

Ks. MARIAN SZYMONIK

Częstochowa

PERSPEKTYWY ANTROPOLOGICZNE W ENCYKLICE *SPE SALVI*

Wprowadzenie

Encyklika *Spe salvi – O nadziei chrześcijańskiej* Benedykta XVI stanowi bardzo ciekawą próbę podjęcia na nowo dialogu chrześcijaństwa ze współczesnym światem. Papież stara się wyjść naprzeciw dzisiejszej kulturze intelektualnej. W encyklice widoczny jest zupełnie nowy styl refleksji w stosunku do stylu poprzedników Benedykta XVI. I tak, we wspomnianym dokumencie, choć jego Autor podejmuje problematykę stanowiącą przedmiot zainteresowania społecznego nauczania Kościoła, a mianowicie zagadnienia postępu, to jednakże ani raz nie zostają przywołane dokumenty czy Jana Pawła II, czy też bł. Jana XXIII i Pawła VI. Tomasz z Akwinu zacytowany jest jeden raz. Bylibyśmy jednak w błędzie, uważając, że nauczanie obecnego Papieża nie jest pewną kontynuacją. Bowiem w pierwszej encyklice Benedykt XVI wspomina wielkie encykliki społeczne, a także inne dokumenty swoich Poprzedników (*Deus caritas est* nr 27)¹. Papież natomiast sporo miejsca poświęca marksizmowi, szczególnie jego modyfikacjom we wpływowej szkole frankfurckiej. Jest także dość obszerny cytat z Platona, który również może być potraktowany jako próba nawiązania dialogu ze znakomitą większością dzisiejszych kół intelektualnych, które, delikatnie rzecz ujmując, pozostają w mniej lub bardziej radykalnym dystansie do myśli chrześcijańskiej. Platoński tekst zdaje się poniekąd przypominać o tym, jak bardzo dzisiejszy materializm, wszechobecny w kulturze, stanowi o jej odejściu nie tylko od chrześcijańskich, ale także od jej greckich źródeł.

Oczywiście najczęściej cytowany jest w omawianej encyklice św. Augustyn ze względu na uniwersytecką formację intelektualną obecnego Papieża. Najwcześniejszy bowiem dorobek intelektualny Józefa Ratzingera ma formę studium św. Augustyna. I tak pozostało, gdyż jest on ciągle przez tegoż Autora cytowany².

¹ Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Katowice 2006. Sposób cytowania encyklik oraz innych wypowiedzi magisterium zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami cytowania dokumentów kościelnych.

² A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, przekł. D. Chabrajka, Kraków 2006, s. 49. Święty Augustyn należy do tych znakomych myślicieli, którzy ciągle mają „wiele do powiedzenia zarówno swoim przykładem, jak i pouczeniami”

Aktualność Augustyna polega na tym, że ukazuje on człowieka w całym bogactwie jego przeżyć, działań, często dramacie polegającym na rozpięciu człowieka między niebem a ziemią, a nade wszystko w ludzkiej tajemnicy i poszukiwaniu wartości wyższych, trwałych, wiekuistych³.

Poświęcenie tak wiele miejsca w encyklice marksizmowi, świadczy o tym, że Ojciec Święty ma świadomość ciągłego oddziaływania tejże ideologii na ludzkie umysły. Marksizm wypracował sobie bowiem niekwestionowane miejsce w społecznej historii idei postępu, zarówno jako teoria, jak też jako ruch lub masowa „wiera” w postęp⁴. W przekonaniu Józefa Ratzingera, marksizm „przyciąga z magnetyczną siłą pozbawione ujęcia energii religijne wielu”. Ma on w sobie coś z pierwotnej siły mesjanizmu starotestamentowego, choć siły ukierunkowanej antyteistycznie⁵. Już w pierwszej encyklice Benedykt XVI pisał: „Czasy obecne, zwłaszcza począwszy od XIX wieku, są zdominowane przez różne nurty filozofii postępu, której formą najbardziej radykalną jest marksizm” (*Deus caritas est* nr 31).

Przede wszystkim jednak z encykliki wyłania się bardzo czytelna postawa dialogu z mentalnością dzisiejszego człowieka. Dialog nie może oznaczać rezygnacji z własnego stanowiska, lecz służy pełniejszemu szukaniu prawdy, zrozumienia człowieka. Benedykt XVI odczytuje źródła zarówno chrześcijańskie, jak i niechrześcijańskie, jak sam to wyraził „jako człowiek dzisiejszej epoki”⁶.

W niniejszym opracowaniu chcemy odczytać treść encykliki *Spe salvi* pod kątem antropologicznym według trójczołowego schematu. Wydaje się bowiem, że encyklika stanowi rezerwar pytań egzystencjalnych, wyrażonych w ludzkiej kulturze, nie tylko chrześcijańskiej, a godnych ponownego przemyślenia. Autor encykliki, generalnie rzecz ujmując, ukazuje dwa sposoby odpowiedzi na postawione pytania. Najpierw jest to odpowiedź społeczno-kulturowa. Jest nią szczególnie nie do końca przebrzmiała utopia postępu. Ludzkie problemy rozwiąże nauka i dobrze zorganizowane społeczeństwo. Tymczasem pełniejszej, właściwej odpowiedzi na rozterki ludzkiego ducha należy szukać w perspektywie chrześcijańskiej. Jest to odpowiedź indywidualna, choć nie indywidualistyczna.

1. Egzystencjalne pytania encykliki

Egzystencjalne pytania jakie stawia Autor encykliki w jej Wprowadzeniu w pierwszym numerze, są kwestiami, które przesadzają o jakości, a nawet wiarygodności chrześcijaństwa. Jest to przede wszystkim fundamentalne pytanie o sens ludzkiej egzystencji. Jaka siła jest w stanie sprawić, że uciążliwa terażniejszość

ludziom współczesnym. Jan Paweł II, List apostolski *Augustinum Hipponensem*, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 252.

³ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 86-87.

⁴ E. Balibar, *Filozofia Marksa*, przekł. A. Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa 2007, s. 109.

⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, przekł. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 18.

⁶ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 49.

stanie się możliwa do zaakceptowania i przeżycia. Jaki wielki musi być cel ludzkiej egzystencji, skoro usprawiedliwia go trud drogi do niego prowadzącej (*Spe salvi* nr 1)⁷. Ta krótka wstępna wypowiedź Benedykta XVI zawiera potężny ładunek treści. Dotyczy bowiem ona samorozumienia człowieka i chrześcijaństwa. Zawarte w encyklice podstawowe pytanie dotyczące sensu ludzkiego życia zawiera jakby w sobie dwie kwestie. Pierwsza z nich zawiera się w pytaniu: jaka miara ludzkiego cierpienia czyni ludzkie życie bezsensownym? Druga zaś jest pytaniem o stosunek chrześcijanina do zła obecnego w świecie, szczególnie w strukturach społecznych. Papież, ukazując postać św. Józefiny Bakhity oraz przypominając, że duża część pierwszych chrześcijan należała do niskich klas społecznych (*Spe salvi* nr 3 i 5), stawia nam na nowo pytanie: czy tylko ludzie wykluczeni są otwarci na nową (chrześcijańską) koncepcję życia w nadziei? Czy może w tej perspektywie nie należy patrzeć na dzisiejszy kryzys chrześcijaństwa w świecie? Czy powojenna odbudowa Europy ze zniszczeń drugiej wojny światowej, a potem realizacja dobrobytu na ziemi w formie przesadnego konsumpcjonizmu nie jest jednym z głównych czynników kryzysu chrześcijaństwa w zachodniej Europie? Czy procesy modernizacyjne w Polsce nie przynoszą podobnych skutków? Czy nie spełni się przeświadczenie Leszka Kołakowskiego, że w raz z zanikaniem tradycji wiejskiej w Polsce, osłabnie, z powodu modernizacji, znaczenie religijności? Sprawa jest bardziej złożona, ponieważ, jak przypomina Ojciec Święty, od samego początku chrześcijanie pochodzili również z warstw arystokratycznych i wykształconych (*Spe salvi* nr 5). Ponadto warto przypomnieć, że na przykład Ameryka Północna jest liderem nowoczesności, a wciąż pozostaje krajem religijnym.

Inną sprawą jest pytanie, gdzie należy szukać spełnienia się ludzkich nadziei. Czy w ciągłym doskonaleniu struktur społecznych i podnoszeniu tzw. standardów życia, czy też może bardziej na płaszczyźnie osobowej, szczególnie moralno-religijnej. Właściwą płaszczyzną dla dawania odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia wydaje się być właśnie płaszczyzna osobowego życia człowieka. Na niej bowiem rozstrzyga się największy dramat ludzkiego losu wyrażający się w indywidualnym przeżyciu śmierci. „Bowiemy w obliczu śmierci, pisze Autor encykliki, pytanie o sens życia jest nieuniknione” (*Spe salvi* nr 6). Zagadnienie ludzkiej śmierci, należy do tych, nad którymi człowiek zastanawia się od zarania swego istnienia. Ten ogromny wysiłek intelektualny nie uczynił jednak człowieka wiele mądrzejszym⁸. Dlatego sprawa jest ciągle aktualna. Czym jest śmierć jako zagadnienie egzystencjalne i antropologiczne najlepiej oddają słowa soborowego nauczania Kościoła powtórzone przez Katechizm Kościoła Katolickiego. „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci” (KDK 18; KKK 1006). Oceniając tę kapitalną wypowiedź, Paul Johnson pisze: „Taka nuta niejasności i bezradności jest w wypowiedziach Kościoła katolickiego czymś dość wyjątkowym”⁹.

⁷ Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

⁸ P. Johnson, *W poszukiwaniu Boga*, przekł. A. Czarnocki, Warszawa 1997, s. 159.

⁹ Tamże, s. 159.

W kontekście doświadczenia ludzkiej śmierci Benedykt XVI przypomina starożytne przedstawienia Chrystusa na sarkofagach jako filozofa i pasterza. Filozof w tym antycznym rozumieniu to nie zamknięty w obszarze swojej dziedziny intelektualista, ale to mistrz życia, ktoś, kto uczy „sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania”. Zapotrzebowanie na prawdziwego filozofa, który potrafiłby wskazać drogę życia nie traci na aktualności. Obraz natomiast pasterza przemawia zarówno jako model biblijny (pogłębiony), jak i jako model obecny w sztuce rzymskiej (*Spe salvi* nr 6). Przywołanie obrazu filozofa i pasterza wskazuje, że istnieją jakby dwie drogi odpowiedzi na stawiane pytania o nadzieję i sens ludzkiego życia. Odpowiedź czysto ludzka i odpowiedź w perspektywie wiary. Wprawdzie w obu tych obrazach idzie o osobę Chrystusa, ale wydaje się, że obraz filozofa zawsze bardziej kojarzy się z tym, co ludzkie w swojej bodaj najwytworniejszej formie. Wszak ostatecznie Chrystus nobilituje w sposób radykalny wszystko to, co ludzkie. Dlatego „On prawdziwie jest «filozofem» i «pasterzem», który wskazuje nam, czym jest i gdzie jest życie” (*Spe salvi* nr 8).

2. Odpowiedź społeczno-kulturowa

Benedykt XVI nie godzi się na tylko horyzontalne rozumienie nadziei, jakie przynoszą czasy nowożytne. Sporo miejsca poświęca filozofii Franciszka Bacona. Zdaniem tego myśliciela, połączenie eksperymentu i metody pozwoli zbadać i opanować żywioły natury. W ten sposób ziści się dane człowiekowi przez Boga panowanie nad stworzeniem (*Spe salvi* nr 16). W takim klimacie, podkreśla Autor encykliki, odkupienia oczekuje się nie od wiary, ale „od świeżo odnalezonego związku pomiędzy nauką a praktyką”. Od tego momentu nadzieja otrzymuje nową formę, a mianowicie staje się „wiarą w postęp”. Wiara w wynalazki wpływa na osłabienie wiary chrześcijańskiej (*Spe salvi* nr 17). Sztandarami postępu stają się rozum i wolność. „W obu tych kluczowych pojęciach: «rozumu» i «wolności», pisze Papież, myśl jednak zawsze przeciwstawia się więzom nakładanym przez wiarę i Kościół, jak też przez ówczesny ład państwowy. Zatem obydwa te pojęcia zawierają niezwykle wybuchowy potencjał rewolucyjny” (*Spe salvi* nr 18). Nowy typ nadziei rozumianej li tylko w sposób doczesny, miał, w przekonaniu Benedykta XVI, dwie próby ustanowienia panowania rozumu i wolności. Jest to najpierw Rewolucja Francuska, a następnie projekt rewolucji proletariackiej. W kontekście papieskich analiz myśli Karola Marksa czytamy w encyklice: „Postęp ku temu, co lepsze, ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki – polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa, i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego” (*Spe salvi* nr 20).

Papież wspomina też o „ewidentnym fundamentalnym błędzie Marksa”. Jaka szkoda, że nie ma w tym miejscu odniesienia do „błędu antropologicznego” z *Centesimus annus*. Zdaniem Benedykta XVI, Marks w swoim projekcie skoncentrował się

na strukturach ekonomicznych i świecie, a zapomniał o człowieku i jego wolności. „Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych” (*Spe salvi* nr 21). Autor encykliki należy do tych myślicieli, którzy słusznie są przekonani, że wbrew pozorom idee nie umierają tak łatwo. Filozofia marksistowska przez długie lata była w sposób integralny wmontowana w strukturę funkcjonowania państw socjalistycznych i komunistycznych. Można by zatem błędnie uznać, że po upadku systemu komunistycznego, stała się ona przebrzmiałą ideologią. Marksizm nie da się tak łatwo zepchnąć do lamusa historii, chociażby przez to, że jest w nim obecny materializm, który jest tak stary, jak cała filozofia¹⁰. Ponadto, zdaniem Kardynała Ratzingera, marksizm wywiera ciągle wpływ na standardy dzisiejszej kultury: „Uważam, pisze Kardynał, że bardzo możliwe jest zapanowanie u nas nowych form marksistowskiego światopoglądu. Na razie pozostała tylko bezradność. Fiasko jednego systemu obiecującego ufundowane naukowo rozwiązanie ludzkich problemów mogło tylko uprawomocnić nihilizm lub totalny relatywizm”¹¹.

Papież też zaznacza, że niejako od samego początku zdawano sobie sprawę z dwuznaczności postępu, czy też jego jednowymiarowości. Aby postęp był postępem ludzkim musi być postępem integralnym. Zasadniczo więc to, czemu nadano miano postępu odnosi się tylko do bardzo zewnętrznej strony życia ludzkiego. Podczas gdy idzie o stronę wewnętrzną – duchową, to każde pokolenie, na płaszczyźnie moralności i religii musi samo rozwiązywać swoje problemy. W każdym razie encyklika daje następującą przestrożę: „Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego (...), wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata” (*Spe salvi* nr 22). Zatem, w przekonaniu Benedykta XVI, postęp zasługuje na miano postępu, jeśli idzie wraz z nim wzrost moralny ludzkości. A to staje się możliwe przy otwarciu rozumu na moce zbawcze wiary. „To dlatego rozum potrzebuje wiary, aby był w pełni sobą: rozum i wiara potrzebują siebie nawzajem, aby urzeczywistniała się ich prawdziwa natura i misja” (*Spe salvi* nr 23). Postęp, jak to określa Papież, sumaryczny jest możliwy jedynie na płaszczyźnie materialnej. Natomiast na płaszczyźnie moralnej jest on niemożliwy, bo człowiek, jako istota wolna wciąż musi decydować od nowa. „Wolność zakłada, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem” (*Spe salvi* nr 24). Z tej antropologicznej perspektywy ocena postępu w encyklice wygląda następująco: po pierwsze, struktury pomagają budować ludzką rzeczywistość, ale same nie wystarczą. Po drugie: „To nie nauka odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość” (*Spe salvi* nr 25

¹⁰ S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja człowieka*, Chrześcijanin w świecie 5 (1972), s. 20; J. Pastuszka, *Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka*, Przegląd Filozoficzny 1-4 (1947), s. 1-2.

¹¹ J. Ratzinger, *Wiara. Prawda. Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przekł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 94.

i 26). Odnosnie do zbyt wysokich wymagań jakie postawiono nowożytnej nauce, Ojciec Święty stwierdza: „Byli w błędzie Francis Bacon i ci, którzy przynależą do nurtu myśli świata nowożytnego, zainspirowanego przez niego, uważając, że człowiek zostanie zbawiony przez naukę. Mając takie oczekiwania, zbyt wiele wymaga się od nauki; tego rodzaju nadzieja jest zwodnicza. Nauka może wiele wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości. Może jednak również zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie jest ukierunkowana przez siły, które są poza nią” (*Spe salvi* nr 25).

Chociaż Benedykt XVI wypowiada się dość radykalnie na temat postępu, to nie należy wyciągać błędnego wniosku o tym, że Autor encykliki jest na przykład wrogiem rozwoju cywilizacyjnego. Papież, bazując na wcześniejszych swoich przemyśleniach, zwraca jedynie uwagę na fakt, że przemiany cywilizacyjno-kulturowe nie pozostają bez wpływu na religijność współczesnych ludzi. Nie można przecież pozostawać w swoistym skansenie kulturowym, do którego technika i postęp nie mają wstępu¹². „Zły jest nie sam rozwój możliwości technicznych, lecz raczej oświeceniowa arogancja, z którą wielokrotnie deptano struktury i dusze ludzkie, a tradycje etyczne i religijne niedbale spychano na marginesy”¹³. Niebagatelny jest też wpływ mentalności naukowo-technicznej na postawy moralne ludzi. „Cywilizacja techniczna nie jest bowiem religijnie i moralnie neutralna, nawet jeśli się za taką uważa. Zmienia ona dogłębnie wzorce, sposoby zachowań, interpretację świata”¹⁴.

Z encykliki przebija ogromna troska z jaką Papież stara się zrozumieć nowożytne, szczególnie najnowsze, przemiany kulturowe. W sposób najbardziej radykalny, zdaniem Autora encykliki, idea postępu pojawia się w kontekście ateizmu. Benedykt XVI jest przekonany, że można do pewnego stopnia zrozumieć ateizm XIX i XX wieku jako bunt przeciwko niesprawiedliwości tego świata i historii. Skoro w świecie istnieje taka miara zła i cierpienia niewinnych, to nie może być on dziełem dobrego Boga. Natomiast zuchwalstwem jest przekonanie, że sami zafundujemy sobie lepszy świat. „Jeżeli można zrozumieć protest przeciw Bogu wobec cierpienia na tym świecie, to jednak teza, że ludzkość może i powinna zrobić to, czego żaden bóg nie robi ani nie jest w stanie zrobić, jest zarozumiała i w istocie rzeczy nieprawdziwa” (*Spe salvi* nr 42)¹⁵. W kontekście papieskich

¹² „Wiadomo, że nie można zrobić z ludzkości swego rodzaju parku ochrony religii, kultury i historii, do którego nie wolno wstąpić czasom nowożytnym. Takie próby są nie tylko niegodne i hańbiące człowieka, lecz również całkowicie nierealne. Spotkanie kultur i stopniowe zrastanie się poszczególnych epok historycznych w jedną wspólną historię człowieka jest uzasadnione już w istocie samego człowieka. Nie można też samemu korzystać z możliwości cywilizacji technicznej i jednocześnie narzucać innym własnych romantycznych mrzonek o świecie bez techniki”. Tamże, s. 62.

¹³ Tamże, s. 62.

¹⁴ Tamże, s. 63.

¹⁵ „Współczesny egzystencjalizm mocno zaakcentował tragiczny i absurdalny charakter losu człowieka. Przeżycia ostatniej wojny, znoszenie niezasłużonych cierpień przez miliony ludzi, różne formy gwałtu i masowych zbrodni stanowią źródło trudności, jak pogodzić to wszystko z faktem, że świat jest kierowany przez Boga, a więc osobę dobrą, mądrą i wszechmocną. Przeciwnie, często

rozważań można wyprowadzić wniosek, że, odrzucając Boga w imię postępu i wolności, ludzkość ufundowała sobie nihilistyczny klimat postmodernizmu. Ani bowiem postęp nie przyniósł oczekiwanej miary szczęścia, ani odrzucenie Boga nie wyzwoliło człowieka, przeciwnie pograżyło go w o wiele groźniejsze niewole. Racjonalistyczny, ale nie metafizyczny i kontemplacyjny, oraz technokratyczny umysł przyniósł ludzkości, obok osiągnięć, sporo strat. Dzisiaj w klimacie postmodernizmu „odziedziczone prawdy dotyczące człowieka, rozumu, cywilizacji, postępu uznawane są za zbankrutowane pod względem intelektualnym i moralnym. Zbyt wiele grzechów popełniono pod płaszczykiem zachodnich wartości”¹⁶. I choć współczesne przemiany kulturowe i intelektualne znacznie osłabiły wpływy religii zinstytucjonalizowanej na życie jednostek i całych grup społecznych, to jednakże ponowoczesny duch niesie również osłabienie scjentyistycznego modelu postrzegania rzeczywistości.

Dzisiejsi uczeni są przekonani, że złożoność i wielowarstwowość rzeczywistości wykracza bardzo daleko poza jakikolwiek intelektualny schemat. Współczesna nauka jest mniej skłonna do naiwnego scjentyzmu, a bardziej świadoma własnych ograniczeń. Ponadto „współczesna nauka nie jest też wyjątkiem, jeśli weźmiemy pod uwagę wzrastającą liczbę skrajnie rozbieżnych interpretacji świata; wiele spośród nich znacznie różni się od tego, co dotąd było konwencjonalną wizją naukową”¹⁷. Natomiast jest rzeczą niewątpliwą, że stan dzisiejszej kultury w swojej genezie, jest naznaczony głębokimi przemianami w sferze ludzkiego pojmowania rzeczywistości i przyjmowania, bądź odrzucania w tej wizji interpretacyjnej Boga¹⁸.

odnosi się wrażenie, iż człowiek skazany i wydawany jest na pastwę ślepych sił przyrody i złości ludzkiej. Jeśli to nie pociąga negacji wiary w transcendentnego Boga, to przynajmniej osłabia wiarę w opatrność Bożą, a więc przekonanie, że Bóg ostatecznie kieruje wszystkimi wydarzeniami świata”. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 339. Gdyby świat był dziełem przypadku nie byłoby podstaw do ludzkiego buntu. Ale skoro jest efektem działania osobowego Boga, to właśnie on jest odpowiedzialny za wszystko, co jest w tym świecie, a więc i za panujące w nim zło i śmierć. Por. L.A. Nowicki, *Ateizm w ujęciu Alberta Camusa*, Zeszyty Naukowe KUL 1 (1969), s. 33. „Skoro zbawienie człowieka nie jest w Bogu, trzeba je znaleźć na ziemi. Skoro świat nie jest kierowany, człowiek powinien mu nadać kierunek od momentu, gdy świat akceptuje, i doprowadzić do powstania ludzkości wyższego rodzaju”. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przekł. J. Guze, Warszawa 2002, s. 99-100.

¹⁶ R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, przekł. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Poznań 2002, s. 471.

¹⁷ Tamże, s. 475-476.

¹⁸ „Zatem ateizm filozoficzny nie pojawił się niespodzianie i przypadkowo, ale w rezultacie długiego procesu myśli europejskiej. Taka jest sytuacja wieku: nihilizm i sekularyzacja, brak poczucia moralnego ładu i utopie, wiążące się z wartościami tworzonymi przez człowieka, który o własnych siłach tylko potrafi zapewnić sobie królestwo wolności i szczęścia. Ale nieobecny Bóg stawia coraz to nowe problemy, domagające się natychmiastowego rozwiązania, wyzwala ból i niepokój. I na tym polega nasz dramat - niemożność wyjścia z kręgu rozpacz i zniechęcenia. Odrzuciwszy religię, nie mamy już sposobności rozpoznania siebie wśród tajemnicy rzeczywistości”. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 226-227.

I tak, oddziałująca przede wszystkim na rozwój nauki, „idea postępu wpłynęła decydująco na bieg europejskiej historii w ostatnich trzech stuleciach”¹⁹. Dzisiaj już zupełnie z innej perspektywy patrzymy na podstawowe wyznaczniki idei postępu. W życiu społecznym i ekonomicznym odrzuca się stanowiska skrajne i radykalne. Stąd główne przesłanie o tym, że możliwa jest „jakaś radykalna, fundamentalna, choć może stopniowo zachodząca zmiana sytuacji człowieka w świecie”, nie jest już tak nośne. Ponadto nikt już chyba dziś nie wierzy w to, że wraz z rozwojem wiedzy nastąpi zwiększenie wolności i pomnożenie ludzkiego szczęścia²⁰. Przeciwnie, wyrafinowana nauka rodzi dramatyczne pytania moralne. I nawet myśliciele bardzo otwarci na świat, dostrzegają dwuznaczność osiągnięć dzisiejszej nauki, tak jak Jurgen Habermas, który „poddaje wielowątkowej krytyce inżynierię genetyczną w tym jej hipotetycznym wymiarze, w którym nie służyłaby już wyłącznie do celów terapeutycznych, lecz do realizacji prywatnych bądź społecznych projektów eugenicznych”²¹.

Tak więc wiara w postęp była bardzo rozpowszechniona od czasów oświecenia. Bronili jej racjoniści oświeceniowi z Condorcetem na czele, głosił ją Hegel, a także Comte i Spencer. Także myśl katolicka jej uległa, czego przykładem jest dorobek Cieszkowskiego. A nawet próbuje ją się widzieć w bergsonowskiej koncepcji ewolucji twórczej²². Warto dodać, że od soborowego *aggiornamento* Kościół wielokrotnie w sposób rzeczowy i wyważony zabierał głos i uczestniczył w dyskusji na temat właściwego rozumienia postępu. W kontekście przybliżania nauczania soborowego na temat postępu pojawiały się wręcz entuzjastyczne uwagi dotyczące tego zagadnienia²³. Oczywiście dzisiejszy, bardziej krytyczny stosunek do tej idei nie oznacza postulatu zamknięcia się Kościoła na różnorakie doświadczenia dzisiejszego świata, przeciwnie, idzie o głębsze jego rozumienie,

¹⁹ Z. Krasnodebski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 29.

²⁰ Tamże, s. 7-9.

²¹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przekł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003; S. Czerniak, *Ludzkie ciało w perspektywie współczesnej antropologii filozoficznej*, Edukacja Filozoficzna 44 (2007), s. 154.

²² B. Suchodolski, *Skąd i dokąd idziemy? Przewodnik po zagadnieniach kultury współczesnej*, Londyn 1947, s. 109.

²³ „Lęk i uprzedzenia wobec postępu ludzkiego są czymś dogłębnie antychrześcijańskim, gdyż logicznie suponują manicheistyczny dualizm. Brak natomiast zaangażowania w dzieło przetwarzania świata – by udoskonalić człowieka jako człowieka – ujawnia «odcieleśnioną» wizję chrześcijaństwa, to znaczy chrześcijaństwa, które zapomina, że jego istotą jest misterium Chrystusa jako Syna Bożego, który stał się człowiekiem oraz zapomina o inkarnacyjnym i eklezjalnym wymiarze łaski, będącej darem i objawieniem Boga w Chrystusie za sprawą Ducha Świętego”. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, przekł. S. Głowa, Warszawa 1971, s. 139-140. Generalnie rzecz ujmując, Kościół podejmując zagadnienie postępu w swoim nauczaniu chce widzieć postęp w integralnym, personalistycznym ujęciu. Takie ujęcie jest konieczne, gdyż istnieją różne zawężone interpretacje tego zagadnienia. Stąd dość łatwo można popaść w jednostronne, redukcjonistyczne rozumienie postępu. I. Stolarczyk, *Integralne rozumienie postępu i rozwoju*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Katowice 2003, s. 219-234; Cz. Strzeszewski, *Integralny rozwój człowieka według wskazań encykliki Pawła VI „Populorum progressio”*, Zeszyty Naukowe KUL 2 (1969), s. 17-22; J. Krucina, *Rozwój jako przedmiot dialogu między Kościołem a światem według „Populorum progressio”*, Colloquium Salutis 1969, s. 77-89.

które jest także zawarte w nauce Vaticanum II. Jednakże encyklika *Spe salvi* stanowi bardziej krytyczne spojrzenie na zagadnienie postępu, spowodowane także przeobrażeniami jakie dokonują się w dzisiejszych społeczeństwach. Może też z tego powodu brak w niej odniesień do dotychczasowego nauczania Kościoła w tym względzie.

Gdy idzie o dwudziestowieczne rozumienie postępu, to dwaj polscy badacze tej idei zauważyli dość wcześnie, że zawarta jest w niej głęboko niesprawiedliwa teoria dziejów. Z moralnego punktu widzenia trudno przyjąć, dlaczego pokolenia późniejsze mają lepszy, szczęśliwszy byt, niż pokolenia wcześniejsze²⁴. Papież, poświęcając tyle miejsca w encyklice postępowi, ma świadomość żywotności tej idei, a może raczej jest to już świadomość niektórych jej zgubnych skutków, których znamiona nosi dzisiejsza kultura. Pełniejsze odczytanie przesłania tej krótkiej encykliki jest możliwe w kontekście wcześniejszych wypowiedzi jej Autora. Kardynał Ratzinger był przekonany, iż postawienie znaku równości między cywilizacją techniczną i przemysłową a kulturą europejską jest tak naprawdę zrównaniem tej drugiej do poziomu cywilizacji posteuropejskiej. Wprawdzie ma miejsce zwycięstwo posteuropejskiego świata techniki i laicyzmu, ale jednocześnie świat wartości właściwych dla Europy przegrywa ze światem wartości Ameryki prekolumbijskiej, islamu, azjatyckich doktryn mistycznych²⁵. Tak oto Europa w momencie swoich największych sukcesów, wydaje się być wewnętrznie pusta. Dotyczy to również jej liczebności. Brak jej dzieci, dlatego brak jej przyszłości i nadziei²⁶. W sferze ducha nastąpiło przemieszczenie boskości i sacrum. „Ewolucja zajęła miejsce Boga. «Bóg» oznacza teraz «rozwój i postęp»”²⁷. Autor encykliki *Spe salvi* jest głęboko przekonany, że postrzeganie nadziei tylko w aspekcie doczesnym, jako zmiana struktur społecznych i podniesienie poprzez postęp wiedzy poziomu życia, jest błędne. Dlatego Ewangelia, nie rewolucjonizując świata, przemienia go do wewnątrz, od strony ludzkich podmiotów. Struktura (np. niewolnictwo w czasach apostołskich) pozostaje niezmienną, ale w sposób radykalny zostają zmienione relacje międzyosobowe. „Nawet jeżeli zewnętrzne struktury nie zmieniły się, wewnętrznie zmieniło się społeczeństwo” (*Spe salvi* nr 4). W perspektywie chrześcijańskiej o jakości życia człowieka nie decyduje ani jego stan posiadania, ani określony status społeczny. Decyduje o niej przyrodzona każdemu człowiekowi ludzka godność, którą chrześcijaństwo potrafiło rozpoznać, nazwać i obudzić. „Ludzie, którzy zgodnie ze swoim statusem społecznym dzielą się na panów i niewolników, czytamy w encyklice, jako członkowie jednego Kościoła stają się dla siebie braćmi i siostrami – tak wzajemnie nazywali siebie chrześcijanie” (*Spe salvi* nr 4).

²⁴ B. Nawrocyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków-Warszawa 1947, s. 215-216; B. Suchodolski, *Idea postępu. Z zagadnień kultury współczesnej*, Warszawa 1931, s. 19.

²⁵ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przekł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 21.

²⁶ Tamże, s. 21-22.

²⁷ Tamże, s. 51.

Niech na domknięcie tej części rozważań posłużą słowa Poprzednika Benedykta XVI, które pozostają w doskonałej harmonii z treścią omawianej encykliki. „Zawsze winniśmy pamiętać, stwierdza Jan Paweł II, że rozwój ekonomiczny kraju musi uwzględniać wielkość, godność i powołanie człowieka, który «został stworzony na obraz i podobieństwo Boże» (por. Rdz 1,26). Rozwój i postęp gospodarczy nie może dokonywać się kosztem człowieka i uszczuplania jego podstawowych wymagań. Musi to być rozwój, w którym człowiek jest podmiotem, czyli najważniejszym punktem odniesienia. Rozwój i postęp nie może dokonywać się za wszelką cenę! Nie byłby wówczas godny człowieka (por. *Sollicitudo rei socialis*, 27-34). Kościół współczesny głosi i stara się realizować opcję na rzecz ubogich. Nie chodzi tu tylko o przelotne uczucie, jakąś doraźną akcję, ale o rzeczywistą i trwałą wolę działania na rzecz dobra ludzi będących w potrzebie i pozbawionych niejednokrotnie nadziei na lepszą przyszłość”²⁸.

3. Odpowiedź chrześcijańska

Chrześcijańska odpowiedź na fundamentalne pytanie o sens ludzkiej egzystencji, związana ściśle z perspektywami ludzkiej nadziei – jest oparta na mocnym fundamencie nowego sposobu ludzkiego życia. Jest to istnienie człowieka w Chrystusie. Wiara daje człowiekowi nowe podstawy nadziei. Nie jest ona już uwarunkowana dobrami materialnymi – jak pisze Papież „substancją” materialną. Jest to „substancja” mająca inny charakter, oparty na objawieniu. Użycie przez Benedykta XVI w tym kontekście, wprowadzie w cudzysłowie, terminu „substancja”, pokazuje, że ta nowa egzystencja ludzka, egzystencja w perspektywie wiary jest czymś rzeczywistym – realnym. Nie jest z rodzaju utopii społecznych (*Spe salvi* nr 8). Tym językiem klasycznej filozofii oddaje Ojciec Święty także związek pomiędzy wiarą i nadzieją (używając w tym miejscu wyrażenia „substancja” traktuje się te cnoty zamiennie), gdy pisze: „Wiara jest substancją nadziei” (*Spe salvi* nr 10). Użycie takiej kategorii filozoficznej jest dowodem na to, że Autor encykliki traktuje nadzieję jako coś rzeczywistego. Poprzez swoją realność chrześcijańska nadzieja jest głęboko zakorzeniona w warunkach konkretnej ludzkiej egzystencji, chociaż ją przekracza. Stąd życie nadzieją chrześcijańską nie może być ucieczką przed światem, jego całkowitym potępieniem i zamknięciem się na przykład w klasztorze. Ciekawe jest, że encyklika przypomina w tym kontekście myśl i działalność św. Bernarda z Clairvaux. To cystersi, jak wcześniej benedyktyni, uprawiali zarówno ludzkiego ducha, jak i ludzkie ciało. „Czyż patrząc na współczesne dzieje nie przychodzi nam stwierdzić, podkreśla Benedykt XVI, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczej dusze?” (*Spe salvi* nr 15). Przywołanie życia monastycznego w kontekście chrześcijańskiego przeobrażania świata, stanowi też dla Ojca Świętego dogodne miejsce

²⁸ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*. 1979. 1983. 1987. 1991. 1995. 1997. 1999. 2002. *Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1061-1062.

do mówienia o wspólnotowym charakterze chrześcijańskiej nadziei. Chociaż nadzieja chrześcijańska pozwala znaleźć odpowiedzi na najbardziej osobiste i dramatyczne ludzkie pytania, to jednak nie jest ona indywidualistyczna. Zgodnie z tradycją Kościoła „zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa” (*Spe salvi* nr 14). Gdy idzie o wspólnotowy wymiar nadziei chrześcijańskiej, to już poprzednia encyklika przygotowywała do tego grunt. Papież, mówiąc w *Deus caritas est* o zaradzaniu ludzkiej biedzie, stwierdził, że nie wystarczy działanie praktyczne, dawanie czegoś w ramach określonej struktury. Potrzebny jest dar samego siebie: „aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba” (*Deus caritas est* nr 34). A zatem dla spełnienia ludzkiej nadziei i miłości nie wystarczy sprawne działanie tylko opierając się na określonych strukturach, jak w sprawnej maszynierii. Potrzebny jest drugi, kochający człowiek.

Należy też pamiętać, że ze względu na ludzką wolność, wzrost dobra motywowanego religijnie dokonuje się powoli. Papież może nie tyle chce usprawiedliwić dzisiejszą sytuację moralno-religijną człowieka Zachodu, ile chce wskazać właściwą miarę oceny skomplikowanych ludzkich postaw, gdy pisze: „Ponieważ człowiek zawsze pozostaje wolny, a jego wolność jest zawsze krucha, nigdy na tym świecie nie zaistnieje definitywnie ugruntowane królestwo dobra” (*Spe salvi* nr 24). Ponadto w budowaniu dobra przez chrześcijan należy wziąć pod uwagę jeszcze bardzo delikatną kwestię społecznego zaangażowania ludzi wierzących w sprawy doczesne. Zagadnienie to nastrocza problemy samym chrześcijanom (pokusa indywidualizmu, ekskluzywizmu i pewnego zamknięcia na „grzeszny świat”). Stanowi też problem od strony świata, który szczególnie dzisiaj, przyjmując niekiedy radykalne standardy świeckości, niechętnie otwiera się na inspiracje motywowane religijnie. Kwestię tę naświetlił Papież w swojej wcześniejszej, pierwszej encyklice. W budowaniu doczesnych ludzkich struktur wierze przypada niebagatelna rola oczyszczania rozumu (*Deus caritas est* nr 28). Jest to więc płaszczyzna osobowa, na której krzyżują się wprawdzie rzeczywistość świecka i duchowa, ale nie ma powodu do wzajemnego oskarżania się o wtargnięcie na nie swój teren. Z perspektywy bowiem dobra wspólnego rozumianego osobowo, jako integralny rozwój osoby ludzkiej, człowiek-osoba dążąc do swojego pełniejszego rozwoju, ma prawo w sposób wolny i równoprawny uczestniczyć w życiu różnorodnych społeczności świeckich, jak i społeczności religijnej.

Dla właściwego zrozumienia chrześcijańskiej nadziei należy poczynić jeszcze jedno ważne uzupełnienie. Nie idzie mianowicie o to, że Kościół nie mogąc, ze względu na skażenie natury grzechem pierwotnym i ludzką wolność, zmieniać niesprawiedliwych struktur doczesnego świata, proponuje ucieczkę i jakiś rodzaj kapitulacji. Jest to sprawa o tyle ciekawa, że przecież w filozofii i teologii chrześcijańskiej mówi się o integralnym ujmowaniu tego co ludzkie. To, co związane ze sferą materialną jest dla człowieka ważne. Skoro jest ważne dla człowieka, to i ważne dla Kościoła. Jeśli głos Kościoła na rynkach dzisiejszego świata ma nie po-brzmiewać naiwnie trzeba znaleźć jakiś argument łączący doświadczenie religijne

i świeckie w tej kwestii. Jest nim kategoria ludzkiej godności. Dariusz Karłowicz w swojej znakomitej książce o wartości dowodowej męczeństwa przywołuje bardzo ciekawy pogląd z początków działalności Kościoła. Było nim przekonanie o wyższości każdego chrześcijańskiego rzemieślnika nad antycznym mędrce²⁹. Niezależnie od tego, jaką byśmy przyjęli interpretację powyższej tezy, jedno jest pewne, zawiera ona w sobie głęboką samoświadomość chrześcijan, co do własnej godności. Ta godność płynie z „substancji” wiary i jest czymś realnym, choć może bardzo trudnym, a nawet niemożliwym, do empirycznego uchwycenia. Tak więc chrześcijaństwo jest jakoś „bezradne” wobec sztywnych struktur świata, zbudowanych na kanonach demokracji. Tę bezradność widać szczególnie mocno, gdy idzie o ustawodawstwo krajów Zachodu dotyczące małżeństw homoseksualnych, aborcji czy eutanazji. Ale jednocześnie daje człowiekowi nowy, mocniejszy, bo jak mówi Benedykt XVI, „substancjalny” byt wiary, który pomnaża ludzką godność.

To, że chrześcijańskie budowanie nadziei przychodzi trudno nie oznacza, że jest ono niemożliwe. Przeciwnie, prawdziwie ludzka nadzieja pojawia się w perspektywie wiary religijnej i uznania Boga. „W tym sensie prawdą jest, że kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie” (*Spe salvi* nr 27). Chyba też dla zachowania właściwej proporcji w budowaniu ludzkiej nadziei, między czynnikiem ludzkim a boskim, Benedykt XVI dość krytycznie wypowiada się o tradycyjnym rozumieniu zasługi na życie wieczne. „Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć”. Boska miłość pozwala nam ostatecznie wytrwać w godności, bez utraty zapału w świecie z natury niedoskonałym (*Spe salvi* nr 31). W tej perspektywie „nie możemy też – używając klasycznej terminologii – «zasłużyć» sobie na niebo przez nasze dzieła”. Ostateczna bowiem perspektywa jaką daje nam Bóg przekracza to, na co bylibyśmy w stanie zasłużyć. Niemniej trzeba pamiętać, „że nasz sposób postępowania nie jest obojętny dla Boga, zatem nie jest też obojętny dla rozwoju historii” (*Spe salvi* nr 35). W tej religijnej optyce zostaje także rzucone właściwe światło na coś, co z natury rzeczy jest zaprzeczeniem nadziei, a mianowicie na cierpienie. W encyklice cierpienie ukazane jest jako miejsce (obok modlitwy) uczenia się i ćwiczenia w nadziei. Benedykt XVI przypomina, że chrześcijaństwo uczy ludzkość nowego patrzenia na cierpienie. Jak przekonuje historia Kościoła i codzienne niejako doświadczenie, cierpienie bardzo często pojawia się w ścisłym związku z wiernością najwyższym wartościom. Prawda, sprawiedliwość i miłość, dla których ponosi się cierpienie, to nie tylko ideały, „ale rzeczywistość w najwyższym stopniu”. Zdolność do cierpienia z innymi i dla innych, a także cierpienia dla prawdy, sprawiedliwości i bycia sobą, w przekonaniu Papieża, są elementami fundamentalnymi człowieczeństwa, których porzucenie zniszczyłoby samego człowieka. Bowiem „zdolność do cierpienia z miłości do prawdy jest miarą człowieczeństwa” (*Spe salvi* nr 39).

²⁹ D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000, s. 143.

Jest zrozumiałe, że w końcowej części encykliki o nadziei chrześcijańskiej muszą niejako pojawić się rozważania o sprawach ostatecznych. Co ciekawe, jak i we wcześniejszych częściach dokumentu, tak i w tym miejscu, Papież trudne zagadnienia teologiczne wyklada językiem filozoficznym i znakomitej literatury (Dostojewski). W tym właśnie miejscu przywołane jest sokratejsko-platońskie przekonanie o sędzie dusz po śmierci zawarte w Platońskim *Gorgiaszu*. Eschatologia chrześcijańska rzuca właściwe światło zarówno na nasz indywidualny los, jaki nadaje sens historii. „Niemniej jednak konieczność powrotu Chrystusa i nowego życia staje się w pełni przekonująca tylko w połączeniu z uznaniem, że niesprawiedliwość historii nie może być ostatnim słowem” (*Spe salvi* nr 43). Rozważania encykliki współbrzmia z Rahnerowską koncepcją rozumienia ludzkiej historii i historii zbawienia. Zdaniem tego wybitnego niemieckiego teologa i filozofa, historia zbawienia współistnieje z historią świecką, co nie oznacza ich identyczności. Historia zbawienia dokonuje się w historii świeckiej, zachowując swoją specyfikę. W kontekście myśli Rahnera bywa przyjmowane stanowisko, że „nie można bowiem empirycznie stwierdzić, czy czyny człowieka mają charakter zbawienia, czy niezabawienia. Oznacza to jednocześnie, że człowiek nie może zarządzać zbawieniem. Zbawienie jest niezależne od człowieka. Jest ono łaskawym darem Bożej miłości, pochodzi więc jedynie od Boga samego. Dlatego też i ostateczny sens historii nie może być odkryty w sposób immanentny, lecz jest on ukryty w Bogu”³⁰.

Z perspektywy Bożej oceny naszego życia i historii widać, że sąd ostateczny jest nadzieją, bo jest zarówno urzeczywistnieniem i realizacją porządku sprawiedliwości, jak i łaski. I przez to także jest pełnym objawieniem tego, co ludzkie i co Boskie. „Gdyby był tylko łaską, konkluduje Benedykt XVI, tak że wszystko, co ziemskie byłoby bez znaczenia, Bóg byłby nam winien odpowiedź na pytanie o sprawiedliwość – decydujące dla nas pytanie wobec historii i samego Boga. Gdyby był tylko sprawiedliwością, byłby ostatecznie dla nas wszystkich jedynie przyczyną lęku” (*Spe salvi* nr 47).

Domknięcie rozważań encykliki stanowi ponowne stwierdzenie, że chrześcijańska nadzieja nie jest egoistyczna, ale ma wspólnotowy charakter (*Spe salvi* nr 48). Dwa zaś ostatnie numery encykliki stanowią, jak to już jest papieskim zwyczajem, zwrócenie się do Maryi jako Gwiazdy Nadziei (*Spe salvi* nr 49-50).

³⁰ K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 248. Oczywiście cytowany tekst rozumiemy jako wyakcentowanie działania Bożego w dziele zbawienia. Bóg jest sprawcą tegoż dzieła. Człowiek jednak odpowiada na nie jako rozumny i wolny, otwarty na transcendencję. Czyli jakiś „mały” element zasługi jest po naszej stronie. Wszak w naszym kontakcie z Bogiem na płaszczyźnie wiary jest tak, jak to krótko wyraził Mickiewicz, oddając zarówno ducha teologii, jak i doświadczenie wierzących: „Bóg sam może świat zniszczyć i drugi wystawić, A bez naszej pomocy nie może nas zbawić”. A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 1: *Wiersze*, Warszawa 1993, s. 396.

Podsumowanie

Nie trudno zauważyć, że w encyklice *Spe salvi* sporo miejsca zostaje poświęcone problematyce postępu. Można zaryzykować nawet twierdzenie, że postęp dla Autora encykliki jest podstawową świecką formą i odpowiednikiem chrześcijańskiej nadziei. Przez problematykę postępu encyklika zyskuje wymiar antropologiczno-społeczny i wpisuje się także w społeczne nauczanie Kościoła. Poprzednicy Benedykta XVI zagadnieniu postępu poświęcali wiele miejsca w swoich wypowiedziach. I choć *Spe salvi* posiada nieco inny styl wywodu, to przecież przez podejmowaną problematykę wpisuje się w ciąg kościelnego nauczania. Papieski dokument uważa za naiwne klasyczne, to znaczy linearne rozumienie postępu. „W modelowym ujęciu, pisze Zdzisław Krasnodębski, postęp odbywa się we wszystkich wymiarach. Przyrost wiedzy człowieka, oświecenie, oznacza eliminację żywiołowości, przyrost wolności, moralności i szczęścia”³¹. I choć takie rozumienie postępu wzmacniały odkrycia naukowe, to jednak od samego początku zdawano sobie sprawę z ambiwalentności tej kategorii³². Nic zatem dziwnego, że oświeceniowa wiara w postęp oparta na „rozumie technicznym” zaowocowała postmodernistyczną krytyką takiego rozumu i porzuceniem utopii postępu³³. Benedykt XVI, podejmując tę kwestię, zdaje sobie doskonale sprawę z sytuacji społeczno-kulturowej, w jakiej znalazł się dzisiaj człowiek. Encyklika chce stare treści o chrześcijańskiej nadziei obecne w doświadczeniu Kościoła przekazać w konfrontacji z propozycjami, jakie daje w tej materii człowiekowi myśl nowożytna. Nowy styl encykliki przygotowuje jakby pole realizacji podstawowego paradygmatu obecnego pontyfikatu, który zawiera się w słowach: „pozwólcie Chrystusowi, aby was zaskoczył”³⁴.

To poddanie się zbawczemu zaskoczeniu otwiera człowieka na nowe perspektywy. Perspektywy życia z wiary, która wyraża się i doskonali w modlitwie, szczególnie liturgicznej. Ta nowa egzystencja człowieka realizuje się w świecie, ale nie ma nic z jego mentalności. Chrześcijanin rozumie świat, w którym żyje, ale nie refleksją bezkrytyczną. Prawdziwa nadzieja chrześcijańska, jak podaje chociażby przywołany na początku encykliki przykład św. Józefiny Bakhity, nie jest nadzieją ilości, konformizmu ani konfrontacji, ale nadzieją świadectwa i jakości. W tym względzie z przesłaniem encykliki współbrzmia słowa Kardynała Ratzingera: „To nie chrześcijanie przeciwstawiają się światu. To świat jest w opozycji do nich, odkąd ogłoszono prawdę o Bogu, Chrystusie i człowieku. Świat ten burzy się, kiedy grzech i łaska zostają nazwane po imieniu. Po okresie nieodpowiedzialnych «otwarć» przyszedł czas, by chrześcijanin ponownie sobie uświadomił, że należy do mniejszości i że musi przeciwstawić się wszystkiemu, co jest niby logiczne i naturalne, a co Nowy Testament, bynajmniej nie w dodatnim sensie, nazywa

³¹ Z. Krasnodębski, *Postęp*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 928.

³² Tamże, s. 929-930.

³³ Tamże, s. 933.

³⁴ Benedykt XVI, *Boża rewolucja*, Częstochowa 2006, s. 62.

«duchem świata». Nadszedł czas, by odnaleźć w sobie odwagę bycia nonkonformistą, zdolność do stawiania oporu, do odkrywania prawdziwego oblicza niektórych tendencji we współczesnej kulturze, odrzucając pewne typy euforii posoborowej»³⁵.

Nadzieja ufundowana na więzi wiary w Chrystusa, pozwoli człowiekowi wydawać, zamiast postmodernistycznego krzyku beznadziei, harmonijny śpiew integralnej liturgii. W jednym ze swoich rozważań o liturgii Kardynał Ratzinger odniósł się do bardzo ciekawej myśli Gandhiego, który wskazywał na trzy przestrzenie życiowe kosmosu, a także na to, że każda z tych przestrzeni wyznacza sposób egzystencji żyjących tam stworzeń. Ryby w morzu milczą. Naziemne zwierzęta krzyczą, a ptaki, których przestrzenią życiową jest niebo, śpiewają. Zatem „morzu właściwe jest milczenie, ziemi krzyk, a niebu śpiew. Człowiek zaś ma udział we wszystkich trzech sferach: nosi w sobie głębię morza, ciężar ziemi i wysokość nieba, i dlatego też łączy w sobie wszystkie trzy właściwości: milczenie, krzyk i śpiew”. Zdaniem Kardynała, dzisiaj człowiek pozbawiony poczucia transcencji, zdaje się tylko krzyczeć. Zadaniem liturgii jest przywrócić człowiekowi wszystkie wymiary jego egzystencji, przywrócić mu całość. Prawdziwą liturgię poznaje się po tym, konkluduje Kardynał Ratzinger, że jest ona kosmiczna, a nie przeznaczona tylko dla jakiejś grupy. Śpiewa z aniołami, milczy z oczekującą głębią wszechświata. Tak właśnie zbawia ziemię»³⁶.

PROSPETTIVE ANTROPOLOGICHE NELL'ENCICLICA *SPE SALVI*

S o m m a r i o

L'autore nell'introduzione mette in risalto tre caratteristiche del documento papale: l'assenza delle citazioni esplicite non significa che l'enciclica non continui il magistero dei pontefici precedenti, il più frequente punto di riferimento è sant'Agostino, l'oggetto del giudizio critico è il marxismo a causa del fascino della sua ideologia. La questione del progresso, proclamato da esso, come viene presentata dall'enciclica, è l'oggetto dello studio dell'antropologia del documento in tre punti: domande esistenziale dell'enciclica, risposta socio-culturale, confrontata con essa la risposta cristiana.

³⁵ *Raport o stanie wiary. Z Ks. Karynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przekł. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 30-31.

³⁶ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przekł. J. Zycho-wicz, Kraków 2005, s. 200.