

Małgorzata ZarębskaPaństwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. rtm. W. Pileckiego
w Oświęcimiu, Polska**WIARA, MIŁOŚĆ, NADZIEJA.
NAUKA PAPIEŻA BENEDYKTA XVI WOBEC PRZEOBRAŻENÍ
SPOŁECZNYCH WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA**

Nauka papieża Benedykta XVI stanowi nieodłączną część składową treści, głównych idei i przesłania, jakie zawierają się w encyklikach społecznych papieża od Leona XIII do Jana Pawła II, a czego kontynuacją stanowi nauczanie papieża Franciszka. Wszystkie dokumenty, jakie składają się na bogatą tradycję doktryny Kościoła, stanowią pewną całość. Wszystkie dotyczą podstawowych dla życia człowieka kwestii, wśród których bez wątpienia do kluczowych należy zagadnienie statusu wartości; problem odróżnienia dobra od zła, prawdy od fałszu. To zaś, co się tu wydaje szczególnie istotne – jeżeli odnieść problem wartości do sfery życia zbiorowego, do relacji społecznych, współżycia jednostek obok siebie (czy przeciw sobie) – to fakt, iż to wszystko zbiega się w jednej kategorii, w jednym pojęciu. Jest to pojęcie sprawiedliwości; sprawiedliwości społecznej. Rzecz jasna punktem wyjścia refleksji papieża nad ludzką kondycją, nad życiem jednostki pośród innych jednostek, nie jest to życie, rozumiane wyłącznie jako świat „sam w sobie” i „dla siebie”. Tym punktem wyjścia jest religia, całokształt tego przesłania, jakie zawiera chrześcijaństwo w swojej dwutysiącletniej tradycji. Podstawą nauki społecznej Kościoła jest nauka Nowego Testamentu i cały dorobek komentarzy do tego tekstu. U fundamentów zatem encyklik społecznych papieża tkwi teologia. Jednocześnie trzeba mieć na uwadze fakt, iż teksty teologiczne, które wytyczają w nauce Kościoła kształt myślenia o człowieku, w tej nauce uzupełniane były, w większym czy mniejszym stopniu, przez refleksję filozoficzną. Teologia i filozofia funkcjonowały tu w symbiozie, wzbogacając się nawzajem. Jak wolno sądzić, jest to szczególnie widoczne w nauce Benedykta XVI; teologa, filozofa, a wreszcie papieża.

Kardynał Joseph Ratzinger, prefekt kongregacji Nauki Wiary, późniejszy papież, w monumentalnej pracy *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, pisze: „Podstawowym zagadnieniem wprowadzenia w chrześcijaństwo jest odpowiedź na pytanie, co to znaczy, gdy ktoś mówi „wierzę”. [...] Czym jest i co oznacza chrześcijańskie wyznanie „wierzę” dzisiaj, wobec uwarunkowań naszej współczesnej egzystencji i zarazem naszej współczesnej postawy wobec rzeczywistości?”¹ Chrześcijaństwo jest „wiarą”. Jej przesłanie da się w istocie sprowadzić do słowa: *credo*. Problem w tym, iż, jak zauwa-

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 39.

za przyszły papież, „bynajmniej nie jest samo przez się zrozumiałe, iż bycie chrześcijaninem wyraża się zasadniczo słowem *credo*, że wiara określa jego postawę wobec rzeczywistości”². Jaką więc właściwie to słowo wyraża postawę³. Tym, co tu ludzkiej uwadze najczęściej umyka, twierdzi kard. Ratzinger, jest to, iż w słowie: „wierzę” zawiera się określenie podmiotu, tego kto „wierzy”. Tym podmiotem jest „ja”. To zaś, wbrew bezrefleksyjnie zgłaszanym deklaracjom, jest dla człowieka, konkretnej jednostki, nietatwe do przyjęcia. Dlaczego zatem, zadaje pytanie autor *Wprowadzenia...*, „włączenie naszego osobistego „ja” w to „wierzę” jest dla nas tak trudne? Jak to się dzieje, że się nam zawsze wydaje prawie rzeczą niemożliwą, aby nasze własne dzisiejsze „ja” – tak bezwzględnie różne od innych – utożsamić z owym „ja” określonym i ustalonym przez tyle pokoleń w słowach „ja wierzę”?”⁴ *Notabene*, jak zauważa, „włączyć się w owo „ja” z formuły *credo*, przemienić owo schematyczne „ja” w żywe ciało i krew własnego „ja” było zawsze czymś wstrząsającym i prawie niemożliwym do spełnienia; nierzadko zamiast schemat ożywić ciałem i krwią mojego „ja”, przemieniało się to „ja” w schemat”⁵. Dlaczego, powtórzmy, jest to takie trudne? „Dzieje się tak po prostu dlatego, odpowiada kard. J. Ratzinger, że między Bogiem a człowiekiem jest niezmierną przepaść; człowiek bowiem jest tak stworzony, że można dojrzeć tylko, czym Bóg nie jest; stąd Bóg, który jest dla człowieka z istoty swej niewidzialny, jest i zawsze będzie poza jego polem widzenia. Bóg jest z istoty swej niewidzialny. [...] Człowiek jest tym, który patrzy, któremu zdaje się wyznaczono przestrzeń osiągalną wzrokiem i dotykiem. Ale w zasięgu jego wzroku i dotyku [...] Bóg nie występuje i nigdy nie wystąpi”⁶. I dopiero w kontekście tego stanu rzeczy można zrozumieć sens słowa: *credo*. „W słowie *credo* – czytamy w przywoływanej tu pracy – zamyka się zasadniczy wybór naszej postawy wobec rzeczywistości jako takiej. [...] Oznacza opowiedzenie się za tym, że to, czego nie można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość”⁷. W tym stanie rzeczy trzeba przyjąć, konkluduje przyszły papież, iż „człowiek musi się wewnętrznie odwrócić, aby dojrzeć jak wiele traci z tego, co istotne [...]. Musi się odwrócić, aby poznać, jak jest ślepy, gdy wierzy tylko temu, co widzą jego oczy. Wiara właśnie jest nawróceniem”⁸.

Rzecz w tym, iż nowa epoka, „nowożytne pojmowanie rzeczywistości”⁹ – nie dystansując się bez reszty od „wiary” – wprowadziło inny sposób myślenia, twierdzi kard. Ratzinger. „Dla naszej dzisiejszej, naukowo określanej postawy – pisze – która mimo naszej woli odbija się na przeżywaniu istnienia przez nas wszystkich i wyznacza

² Ibidem, s. 41.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 41-42.

⁷ Ibidem, s. 42-43.

⁸ Ibidem, s. 43.

⁹ Ibidem, s. 49.

nam miejsce w rzeczywistości, charakterystyczne jest ograniczenie się do „fenomenów”, do zjawisk, do tego, co uchwytnie. Nie szukamy już, czym jest „rzecz sama w sobie”, nie chcemy zgłębić istoty bytu, wydaje nam się to usiłowaniem bezowocnym, sama głębia bytu uchodzi za coś niedosięgalnego. Nastawiliśmy się na naszą własną perspektywę, na to, co w najszerszym znaczeniu jest widzialne, na to, czego możemy dotknąć, co możemy zmierzyć. Metodyka nauk przyrodniczych polega na tym ograniczeniu się do zjawisk. To nam wystarcza. Możemy się nimi zajmować i tak stworzyć sobie własny świat, w którym jako ludzie potrafimy żyć. W ten sposób powstało stopniowo w nowożytnym myśleniu i egzystencji nowe pojęcie prawdy i rzeczywistości¹⁰. Ten sposób myślenia otwiera wystąpienie Kartezjusza. „Dla Kartezjusza prawdziwą pewnością jest jedynie oczyszczona z niepewności faktów poznawalnych zmysłami, czysto formalna pewność rozumowa”¹¹, czytamy w cytowanej tu pracy. I tę strategię myślenia w sposób jednoznaczny wyraża stanowisko Giambattisto Vico, który „scholastycznemu *verum est ens* – byt jest prawdą – przeciwstawił formułę *verum quia factum*. To znaczy, że naprawdę poznawalne jest dla nas tylko to, co sami zrobimy”¹². „Wydaje mi się – podsumowuje ten stan rzeczy kard. Ratzinger – że na tym kończy się dawna metafizyka, a zaczyna specyficzna umysłowość nowożytna”¹³. Ujawnia się nowe rozumienie ludzkiego świata; wszystkiego. U progu czasów nowożytnych, jak to powiedział przysły papież w przemówieniu w Berlinie 28 listopada 2000 roku, zatytułowanym *Europa – jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, „zaczynają pękać ramy ideologiczne, bez których Europa w ogóle nie mogłaby powstać. Jest to proces mający daleko idące konsekwencje, ponieważ odrzucone zostają sakralne zasady tworzenia historii i egzystencji państwowej: Bóg nie jest już siłą sprawczą, kształtującą historię. Od tej pory państwo postrzegane jest jako twór świecki, oparty na racjonalizmie i woli obywateli. Świeckie państwo odrzuca normy polityczne oparte na Bożych ideach, traktując je jako światopogląd mityczny; od tej pory Bóg jest już tylko prywatną sprawą obywateli; jest to kwestia rozumu, dla którego Bóg nie da się jednoznacznie zdefiniować. Religia i wiara w Boga mieszczą się w sferze uczuć, a nie rozumu. Wola Boga przestaje być powszechnie obowiązująca. [...] W konsekwencji stulecie, które właśnie minęło, nie oszczędziło nam ogromnych cierpień”¹⁴. Jednak, jak zauważał przysły papież, program *verum quia factum*, nie mógł nowożytnej Europie wystarczyć.

„Program ten zrealizował się w pełni dopiero wtedy, gdy [...] później związał się z drugą myślą, którą sformułował Karol Marks w klasycznym zdaniu: „Dotychczas filozofowie świat badali, obecnie muszą się starać ten świat przemienić.” [...] W języku tradycji filozoficznej maksyma ta brzmiałaby tak, że w miejsce *verum quia factum* – czyli poznawalne prawdziwie jest to, co człowiek uczynił i może teraz rozważać –

¹⁰ Ibidem, s. 50.

¹¹ Ibidem, s. 53.

¹² Ibidem, s. 51.

¹³ Ibidem.

¹⁴ J. Ratzinger, *Europa, jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Bielsko-Biała 2001, s. 9.

wkracza nowy program *verum quia faciendum* – prawda, o którą chodzi, jest możliwością działania. [...] Prawda, z którą człowiek ma do czynienia, nie jest ani prawdą bytu, ani nawet prawdą czynów, jakich człowiek dokonuje, tylko prawdą przemiany świata”¹⁵. Tak powstał system totalitarny komunizmu. W tym systemie historia ludzka „pojmowana jest jako proces postępu z przejściową fazą religijną i liberalną i rezultatem końcowym w postaci ostatecznego i doskonałego społeczeństwa, w którym religia jako relikw przeszłości zostanie zniesiona, a powszechne szczęście zostanie zagwarantowane dzięki funkcjonowaniu odpowiednich warunków materialnych. [...] [Częścią składową tego systemu jest] dogmat o duchu jako produkcie materii; moralność jest uzależniona od okoliczności, a zatem należy ją definiować i praktykować w zależności od celów społecznych. Moralne jest to, co przyczynia się do osiągnięcia końcowego stanu szczęśliwości. Widzimy tu całkowite odwrócenie skali wartości, które uformowały Europę. Jest to również zerwanie z całą moralną tradycją ludzkości, nie są bowiem istotne żadne wartości, niezwiązane z postępek, wszystko może być w danej chwili dozwolone albo nawet konieczne, w sensie nowej moralności. Również człowiek może stać się środkiem, nie liczą się jednostki, ważna jest przyszłość, która w całym swoim okrucieństwie decyduje o wszystkich i o wszystkim”¹⁶.

Cały przedstawiony powyżej nowożytny sposób myślenia według kard. Ratzingera stanowi mniej lub bardziej radykalne odejście od „ducha” Europy. I tu właśnie według przyszłego papieża, jak pisze, „uwidacznia się cała radykalność dzisiejszych debat nad etyką i nad sumieniem, które stanowi jej centrum. Wydaje mi się, że historyczną paralelę tej współczesnej dyskusji stanowi spór Sokratesa i Platona z sofistami. Poddano wówczas próbie prąddecyzję o wyborze między dwiema zasadniczymi postawami: zaufaniem do ludzkiej zdolności rozpoznawania prawdy oraz wizją świata, według której człowiek sam kreuje sobie swe mierniki. Właśnie to prapytanie sprawia, w moim przekonaniu, że Sokrates, poganin, pod pewnym względem może się jawić jako prorok Jezusa Chrystusa. [...] Typ filozofowania, który zrodził się z Sokratejskiej inspiracji, zapewnił sobie, by tak rzec, przywilej w porządku historii zbawczej, a przez to mógł się stać naczyniem chrześcijańskiego logosu, który wyzwala dzięki prawdzie i ku prawdzie. Jeśli spór Sokratesa z sofistami oddzielimy od przypadkowej otoczki tamtych czasów, to bez trudu zauważymy, że w ogromnej mierze pozostaje on sporem, który toczy się również w dzisiejszych czasach – mimo odmiennej argumentacji i terminologii. Negowanie ludzkich zdolności rozpoznania prawdy rodzi czysty formalizm w użyciu słów i pojęć. Z kolei zanik treści zawsze – i w czasach Sokratesa, i współcześnie – rodzi czysty formalizm w sferze sądów”¹⁷. Rzecz wszak w tym, iż „człowiek jako człowiek cechuje się tym, że pyta nie o umiejętności, lecz o powinności, że otwiera się na głos prawdy i związanych z nią wymagań. [...] Właśnie to stanowiło ostateczną treść walk Sokratesa z sofistami”¹⁸. I takie jest stanowisko Platona. Wielkim

¹⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie*, s. 55.

¹⁶ J. Ratzinger, *Europa*, s. 14-15.

¹⁷ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 43-44.

¹⁸ *Ibidem*, s. 45.

dokonaniem Platona, twierdzi kard. Ratzinger, było powiązanie sfery państwa „z trzema podstawowymi zasadami ludzkiej egzystencji, a zatem złączenie polityki z antropologią. Mówi on o trzech częściach duszy, ale możemy mówić tu po prostu o trzech podstawowych zasadach integracji lub dezintegracji w człowieku. Postać państwa będzie zależała od tego, która z trzech podstawowych form antropologicznych zdobędzie przewagę. Istnieje w człowieku panowanie tego, co najniższe – panowanie żądz, żądz posiadania, władzy, rozkoszy. Rozum i serce stają się instrumentami w służbie tego, co niskie; człowiek dostrzega w innym już tylko konkurenta albo instrument rozszerzenia własnego Ja. Człowiekiem kierują rynek i opinia, i stają się karykaturami wolności. Ponad żądzą w antropologicznej formule Platona stoi i czysta wola, spokój rozważli i decyzji, która jednak zostaje ślepa. Prawdziwą instancją integracji człowieka jest dla Platona „nous”, co bardzo nieodpowiednio tłumaczymy jako rozsądek czy rozum. Chodzi tu o zdolność postrzegania właściwych miar samego bytu, zmysł boskości. Tylko takie wychylenie człowieka poza siebie samego prowadzi do integracji jednostki samej w sobie i ze sobą, jak też i w społeczeństwie”¹⁹. „Sens, jaki sobie człowiek sam wymyśli – pisze kard. Ratzinger – nie jest ostatecznie żadnym sensem. Sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć. [...] Wierzyć po chrześcijańsku, to znaczy zawierzyć sensowi, który utrzymuje mnie i cały świat; przyjąć wiarę jako bezpieczny grunt”²⁰. I ten „sens” Platon określił słowem: „nous”.

„Co właściwie sprawia, że człowiek jest człowiekiem? I co ostatecznie wyróżnia człowieka jako człowieka? – zadaje pytanie J. Ratzinger. [I odpowiada:] [...] Znamienne dla człowieka – patrząc od góry – jest to, że Bóg do niego przemówił, a więc, że jest uczestnikiem dialogu z Bogiem, że jest istotą powołaną przez Boga. Gdy patrzymy od dołu, znaczy to, że człowiek jest istotą, która może pomyśleć o Bogu, istotą otwartą na transcendencję. Nie chodzi tu o to, czy naprawdę człowiek o Bogu myśli, ku Niemu się otwiera, tylko o to, że zasadniczo jest tą istotą, która do tego jest zdolna, nawet jeśli faktycznie z jakichkolwiek powodów nie może tej zdolności urzeczywistnić”²¹. Myśl Sokratesa i Platona zawiera w sobie na długo przed powstaniem chrześcijaństwa intuicje, które są dla religii chrześcijańskiej kluczowe. Jednakże, jak z całą mocą podkreśla przyszedłszy papież, „Bóg filozofii jest czystą myślą; zakłada to, że myślenie i tylko myślenie jest rzeczą boską. Bóg wiary zaś jako myśl jest miłością. Podstawą jest tu przekonanie: kochać jest rzeczą boską. Logos całego świata, pramyśl stwórcza, jest zarazem miłością; nawet myśl jest stwórcza, gdyż jest jako myśl miłością, a jako miłość myślą. Ukazuje się tu prątożsamość prawdy i miłości, które tam, gdzie są w pełni urzeczywistnione, nie są dwiema rzeczywistościami stojącymi obok siebie czy naprzeciwko siebie, tylko są jednym jedynym Absolutem”²². Doktryna, wiara chrześcijańska to nie filozofia. To coś innego; coś więcej, zdecydowanie więcej.

¹⁹ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 119-120.

²⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie*, s. 63.

²¹ Ibidem, s. 351.

²² Ibidem, s. 136.

„Wierzyć – pisze kard. Ratzinger – to komunikować się z Jezusem i w ten sposób wyzwalając się od przemocy sprzeciwiającej się prawdzie, uwolnić własne „ja” od skupienia na samym sobie i uczynić z niego odpowiedź Ojcu – na „tak” dla miłości, na „tak” wypowiedzianego przez nasze istnienie, na owo „tak”, które jest naszym odkupieniem i które zwycięża „świat”. Wiara w swojej najgłębszej naturze jest [...] sposobem „bycia-z”. [...] Akt wiary jest otwarciem na daleki horyzont, rozbiciem bariery własnej subiektywności – tym, co Paweł opisuje, mówiąc: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)”²³. Jednakże to „bycie-z” nie oznacza bez reszty relacji: jednostka – Bóg. W efekcie procesu, o jakim tu mowa, subiektywne „ja”, jak czytamy w cytowanej pracy, „odnajdzie się w większym, nowym „ja”. Paweł opisuje ten proces – w którym to pierwsze „ja” topnieje i pobudza na nowo większe „ja” – jako „odrodzenie”. W tym nowym „ja”, w którym jestem zanurzony przez wyzwalającą wiarę, nie odkrywam się jednak złączony tylko z Jezusem, ale także z wszystkimi, którzy szli już tą samą drogą. Innymi słowy, wiara jest z konieczności aktem eklezjalnym. Ona żyje i porusza się w „my” Kościoła od chwili, gdy czyni nas jedno z „Ja-komunią” Jezusa Chrystusa. W tym nowym podmiocie rozpada się [...] mur między mną a głębokością bytu. Jako nowy podmiot jestem współczesny Jezusowi, a także wszystkie doświadczenia Kościoła należą do mnie, stały się moim własnym doświadczeniem”²⁴. W relacji: jednostka-Bóg mieści się relacja: jednostka-inna jednostka. Człowiek, jednostka, nie żyje dla samego siebie. „Nie istnieje samo tylko indywiduum, człowiek-monada [...], samo tylko *cogito, ergo sum*. Człowiek osiąga swe człowieczeństwo tylko w splocie całej historii, który przychodzi do niego poprzez mowę i komunikację społeczną”²⁵. „Człowiek – czytamy w przywołanym tu wielokrotnie tekście [...] jest tym bardziej sobą, im bardziej jest dla drugiego. Przez to tylko dochodzi do siebie, że odchodzi od siebie. Staje się sobą tylko przez kogoś drugiego i przez byt przy kimś drugim. [...] Jeżeli ten drugi jest tylko kimkolwiek, może stać się zatrącią człowieka. Człowiek jest przeznaczony dla tego drugiego, prawdziwie drugiego, dla Boga; jest tym bardziej sobą, im bardziej jest przy kimś całkowicie innym, przy Bogu. A zatem jest całkiem sobą, gdy zaprzestał opierać się na sobie, zamykać się i bronić, jeśli jest bezwzględnie otwarty ku Bogu”²⁶. I tę strukturę ludzkiego bytowania kard. Ratzinger określa mianem *zasady „dla”*²⁷.

I temu zagadnieniu, zagadnieniu „pratożsamość prawdy i miłości” poświęcona jest pierwsza encyklika papieża Benedykta XVI pt. *Deus caritas est* z 25 grudnia 2005 roku. „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16)²⁸, oto pierwsze słowa przywołanego dokumentu. „W biblijnym tekście jest mowa o tym, że patriarcha Jakub widzi we śnie, ponad kamieniem, który służył za podgłówek, drabinę

²³ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 138.

²⁴ Ibidem, s. 139.

²⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie*, s. 240-241.

²⁶ Ibidem, s. 227.

²⁷ Ibidem, s. 244.

²⁸ Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Kraków 2006.

sięgającą nieba [...], czytamy tam. Szczególnie interesująca jest interpretacja tej wizji przez papieża Grzegorza Wielkiego. [...] Dobry pasterz – mówi on – powinien być zakorzeniony w kontemplacji. Tylko dzięki temu będzie mógł przejąć się do głębi potrzebami innych [...]. Święty Grzegorz nawiązuje w tym kontekście do Świętego Pawła, który zostaje porwany ku górze, aż do najwyższych tajemnic Boga i właśnie w ten sposób, kiedy zstępuje, jest w stanie stać się wszystkim dla wszystkich. [...] Oprócz tego wskazuje przykład Mojżesza, który wciąż powraca, wchodzi do świętego namiotu, prowadzi dialog z Bogiem, aby mógł dzięki temu, wychodząc od Boga, być do dyspozycji swojego ludu²⁹. Wszyscy wspinamy się po „drabinie Jakubowej”; wszyscy i wszyscy wspólnie. „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało, uczy papież. [...] Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi [...]. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi [...]. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu. [...] Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie³⁰. Jedno z drugim pozostaje w ścisłym związku. Jest bowiem tak, iż „przejście, do jakiego On wzywa, od Prawa i Proroków do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, [...] nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość [...]. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki. W samym „kulcie”, w Komunii eucharystycznej, zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, z mojej strony, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna³¹. Takie pojmowanie statusu ludzkiego przekłada się na określoną wizję życia zbiorowego. „Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga – uczy papież – jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego. [...] Kościół – jako wspólnota – winien wprowadzać miłość w czyn. Konsekwencją tego jest fakt, że miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie. [...] [Przedstawiany w *Nowym Testamencie*] element „wspólnoty” (*koinomia*) [...] polega [...] na tym, że wierzący mają wszystko wspólne i że nie istnieje już między nimi zróżnicowanie na bogatych i biednych [...]. Ta radykalna forma wspólnoty materialnej nie mogła być wprawdzie utrzymana – uzupełnia papież – gdy Kościół zaczął się rozrastać, pozostała jednak istotna idea: we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia³². „Kościół jest rodziną Bożą w świecie. [...] [Jednocześnie] przypowieść o dobrym Samarytaninie [...] nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu „przypadkiem” [...], kimkolwiek on jest³³”.

²⁹ Ibidem, s. 7.

³⁰ Ibidem, s. 14.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 20.

³³ Ibidem, s. 25 b.

Zadaniem wspólnoty „wierzących” jest, powtórzmy, „wprowadzać miłość w czyn”. To zaś nie oznacza niczego innego, jak budowę życia zbiorowego opartego na idei sprawiedliwości. „Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki, czytamy w przedstawianej encyklice. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować. [...] Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział [...] św. Augustyn”³⁴. Nie jest to jednak powołanie Kościoła, rozumianego jako instytucja. „Nauka społeczna Kościoła [...] wie – pisze papież – że nie jest zadaniem Kościoła sprawiać, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne: ona chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie do reakcji w oparciu o nie, również gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści. [...] Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może ono być bezpośrednią misją Kościoła. [...] Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę”³⁵. To zaś rodzi pokusę takiej organizacji życia, która, budując niejako „od początku”, nie liczy się ani ze światem transcendentnych wartości, ani z ludzką naturą. I to jest wspomniany już marksizm. „Marksizm wskazał w rewolucji światowej i w przygotowaniu do niej panaceum na problemy społeczne: przez rewolucję i następującą po niej kolektywizację środków produkcji – twierdziła ta doktryna – wszystko nagle miało funkcjonować w inny i lepszy sposób. Ten sen rozwiął się”³⁶. „Zażyłość z Bogiem osobowym i poddanie się Jego woli chronią przed degradacją człowieka, ratują go z niewoli fanatycznych i terrorystycznych doktryn. Autentycznie religijna postawa daleka jest od wynoszenia się do roli sędziego Boga, oskarżania Go, że pozwala na biedę, nie mając litości dla swoich stworzeń. Na kogo będzie mógł liczyć ten, kto usiłuje walczyć z Bogiem w imię dobra człowieka, gdy działanie ludzkie okaże się bezsilne?”³⁷ Aczkolwiek, jak pisze papież, w argumentacji marksistowskiej „trzeba przyznać, jest coś z prawdy”³⁸.

„Duch” nowożytności, jak o tym była mowa, istotnie przeobraził kulturę europejską. To zaś, tak czy inaczej, miało wpływ na światopogląd chrześcijaństwa. A to w konsekwencji oznacza, iż dziś – w zupełnie nowych i szczególnych warunkach, w jakich znalazły się ogromne rzesze ludzi – trzeba podjąć od początku wysiłek rozu-

³⁴ Ibidem, s. 28 a.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 27.

³⁷ Ibidem, s. 37.

³⁸ Ibidem, s. 26.

mienia „miłości”. Idzie zatem o ponowne dotarcie do istoty chrześcijaństwa. Dziś sama świadomość potrzeby „miłości” nie wystarcza; trzeba mieć jednocześnie nadzieję, że da się ją zrealizować. I to jest przedmiotem kolejnej encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* z 30 listopada 2007 roku. „*SPE SALVI facti sumus* – w nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8, 24), mówi św. Paweł Rzymianom, a także nam”³⁹, tak brzmią pierwsze słowa encykliki. Czym w nauce chrześcijańskiej jest „nadzieja”? „Miłość”, przypomnijmy, to „miłość Boga” i jednocześnie, w ścisłym z nią powiązaniu, „miłość bliźniego”. I tak samo jest z „nadzieją”; ona także funkcjonuje w dwóch warstwach, przenikających się wzajemnie. Sytuacja egzystencjalna człowieka, w ujęciu papieża, jest taka: „z jednej strony, pisze, nie chcemy umierać; zwłaszcza ci, którzy nas kochają, nie chcą naszej śmierci. Z drugiej jednak, nie pragniemy też istnieć w nieskończoność...[...]. Czego więc tak naprawdę chcemy?”⁴⁰ I Benedykt XVI odpowiada: „W gruncie rzeczy pragniemy tylko jednej rzeczy – „szczęśliwego życia”, życia, które po prostu jest życiem, po prostu „szczęścia”. Ostatecznie w modlitwie nie prosimy o nic innego. Nie dążymy do niczego innego – tylko o to chodzi”⁴¹. Rzecz w tym, iż tego życia „nie znamy”⁴². „W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy – kontynuuje swoje rozważania papież. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy. Ta nieznaną „rzecz” jest prawdziwą „nadzieją”, która nas inspiruje. [...] Słowo „życie wieczne” usiłuje nadać imię tej nieznannej a znanej rzeczywistości”⁴³. Jest to świat, w którym „ogarnia nas radość”⁴⁴. Papież cytuje tu słowa Jezusa w Ewangelii według św. Jana: „Znowu [...] jednak was zobaczę i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (16,22)⁴⁵. I to jest „chrześcijańska nadzieja”⁴⁶; „nadzieja” na „życie wieczne”.

Jednakże ta „nadzieja”, tak samo jak miłość, nie sprowadza się do relacji: jednostka–„życie wieczne”. W tytule jednego z rozdziałów encykliki papież zadaje pytanie: „Czy nadzieja chrześcijańska jest indywidualistyczna?”⁴⁷ I odpowiada na to pytanie zdecydowanie negatywnie. „Prawdziwe życie – pisze – które wciąż próbujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z „ludem” [papież nawiązuje tu do określenia św. Augustyna] i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w „my”. Zakłada ono właśnie wyjście z obozów własnego „ja”⁴⁸. „Wizja „szczęśliwego życia”, ukierunkowanego na wspólnotę, ma na celu coś spoza obecnego świata,

³⁹ Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Kraków 2007, s. 1.

⁴⁰ Ibidem, s. 11.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 27.

⁴⁸ Ibidem, s. 14.

ale właśnie dlatego wnosi też wkład w budowanie świata – w formie bardzo różnorodnej, według kontekstu historycznego i możliwości, jakie oferuje lub jakich nie daje⁴⁹. I to jest ta druga warstwa „nadziei”.

A dzisiejszy kontekst historyczny, jak już wiemy, wyznacza „duch” nowożytności i jego kontynuacja we współczesności. „W wieku XIX nie osłabła wiara w postęp jako w nową formę ludzkiej nadziei i nadal uważano rozum i wolność za gwiazdy przewodnie, za którym trzeba iść drogą nadziei – czytamy w przedstawianej encyklice. Coraz szybszy rozwój techniki i związane z nim uprzemysłowienie dość szybko wytworzyły nową sytuację społeczną: powstała klasa robotników przemysłowych i tak zwany „proletariat przemysłowy”, którego dramatyczne warunki życiowe w sposób wstrząsający opisał Fryderyk Engels w 1845 roku. Dla czytelnika musiało być jasne: nie może być tak dalej, potrzeba zmian. Zmiana jednak miała wstrząsnąć i zburzyć całą strukturę społeczeństwa burżuazyjnego. Po rewolucji burżuazyjnej z 1789 roku nadeszła godzina nowej rewolucji – rewolucji proletariackiej: postęp nie mógł się dokonywać zwyczajnie w sposób linearny, małymi krokami. Potrzeby był rewolucyjny przeskok. Karol Marks podchwycił ten wymóg chwili i z ostrością języka i myśli starał się – jak mu się wydawało – ostatecznie skierować historię ku zbawieniu – ku temu, co Kant określał mianem „królestwa Bożego”. Jak tylko rozwieje się prawda o „tamtym świecie”, trzeba będzie ustanowić prawdę o „tym świecie”. Krytyka nieba przemienia się w krytykę ziemi, krytyka teologii w krytykę polityki. Postęp ku temu, co lepsze, ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki – z polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa, i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego. Z wielką precyzją, chociaż w sposób jednostronny i wybiórczy, Marks opisał sytuację swojego czasu i z wielkim talentem analitycznym przedstawił drogę do rewolucji – nie tylko teoretycznie: z partią komunistyczną, która zrodziła się z manifestu komunistycznego z 1848 roku, konkretnie ją zainicjował. Jego obietnica, dzięki precyzji analizy i jasnemu wskazaniu środków od osiągnięcia radykalnej przemiany, fascynowała i dziś na nowo fascynuje⁵⁰. I tak doszło do rewolucji w Rosji. „Jednak zwycięstwo ukazało zarazem ewidentny fundamentalny błąd Marksa, pisze papież. Wskazał on bardzo precyzyjnie, w jaki sposób dokonać przewrotu. Nie powiedział jednak, jak sprawy miały się potoczyć potem. Zakładał po prostu, że wraz z pozbawieniem klasy panującej dóbr, z upadkiem władzy politycznej i uspołecznieniem środków produkcji zrealizuje się Nowe Jeruzalem. Wówczas miały bowiem zostać zniesione wszystkie sprzeczności, człowiek i świat ostatecznie pojęliby samych siebie. Odtąd wszystko miało toczyć się samo słuszną drogą, ponieważ wszystko miało należeć do wszystkich, a wszyscy mieli chcieć dla siebie nawzajem dobra. I tak po zwycięstwie rewolucji Lenin przekonał się, że w pismach mistrza nie było żadnego wskazania, jak postępować. Owszem, mówił on o przejściowej fazie dyktatury proletariatu jako o konieczności, która jednak w następnym okresie miała sama z siebie przestać istnieć. Dobrze znamy tę „fazę przej-

⁴⁹ Ibidem, s. 15.

⁵⁰ Ibidem, s. 20.

ściową” i wiemy, jak ona się rozwinęła, nie rodząc zdrowego świata, ale pozostawiając za sobą pustoszące zniszczenia. Marks nie tylko nie pomyślał o koniecznym porządku nowego świata – to miało już bowiem być niepotrzebne. To, że nic na ten temat nie mówił, było logicznym następstwem jego projektu. Błąd jego tkwił głębiej. Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet, gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych...⁵¹. Nowożytna „nadzieja”, ta, której postawy dało „cogito”, stworzyła przesłanki „nadziei” *par excellence* fałszywej; zbrodniczej.

„Tak więc – konstatuje papież – na nowo stajemy wobec pytania: w czym możemy pokładać nadzieję?”⁵² I odpowiada: „Konieczna jest samokrytyka czasów nowożytnych w dialogu z chrześcijaństwem i jego koncepcją nadziei”⁵³. To jednak nie wszystko. Jak bowiem zauważa, w dzisiejszym świecie, kiedy „wiarą” zostaje „przesunięta [...] na poziom jedynie prywatny i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata” [...] kryzys wiary [...] jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei”⁵⁴. A to oznacza tyle: „Konieczna jest samokrytyka czasów nowożytnych w dialogu z chrześcijaństwem i jego koncepcją nadziei. W takim dialogu również chrześcijanie [...] winni na nowo uczyć się, czym jest ich nadzieja, co mają do zaoferowania światu, a czego natomiast nie mogą ofiarować. Trzeba, aby z samokrytyką czasów nowożytnych łączyła się samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa, które wciąż od nowa musi uczyć się rozumienia samego siebie, poczynając od swych korzeni”⁵⁵. „Nigdy nie jest za późno, aby poruszyć serce drugiego. I nigdy nie jest to bezużyteczne [...] Nasza nadzieja zawsze jest [...] również nadzieją dla innych”⁵⁶; kimkolwiek oni są...

„Wiarą”, „miłością”, „nadzieją” stanowią jedność...

Podsumowanie

Jak się rzekło, całokształt nauczania Kościoła, treści encyklik społecznych papieży w całym swoim dorobku stanowią pewną całość. Wszystkie ożywione są tym samym „duchem”, zawierają wspólne, mające swoje źródło w nauczaniu Jezusa, przesłanie. I tak jest również w nauczaniu Benedykta XVI, w jego dwóch społecznych encyklikach – *Deus caritas est* oraz *Spe salvi*. W jego nauce, jak w całej doktrynie Kościoła, poczynając od nauki Leona XIII – przy całym uznaniu dla dokonań technologicznych czasów nowożytnych, akceptacji dla idei postępu, dużych osiągnięciach w kwestiach społecznych – nie ma zgody dla sztandarowego hasła tych czasów, dla tezy, iż *verum*

⁵¹ Ibidem, s. 21.

⁵² Ibidem, s. 22.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, s. 17.

⁵⁵ Ibidem, s. 22.

⁵⁶ Ibidem, s. 48.

quia factum; dla przekonania, że świat człowieka, życia zbiorowego, jest jego światem „bez reszty”. Wszystko zaczyna się od autonomicznej i suwerennej jednostki; i wszystko do jej „świata”, do „świata” zbioru jednostek, da się sprowadzić. W całej doktrynie Kościoła, i do tego nawiązuje myśl kard. J. Ratzingera, a później papieża, obowiązuje zasada, iż *verum est ens*. Istnieje świat obiektywnych wartości, dobra, prawdy, sprawiedliwości. I człowiek musi się do tych reguł stosować; choć ich poznanie nie jest bynajmniej łatwe i oczywiste. Te wartości zaś są obiektywne w tym sensie, iż stanowią one część składową większej całości. A tę całość tworzy „wiera”. To tu w „komunikacji z Jezusem”, wykuwa się „miłość”; „miłość” do Boga; i jednocześnie „miłość” do bliźniego „kimkolwiek on jest”. I tu tworzy podstawy chrześcijańskiej „nadziei”; „nadziei” na „życie wieczne” i na sprawiedliwość w relacjach z „innym”. W ujęciu Benedykta XVI tak, jak nie ma zgody na pełną autonomię i suwerenność jednostki, tak samo nie ma zgody na program *verum quia factum*. Tu człowiek, jednostka, nie tylko jest wszystkim, nadto także może wszystko; w jego rękach i tylko w jego rękach pozostaje program przemiany świata. I ta ostatnia zasada złożyła się na koncept marksizmu i praktykę komunizmu. A jest to błędna droga. Nie ma tu miejsca na „wiarę”; i nie ma miejsca na „miłość”. A jednak papież zauważa, iż w argumentacji marksistowskiej „jest coś z prawdy”. Marks opisał świat rynku „z wielkim talentem analitycznym”; Engels pokazał życie proletariatu „w sposób wstrząsający”. Jednakże doktryna marksistowska, wbrew pozorom, nie mogła wzbudzić „nadziei” z samej zasady; a przekonała o tym także praktyka państwa totalitarnego. W nauce Benedykta XVI chrześcijańska „nadzieja” – rozumiana jako „nadzieja” na „życie wieczne” i jednocześnie „nadzieja” na życie zbiorowe w „duchu” dobra, sprawiedliwości – nie jest stanem osiągniętym raz na zawsze. Jest to dla każdego chrześcijanina sytuacja zadana. A to oznacza nie tylko konieczność dialogu chrześcijaństwa z konceptami, jakie złożyły się na „ducha” nowożytności. Oznacza to także potrzebę samokrytyki samego chrześcijaństwa. To zaś jest szczególnie ważne przez wzgląd na bezmiar niesprawiedliwości i nędzy, jakie składają się dziś na oblicze świata; „trzeciego świata”. I ten koncept będzie stanowić punkt wyjścia dla nauki papieża Franciszka.

Summary

FAITH, LOVE, HOPE. LEARNING OF POPE BENEDICT XVI TOWARDS THE SOCIAL TRANSFORMATIONS OF THE MODERN WORLD

Social issues constitute an important component of the Roman Catholic Church. And so it is also in the science of Benedict XVI. This science is the Encyclical *Deus caritas est* of 25 December 2005 and the Encyclical *Spe Salvi* of 30 November 2007. The basis of social life – in terms of Benedict XVI – is “faith”. Faith is realized through “love”. And this is “justice”. And in this the Christian “hope” is expressed.

Keywords: theology, philosophy, Socrates, Christianity, Marxism, faith, love, hope, justice

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, Sokrates, chrześcijaństwo, marksizm, wiara, miłość, nadzieja, sprawiedliwość

Bibliografia

Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Kraków: wyd. Księży Sercanów, 2006.

Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Kraków: wyd. M, 2007.

Ratzinger Joseph, *Prawda, wartości, władza*, Kraków: Znak, 1999.

Ratzinger Joseph, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków: Znak, 1994.

Ratzinger Joseph, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków: wyd. M, 2001.

Ratzinger Joseph, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa: wyd. Święty Paweł, 2005.

Ratzinger Joseph, *Europa, jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*, Bielsko-Biała: Oficyna Wydawnicza Zeszyt, 2001.

Data przesłania artykułu do Redakcji: 2016.06.23.

Data wstępnej akceptacji artykułu przez Redakcję: 2016.07.07.