

Stanisław Pamuła

## STARY KONTYNENT EUROPY *IN STATU PRÆSENTI*

### THE OLD CONTINENT OF EUROPE *IN STATU PRÆSENTI*

#### SUMMARY

The second decade of the XXI century finds Europe and Poland facing many changes within social, political, economical and religious life. The last subject is a very important part of the *sacrum* (sacred) which has been playing a major role in Europe and Poland. In the early twentieth century Oswald Spengler's book *Der Untergang des Abendlandes* makes an attempt at showing how Europe as a "millennial oak" began the growth and development of Europe. Therefore being more aware of the Old Continent, its antiquity and a new era provides a significant role in fulfilling the teaching of Jesus Christ and the use of the Latin expression *christianitas* (Grzegorz Ryś).

In its past Europe also experienced a more international event with the Easter Schism of 1054 that divided the Church into Eastern and Western membership with religious, doctrinal and liturgical differences between the two factions. Within the Western section Sainte Augustine pointed to deep layers of human development. The person is one in membership with the "Transcendent Thou" according to Stanisław Kowalczyk, while Zofia S. Zdybicka states that this relationship is to be with God, who is *numinosum*.

Jürgen Habermas elaborates this train of thought when speaking of the post-secular life of man. However this is not accepted by Markus Knapp who believes that man is non-removeble because he does not owe his existence to himself although each person must accept himself as an imperfect being with all men being equal. As time has passed Europe is seen in a more modern context that is reflected in the writings of Władysław Piwowarski of three factors present in modernity: subjectivization and individualization, spontaneous secularization and socio-cultural pluralism. From this

perspective the “from-to” brings us closer to a reality that allow us to better understand the role of the Church in our reality.

Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum* (1891) explained the Church's teachings on social issues and succeeding popes expanded his ideas. In more recent times John XXIII's *Pacem in Terris* (1963) directed this teaching “...to all people of good will”. In *Centesimus Annus* (1991) John Paul II touches directly on the changes taking place in Poland after the Yalta Agreements. This was also a theme of Benedict XVI's encyclicals, as well as his very historical Speech at Auschwitz-Birkenau (2006) during which he asked: “Where is God these days? Why has he been silent? How could he permit all this destruction, this triumph of evil?” Therefore let us continue asking and pondering these questions in our pursuit of making our lives more meaningful. For the question that was asked at beginning of our reflection, we using the method of Catholic social teaching.

KEYWORDS: process, development, past, contemporary, christianitas, encyclical

Jesteśmy uczestnikami już drugiej dekady XXI wieku na tym starym kontynencie, który stawał się i staje przedmiotem wielu interesujących badań, opisów, dywagacji i ocen. Warto przywołać Oswalda Spenglera, który jako filozof, historyk znawca sztuki już w początkach XX wieku opublikował swe dzieło pod charakterystycznym tytułem *Zmierzch kultury Zachodu*. W tej interesującej pozycji autor napisze: „Nikt, patrząc na tysiącletni dąb, nie będzie snuł przypuszczeń, że ma on właśnie teraz rozpocząć prawdziwy proces swego wzrostu”<sup>1</sup>. Przez współczesny Zachód rozumie autor Europę szerzej niż tylko tę część, która jawi się *hic et nunc*, ale nawiązuje do starożytności greckiej i rzymskiej, Egiptu i Babilonu, do nowych obszarów wielu państw europejskich. Jak przyznaje Spengler, najpierw wypada zaglądać do swej ojczyzny, czyli jego Niemiec, a skoro tak, to także do Anglii, Francji, Italii z Rzymem, wreszcie do Stanów Zjednoczonych, które tak związane są z Europą i także zaciążyły na losie wielu innych narodów.

Pragnąc podjąć sprawę Europy, która jest zapowiedziana w tytule artykułu, zwróci się najpierw uwagę na rozwój starego kontynentu, wszak tak mówiono i tak współcześnie się mówi o tym kontynencie. Następnie przybliży się jego religijny charakter, bowiem miał swe *sacrum*, a ono wpływało na rozwój i profil ludzi tu obecnych. Trzeba przyznać, że na tej ziemi chrześcijaństwo jako religia odgrywało wyjątkową rolę, twórczą i formacyjną w wielu aspektach

---

<sup>1</sup> O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 40.

ludzkiego życia. Kontynent ten doświadczał też szczególnego kontekstu politycznego, który rozgrywał się w Europie u końca XX wieku, stąd za Maciejem Giertychem powtarzamy pytanie<sup>2</sup>: *Quo vadis Europa?* Pytanie to było, jest i będzie pojawiać się w życiu jednostek, społeczności, ojczyzn, ludzi, którym dane jest doświadczać na tym kontynencie swego życia. Jaka więc będzie przyszłość tego kontynentu, nie tylko z punktu widzenia politycznego, ekonomicznego, ale co nader ważne, jak Europę będzie się widzieć w myśli społecznej Kościoła, wszak dane tu otrzymane są swoistym papierkiem lakmusowym oceny wielu dymensji tego kontynentu. Stąd na początku XXI wieku, w którym dane nam żyć, wstępnie podejmiemy się także owo *sacrum* w nowoczesnym społeczeństwie Polski i Europy.

### Śladami starego kontynentu

Całość rozważań na temat Europy w myśli ludzkiej była wcześniej podejmowana i analizowana, dotykano jej nie tylko od strony filozoficznej (Grecja), ale także teologicznej (Rzym). Fakt ten sprowadza nas co najmniej do czterech okresów życia na tym kontynencie, tj. myśli starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej. Jako mieszkańcy tego starego kontynentu, wróćmy najpierw do jego historycznych początków. Przywołajmy ideę Europy, sięgającą do starożytnych Greków, którzy nie tylko Europie, ale całemu światu dostarczyli wielki wkład w zakresie myślenia, filozofii, *ipso facto* poszukiwania teoretycznych pryncypiów ludzkiego życia. Sięgamy też do starożytnych Rzymian, gdyż los naszego kontynentu wiązano z mitem greckiej królowej tyryjskiej, ale i królowy kreteńskiej „córki Agenora, króla Tyru, porwanej poprzez Zeusa przemienionego w byka i przeniesionej przezeń morzem na Kretę”<sup>3</sup>, a nosiła imię Europa.

Nazwa „Europa” najpierw stosowana była w relacji do Grecji, a od czasów Herodota (V w. prz. Chr.) należała do Rzymian, którzy przyjęli podział globu ziemskiego na trzy kontynenty: Europę, Azję i Afrykę. Józef Flawiusz, żyjący w pierwszym wieku po Chrystusie, te kontynenty związał z dziedzictwem synów Noego, tj. Jafeta, Sema i Chama, którzy zostali uratowani w czasie biblijnego potopu. Od początku dostrzegano wyższość dziedzictwa Jafeta nad Sema oraz służebną postawę Chama wobec braci. Przedstawiał to rysunek kartograficzny zwany „mapą T – O”. Bowiem w kole O wpisano znak T, który dzielił

<sup>2</sup> [www.trybunalscy.pl/system/files/](http://www.trybunalscy.pl/system/files/) M. Giertych, *Quo vadis Europa?*, Bruksela 2009.

<sup>3</sup> A. Gieysztor, *Idea Europy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 1313–1314.

świat poprzeczką na Azję na górze, a poniżej znaku T po prawej stronie miała być Afryka, po lewej Europa.

Europa była ubogacana przez myśl filozoficzną, która

powstała na przełomie VII i VI wieku p.n.e., nie w macierzystej ziemi greckiej, lecz w koloniach jońskich na wybrzeżach Azji Mniejszej. W drugiej zaś połowie VI wieku, mniej więcej w trzecim pokoleniu filozofów, ośrodek filozofii przeniósł się ze wschodnich kolonii na zachodnie, do Italii południowej (tzw. Wielkiej Grecji) i Sycylii, gdzie panowały pokolenia doryckie<sup>4</sup>.

Powodem tego były zmiany polityczne na tym obszarze, które spowodowały ówczesną dynamikę myśli naukowej Jonii. Twórcy ci nawiązywali do tych wcześniejszych myślicieli i szukając nowych ośrodków debat i przekonań, ze swymi niepokojami sięgali do przedstawicieli filozoficznych.

Ten pierwszy okres zawierał kilka grup greckich myślicieli. Byli to jońscy przedstawiciele na czele z Talesem, dalej Hieraklit i po nim eleaci, następnie unifikujący i ratujący te dwa kierunki Empedokles i Anaksagoras z atomistami. Piątą grupę zainicjowali pitagorejczycy o pro-italskim nastawieniu. Drugi okres filozofii starożytnej to czas oświecenia, obejmujący V-IV wiek p.n.e., gdy myśl filozoficzna przeniosła się w Grecji do małych ośrodków macierzystych. Bowiem „Ateny stały się stolicą greckiej kultury. Był to złoty wiek tej kultury (...) czas pokoju i bogactwa, rozkwitu cywilizacji, sztuki i nauki, czas Sofoklesa, Eurypidesa i Arystofanesa, Fidiasza i Polikleta”<sup>5</sup>. Okres ten zaciążył bardzo pozytywnie na myśli ludzkiej, wyzbywano się naiwności, a zaczęto interesować się takimi realiami, jak przyroda, istota ludzka i jej twórczość. Myśl ta stawała się bardziej humanistyczna, wszak zwracano uwagę na kreatywną rolę człowieka. Dzięki temu pojawia się trzeci okres starożytny, zwany hellenistycznym (III-I w. p.n.e.), gdy nawiązywano do przodków wcześniejszego okresu: Platona, Arystotelesa, Sokratesa, Demokryta czy Peryklesa. Bowiem ten ostatni jako polityk już koncentrował się na filozofii społecznej, która podejmowała rozwój gospodarczy, kulturalny i naukowy Aten. Podsumowuje ten czas Mirosław Kiwka, który uważa „filozofię jako wiedzę ogólną, sięgającą korzeni istnienia, dotyczącą tego, co najbardziej pierwotne, fundamentalne, niezmienne”<sup>6</sup>, że właśnie tę wiedzę tworzyli filozofowie jako naukę dla każdego ówczesnego człowieka.

<sup>4</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, s. 22.

<sup>5</sup> Tamże, s. 65.

<sup>6</sup> M. Kiwka, *ABC filozofii*, Wrocław 2001, s. 24.



Europa na tym etapie związała swój początek z datą narodzenia Jezusa Chrystusa, zgodnie z kalendarzem gregoriańskim jako *Anno Domini*, a nie z przyjętym faktem założenia Rzymu, jak wcześniej czyniono. W tym okresie chrześcijaństwo starało się realizować naukę pozostawioną przez Nauczyciela z Nazaretu, sięgało do głoszonej przez Niego prawdy, jako zdecydowanego *novum* na owe czasy. Czynie to wielcy myśliciele w zakresie filozofii i teologii, jak Augustyn (354–430), Hieronim ze Strydonu (340–419). Hieronim na polecenie papieża Damazego I w ciągu 24 lat dokonał przekładu Biblii z języków oryginalnych, tj. greckiego i hebrajskiego na język łaciński; tym samym sprawił, że tekst ten spełniał nader nośną rolę w życiu Europy. Łacina bowiem była podstawą wielu języków na starym kontynencie, dlatego język ten został wykorzystany w przekładzie Pisma Świętego w Kościele katolickim, który to tekst Sobór Trydencki uznał za „autentyczne tłumaczenie Biblii i za urzędowy tekst kościelny i zaproponował przyjętą w XVI wieku nazwę Wulgata”<sup>7</sup>.

Twórcza rola Biblii i odwołującego się do niej ówczesnego katolicyzmu widoczna była w pierwszej dekadzie wieków po Chrystusie, a wyraźnie wprowadza ją w życie już w VII wieku Izydor z Sewilli. Nie tylko walczy z arianizmem, ale także z Gotami i Wandalami, którzy opanowali Hiszpanię, wszak jako metropolicie Sewilli szło mu o utrwalanie i rozwój wiary chrześcijańskiej, szczególnie zaś w trakcie kształcenia młodego pokolenia. To wówczas ułożono symbol wiary, który był odmawiany w liturgii tak w Hiszpanii, jak i poza granicami tego kraju. Przywoływano wówczas wielkie nazwiska twórców myśli filozoficznej i teologicznej: Platona, Arystotelesa, Cycerona, Dydyma, Hieronima, Augustyna i innych, którzy mieli być światłem i drogowskazem rozwoju osobistego, narodowego w Hiszpanii i także na kontynencie europejskim.

Na terenie byłego Cesarstwa Rzymskiego, w wyniku wędrówki ludów i upadku islamu, który już sięgał do Europy, odnotowuje się wyraźną jedność kulturową, jaką proponuje rozwijające się chrześcijaństwo. Tworzy się bowiem nowa myśl koncentrująca różne grupy etniczne, a mieści się to w słowie *christianitas*<sup>8</sup>. To pojęcie, jak zauważa Grzegorz Ryś, dotyka średniowiecza Europy,

gdzie chrześcijaństwo funkcjonowało jako podstawowy punkt odniesienia dla opisywania własnej tożsamości. Czyli jest to świat, którego dzisiaj praktycznie rzecz biorąc nie rozumiemy (...) Dla nas wszystko jest uporządkowane, wy-

<sup>7</sup> H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 162.

<sup>8</sup> A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 105.

odrębnione: wiemy, co to jest państwo, co to jest Kościół, co to jest aktywność polityczna, co to jest aktywność religijna<sup>9</sup>.

Na tym etapie życia Kościoła nader znaczną rolę spełnił Tertulian jako łaciński teolog z Afryki Północnej, który pozostawił znane powiedzenie *Sanguis martyrum semen christianorum*<sup>10</sup>. W Watykanie papież Leon I Wielki prowadził dynamiczną aktywność kościelną, by bronić dziedzictwo Rzymu i Kościoła. Ten papież niejako sięgał do myśli wspomnianego Tertuliana, a nawet głębiej, bo do dywagacji najślynniejszego Ojca Kościoła tj. Augustyna<sup>11</sup>, którego nazwano twórcą filozofii religii<sup>12</sup>, jak napisze o nim Julia Didier.

### Religijny charakter Europy

W znacznej części Europy dominującą religią było chrześcijaństwo. Jedność starego kontynentu opierała się po części na rzymskich strukturach społeczno-gospodarczych, tym samym nadawano ten specyficzny charakter Europie Zachodniej. Jednak istniała różnica pomiędzy częścią zachodnią a wschodnią, wszak ta druga była bardziej oparta na myśli greckiej i bizantyjskiej na tym kontynencie, tworząc tym samym Europę Wschodnią. Rzym odgrywał główną rolę w Cesarstwie Rzymskim, tym samym w chrześcijaństwie, zaś Konstantynopol pełnił drugorzędną funkcję w ówczesnej rzeczywistości Wschodu. Na taki układ polityczny i religijny chrześcijaństwa spadła wielka schizma wschodnia (1054), gdy Kościół został podzielony na Zachodni (Rzymski) i Wschodni (Bizantyjski). Były to różnice cywilizacyjno-kulturowe, prawne, ale co nader ważne to te Kościoły podzieliły sprawy religijne, doktrynalne i liturgiczne.

Owszem, w chrześcijaństwie za myślicielem z Hippony wskazuje się te głębokie warstwy obecne w człowieku i możliwości ich rozwijania. Napisze Stanisław Kowalczyk, iż jest w człowieku doświadczenie głębi: „cała struktura osobowości potwierdza konieczność wypełnienia jednej osoby przez drugą, przez Ty Transcendentne”<sup>13</sup>. Tę ideę „ja-Ty” dostrzegamy w późniejszych wiekach i do dzisiaj się pojawia. Jest ona realizowana, z tym że to „Ty” przybiera

---

<sup>9</sup> T. Panikło rozmawia z ks. prof. Grzegorzem Rysiem o Europie średniowiecznej i wpływie na nią chrześcijaństwa, <http://www.tolerancja.pl/christianitas>.

<sup>10</sup> Cz. Michalunio, *Dicta*, Kraków 2004, s. 566.

<sup>11</sup> G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005, s. 345–346.

<sup>12</sup> J. Didier, *Słownik filozofii*, tłum. K. Jarosz, Katowice 1993, s. 26.

<sup>13</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 286.

nowe, różne postacie, często mniej klarowne jako tamto „Ty Transcendentne”. Tej sprawie wiele poświęcił uwagi Max Scheler. Zaś Zofia J. Zdybicka, rozważając te sprawy, powie, iż współcześnie idziemy jeszcze dalej niż niemiecki filozof. Bowiem obecnie wizje *sacrum*, tego „Ty”, które jest „głęboko sięgające, bo w same «korzenie» bytu, związki człowieka i całego świata z Bogiem, należące do porządku natury, stanowią ontyczną podstawę porządku nadprzyrodzonego, o którym mówi nam objawienie (...) Tylko osobowy Absolut jako Pełnia Istnienie, Jedności, Prawdy, Dobra i Piękna stanowi owo *sacrum* czy *numinosum*”<sup>14</sup>, które człowiek może akceptować, totalnie zaufać, osobiście dążyć do zjednoczenia. To – zdaniem Zdybickiej – partycypacja transcendentalna, w której religijność człowieka jawi się jako „bycie-ku-Bogu”. Tego rodzaju pojęcie bycia człowiekiem, to opis odczuć istoty ludzkiej zakorzenionej w Bogu, w Jego naturze, pozostającej w najgłębszej relacji z Bogiem. Fakt partycypacji transcendentalnej sprawia, że akty religijne ujmują swój przedmiot bezpośrednio, intuicyjnie i doprowadzają do zjednoczenia z Absolutem. Istnieje więc potrzeba bardziej obiektywistycznego potraktowania fenomenu religii i doszukania się jego ostatecznych racji ontycznie „uniesprzeczniających” fakt religii od strony ontycznej. Swe refleksje finalizuje Zdybicka: „religijny wymiar osoby jest sposobem «bycia-ku-Bogu» nie jest więc cechą zmienną, przypadkową, uwarunkowaną historycznie, ale stanowi właściwość zakorzenioną w samej naturze osobowego bytu rozważanego zarazem w sobie i w relacji do Boga”<sup>15</sup>. To realizowanie otwartości na transcendentne Ty stanowi drogę ku Najwyższemu, którego poznajemy i którego akceptujemy w naszym życiu – tłumaczy autorka.

Podążając w tych sprawach za niemieckim myślicielem Jürgenem Habermasem, trzeba zauważyć, że ewolucja jego poglądów tak filozoficznych, jak i teologicznych aktualnie koncentruje się na racjonalności komunikacji międzyludzkiej. W tym poszukiwaniu świata wartości przechodził od strony lewej ku prawej. Ujawniło się to, jak o nim powiedział Markus Knapp, gdy wypowiedział się na temat religii we współczesnej Europie. Knapp bowiem nie godzi się z Habermasem w zakresie sekularyzacji i nie akceptuje jego trzech okresów tego procesu, gdy mówi o świecie przed-sekularnym, czasie sekularyzacji i dopiero trzecim okresie już post-sekularyzacji. Stawia więc Knapp pytanie: co to

<sup>14</sup> Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński (red.), *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 384.

<sup>15</sup> Tamże, s. 382, 384.



jest społeczeństwo post-sekularne, w którym przychodzi żyć Europie i światu? Na ile współczesne społeczeństwo idzie właściwą drogą, którą wyznaczał Habermas? W tym kontekście Knapp szczególny nacisk kładzie na rolę religii, gdyż „odsyla ona człowieka do tego, co w języku teologicznym nazywa się stworzonością. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o wrogi nauce kreacjonizm, także nie o nieco podreperowaną postać *Intelligent-design-theory*”<sup>16</sup>, autor w swych wywodach idzie głębiej i dalej.

Powiada: by otworzyć się na współczesnego człowieka, trzeba sięgać do starożytności co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, ten człowiek jest istotą przygodnie nieusuwalną, wszak dookreśla go jego naturalne pochodzenie oraz socjo-kulturowa proveniencja. Po wtóre, akt stworzenia wskazuje, iż człowiek nie zawdzięcza samemu sobie istnienia i konkretnego działania. Po trzecie, z punktu widzenia teologicznego, człowiek zawsze pozostaje tajemnicą dla samego siebie, zwłaszcza gdy rozporządzanie sobą i własnym życiem jest nieograniczone. Kończy Knapp te rozważania cenną uwagą, iż religijne doskonalenie proponowane przez współczesne trendy jest li tylko lansowaną ideologią, zapominając o tym, że „każdy człowiek musi zaakceptować samego siebie jako istotę zawsze w jakiś sposób ułomną, skończoną i niedoskonałą, podobnie jak i inni muszą zostać uznani i potwierdzeni jako tacy w ten sam sposób”<sup>17</sup>. Człowiek więc jako istota przygodna, aczkolwiek obdarowany jest tajemnicą swego istnienia, to mimo tego winien być traktowany jako równowartościowy w stosunku do innych, wszak wszyscy ludzie winni być równi.

Tych tematów ze szczególnym zainteresowaniem dotykał Józef Życiński, gdy w końcu minionego wieku z pasją rozprawiał się z filozofem angielskim w pozycji *Bóg Abrahama i Whiteheada*<sup>18</sup>, tym samym mieszcząc się w nurcie filozofii współczesnej, zwanej filozofią procesu. Sięga Życiński do rozważań greckich myśli filozoficznych, ale także do teologii jako bliskiej dziedziny myślowej Greków czy biblijnych rozważań dotyczących Jezusa Chrystusa, wreszcie także do różnorodnych dywagacji odnośnie osoby i transcendencji na starym kontynencie. Kończy swe rozważania: „Bóg Abrahama i Whiteheada jawi się zarazem jako przyjazna bliska osoba oraz transcendentna moc, wykraczająca poza przyrodę i wnosząca w nasze życie propozycję piękna i urody”<sup>19</sup>. Jest to nader

---

<sup>16</sup> M. Knapp, *Religia w społeczeństwie postsekularnym*, w: J. Dziedzic (red.), *Religia we współczesnej Europie*, Kraków 2008, s. 349.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów [1997], s. 131, 176, 211.

<sup>19</sup> Tamże, s. 219.



współczesne i interesujące kreowanie idei Boga i człowieka. Pozostaje pytanie: jak się ta idea procesu potoczy? Po części dotyka tego kolejny punkt artykułu.

### Chrześcijańska Europa a nowoczesność

W czasach współczesnych dokonały się głębokie przemiany polityczne, ekonomiczne, społeczno-kulturalne, które rzucają snop światła na obecną rzeczywistość o charakterze religijnym. Tym, co się dziś podkreśla, to fakt, iż w tym kontynencie doszło do „odejścia w przeszłość formacji tradycyjnej i narodzenia się nowego ładu społecznego w Europie Zachodniej końca XVIII i początku XIX wieku. Jej osiągnięcia klasyczne wiążą się z okresem triumfującej nowożytności zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej”<sup>20</sup>. Piotr Sztompka dodaje uwagę, iż kolejne lata XX wieku dostosowały się do procesu modernizacji i globalizacji naszych społeczeństw.

Pragnąc przybliżyć pojęcie nowoczesności, jak pisze powyższy autor, trzeba zauważyć, że może ono być podejmowane historycznie, gdy dotyka *sensu stricte* daty i miejsca pojawienia się jej objawów. Jednak mówi także o nowoczesności w sensie analitycznym, gdy się akcentuje istotne i konstytutywne cechy tego nowego porządku społecznego. To analityczne pojęcie nowoczesności ukazuje bogaty wachlarz problematyki, ale i wielki zestaw autorów, którzy temu poświęcają swe analizy, by wspomnieć tak filozofów, jak i socjologów: S. Eisenstadta, B. Wittrocka, I. Wallersteina, A. Giddensa, J. Baudrillarda, M. Levy, C. Vattimo, J.-L. Marion, E. Lévinasa, S. Kripke, Ch. Taylora i wielu innych myślicieli przełomu wieków.

Władysław Piwowarski, jako przedstawiciel myśli społecznej Kościoła, patrząc na sytuację w Polsce końca XX wieku, powiada: „można mówić przynajmniej o trzech czynnikach wyznaczających nowoczesność. Należą do nich: subiektywizacja lub indywidualizacja, sekularyzacja spontaniczna oraz pluralizm społeczno-kulturowy”<sup>21</sup>. Pierwszy z tych elementów łączy się z autoświadomością ludzi i współcześnie zwiastuje brak adekwatności pomiędzy obiektywnym a subiektywnym światopoglądem. Odsyłał nas ten aspekt do dogmatu, tradycji, zwyczajów wcześniej akceptowanych i przekazywanych następnym pokoleniom. Drugi element stawał się „wyrazem poszukiwania nowej adekwatności na tle dokonujących się przemian społeczno-kulturo-

<sup>20</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 557.

<sup>21</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 174.

wych<sup>22</sup>, które dotyczą realiów historycznych, często wymagających zaprzeczenia przyjętemu światu wartości, by akceptować nową rzeczywistość przed człowiekiem. W Polsce sprawy religijne mają mocne oparcie w tradycji, w jej strukturach kościelnych, dlatego niełatwo żegnano się z dotychczasowym światem wierzeń, by przyjmować i tworzyć świat poza-religijny, zwany religijnością pozainstytucjonalną, niewidzialną czy, jak o niej powie Jean Guilton, „religijnością anonimową”. Francuski autor, mówiąc o anonimowym charakterze religii, doda: „Uważaj, żeby ten skazany na śmierć nie wyprzedził cię w drodze do królestwa niebieskiego”<sup>23</sup>. Ten autor, jako filozof i teolog, znany ze spirytualizmu francuskiego, także nader mocno i skutecznie angażował się w obrady Vaticanum II i był współtwórcą niektórych wypowiedzi. Trzeci element wskazany przez lubelskiego profesora to pluralizm społeczno-kulturowy, który pojawia się jako owoc tych dwu wcześniejszych czynników. Oznacza to, że oczekuje się swoistej konkurencji na „rynku światopoglądowym”, czyli w ramach różnych instytucji społecznych, w których człowiek uczestniczy.

Socjolog i teolog Peterem L. Berger, jako współtwórca społecznej konstrukcji rzeczywistości, ujawnia *sacrum* jako „tajemniczą i budzącą lęk i moc poza człowiekiem, z którą jednak może ona wejść w kontakt która, jak wierzy się, rezyduje w pewnych przedmiotach doświadczenia”<sup>24</sup>. Przedmioty, w których znajduje się *sacrum*, mogą być naturalne, jak ludzie czy rzeczy, lub wytworzone w ramach kultury ludzkiej. Stąd wymienia się takie elementy, jak: przywódcy, instytucje, przestrzeń, czas, istoty sakralne, siły lub zasady<sup>25</sup>. Tym samym są możliwości wyboru w różnych dziedzinach, także religijnych i kościelnych. Proces ten sprowadza się nie do decyzji „albo – albo”, do rozwoju „od – do”, czyli od świata losu, do świata wyboru. Pierwsza wersja – *terminus a quo* – to brak alternatyw, opcji i wyboru, a druga wersja – *terminus ad quem*, gdzie możliwość wyboru jest koniecznością. Podział ten rzutuje na dwa typy społeczeństw, mianowicie społeczeństwo losu i wyboru. O ile pierwszy typ charakteryzuje się „pewną homogenicznością kulturową, co oznacza, że jednostka ludzka z konieczności poddaje się funkcjonującym w nim systemom wartości, wzorcom zachowań oraz instytucjom kontrolnym”<sup>26</sup>, o tyle drugi typ stwarza sytuację pluralizmu i wyboru, stąd te dwa społeczeństwa można

<sup>22</sup> Tamże, s. 175.

<sup>23</sup> B. Bochdan, *Niebem jest sam Bóg*, „Niedziela” 51 (2004).

<sup>24</sup> P.L. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971, s. 57–65.

<sup>25</sup> Tamże, s. 57.

<sup>26</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 176.



nazywać tradycyjnym i nowoczesnym. Z jednej strony, ludzie zaczynają coraz częściej myśleć w kategoriach wspólnego losu, wspólnych zagrożeń czy nadziei. Kategoria „my” rozszerza się poza ramy społeczności lokalnej, państwa, narodu. „Pojawia się tożsamość regionalna – np. «my, Europejczycy», a także załączki rzeczywistej solidarności światowej”<sup>27</sup>. Ta zaś ujawnia się w odrębności kulturowe i dotyczy zwyczajów, obyczajów, prywatnych wierzeń czy tworzenia własnego sposobu życia.

Szerzej z sekularyzacją z punktu widzenia socjologii rozprawia się Janusz Mariański, gdy pisze, że „oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych i w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) stopniowo wyzwalają się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych”<sup>28</sup>. Owszem, pojawiają się aktualne terminy: laicyzacja, dechrystianizacja, desakralizacja, odkościelnienie, niereligijność, odczarowanie świata, odmitologizowanie, dekonfesjonalizacja, które łączą się z ogólnym pojęciem sakralizacji. Doda autor: „Teza sekularyzacyjna powinna zostać uzupełniona tezą o strukturalnej indywidualizacji czy pluralizacji”<sup>29</sup>. Mówiąc o sekularyzacji, nawet gdy się dotyka religii cywilnej, nie sposób pominąć Jürgena Habermasa, gdy przywołuje odmienną religijność, zwaną religią cywilną Niklasa Luhmana. Piwowarski powtarza zdanie wielkiego społecznika w Niemczech Oswalda von Nell-Breuninga, który napisał: „Bez wartości podstawowych żadne ludzkie społeczeństwo, a także i żadne państwo nie może istnieć”<sup>30</sup>. W procesie przetrwania społeczeństwa znaczną rolę odgrywają religia i Kościół.

### Nauczanie społeczne Kościoła

Powyżej przywołane zdanie Nell-Breuninga jest nader nośne. W Polsce tymi sprawami zajmował się A. Szymański, wybitny autorytet naukowy okresu międzywojennego. Jako pierwszy w swej naukowej aktywności mówił o katolickiej nauce społecznej. Do tej dziedziny nauki sięgali także Czesław

<sup>27</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, dz. cyt., s. 585.

<sup>28</sup> J. Mariański, w: M. Libiszewska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 365.

<sup>29</sup> Tamże, s. 368.

<sup>30</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 80.

Strzeszewski, Józef Majka czy Joachim Kondziela. Dwaj pierwsi, idąc za encykliką społeczną Piusa XI *Quadragesimo Anno*, używali określenia „katolicka nauka społeczna”. Kondziela napisze:

W ten sposób, na zasadzie zwyczajowej, zdobył on (termin) miejsce w nauce polskiej. Używali go także marksiści. Dla czystości metodologicznej trzeba dokonać bardzo istotnego podkreślenia: terminem „katolicka nauka społeczna” obejmuje się łącznie dwa różne zbiory (...) Możemy zatem mówić o nauczaniu „odgórnym” i „oddolnym”<sup>31</sup>.

Kiedy idzie się drogą, którą wskazuje przywołany społecznik Kądziała, wiadać, że owo odgórne nauczania Kościoła obejmuje aktywność soborów, papieży, synodów, biskupów. Piwowarski doda, iż na dokumentach Kościoła oparta jest „naukowa refleksja teoretyczna i praktyczna, pogłębiania i rozbudowywana przez uczonych i specjalistów (duchownych i świeckich). Wyróżniając tę ostatnią w całości kształcie katolickiej myśli społecznej, nazywa się ją niekiedy – w sensie ściślejszym i zawężonym – katolicką nauką społeczną”<sup>32</sup>. Dokumenty społeczne Kościoła były podejmowane i analizowane przez uczonych, myślicieli, działaczy katolickich, którzy odgrywają znaczną rolę w życiu Kościoła i co nader istotne to fakt, że ten materiał odgórny staje się przyczyną uprawiania nauczania oddolnego, które odegrało i odgrywa ważną rolę w ewolucji katolickiej nauki społecznej<sup>33</sup>. Na naszych uczelniach była uprawiana filozofia społeczna (Strzeszewski, Majka, Kondziela), na uczelniach tworzone były katedry filozofii społecznej (PAT-UPJPII). W tym kontekście wypada postawić pytanie: jak te dwie postawy nauczania odgórnego i oddolnego rezonują w stosunku do spraw społecznej aktywności Kościoła?

Nauka społeczna Kościoła jako pierwsza podjęta została przez papieża Leona XIII w encyklice *Rerum novarum* (1891), szeroko i głęboko rozwijana przez następcę Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno* (1931). Warto zauważyć, iż autor tej encykliki przed wyborem na papieża pozostawał jako konsultant i doradca przy publikacji tej pierwszej encykliki społecznej. Jego doświadczenie przekazywane jako nauczyciela Kościoła wyraźniej i zdecydowanie otwierało myślicieli na przedmiot i metodę oraz stosunek do innych dyscyplin katolickiej nauki społecznej. Sześć lat później powstaje druga encyklika Piusa XI *Mit brennender Sorge* (1937), w której potępia się faszyzm

<sup>31</sup> J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 18.

<sup>32</sup> W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 76.

<sup>33</sup> Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 155.

jako narodowy socjalizm. Twórcą jego był Hitler, przywódca partii (NSDAP), która charakteryzowała się trzema cechami: przecenianiem znaczenia narodu niemieckiego, kultem rasy (nordyckiej) i kultem wodza. Mimo korzeni socjalistycznych, skupił się Hitler na narodowym socjalizmie, który był naznaczony ideologią niemiecką, propagowaną przez niego w pozycji pt. *Mein Kampf* (1925). „Dzieło to stało się ewangelią nowych Niemiec i wykładnią nowych ideałów politycznych” – uważa psycholog J. Pastuszka<sup>34</sup>. W tej specyficznej encyklice Pius XI zwrócił uwagę, iż w Niemczech tworzy się bałwochwalstwo narodu i władzy, mit krwi i rasy oraz kultywuje się odrzucenie obiektywnej moralności w stosunkach społecznych.

Wspomniane trzy encykliki stały się *spiritus movens* kolejnych dokumentów Kościoła, bowiem za papieża Jana XXIII została ogłoszona bardzo nośna encyklika *Pacem in terris* (1963). Dokument ten po raz pierwszy kierowany jest do „wszystkich ludzi dobrej woli”<sup>35</sup>, wszak ukazała się po słynnym kryzysie kubańskim, który stanowił zagrożenie konfliktem między dwoma supermocarstwami dysponującymi bronią atomową tj. ZSRR i USA. Wówczas Jan XXIII, rozpoczynając tę encyklikę, pisze:

Pokój na ziemi, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowanie porządku ustanowionego przez Boga (...) Jakże bardzo sprzeczne z tym porządkiem wszechświata są tarcia tak między poszczególnymi ludźmi, jak i narodami...<sup>36</sup>

W pewnej mierze w stosunku do władzy świeckiej w Polsce podobną rolę spełnił Jan Paweł II, który wśród swych 14 encyklik, a w latach 1981–1991 publikuje trzy dokumenty ściśle społeczne: *Laborem exercens*, *Sollicitudo socialis* i *Centesimus annus*. Szczególnie warto podkreślić ostatnią z nich, która dotyka najnowszej historii Polski i krajów bloku wschodniego.

Wśród licznych przyczyn systemów ucisku niektóre zasługują na szczególne przypomnienie. Decydującym czynnikiem, który dał początek zmianom, było niewątpliwie pogwałcenie praw pracy. Nie można zapomnieć, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę

<sup>34</sup> W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 118.

<sup>35</sup> Jan XXIII, *Pacem in terris*, w: *Znak. Społeczne nauczanie Kościoła*, Kraków 1982, s. 830.

<sup>36</sup> Tamże, s. 830–831.

robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności<sup>37</sup>.

Trudno nie zauważyć, że te encykliki nacechowane były w sposób szczególnie sprawami społecznymi, gospodarczymi i politycznymi, wszak takie były realia życia w Polsce i wielu krajach Europy Wschodniej. Właśnie te zagadnienia stawały się przedmiotem nauczania i aktywności papieża, Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji *Gaudium et spes* pisze: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii (...) odpowiadać na odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie”<sup>38</sup>.

W ramach wielu dyscyplin nauki, poczynwszy od historii, która po II wojnie światowej uwzględnia sprawę mordy w Europie, tak filozofia, jak i teologia dywagują na temat dramatu śmierci. Dotykał tego Jan Paweł II, gdy w czasie pierwszego pobytu w Polsce odwiedza także Oświęcim-Brzezinkę. Wypowiedział wówczas nader bolesne słowa:

Oczywiście, że przybywam, aby się modlić wspólnie z wami wszystkimi, którzy tu dziś jesteście – i wspólnie z całą Polską – i wspólnie z Europą (...) Oświęcim jest rachunkiem sumienia ludzkości (...) jest świadectwem wojny. To wojna niesie z sobą ów nieproporcjonalny przyrost nienawiści, zniszczenia, okrucieństwa<sup>39</sup>.

Przemawiając, przywołuje o. Maksymiliana Kolbe, który oddaje życie za brata w bunkrze głodu, i s. Benedyktę od Krzyża, filozofa i znakomitą uczennicę Husserla. Więcej, wspomina tę „Golgotę naszych czasów”<sup>40</sup> jako morderstwo ludzkości i wymienia ofiary konkretnych narodów tu pogrzebanych. Kościół jako nauczyciel wraca do tych spraw, bo zło było nieprawdopodobnych rozmiarów.

Szczególną rolę w tym zakresie spełniał papież Benedykt XVI, wszak pozostawił niezatarty ślad w zakresie świata wartości. Były to trzy encykliki: *Caritas in veritate*, *Spe salvi*, *Deus caritas est*, gdzie opisuje wielkie wartości, jak Bóg, miłość, prawda, nadzieja. Zaś z punktu widzenia historycznego, etycz-

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 650.

<sup>38</sup> Konstytucja *Gaudium et spes*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, n. 4.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej na terenie byłego obozu koncentracyjnego*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1999, s. 156, 157.

<sup>40</sup> Tamże, s. 157.

nego, egzystencjalnego pozostawił wiekopomne przemówienie wygłoszone w Auschwitz-Birkenau, które stało się przedmiotem wielu dyskusji i ocen, wszak nie wszyscy byli usatysfakcjonowani, iż dotyka dziejów obozów zagłady na terenie Polski, zaś jego rodacy (Niemcy) stawali się autorami tego dramatu. Niemniej sposób przyznania się w imieniu swego narodu do dramatycznych lat w Europie spowodowanych przez Niemców potwierdzał i podkreślał wartość tego przemówienia, które było swoistym *opus magnum* w sprawie Auschwitz-Birkenau.

Zaczął je słowami: „Mówić w tym miejscu kaźni i niezliczonych zbrodni przeciwko Bogu i człowiekowi, nie mających sobie równych w historii, jest rzeczą prawie niemożliwą – a szczególnie trudną i przygnębiającą dla chrześcijan, dla papieża, który pochodzi z Niemiec”<sup>41</sup>. Jak więc ów dramat kreślił Benedykt XVI?

Całość tego przemówienia we wstępie sprowadza do przywołania papieży, którzy te sprawy już wcześniej podejmowali, jak Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, jako syn polskiej ziemi i właśnie Benedykt XVI, który był już w tym miejscu jako arcybiskup Monachium-Fryzycji (1979). W pierwszej części przemówienia, w sposób nader finezyjny stawia papież pytanie, o milczenie Boga i pozwolenie człowiekowi na uprawianie tryumfu zła w Europie. Niczym tragik na starożytnej greckiej scenie pyta Benedykt XVI w czasie swych odwiedzin Auschwitz-Birkenau (26 maja 2006): „Gdzie był Bóg w tamtych dniach? Dlaczego milczał? Jak mógł pozwolić na tak wielkie zniszczenie, na ten tryumf zła?”<sup>42</sup> Ten fakt prowadzi go głębiej, do Psalmu 44, który zawiera skargę człowieka: „starłeś nas na proch w miejscu szakali i okryłeś nas mrokiem. (...) Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie zapominaj o człowieku, którego stworzyłeś”<sup>43</sup>.

Ów dramatyczny głos papieża przechodzi od tajemnicy Boga do Jego relacji z człowiekiem. Bowiem moc Boga wyraźnie pojawia się w akcie stwórczym człowieka. Już Seneka powiedział: *Homo res sacra*<sup>44</sup>. Dlatego w człowieku trzeba szukać tych pokładów, które Bóg w nim położył i które pozostają obecne, a człowiek winien je dalej rozwijać. Benedykt XVI, kontynuując ów motyw relacji Boga do człowieka, upomina się u Najwyższego: „Przebudź się!

<sup>41</sup> Przemówienie Benedykta XVI w Auschwitz-Birkenau, <http://www.niedziela.pl/arttykul/1048/>, s. 1.

<sup>42</sup> Tamże, s. 1.

<sup>43</sup> Tamże, s. 1–2.

<sup>44</sup> Seneka, *Epistulae morales ad Lucilium*, XCV, 33, w: Cz. Michalunio, *Dicta*, dz. cyt., s. 219.



Nie zapominaj o człowieku, którego stworzyłeś!” I dodaje: „Wołamy do Boga, aby pomógł ludziom opamiętać się i zrozumieć, że przemoc nie buduje pokoju, ale rodzi tylko dalszą przemoc – potęgując zniszczenie, które sprawia, że w ostatecznym rozrachunku przegrywają wszyscy. Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem rozumu (...) na pewno nie jest tylko naturalną matematyką wszechświata, ale który stanowi jedność z miłością i dobrem”<sup>45</sup>. Połączenie przez papieża Boga i człowieka, dobra i zła w tej nader wyrafinowanej postaci Auschwitz-Birkenau to wielki wkład w teologię i filozofię, tak teoretyczną – poznania, bytu, jak i praktyczną – postępowania, etykę i filozofię prawa itd.<sup>46</sup> Nie sposób nie zauważyć, że w analizowanym przemówieniu Benedykt XVI przywołuje do postawy etycznej władze Trzeciej Rzeszy, ale także dyktaturę ideologii komunistycznej. Doda, iż tu, w Polsce, zginęła Edyta Stein, jako chrześcijanka i Żydówka.

W katolickiej nauce społecznej niemiecki punkt uprawiania polityki nie był akceptowany z kilku powodów: absolutyzował rolę państwa i narodu jako cel sam w sobie, utożsamiał go z wolą wodza, mimo że ten legalnie starał się dojść do władzy przy pomocy swych zwolenników. System ten służył podporządkowaniu życia społecznego, gospodarczego swemu wodzowi przy pomocy jego współpracowników. Odbierał autonomię wszelkim strukturom pośrednim między jednostką a państwem. Tym samym jakikolwiek pluralizm polityczny podporządkowany został jednej partii kierowanej przez wodza. I – co nader ważne – dokonuje się w tym systemie poniżenia godności człowieka, wszak czyni się z niego środek do celu, depreczuje się fundamentalne wartości człowieka.

### ***Sacrum w nowoczesnej Europie***

Polska w ciągu minionego tysiąclecia była wzbogacana przez chrześcijaństwo, także przez pobratymczych sąsiadów z Czech, by wspomnieć św. Wojciecha. Dlatego nabiera szczególnej wagi przekazywanie tego dziedzictwa tym narodom Europy, które go aktualnie coraz bardziej potrzebują. Nasz kraj, który na przestrzeni historii wiele otrzymał, powinien Europie nie mniej dać, co sam zdobył. Dlaczego? Otóż w 2002 roku na krakowskich Błoniach zaniepokojony rzeczywistością współczesną Jan Paweł II stwierdził: „Człowiek nierzadko żyje tak, jakby Boga nie było, a nawet stawia samego siebie na Jego miej-

<sup>45</sup> *Przemówienie Benedykta XVI...*, s. 2.

<sup>46</sup> J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 33–34.

scu (...) Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a Jego samego uczynić «wielkim nieobecny» w kulturze i społecznej świadomości narodów<sup>47</sup>. Te profetyczne wymagania papieża w stosunku do słuchaczy dziś traktowane są przez wielu jako testament rodaka, mają swój wymiar wyraźnie jakościowy. Z jednej strony, idzie o chrześcijańską postawę rodaków, ale z drugiej o to, by w życiu społecznym już XXI wieku w całej Europie realizowano aspekt chrześcijańskiego ducha. Ta jakość religii powinna przybierać szczególną rolę po wkroczeniu Polski w struktury Unii Europejskiej.

Obecna sytuacja polityczna w Polsce to ponad ćwierć wieku realizacji demokracji, która domaga się postawy nader twórczej, aktywnej i skutecznej. Jan Paweł II, będąc ostatni raz w Krakowie, niejako reasumując wśród rodaków swe rozważania, powie: „Mam nadzieję, że pielęgnując te wartości, społeczeństwo polskie – które od wieków przynależy do Europy – znajdzie właściwe swe miejsce w strukturach Wspólnoty Europejskiej i nie tylko nie zatraci własnej tożsamości, ale ubogaci swą tradycją ten kontynent i cały świat<sup>48</sup>. Swoisty kryzys wartości w Europie, który się coraz bardziej dostrzega, dla wielu jest znakiem niepokoju końca wielkości tego kontynentu, jednakże dla innych jest zdecydowanym wezwaniem i wyzwaniem do wysiłku, wszak tworzymy Europę<sup>49</sup>.”

Jacques Maritain już w czasie II wojny światowej, gdy przebywał na wygnaniu w USA, podnosił sprawę przyszłości europejskiego kontynentu. W książce pod charakterystycznym tytułem: *Chrześcijaństwo i demokracja* udowadniał: „demokracja nie może żyć bez wartości, a jednocześnie nie może stworzyć własnych wartości. Gdzie znajdziemy fundament wszystkich wartości?” – pyta autor i zarazem odpowiada: „W chrześcijaństwie, bowiem wartości chrześcijańskie odzwierciedlają naturę człowieka<sup>50</sup>”. Po tej linii francuskiego filozofa szedł Jan Paweł II, wszak wyraził rodakom głęboką wdzięczność za to, iż w czasie realizacji konstytucji europejskiej domagali się odniesienia do Boga. „Dziękuję Polsce, która na forum europejskim broniła wiernie korzeni chrześcijańskich naszego kontynentu, z których wyrosła kultura i postęp cy-

---

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Misterium nieprawości i wyobrażenia miłosierdzia. Homilia Jana Pawła II na krakowskich Błoniach, 18.08.2002*, „Tygodnik Powszechny” 34 (2002), s. 12.

<sup>48</sup> „Żal odjeżdżać”. Przemówienie pożegnalne Jana Pawła II na lotnisku w Krakowie-Balicach, 19.08.2002, tamże, s. 13.

<sup>49</sup> J. Życiński, *List pasterski na I Niedzielę Wielkiego Postu 1999, Świadkowie ewangelicznej nadziei*, [www.jozefzycinski.pl/index.php/listy](http://www.jozefzycinski.pl/index.php/listy).

<sup>50</sup> J. Turnau, *Samobójstwo Europy?*, „Gazeta Wyborcza” 208 (2004), s. 29.

wilizacyjny naszych czasów. Nie podcina się korzeni, z których się wyrosło<sup>51</sup>. Postawa władz politycznych poszczególnych krajów jest pewnym sygnałem, tak stosunku do poglądów wspomnianego filozofa, jak też do myśli byłego Rodaka na Watykańskim Wzgórzu.

Rzeczą nader charakterystyczną jest fakt, że Jan Paweł II, wspominając swego poprzednika Pawła VI, przywoła jego słowa: „Polska dostatnia i szczęśliwa... w interesie pokoju i dobrej współpracy między narodami Europy”<sup>52</sup>. Słowa te powtórzył Jan Paweł II w czasie pierwszego pobytu na ojczystej ziemi (1979), a przypomniał je w 1983 roku w trudnym okresie po wprowadzeniu stanu wojennego. Na ten ekonomiczny wymiar naszego życia wskazał papież za współczesnym myślicielem włoskim Rocco Buttiglione, który mając na uwadze wielkie tradycje chrześcijańskie w Europie, mówi wręcz o przymierzu wolnego rynku z człowiekiem, jako wartości międzyludzkiej<sup>53</sup>. Ta idea wyraźnie towarzyszyła także papieżowi, gdy jego ojczyzna wkroczyła do Unii Europejskiej.

Gdy w szóstym roku budowania w Polsce systemu demokratycznego Jan Paweł II przemawiał w Skoczowie, wskazał na różnorodne trudności w kraju, w tym także o charakterze gospodarczym. Rozwiązanie tych spraw – powie – jest możliwe – i ku zdumieniu wszystkich doda – przez kierowanie się w tym zakresie właściwie uformowanym sumieniem<sup>54</sup>. Wówczas to za Vaticanum II powtórzy nader cenne słowa, iż sumienie jest „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka”<sup>55</sup>. Kontynuując tę myśl, dodał: w sumieniu winniśmy „troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedy i potrzeby bliźnich, w duchu ewangelicznej solidarności”<sup>56</sup>. Polska posiada w tym zakresie ważne zadania do spełnienia, wszak idee solidarności stawały się przyczyną sprawczą demokratycznych przemian, co jest widoczne nie tylko w naszym kraju, ale w dziejach Europy Środkowej i Wschodniej.

Proces integracji kontynentu w ramach Unii Europejskiej systematycznie następuje. Znajdują się w niej państwa o znacznym i wielorakim dorobku dzie-

<sup>51</sup> AFP, PAP, DP, *Papież dziękuje Polsce*, „Gazeta Wyborcza” 143 (2004), s. 5.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone w Belwedrze*, Warszawa, 17 czerwca 1983, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 223.

<sup>53</sup> R. Buttiglione, *Jan Paweł II a polska droga do wolności*, „Ethos” 11–12 (1990), s. 49.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 843.

<sup>55</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968, nr 16.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, dz. cyt., s. 844.

ki wartościom chrześcijańskim. Adam Jerzy Czartoryski powiedział: „Polityką kieruje nie tylko interes, ale i moralność”<sup>57</sup>. Na moralność niekwestionowany wpływ wywiera Kościół i wiele jego mniejszych instytucji o charakterze humanitarnym. Jak utrzymuje Gabriel Marcel, dwie podstawowe dymensje ludzkiego życia to „być” i „mieć”<sup>58</sup>. Idzie o to, by właśnie korzystając z hierarchii tych wartości, umieć je przekazać nie tylko swym rodakom, ale i innym narodom, wszak świat jest ciągle *in statu fieri*.

Benedykt XVI w swym pierwszym wywiadzie w sierpniu 2005 roku podjął interesującą myśl na temat przyszłości Europy. Uważa, iż należy w Europie dostrzec wielkie dzieła, które na przestrzeni minionych lat tu powstały, a w których uczestniczył Kościół czy rozwijane przez niego struktury chrześcijańskie. „W pewnym sensie, gdyby (Europa) nie miała głębokich korzeni, świat nie mógłby żyć cywilizacją, która rozwinęła się w Europie (...) Żyjemy na tym kontynencie, który nadał oblicze światu. Właśnie dlatego spoczywa na nas obowiązek ponownego odkrywania tego, co prawdziwe, czyste, wielkie i zapewniające przyszłość”<sup>59</sup>. Idzie Benedykt XVI niejako głębiej i w swej pierwszej encyklice *Deus caritas est* napisze: „kto zmierza ku Bogu, nie oddala się od ludzi, ale staje się im prawdziwie bliski”<sup>60</sup>. Utrzymywanie na kontynencie europejskim świata wartości przekazanych przez Chrystusa, a realizowanych przez chrześcijan, którzy żyli na tej ziemi, jak i współczesnych wyznawców, to chrześcijaństwo łączy tę społeczność starego ładu w jedną całość. Wymiar wertykalny niejako krzyżuje się z horyzontalnym i pogłębia biografię tak indywidualum, jak i zbiorowości.

Analiza *sacrum* i wartości, które na przestrzeni historii się z tym wiążą, jak i współcześnie, wbrew szerzącym się opiniom i ocenom wskazuje, iż nowoczesność nie wyklucza elementu sakralnego w życiu współczesnej Europy. Owszem, świat obecny charakteryzuje się sekularyzacją spontaniczną, sekularyzmem, ale to nie jest gubienie *sacrum*, ono pozostaje „głodem zbawienia i transcendencji”<sup>61</sup>, mówił J.H. Fichter. Piwowarski, który przeprowadził wiele badań socjologicznych na temat polskiej religijności, analiz pastoralnych oraz rozważań z zakresu katolickiej nauki społecznej, napisze: „mimo różnych ten-

<sup>57</sup> A.J. Czartoryski, *Polityką kieruje nie tylko interes, ale i moralność*, Warszawa 1992, s. 3.

<sup>58</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.

<sup>59</sup> MZ, KAI, *Chrześcijanin na rynku idei*, „Tygodnik Powszechny” 34 (2005), s. 2.

<sup>60</sup> Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, „Znak” 42 (2006).

<sup>61</sup> J.H. Fichter, *Youth in Search of the Sacred*, w: B. Mikołajewski (red.), *Zjawisko wspólnoty*, Warszawa 1989, s. 349.

dencji przemian i ideologicznych manipulacji, *sacrum* trwa w Kościele i poza nim. Jest tylko kwestia przystosowania działalności Kościoła oraz różnych ruchów i wspólnot religijnych do zmieniających się sytuacji”<sup>62</sup>.

Wypada zakończyć te rozważania stwierdzeniem, że ten stary kontynent Europy posiada swoiste *kairos* w stosunku do naszej epoki, czyli wyzwanie Boga skierowane do człowieka, które on winien realizować. Dostrzegany pluralizm społeczno-kulturowy w społeczeństwach wysoko rozwiniętych jest już niekwestionowanym faktem. Ten proces trzeba dostrzec także w społeczeństwie polskim, aczkolwiek posiada on pewną specyfikę w porównaniu do krajów Europy Zachodniej.

---

Stanisław Pamuła (ur. 10 lutego 1940, Bucze), prof. dr hab. W latach 1991–1995 prodziekan, a w latach 1995–1997 dziekan Wydziału Filozoficznego. W 1999 roku otrzymał tytuł profesora, a w 2005 tytuł profesora zwyczajnego nauk humanistycznych. W 2011 odznaczony medalem złotym przez Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego. Wydał m.in. *Stanowiska doktrynalne a opinie prasowe o nauczaniu społecznym Jana Pawła II. Na przykładzie wybranych tygodników „Tygodnik Powszechny”, „Kierunki” i „Polityka”* (Kraków 1989), *Metody analizy zawartości prasy i ich zastosowanie* (Częstochowa 1996), *Słownik komunikacji społecznej Kościoła* (Częstochowa 1997), *III Rzeczpospolita w prasie* (Częstochowa 2002), *Szkice z komunikacji międzyludzkiej* (Częstochowa 2013), *Drzewa umierają stojąc. Ks. abp prof. Józef Życiński* (Częstochowa 2016).

---

<sup>62</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 185.