a zwłaszcza „teologii moralnej” (Srs, 41) wskazuje raczej na pokrewieństwo tych dyscyplin (normatywność, „teologiczność”) i akcentuje jej nieideologiczny charakter, nie określa natomiast ostatecznie jej statutu metodologicznego (bo też nie jest to zadaniem encyklik).

Problematyce „fundamentów”, a dokładniej: określeniu miejsca chrześcijańskiej nauki społecznej (*Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*) poświęcone było sympozjum, zorganizowane przez Centralę Katolickiej Nauki Społecznej z Mönchengladbach, jakie odbyło się w dniach 13—15 października 1988 roku w Augsburgu. Wśród uczestników znajdowała się czołówka chrześcijańskiej myśli społecznej obszaru języka niemieckiego, m.in. dobrze znani społeczności akademickiej ATK profesorowie L. Ross (Bonn), M. Spieker (Osnabrück), H. J. Türk (Norymberga).

Kolejne referaty tworzyły logiczną całość:

1. *Godność osobowa, wolność i odpowiedzialność w ujęciu chrześcijańskiej antropologii* (prof. dr J. Rief, Ratyżbona);
2. *Katolicka nauka społeczna od Leona XIII. Pola problemowe, tendencje rozwojowe, wyzwania* (prof. dr A. Rauscher, Augsburg);
3. *Wokół prawnonaturalnych podstaw katolickiej nauki społecznej* (prof. dr W. Korff, Monachium);
4. *Modele uzasadnień protestanckiej nauki społecznej* (prof. dr Tr. Rendtorff, Monachium);
5. *„Opcja na rzecz ubogich” — preferencyjna orientacja katolickiej nauki społecznej* (prof. dr H. Bücheler, Innsbruck);
6. *Polityka z wiary? Katolicka nauka społeczna a teologia polityczna* (prof. dr W. Ockenfels, Trewir).

Już z zestawienia tytułów widać, że tematyka referatów została tak dobrana, aby dokonać możliwie pełnej charakterystyki chrześcijańskiej nauki społecznej. Nie omijano przy tym spraw kontrowersyjnych i trudnych, jak np. podstawy prawnonaturalne, opcja na rzecz ubogich czy stosunek do teologii politycznej.

Ad 1. „Antropologiczny” początek sympozjum wskazywał pośrednio na wagę tej problematyki w katolickiej nauce społecznej. Podkreślając ścisły związek trzech kategorii ujętych w tytule referatu, autor wyakcentował ich normatywny charakter. Oczywiście, nie mógł przy tym ominąć problematyki praw człowieka, a zwłaszcza nauczania Kościoła w tym względzie (historia i ewolucja tego nauczania oraz *status quo*). Jeśli człowiekowi przysługuje jedyną w swoim rodzaju godność (a przysługuje!) i jeśli jest on zdolny do poznania prawdy o sobie (a jest!), to jego powinnością jest gotowość do realizacji poznanej prawdy. Zabezpieczenie zaś możliwości tej realizacji należy już do państwa. Konkretny porządek społeczno-polityczny musi więc stanowić dla jednostki oparcie w dawaniu świadectwa swej godności.

Ad 2. Dominujące jeszcze na początku lat sześćdziesiątych, także w środowiskach teologicznych, niezadowolenie z katolickiej nauki społecznej (w 1963 r. G. Gundlach mówił o mgle przesłaniającej tę dyscyplinę), a nawet kwestionowanie jej istnienia (we Francji, a potem w teologii politycznej i wyzwolenia), zdaniem prof. Rauschera wydaje się ostatecznie przezwyciężone. Decydujące dla odzyskania uznania były zwłaszcza dwie encykliki społeczne Jana XXIII oraz konstytucja soborowa *Gaudium et spes*. Uproszczeniem jest jednak pomniejszanie przedsoborowego wkładu Kościoła do teoretycznego i praktycznego rozwiązania tzw. kwestii społecznej. Autor przy-

pomniął, uwieńczone w końcu sukcesem, zmagania Kościoła (od czasów bp Kettelera) o słuszną płacę, socjalne zabezpieczenie i prawodawstwo społeczne. Niewątpliwie, troska w kwestii robotniczej była nieco spóźniona i nie stanowiła monopolu Kościoła. Lecz nie trzeba jej się wstydzić. Należało sobie życzyć analogicznego wkładu Kościoła do przeciwstawienia się faszyzmowi. Dziś natomiast punkt ciężkości w społecznym nauczaniu Kościoła spoczywa na prawach człowieka. Gwarancją ich realizacji jest, jak niestrudzenie podkreśla Jan Paweł II, „godnościowe” społeczeństwo. Teoretyczna konkretyzacja tego postulatu należy obecnie do głównych zadań katolickiej nauki społecznej. Jej przedstawiciele nie mogą przy tym zrezygnować z prób wpływu na politykę społeczną. Nie mogą też zapomnieć, że kształtowanie prawidlowych instytucji musi przebiegać równolegle z przemianą wewnętrzną osoby.

Aby sprostać wyzwaniu współczesności, trzeba najpierw dokładnie rozpoznać problemy, które dziś stanowią „kwestię społeczną”. Zdaniem autora, należą do nich m. in. anonimowość, „umasowienie” i funkcjonalizacja stosunków międzyludzkich, sekularyzacja, komputeryzacja, zamykanie się w obrębie małych grup społecznych, tęsknota za realizacją podmiotowości pracy, chęć odzyskania właściwego stosunku do świata rzeczy i świata międzyludzkiego, bezrobocie, zanieczyszczenie środowiska, niesprawiedliwy podział dochodu społecznego, rozpad małżeństwa i rodziny, problem rozwoju (a raczej niedorozwoju) gospodarczego.

Jak słusznie zauważono w dyskusji, wyzwaniem dla katolickiej nauki społecznej winny być nie tylko konkretne problemy społeczne. Nie rozwiązany pozostaje chociażby metodologiczny problem jej stosunku do „świeckich” nauk społecznych (prawo, ekonomia, nauki polityczne, socjologia).

Ad 3. Wiele wątków „zagęszczonego” w swej treści referatu prof. Korfa zasługuje na uwagę: ciekawa była analiza heurystyczna teorii prawa natury w zachodniej tradycji naukowej, uwypuklenie rewolucyjnego charakteru biblijnego przykazania miłości, ukazanie niebezpieczeństw jednostronnego (albo wyłącznie deontologicznego, albo teleologicznego uzasadniania obowiązujących norm etycznych, koncepcja etyki społecznej jako etyki struktur społecznych itp.) Prawo natury, chętnie zastępowane dziś w teorii katolickiej nauki społecznej takimi kategoriami, jak zasady społeczne, sprawiedliwość, prawa człowieka lub jeszcze prościej — godność osobowa, stanowi niezmienną deontologiczną bazę, cieszącą się względnie powszechną akceptacją. Właśnie tylko w oparciu o taki consensus co do najprostszych podstaw możliwa jest wspólna próba rozwiązywania palących problemów społecznych. Refleksje na temat społecznej zasady solidarności zakończyły to interesujące wystąpienie. Autor zauważył, że:

— nie do przyjęcia jest każda taka forma solidarności, która wiąże się z zapoznaniem człowieczeństwa innych;

— niewłaściwa jest też wyłącznie grupowa solidarność (rodzinna, narodowa, państwowa), sprowadzająca się właściwie do egoizmu grupowego. Dobro wspólne danej grupy musi być elementem dobra wspólnego całości — i to jest właśnie papierek lakmusowy prawdziwej solidarności;

— nieludzka jest również taka forma solidarności, która rozumie się jako równość. Redukuje ona bowiem człowieka do części gatunku, zapoznając jego bycie osobą;

— funkcją solidarności jest pomocniczość. Każda więc forma solidarności jest jedyna w swoim rodzaju i nieredukowalna do innej. Komplementarność tych dwóch zasad społecznych doskonale oddaje stwierdzenie Pascala: jedność bez wielości jest tyranią, a wielość bez jedności jest chaosem.

Ad 4. Inspiracją dla rozwoju protestanckiej etyki społecznej były, zdaniem autora, raczej spory wewnętrzne, zwłaszcza napięcie między etyką a dogmatyką, a nie impulsy pochodzące z zewnątrz. I tak np. Troeltsch na-

pisał swą etykę społeczną przeciwstawiając się dogmatyce Harnacka, zaś Pannenberg dający pierwszeństwo *humanum* przed *christianum* polemizował ze stanowiskiem Bartha, zgodnie z którym etyka powinna być podporządkowana dogmatyce. Również główne tematy tej etyki są rozwinięciem problemów wyrosłych z konfliktów w teologii. Węzłowa w etyce protestanckiej, a jednocześnie niezwykle kontrowersyjna, wydaje się nauka o dwóch królestwach. Wobec ciągle jeszcze aktualnych nieporozumień związanych z tą problematyką referent przypominał, że nie Luter, a dopiero XX-wieczni autorzy utożsamili te królestwa z Kościołem i państwem. Tymczasem wcale nie chodzi o odrębne obszary „świętego” i „świeckiego”, ale raczej o różne sposoby panowania Bożego.

Ciekawe w tym kontekście były — weryfikowalne historycznie — stwierdzenia autora, że:

— samodzielność Kościoła jest warunkiem prawidłowego porządku politycznego;

— uznanie tej samodzielności musi zostać zabezpieczone metodami konstytucyjnymi;

— Kościół tylko w tej mierze jest instytucją wolnościową, w jakiej przeciwstawia się roszczeniom totalitarnym.

Ad 5. Podejmując problematykę „opcji na rzecz ubogich”, autor dokonał najpierw krótkiej charakterystyki sytuacji światowej. Wzrastające dysproporcje ekonomiczno-społeczne, powtarzające się klęski głodu, zniszczenie ekosfery — to tylko niektóre spośród znanych już szerokiemu ogółowi nieszcześć, dotykających ludzkość. Świadomość tragiczności sytuacji pogłębia często poczucie bezsilności. Nie bardzo wiadomo, kogo obciążyć odpowiedzialnością ani co robić.

Otóż „opcja na rzecz ubogich” jest wskazaniem drogi, jest rodzajem kompasu, propozycją „zrobienia czegoś”, przeciwstawienia się poczuciu zderzenia losem, którego rzekomo nie da się zmienić. Wymaga jednak zmobilizowania całej głębi osobowości. Wymaga „decyzji podstawowej”. Na poziomie ontyczno-teologicznym jest to radykalna decyzja, opowiedzenie się za Bogiem, obecnym w ludziach, w świecie i historii. Jest to akceptacja człowieczeństwa i sprzeciw wobec wszystkiego, co je niszczy. Jest więc wyborem walki, ale nie destrukcyjnej, tylko twórczej. Natomiast w sensie socjo-ekonomicznym „opcja na rzecz ubogich” oznacza przeróżne formy wrażliwości i zaangażowania społecznego: od kampanii o czystą wodę, poprzez walkę z bezrobociem, aż do sprzeciwu wobec stosowania tortur. Konkretnych wzorów opowiedzenia się po stronie ubogich dostarczają postaci np. matki Teresy z Kalkuty czy biskupa Camary. Póśrodkiem natomiast wydają się być różne akcje pomocy podejmowane z zewnątrz i niejako „odgórnie” przez bogatych.

Referat prof. Büchele okazał się niezwykle kontrowersyjny. W dyskusji podkreślano, że „opcja” może stanowić mobilizację indywidualnego sumienia, może być „kompasem”, ale niewiele mówi na temat sposobu przezwyciężenia trudności. Jest kategorią etyki indywidualnej, która w obliczu kryzysu światowego musi zostać uzupełniona pozytywnymi propozycjami etyki społecznej, dotyczącymi np. pożądanego porządku gospodarczego. Niektórzy dyskutanci wyrażali wątpliwości, czy tragiczna sytuacja jest wyłącznie lub głównie skutkiem niesprawiedliwego podziału, jak to pośrednio sugeruje koncepcja „opcji”. Ich zdaniem, należy raczej skoncentrować się na dziedzinie produkcji oraz zmobilizować wszystkie siły społeczne dla rozwoju gospodarki narodowej w poszczególnych państwach. Taka „produkcyjna opcja” wymaga jednak porzucenia przez chrześcijańską etykę i teologię dawnej podejrzliwości i niechęci wobec ekonomii.

Ad 6. Przedstawiciele teologii politycznej, a potem także teologii wyzwolenia, które parę lat temu przeżywały swój renesans, niezwykle krytycznie

odnosili się do dorobku katolickiej nauki społecznej. Ostatni referat sympozjum stanowił swego rodzaju konfrontację głównych tez „spierających się stron”. Okazało się przy tym, jak wiele nieporozumień i czarno-białych uproszczeń funkcjonuje po obu stronach „barykady”. Np. postulat Metz radykalnej polityzacji wszelkiej *praxis* przestaje się wydawać aż tak radykalny po uwzględnieniu, że w jego teologii również dziedzina gospodarcza i społeczna należy do sfery politycznej. Niewątpliwie sympatię budzi „święty ogień” zapału pastoralnego, motywujący twórcę teologii politycznej. Z drugiej strony również Metz zdaje się walczyć z wiatrakami fałszywie rozumianej katolickiej nauki społecznej.

Teologia polityczna, proklamująca ostateczne zerwanie z postidealistycznym dziedzictwem etyczno-teologicznym (Kant, Rahner), a nawiązująca do myśli kręgu Szkoły Frankfurckiej; chce nie tylko zrozumieć, ale przede wszystkim zmienić świat. Dlatego też nie prawda, ale funkcja „krytyczno-wyzwalająca” stanowi kryterium obowiązywalności zdań teologii politycznej. Jej cechą charakterystyczną jest przy tym orientacja eschatologiczna i eklezjologiczna.

Znak zapytania przy tytułowym sformułowaniu referatu („Polityka z wiary”?) już na wstępie sygnalizował, że Ockenfels nie w pełni podziela w tym względzie stanowisko przedstawicieli teologii politycznej. Rzeczywiście, jego zdaniem, polityka budująca na łasce i wierze jest niemożliwa nawet w zgromadzeniu zakonnym czy wspólnocie podstawowej. Usiłowania „wzrostu wiary” opierają się na „wzrostu wiary” i „wzrostu wiary” polityki. Niemniej, w problemie relacji tych dwóch obszarów nie wszystko zostało już do końca i raz na zawsze ustalone. Chrześcijańsin usiłujący wcielić w życie polityczne wartości specyficznie chrześcijańskie, np. swoje stanowisko moralne w kwestii rozwodów propagować jako normę prawną, zostanie prędzej czy później skonfrontowany z problemem tolerancji. Wińien więc raczej zabiegać o przepojenie życia politycznego możliwymi do przyjęcia przez wszystkich „wartościami podstawowymi”, których kwintesencją jest np. Dekalog czy tzw. złota reguła. Referat, podobnie jak poprzednie, stawiając znaki zapytania i sygnalizując obszary badawcze, prowokował do dyskusji i poszerzał horyzonty.

Na podkreślenie zasługuje doskonale przygotowanie referatów i wypowiedzi w dyskusji. Jasność myśli, przejrzystość konstrukcji, logika wywodów, precyzja słowa mogły zadowolić nawet „smakoszy” intelektualnych. Na sympozjach „nie odkrywa się Ameryki”. Jeśli jednak reprezentują one taki poziom, jak to w Augsburgu, mogą stanowić inspirację dla niejednego Kolumba.

Aniela Dylus, Warszawa