

# Andrzej Perzyński

---

## Miłość społeczna w nauczaniu Benedykta XVI

---

Łódzkie Studia Teologiczne 21, 223-232

---

2012

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi*

## MIŁOŚĆ SPOŁECZNA W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

*Pierwsza Encyklika Benedykta XVI „Deus caritas est” (25 XII 2005 r.) w wielu miejscach może być zaskoczeniem. I to nie tylko tam, gdzie pojawiają się uwagi na temat natury sprawiedliwości, ograniczeń państwa oraz celu i charakteru organizacji charytatywnych. W poniższym artykule analizuję encyklikę, podkreślając jej podstawowe teologiczne i filozoficzne ugruntowanie, jak też praktyczne przełożenie na podejście chrześcijan do zagadnień ubóstwa i ładu społeczno-politycznego.*

### WPROWADZENIE

Pierwsza papieska encyklika pozostaje niezmiennie przedmiotem wielu dyskusji zarówno wśród samych chrześcijan, jak i wśród osób spoza tego kręgu. Dzieje się tak dlatego, że traktuje się ją jako wyznacznik priorytetów nowego papieża. Zawsze przed ukazaniem się takich dokumentów pojawia się wiele domysłów odnośnie do ich treści, a szczególną uwagę poświęca się pismom nowego biskupa Rzymu z okresu przed rozpoczęciem pontyfikatu. W 2005 r. w „Economic Affairs” ukazał się artykuł zawierający analizę przemysłów nowo wybranego papieża Benedykta XVI z tego właśnie okresu, a które dotyczyły kwestii moralności, ekonomii i rynku<sup>1</sup>. Artykuł sugerował, że wkład nowego papieża do dyskusji na tematy polityczne i gospodarcze przebiegał będzie według określonych schematów, z zaakcentowaniem czujności przed zbyt ekspansywnym państwem, ze świadomością ciągłego wpływu marksizmu na współczesną zachodnią kulturę polityczną i pragnieniem zdystansowania katolicyzmu od wszelkich ideologii.

### PROBLEMATYKA MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Bezpośrednim celem nauki społecznej jest upowszechnianie zasad i wartości, które mogą wspierać społeczeństwo godne człowieka. Zasada solidarności w pew-

---

<sup>1</sup> S. Gregg, *Morality, Economics and the Market in the Thought of Benedict XVI*, „Economic Affairs”, nr 25 (3) 2005, s. 52–54.

nej mierze zawiera w sobie wszystkie inne spośród tych zasad: jawi się ona „jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej”<sup>2</sup>.

Zasadę tę rozświetla prymat miłości, która jest „znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (por. J 13, 35)”<sup>3</sup>. Jezus „poucza nas, że podstawowym prawem doskonałości ludzkiej, a co za tym idzie przemiany świata, jest nowe przykazanie miłości”<sup>4</sup> (por. Mt 22, 40; 15, 12; Kol 3, 14; Jk 2, 8). Postępowanie osoby jest w pełni ludzkie, gdy rodzi się z miłości, ukazuje miłość i miłością się rządzi. Prawda ta odnosi się również do obszaru społecznego: trzeba, aby chrześcijanie byli jej głęboko przekonаныmi świadkami i umieli swoim życiem okazywać, że miłość jest jedyną siłą (por. 1 Kor 12, 31–14,1), która może prowadzić do osobistej i społecznej doskonałości oraz kierować historię ku dobru.

Miłość powinna być obecna w życiu zbiorowym i przenikać wszystkie stosunki społeczne<sup>5</sup>: zwłaszcza ci, którzy mają obowiązek troszczyć się o dobro ludzi „niech się starają osiągnąć, utrzymać i w drugich rozniecić zarówno w bogatych, jak ubogich, miłość, panią i królową wszystkich cnót. Upragnionego ratunku bowiem można się spodziewać tylko od szeroko rozlanej miłości, tj. chrześcijańskiej miłości, w której streszcza się cała Ewangelia, a która, zawsze gotowa do poświęceń na rzecz bliźniego, stanowi najpewniejsze lekarstwo przeciw współczesnemu duchowi buntu i przeciw egoizmowi”<sup>6</sup>.

Miłość tę można nazwać „miłością społeczną”<sup>7</sup> lub „miłością polityczną”<sup>8</sup>, a powinna ona ogarniać cały rodzaj ludzki<sup>9</sup>. „Miłość społeczna”<sup>10</sup> znajduje się na przeciwległym biegunie w stosunku do egoizmu i indywidualizmu. Nie absolutyzując życia społecznego, jak w ograniczonych wizjach wyłącznie socjologicznych interpretacji rzeczywistości, nie można zapominać o tym, że integralny rozwój osoby i społeczny postęp warunkują się wzajemnie. Dlatego egoizm jest najbardziej zabójczym wrogiem porządku społecznego. Historia minionego wieku pokazuje do jakiego spustoszenia serc dochodzi, gdy człowiek nie potrafi uznać innej wartości i innej rzeczywistości poza dobrami materialnymi, których zdobywanie tłumy i ogranicza jego zdolność do dawania siebie.

Aby społeczeństwo stało się bardziej ludzkie, bardziej godne osoby, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym – na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej – i uczynienie z niej stałej i najwyższej normy działania. Jeśli sprawiedliwość „sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy «miłosierdziem») zdolna jest

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 10.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 40.

<sup>4</sup> Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 38; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (=KKK), 826.

<sup>5</sup> Por. KKK 1889.

<sup>6</sup> Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*: Acta Leonis XIII, 11(1892), 143.

<sup>7</sup> Por. Jan XIII, Encyklika *Mater et magistra*: AAS 53(1961), 410.

<sup>8</sup> Por. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63(1971), 433–435.

<sup>9</sup> Por. KKK 1939.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 15.

przywracać człowieka samemu człowiekowi”<sup>11</sup>. Nie można układać stosunków międzyludzkich, stosując jedynie miarę sprawiedliwości: „Chrześcijanin wie, że miłość jest motywem, dla którego Bóg wchodzi w relację z człowiekiem. Także miłości oczekuje On jako odpowiedzi człowieka. Miłość jest również najwyższą i najszlachetniejszą formą relacji pomiędzy istotami ludzkimi. Niech więc to miłość ożywia każdy wymiar ludzkiego życia, rozszerzając się również na porządek międzynarodowy. Jedynie ludzkość, pośród której zapanuje «cywilizacja miłości», będzie mogła cieszyć się prawdziwym i trwałym pokojem”<sup>12</sup>. Patrząc z tej perspektywy, Magisterium Kościoła mocno zachęca do solidarności, ponieważ jest ona w stanie zagwarantować dobro wspólne, pomagając w integralnym rozwoju osób. Miłość pozwala dostrzec w bliźnim drugiego samego siebie.

Tylko miłość może całkowicie przemienić człowieka<sup>13</sup>. Taka przemiana nie oznacza rozplynięcia się wymiaru ziemskiego w bezcielesnej duchowości. Myli się ten, komu się wydaje, że dorasta do poziomu nadprzyrodzonej cnoty miłości, nie biorąc pod uwagę właściwego jej naturalnego fundamentu, w którym mieszczą się obowiązki sprawiedliwości: „Miłość stanowi największe przykazanie społeczne. Szanuje drugiego i jego prawa. Wymaga praktykowania sprawiedliwości i tylko ona nas do tego uzdolnia. Jest natchnieniem dla życia będącego darem z siebie: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» (Łk 17, 33)”<sup>14</sup>. Miłość nie może też ograniczyć się do samego ziemskiego wymiaru relacji międzyludzkich i stosunków społecznych, ponieważ cała jej moc i siła oddziaływania pochodzi z odniesienia do Boga: „Pod wieczór życia stanę przed Tobą z pustymi rękoma, bo nie proszę Cię, Panie, byś liczył moje uczynki. Wszelka nasza sprawiedliwość jest skażona w Twoich oczach. Pragnę więc przyzdiać się Twoją własną Sprawiedliwością i jako dar Twojej Miłości otrzymać wieczne posiadanie Ciebie samego”<sup>15</sup>.

## OBJAWIENIE I PRAWO NATURALNE

Każdy czytelnik *Deus caritas est*, wierzący, czy też niewierzący, z pewnością poruszony będzie siłą teologicznej i filozoficznej intuicji papieża Benedykta XVI. Encyklika angażuje się w głęboką egzegezę Biblii (doceni to wielu protestantów), Ojców Kościoła oraz historii i tradycji chrześcijańskiej, by wyjaśnić znaczenie tak głębokiego, jak i powszechnego pojęcia, jakim jest miłość. Tekst obfituje w objaśnienia Pisma Świętego i odniesienia do klasycznych autorów chrześcijańskich, w szczególności do św. Augustyna, ale też np. do św. Ambrożego z Mediolanu. Benedykt XVI nie obawia się jednak nawiązywać do starożytnych umysłów, takich jak: Arystoteles, Platon, Dionizy Aeropagita, jak również do szeregu współczesnych myślicieli, od Kartezjusza po Fryderyka Nietzschego. *Deus caritas est* jest natomiast

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 14.

<sup>12</sup> Por. KKK 2212.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, List apostolski *Nuovo millennio ineunte*, 49–51.

<sup>14</sup> KKK 1889.

<sup>15</sup> Święta Teresa od Dzieciątka Jezus, *Akt ofiarowania się Miłości miłosiernej*, cytat za: KKK 2011.

dobrym przykładem tego, jak chrześcijański intelektualista może pozostać wierny temu, co Kościół uznaje za prawdę objawioną, nie ignorując przy tym świata istniejącego poza Kościołem, a jednocześnie angażując myśl niechrześcijańską bez banalizacji i splotania istotnych zagadnień.

Benedykt XVI nie poświęca jednak pierwszej części *Deus caritas est* na analizę chrześcijańskiego znaczenia słowa *miłość* po to tylko, aby pokazać czytelnikowi, jak chrześcijańska wizja miłości różni się od tej prezentowanej przez przedchrześcijańskie i postościweceniowe umysły. Druga część encykliki koncentruje się na objaśnianiu implikacji, jakie chrześcijańska miłość niesie za sobą w podejściu chrześcijan do pomocy potrzebującym, istoty sprawiedliwości, roli państwa i wagi funkcjonowania chrześcijańskich organizacji charytatywnych w zglobalizowanym świecie.

W *Deus caritas est* nie znajdziemy oczywiście konkretnych rozwiązań politycznych. Benedykt XVI daje wyraźnie do zrozumienia, że kwestie polityczne są – w przeważającej większości przypadków – przeznaczone do roztropnego osądu, z którym jednak katolicy mogą się nie zgadzać. Wynika to z zawartego w encyklice stwierdzenia: „Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego” (DCE, 28).

Znaczenie tego spostrzeżenia staje się jaśniejsze, gdy uświadomimy sobie, że po Soborze Watykańskim II, myślenie kategoriami prawa naturalnego odeszło w kręgach katolickich w zapomnienie, a niektórzy katolicyści intelektualni zaczęli się nawet interesować dialogiem z niemal każdą inną filozofią, nie wyłączając marksizmu. Począwszy od lat osiemdziesiątych XX w., w Kościele katolickim spoza kręgu Europy Zachodniej kontynentalnej zaczęto podkreślać ważność prawa naturalnego. Prawie wszyscy zaznajomieni z prawem naturalnym zgadzają się, że bardzo jasno określa ono to, czego ludzie nie mogą robić, a co w pewnych przypadkach powinno być zabronione (np. zabijanie niewinnych ludzi, kradzież cudzej własności itp.). Twierdzą oni natomiast, że jeśli chodzi o czynienie dobra, nie dokonujemy wyboru jedynie między dobrymi a złymi opcjami, ponieważ do wyboru jest całe spektrum dobrych alternatyw, a niektóre z nich, można powiedzieć, powołując się na słowa katolickiego teologa Germaina Griseza, mogą być „niezgodne między sobą, ale zgodne z nauczaniem Kościoła”<sup>16</sup>. Dlatego, chociaż z punktu widzenia praktycznego i rozumowego opieka zdrowotna może być dobrym celem, prawo naturalne w tradycji tomistycznej utrzymuje, że rozeznanie sposobu, w jaki nowoczesne społeczeństwo taki cel osiąga, zależy od empirycznych i roztropnych sądów, które kształtują się w rzeczowej dyskusji pomiędzy chrześcijanami. Grisez ma rację, twierdząc, że w takich przypadkach ludzie nie powinni przedstawiać swojej opinii jako nauczania Kościoła<sup>17</sup>.

Wyraźne nawiązanie Benedykta XVI do prawa naturalnego i praktycznego rozumu stwarza jeszcze inną możliwość, jako że prawo naturalne jest prawdopodobnie jednym z najlepszych odniesień dla całego katolicyzmu, na przyjęcie idei wolnego rynku. Tylko w ostatnich dziesięcioleciach zarówno chrześcijańscy, jak i niechrześcijańscy uczeni zrozumieli, że prowadzone przez związanych z szesnastowiecz-

<sup>16</sup> G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*. Tom 2: *Living a Christian Life*, Quincy, IL, Franciscan Press 1993, s. 860.

<sup>17</sup> Tamże, s. 860.

ną szkołą w Salamance jezuickich i dominikańskich teologów studia nad prawem naturalnym doprowadziły do bardzo podobnych, choć nie zawsze identycznych, wniosków dotyczących życia gospodarczego, z tymi, które Adam Smith zawarł w swoim *Bogactwie Narodów*<sup>18</sup>.

### MIŁOŚĆ POZA IDEOLOGIA

Niemniej uwaga autora *Deus caritas est* skupiona jest bardziej na polityce, a nie na gospodarce. Dotyczy to w szczególności tematu sprawiedliwości. Encyklika precyzuje, że „chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii”. Papież dodaje, że taka działalność „nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii, ale jest aktualizacją tu i teraz miłości, której człowiek potrzebuje zawsze” (DCE, 31).

Benedykt XVI ma oczywiście świadomość, jak bardzo takie poglądy kłócą się z dominującym nurtem współczesnego myślenia – nie wyłączając stanowiska prezentowanego przez niektórych chrześcijan zaangażowanych w różne pokojowe i walczące o sprawiedliwość organizacje – i określa marksizm przykładem takiego myślenia. Papież przypomina swoim czytelnikom, że dla marksizmu, działalność charytatywna jest nie tylko bezużyteczna, ale stanowi też znaczne utrudnienie w dążeniu do sprawiedliwości. „Częścią strategii marksistowskiej jest teoria zubożenia: kto w sytuacji niesprawiedliwej władzy – utrzymuje ona – pomaga człowiekowi przez dzieła charytatywne, faktycznie służy aktualnemu systemowi niesprawiedliwości, sprawiając, że jawi się, przynajmniej do pewnego stopnia, jako znośny. Ależ zawikłany styl tego tłumaczenia! W ten sposób jest hamowany potencjał rewolucyjny, a więc blokuje się przemiany ku lepszemu światu. Dlatego też *caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy. W rzeczywistości jest to filozofia nieludzka. Człowiek, który żyje teraz, jest poświęcany molochowi przyszłości – przyszłości, której realne nadejście pozostaje co najmniej wątpliwe” (DCE, 31)

Słowa te zawierają krytykę marksizmu (i natchnionych marksizmem wersji teologii wyzwolenia), zaprezentowaną przez Benedykta XVI w czasie, gdy sprawował urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary Kościoła. Wcześniej w encyklice papież rzeczywiście zauważa, iż: „Marksizm wskazał w rewolucji światowej i w przygotowaniu do niej panaceum na problemy społeczne: przez rewolucję i następującą po niej kolektywizację środków produkcji – wszystko nagle miało funkcjonować w inny i lepszy sposób” (DCE, 27). Następnie w słowach, które nie umkną częście pozostałych zwolenników teologii wyzwolenia, szczególnie w Ameryce Łacińskiej, Benedykt XVI stwierdza dosadnie: „Ten sen rozwiął się” (DCE, 27).

Marksściści nie byli jedynymi intelektualistami, którzy krytykowali dobroczynność, uznając ją za przeszkodę na drodze do zasadniczej zmiany. Podobne idee wyrażali niektórzy chrześcijanie zauroczeni socjalizmem w ostatnim ćwierćwieczu

<sup>18</sup> A.A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late-scholastics*, Lanham, MD 2003, Lexington Books, wyd. pol.: *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, ARWIL, Warszawa 2007.

XX w. Żadna z tych ideologii, jak podkreśla papież, nie zauważa że: „Miłość – *caritas* – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego” (DCE, 28).

Innymi słowy – sprawiedliwość to za mało. Dla Benedykta XVI działalność społeczna nigdy nie będzie wystarczająca. Dążeniem do sprawiedliwości nie da się rozwiązać tak powszechnego, głęboko zakorzenionego, a zarazem bardzo ludzkiego problemu, jakim jest samotność. Żądania rozbudowywania pomocowych programów rządowych czy udzielanie świadczeń socjalnych nie złagodzą cierpienia związanego z nazbyt częstymi zjawiskami, takimi jak depresja, niewierność, alkoholizm, uzależnienie od narkotyków oraz inne niszczące formy uzależnień. Łagodzenie takich problemów wymaga długotrwałej pomocy osobistej, zobowiązania, które można dotrzymać jedynie dzięki gotowości natychmiastowego, okazania miłości bliźnim w potrzebie. Nieprzypadkowo *Deus caritas est* kilkakrotnie jako wzór chrześcijańskiego miłosierdzia wymienia błogosławioną Matkę Teresę z Kalkuty. Łatwo zapomnieć, że wielu krytykowało ją podczas jej życia za to, że zamiast nawoływać do zmian politycznych, poświęcała się pomocy jednym z najbardziej zapomnianych, nieszczęśliwych i prawdziwie bezradnych ludzi na świecie. We fragmencie, który można by uznać za ukrytą obronę jej podejścia do ubóstwa, papież podkreśla, że chrześcijańska miłość:

„daje ludziom nie tylko pomoc materialną, ale również odpoczynek i troskę o duszę, pomoc często bardziej konieczną od wsparcia materialnego. Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbyt cennymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć »samym chlebem« (por. Mt 4, 4; Pwt 8, 3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie” (DCE 28).

Jest mało prawdopodobne, by słowa te zostały dobrze przyjęte przez znaczną liczbę ludzi utrzymujących z różnych pobudek, że dążą do sprawiedliwości. Benedykt XVI kieruje do chrześcijan prośbę o rozważenie, czy różne działania, w które angażują się jako chrześcijanie, rzeczywiście motywowane i kształtowane są przez właściwą chrześcijańską wizję osoby ludzkiej – to jest jako istoty omylnej, obdarzonej rozumem, wolną wolą, a jednak naznaczonej grzechem – czy też może ich działanie powiela nieświadome trzymanie się mniej lub bardziej materialistycznego, a przez to ateistycznego rozumienia człowieka? Nie bez powodu *Deus caritas est* wyraża, pewną obawę o „aktywizm i rosnącą sekularyzację wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną” (DCE, 36).

## O PAŃSTWIE

Wypowiedzi Benedykta XVI o sprawiedliwości najlepiej odzwierciedlają jego przywiązanie do teologii augustyńskiej oraz ukazują jego antymarksistowską myśl społeczną. Najwyraźniej widać to w zawartej w *Deus caritas est* głębokiej świadomości o ludzkiej omylności oraz silnej antyutopii, która zachęca czytelników do odrzucenia mniemania, że ludzie są w stanie stworzyć królestwo niebieskie na ziemi. Inny – mało zauważalny przez biografów – wpływ wywarł na J. Ratzingerze dziewiętnastowieczny francuski filozof społeczny Alexis de Tocqueville. Podczas wykładu kardynała Ratzingera w Akademii Nauk Moralnych i Politycznych Instytutu Francuskiego w 1992 r. w Paryżu wspominał on, że książka de Tocqueville'a *O demokracji w Ameryce* zawsze wywierała na nim ogromne wrażenie. Ratzinger nazwał Tocqueville'a „wielkim myślicielem politycznym”, ponieważ uważał on, że nihilizm i moralny relatywizm są jednymi z bardziej podstępnych zagrożeń dla społeczeństw, które cenią sobie wolność oraz że takie społeczności nie mogą się utrzymać, bez przestrzegania „wspólnych przekonań etycznych”<sup>19</sup>.

Wygląda jednak na to, że Benedykt XVI odebrał od Tocqueville'a jeszcze jedną lekcję. Mowa tu o słynnym ostrzeżeniu Tocqueville'a przed miękkim despotyzmem, do którego papież dołącza własne przestrogi o zasadniczo bezosobowym charakterze państwa, jak ujął to w *Deus caritas Est*:

„Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy” (DCE, 28).

Nie ulega wątpliwości, że zaniepokojenie Benedykta XVI biurokratycznym etatyzmem wynika po części z bezpośredniego doświadczenia nazistowskiego totalitaryzmu. Jest on też zaniepokojony potencjalną zdolnością państwa do powolnego tłamszenia tych dobrowolnych stowarzyszeń i organizacji, które spontanicznie wykształciły się ze społeczeństwa obywatelskiego i które są bardziej zorientowane w różnych patologjach, dysfunkcjach systemu społecznego.

Słowa Benedykta XVI na temat państwa wskazują również na chęć potwierdzenia przez niego potrzeby utrzymania autonomii Kościoła i organizacji kościelnych wobec państwa. Historycznym przykładem dążenia do tej autonomii może być walka Kościoła katolickiego o utrzymanie niezależności od państwa w bismarckowskich Niemczech i w hitlerowskiej III Rzeszy. Jednocześnie Benedykt XVI wydaje się podkreślać jeszcze dwa pilne wyzwania. Po pierwsze, Kościół i organizacje kościelne nie mogą ulegać pokusie wikłania się w kolejne ruchy polityczne. Nie oznacza to, że według Benedykta XVI chrześcijanie nie powinni angażować się w politykę. Wręcz przeciwnie, przyznaje, że „bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawie-

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Reponse du Cardinal Joseph Ratzinger*, dostępne na [http://www.asmp.fr/fiches\\_academiciens/textacad/ratzinger/installation\\_ratzinger.pdf](http://www.asmp.fr/fiches_academiciens/textacad/ratzinger/installation_ratzinger.pdf).



dliwego porządku społecznego [...] jest właściwe wiernym świeckim” (DCE, 29). Papież podkreśla jednak, że „kształtowanie sprawiedliwych struktur nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, ale przynależy do sfery polityki, to znaczy do zakresu rozumu auto-odpowiedzialnego” (DCE, 29). Jest to klasyczny augustynizm. Miasto Boże różni się od miasta ziemskiego. Chrześcijanie należą do obu tych światów, a prawidłowe zrozumienie tej różnicy jest istotne, jeśli chrześcijańska działalność w sferze politycznej ma pozostać wierna samoświadomości Kościoła. Te słowa wskazują świeckim chrześcijanom, że ich zaangażowanie na płaszczyźnie publicznej powinno kierować się rozumem praktycznym – to jest prawem naturalnym, które z definicji pozostaje w zasięgu zarówno wierzących, jak i niewierzących. Podczas gdy takie podejście może być bardziej komfortowe dla katolików niż np. niektórych protestantów, pozwala ono uniknąć problemu bycia posądzonym o integryzm, czyli o próbę zastąpienia porządku politycznego porządkiem teologicznym.

Drugim współczesnym wyzwaniem kształtującym papieskie ostrzeżenia dotyczące działalności państwa, wydaje się, że jest możliwość zatarcia tożsamości kościelnych organizacji charytatywnych poprzez ich zbyt silny związek z państwem. Chociaż Benedykt XVI nie jest przeciwny współpracy chrześcijańskich organizacji charytatywnych z grupami niechrześcijańskimi i organami państwowymi (DCE, 30 i 31). W *Deus caritas est* podkreśla, że „specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa” (DCE, 29).

Każdy, kto jest zaznajomiony z wieloma chrześcijańskimi i reprezentującymi inne religie organizacjami charytatywnymi z całego świata, będzie miał świadomość, że ścisła współpraca z państwem wiąże się z szeregiem trudności. Jako przykład: przyjęcie rządowych środków wymaga przestrzegania coraz większej liczby przepisów, zaczynając od tego, kogo organizacje mogą, a kogo nie mogą zatrudnić, aż po ograniczenie swobody wypowiedzi. *Deus caritas est* nie sugeruje, że chrześcijańskie organizacje charytatywne powinny czuć się zobowiązane do narzucania komukolwiek chrześcijańskiej ewangelii. Encyklika rzeczywiście potwierdza, że nie to powinno być istotą rzeczy (DCE, 31). „Ale – natychmiast dodaje Benedykt XVI – nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna powinna, by tak powiedzieć, zostawić Boga i Chrystusa na boku” (DCE, 31). Jednak dokładnie tego wymaga wiele przepisów państwowych regulujących kwestię świadczeń z funduszy publicznych na rzecz religijnych organizacji charytatywnych. Taka sytuacja ma na przykład miejsce w Stanach Zjednoczonych. Istnieją nawet udokumentowane przypadki autocenzury chrześcijańskich organizacji, w obawie przed utratą kontraktów rządowych<sup>20</sup>. Dla chrześcijańskich instytucji charytatywnych z *Deus caritas est* wypływa wniosek, że lepiej nie korzystać z takiego finansowania, jeśli miałyby to oznaczać osłabienie zaangażowania w chrześcijańską naukę religijną i moralną. Benedykt XVI zauważa natomiast, że: „Organizacje charytatywne Kościoła [...] muszą zrobić wszystko, by byli ludzie, którzy podejmą takie zadania” (DCE, 31) oraz dodaje, że muszą oni być również „wiarygodnymi świadkami Chrystusa” (DCE, 31). Trudno jednak o to, jeśli wymogiem prawnym przyjęcia rządowej pomocy jest ograniczenie tego świadc-

<sup>20</sup> Por. S. Gregg, *Playing with Fire: Churches, Welfare Services and Government Contracts*, „Issue Analysis Paper” Nr 14 (2000), Centre for Independent Studies, Sydney.

stwa. Wedle słów papieża, „współpracownicy, którzy praktycznie wykonują pracę charytatywną w Kościele” powinni „kierować się wiarą, która działa przez miłość” (DCE, 33) – nie zaś, można by dodać (nie tylko...) oficjalnymi dyrektywami, wdrażanymi przez polityków i urzędników.

### ZAKOŃCZENIE

Encykliki papieskie ukazują nie tylko zawarty w słowach przekaz, ale też niewyrażone bezpośrednio treści. *Deus caritas est* zawiera np. znacznie mniej odniesień do praw człowieka niż ostatnie dokumenty nauczania Jana Pawła II. Może to świadczyć o tym, że Benedykt XVI ma świadomość istnienia programów związanych ze współczesną „debatą o prawach człowieka oraz tego, że większość świeckich pojęć stosowanych na takich forach, jak Organizacja Narodów Zjednoczonych czy Parlament Europejski, odzwierciedla bardzo różne, czasami diametralnie odmienne od prezentowanego przez klasyczne chrześcijaństwo rozumienie osoby ludzkiej.

Priorytetem dla Benedykta XVI jest ponowne skupienie współczesnej myśli chrześcijańskiej wokół oryginalnych źródeł inspiracji chrześcijańskiej, aby wynikające z nich i uważane przez chrześcijan za ponadczasowe prawdy można było wykorzystać do odpowiedzi na współczesne pytania. Co jest znamienne, *Deus caritas est* wiele miejsca poświęca na przypomnienie chrześcijanom, że działalność charytatywna – w odróżnieniu od działalności politycznej – była jednym z elementów wczesnego Kościoła chrześcijańskiego, który wzbudził podziw znacznej części pogańskiego świata (DCE, 21–25), nawet wśród ludzi tak wrogo nastawionych do chrześcijaństwa, jak cesarz Julian Apostata (DCE, 24). Doprowadziło to papieża do wniosku, że „*Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty” (DCE, 25).

Rozróżnienie, którego Benedykt XVI dokonał tutaj między współczesną opieką społeczną a aktami miłości chrześcijańskiej, może pomóc chrześcijanom, którzy skłonni są pozwolić na całkowite przejęcie przez świeckie organizacje pozarządowe i agencje opieki państwowej znacznej części tego zadania, uświadomić sobie, że odejście od bezinteresownego praktykowania miłości bliźniego jest niezgodne z klasyczną chrześcijańską wiarą i praktyką. Kompetencja zawodowa jest, jak przyznaje Benedykt XVI, ważna, ale „ona sama nie wystarczy” (DCE, 31). Każdy chrześcijanin ma osobisty obowiązek, pomagać bliźnim w potrzebie – obowiązek, którego nie można przerzucić na państwo. Jest to klasyczna chrześcijańska trzecia droga między tymi, którzy, jak stwierdza encyklika, „skłaniają się ku ideologii, która pretenduje do wykonania tego, czego, jak się wydaje, nie osiąga Boże władanie nad światem: uniwersalne rozwiązanie każdego problemu” (DCE, 36) oraz „kuszonymi pokusą bierności opartą o wrażenie, że i tak nic nie może być zrealizowane” (DCE, 36). W tym zakresie *Deus caritas est* łączy w sobie realizm wiedzy o stanie ludzkiej kondycji z optymizmem odnośnie do zdolności wolnych ludzi i stowarzyszeń do niesienia szczerzej, trwalej i prawdziwie ludzkiej pomocy potrzebującym.

Jest to klasyczne chrześcijańskie spostrzeżenie istotne dla każdego, kto uważa, że społeczeństwa ceniące wolność powinny przybrać formę silnego społeczeństwa obywatelskiego, bo tylko wtedy pozostaną wolne nie dadzą się zwieść przynętami miękkiego despotyzmu.

## SOCIAL CHARITY BY TEACHING BENEDICT XVI

### Summary

Every reader *Deus caritas est* believer or non-believer, you will be moved by the force of theological and philosophical intuition of Pope Benedictine XVI. The encyclical is involved in the profound exegesis of the Bible (appreciate that many Protestants), Fathers of the Church and of Christian history and tradition to explain the meaning of such a profound and universal concept, which is love. The text is full of explanations of Scripture and references to classic Christian authors, in particular St. Augustine.

Love – *caritas* – will always prove necessary, even in the most just society. There is no ordering of the State so just that it can eliminate the need for a service of love. Whoever wants to eliminate love is preparing to eliminate man as such. There will always be suffering which cries out for consolation and help. There will always be loneliness. There will always be situations of material need where help in the form of concrete love of neighbour is indispensable.

**Słowa kluczowe:** miłość społeczna, Benedykt XVI, encyklika, prawo naturalne, nauczanie Kościoła, moralność ekonomii, rynek, państwo