

ks. Janusz Królikowski



Wiara, teologia i polityka

Studia z teologii politycznej

Część 1

Wiara, teologia i polityka

Ministerium Expositionis

7

Część 1

ks. Janusz Królikowski

Wiara, teologia i polityka

Studia z teologii politycznej

Część 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2020

Recenzenci

prof. dr hab. Karol Klauza

ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, prof. UŚ

Korekta

Agnieszka Łoza

Projekt serii i okładki

Marta Jaszczuk

Na okładce

Anonim, *Chrystus władca powszechny*, miedzioryt, ok. 1620 – zbiory J. K.

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-935-8 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-936-5 (wersja online)

DOI: <http://doi.org/10.15633/9788374389365>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl



Wprowadzenie

Kwestia relacji między Kościołem i państwem, będąca dzisiaj bardzo bezpośrednim odzwierciedleniem relacji między wiarą i rozumem, nie przestaje budzić emocji. Nie jest to bynajmniej nic nowego, ponieważ tego typu zjawisko jest znane od samego początku istnienia Kościoła. Wynika to z oczywistego faktu, a mianowicie z niekwestionowanego znaczenia politycznego wiary chrześcijańskiej.

Wydarzenia ostatnich lat w Polsce wielokrotnie i niemal dotykalnie potwierdziły, że głębokie i daleko sięgające „napięcie” jest znamiem relacji wiary i polityki, Kościoła i państwa. Bardzo często przedstawiciele dwóch stron napięcia nie panują wystarczająco nad emocjami, czego wyrazem są padające stwierdzenia, niepotrzebnie pogłębiające to napięcie, będące przejawem – niestety – wyłącznie ignorancji. Kilka lat temu były już premier na konwencji swojej partii ogłosił: „Nie będziemy klękać przed księdzem”. W odpowiedziach na to stanowisko, które szczęśliwie się pojawiły, nie uchwycono jednak zasadniczej sprawy. Premier w swoim ekstrawaganckim stwierdzeniu nie nawiązywał wprost do jakiegoś księdza, który domagałby się przyklekania przed sobą, jak mu wyjaśniano w licznych odpowiedziach, także w głoszonych kazaniach. Jako polityk wyraził on przede wszystkim swoje stanowisko w stosunku do Kościoła, które w gruncie rzeczy oznaczało definitywne odrzucenie liczenia się z Kościołem i z tym wszystkim, co on reprezentuje, zwłaszcza

z jego nauczaniem. Następujące potem wypowiedzi wielu zwolenników premiera i jego opcji politycznej ewidentnie to potwierdziły, a ewolucja tej opcji politycznej w kwestii Kościoła poszła w dokładnie wyznaczonym przez byłego premiera kierunku. Nie wchodząc w polemiki z tymi wypowiedziami, trzeba na pewne kwestie zwrócić uwagę nie tylko politykom, ale także urzędowym reprezentantom Kościoła.

Kościół katolicki wszystkich wieków jest przekonany (nawet jeśli praktycznie nie zawsze dało się to przekonanie realizować), że polityka należy do sfery rozumu – rozumu naturalnego, a więc wspólnego wszystkim. Polityka jest więc pracą, która zakłada fundamentalne używanie rozumu i powinna kierować się cnotami naturalnymi, które dobrze opisała starożytność grecka, przede wszystkim cnotami kardynalnymi: roztropnością, sprawiedliwością, wstrzeźliwością i męstwem. Nic dodać, nic ująć.

Przekonanie, że dziedzina polityki należy do sfery rozumu wspólnego, a więc wyrażającego wzajemne rozumienie międzyludzkie i zakładającego postępujące oświecenie rozumu, domaga się wykluczenia dwóch stanowisk. Wyklucza ono przede wszystkim teologizację polityki, która stałaby się ideologizacją wiary. Polityki bowiem nie wyprowadza się z wiary, ale z rozumu. My chrześcijanie jesteśmy tego doskonale świadomi i takie przekonanie propagujemy. Jednoznaczne rozróżnienie między dziedziną polityki i dziedziną wiary należy do głównego wątku tradycji katolickiej, wywodząc się ze słów samego Chrystusa: „Dajcie cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (por. Mt 22, 15–22; Mk 12, 13–17; Łk 20, 20–26). W tym znaczeniu państwo ma w sensie pozytywnym charakter świecki i należy do świeckiej sfery rzeczywistości ludzkiej. Przychodzą na myśl piękne słowa skierowane przez św. Bernarda z Clairvaux do papieża tamtego czasu: „Nie myśl, że jesteś następcą Konstantyna – jesteś następcą Piotra. Twoją księgą nie jest kodeks Justyniana, ale Pismo Święte”.

To jest uprawniona świeckość (lub laickość) polityki, która wyklucza ideę teokracji, czyli polityki realizowanej pod dyktando wiary, ale – z drugiej strony – wyklucza także pozytywizm i empiryzm, który jest „zawężeniem” rozumu. Według tego stanowiska rozum

byłby zdolny postrzegać i poznawać tylko rzeczy materialne, empiryczne i weryfikowalne metodami pozytywistycznymi. Rozum byłby więc ślepy odnośnie do wartości moralnych i nie mógłby wydawać dotyczących ich sądów, ponieważ miałyby one sytuować się w sferze subiektywności, a nie obiektywności rozumu ograniczanego przez to, co weryfikowalne, co empiryczne i co pozytywne. Takie zawężenie racjonalności prowadzi do destrukcji polityki i zawęża ją do działania czysto technicznego, które powinno kierować się dominującymi tendencjami danej chwili historycznej, a więc poddawać się temu, co przejściowe, a w pewnych wypadkach także irracjonalne. Patrząc na decyzje polityczne podejmowane w takim kluczu, taki irracjonalizm daje się łatwo zauważyć. Na przykład aprobowanie tak zwanych „związków partnerskich” jest bardzo jednoznacznym przykładem irracjonalizmu w decyzjach politycznych.

Wykluczając więc koncepcję teokratyczną i kładąc nacisk na racjonalność polityki, trzeba z drugiej strony wykluczyć również pozytywizm, według którego rozum jest ślepy na wartości moralne, czyli, właściwie rzecz ujmując, nie jest zdolny do poznania wielkich imperatywów moralnych, wielkich wartości, które powinny determinować wszystkie konkretne decyzje, łącznie z decyzjami w dziedzinie polityki.

W tym znaczeniu daje się zauważyć pewna, nawet dość zasadnicza, więź między wiarą i polityką, to znaczy wiara może oświecać rozum, może leczyć jego choroby, może mu ukazywać rozwiązania i ukierunkowywać decyzje. Nie oznacza to, że wpływ wiary przenosi dziedzinę polityki z rozumu do wiary, ale pełniej oddaje rozum samemu rozumowi, pomaga rozumowi być sobą, nie ulegając alienacji, a nawet wątpliwościom odnośnie do siebie samego, czego praktycznym rezultatem jest propagowany dzisiaj laicki dogmat relatywizmu. Doświadczenia historyczne wymownie potwierdzają, że to właśnie Kościół w bardzo wielu wypadkach pozostawał jedynym obrońcą rozumu i prawomocności jego odkryć, także w dziedzinie polityki. Po encyklice *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II i po licznych wypowiedziach papieża Benedykta XVI na tematy polityczne, zwłaszcza po encyklice *Caritas in veritate*, jest to jak najbardziej oczywiste. Kościół, jak mało kto w dzisiejszych

czasach, broni rozumu i jego prerogatyw, uznając za Haimonem z *Antygony*, że „najwyższym darem łaski bogów jest niewątpliwie u człowieka rozum”.

Nie będę mówił, co powinni zrobić w tej sytuacji politycy. Dla mnie zasadnicze pozostaje to, co powinni robić ludzie reprezentujący Kościół. Wierzący, a zwłaszcza teologowie, powinni wyraźnie pokazywać i uzasadniać te wartości, które w tej chwili domagają się obrony i promocji, gdyż są degradowane nie tylko przez przemiany kulturowe, ale także przez „niskie” decyzje, a nawet przez same wypowiedzi polityków. Nie jest to „mieszanie się” Kościoła w politykę, ale podjęcie tego, co konieczne, co rzeczywiście należy dzisiaj robić. Jest to manifestacja naszej chrześcijańskiej, autentycznej obecności w świecie. Jest to pomoc okazywana politykom-chrześcijanom, aby nie czuli się osamotnieni w szukaniu dobra wspólnego wbrew wszelkim naciskom ideologicznym, którym są oni poddawani. Jest to także czynny udział w rzeczywistym i konkretnym uobecnianiu i utrwalaniu wartości, którymi powinien ostatecznie kierować się każdy człowiek.

Teolog jest powołany do mówienia o Bogu, ale także o wszystkim, o ile odnosi się do Boga (*sub ratione Deitatis*). Teologia jest i musi pozostać w najwyższym stopniu zaangażowana w sprawy doczesne, to znaczy w to, co dzieje się wokół Kościoła i wokół wierzących, gdyż chodzi w tym wszystkim ostatecznie o sprawę Boga, a przede wszystkim o Jego prymat. Teologia nie uprawia polityki w sensie opowiadania się za taką czy inną partią polityczną, tak jak nie robi tego Ewangelia ani nie powinien robić tego Kościół instytucjonalny. Uprawia ona politykę w sensie namysłu krytycznego nad rzeczywistością polityczną i jej poszczególnymi przejawami, i pozostaje to jej niewątpliwą kompetencją. Skoro Chrystus jasno rozdzielił to, co boskie, od tego, co cesarskie, to teologia musi tego rozdzielenia strzec, pokazując zarazem jego coraz to nową wartość w nowych okolicznościach historyczno-politycznych. Jeśli jesteśmy teologami katolickimi, to mamy to robić, bo w ten sposób chodzi o zapewnienie należnego miejsca Bogu w życiu społecznym, publicznym i politycznym, bo te dziedziny życia także do Niego należą i są podporządkowane Jego prawu. Chodzi w tym wszystkim także

o wiarę, która prowadzi do zbawienia. To jest nasze zaangażowanie polityczne, od którego nic nas nie zwalnia.

Oczywiście, zdajemy sobie sprawę z tego, że nasz dyskurs przemawia do wąskiego kręgu odbiorców, ale liczy się przede wszystkim wierność prawdzie, a nie to, czy nas słucha więcej czy mniej ludzi. Głoszenie prawdy i trwanie w niej jest zawsze uświęcające, ponieważ wypływa ono z ofiarowania się Chrystusa za każdego człowieka (por. J 17, 19). Z tej racji prowadzi także do wyzwolenia (por. J 8, 32). Świat byłby uboższy ideowo i osłabiony w prawdzie, gdyby zabrakło wypowiedzi teologów na tematy polityczne. Na tę potrzebę ma zamiar odpowiedzieć niniejszy tom studiów powstałych w wyniku namysłu nad współczesnymi pytaniami o relację zachodzącą między wiarą i polityką. Dlatego łączą się one z tym nurtem myślenia, który trafnie nazwano „teologią polityczną”.

ROZDZIAŁ I



Polityczne znaczenie wcielenia Syna Bożego

Spór dwóch mesjanizmów

Święty Tomasz z Akwinu, zastanawiając się nad tajemnicą wcielenia wiecznego słowa Bożego, najpierw pokazał w oparciu o tradycję, że było ono z wielu racji jak najbardziej odpowiednie dla człowieka, a potem podsumował swoją refleksję w taki sposób: „Są jeszcze inne, liczne korzyści wynikające z wcielenia, a niedostępne dla ludzkiego pojęcia”¹. Wśród tych dostępnych korzyści wynikających z tej wielkiej tajemnicy wiary jest jednak jeszcze wiele takich, których nie uwzględnił Akwinata, a które mają nam wiele do powiedzenia. Na jedną z nich, a mianowicie korzyść głównie polityczną, chcemy tutaj zwrócić uwagę.

Zawsze, ilekroć rozważamy, że Słowo stało się ciałem, mamy przed sobą dwa podstawowe fakty. Z jednej strony, ponieważ w tym wydarzeniu ujawnia się najwyższe i suwerenne działanie Boga, przekraczające cały porządek natury, rzeczywiście mamy w nim do czynienia z „cudem nad cudami – *miraculum miraculorum*”, jak

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 1 a. 2.

stwierdził święty Tomasz z Akwinu². Otwiera się w ten sposób przed nami przestrzeń zachwyty Bogiem i Jego zbawczym działaniem, które zasługują na wyznanie przez wiarę oraz na najwyższą kontemplację, z której rodzi się miłująca adoracja i adorująca miłość. Cudowne wcielenie dokonało się jednak w ludzkich i konkretnych dziejach, ponieważ Syn Boży przyszedł w ciele, dlatego te dzieje zostały poddane Jego wielorakiemu wpływowi. Wiele można by także powiedzieć na ten temat, w tym miejscu jednak zauważamy nie tyle sam fakt historyczny, co jego historyczne konsekwencje. Nie da się pomyśleć dziejów świata i ich konkretnego kształtu, którzy przyjęły w ciągu dwóch tysięcy lat, bez uwzględnienia wpływu wydarzenia wcielenia na najbardziej powszedni bieg dziejów ludzkich. Już sam fakt, że od tego wydarzenia przyjmujemy powszechnie początek „nowej ery”, która z chrześcijańskiego punktu widzenia jest już „ostatnią erą”, daje wystarczająco dużo do myślenia. Owszem, można zawsze wskazać, że w tej nowej erze są jakieś braki, ale czy pytanie o to, czego nie zrobiono, jest najbardziej właściwym sposobem czytania ludzkich dziejów?

W tym miejscu jeszcze raz sięgnijmy zatem do tajemnicy wcielenia, aby spojrzeć na jej znaczenie i wymowę, które oświecają ludzkie dzieje, a zwłaszcza wymiar polityczny życia ludzkiego. Nie możemy uciekać od takiego odczytywania osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego, ponieważ od pierwszej chwili swego ziemskiego życia wszedł On w określony porządek polityczny i już swoim pojawieniem się zaczął dokonywać jego reinterpretacji, niekiedy wyjątkowo dogłębnej. Dzisiaj, gdy polityczny wymiar życia indywidualnego i społecznego jest w głębokim kryzysie, trzeba powrócić do wymowy politycznej osoby i misji Chrystusa oraz do poruszającego ten temat Nowego Testamentu jako księgi o poważnym znaczeniu politycznym. Tak było w ciągu dziejów i tak musi być dzisiaj z wielu racji, a przede wszystkim z tej, że Nowy Testament może spełnić wyjątkową funkcję krytyczną w stosunku do rozmaitych propozycji politycznych, nie zagrażając przez to ani świeckiemu charakterowi polityki, ani nie domagając się przerobienia Nowego Testamentu na

² Tomasz z Akwinu, *In III Sententiarum* d. 3, 2, 2 sol.

kodeks partyjny. Trzeźwy głos, pochodzący także z dziedziny religii, zasługuje na uwagę w polityce, o czym wiadomo już do dawna.

W niniejszej pracy proponuję zatem refleksję nad politycznym – w szerokim sensie – aspektem tajemnicy wcielenia, uwzględniającą wydarzenia od Jego narodzin aż do kuszenia na pustyni. Wydaje się słuszne, że wielu egzegetów traktuje część Ewangelii obejmującą te wydarzenia jako całość, wprowadzającą do życia publicznego Jezusa, ponieważ ukazuje ona nie tylko przyjęcie przez Syna Bożego ludzkiego ciała w tajemnicy narodzin, ale także przyjęcie pełnego losu człowieka, o którym mówią kuszenia. Oznacza to, że mamy w tej części Ewangelii określone właściwe kryterium odczytywania osoby i misji Jezusa, streszczające się w ukazaniu właściwego typu mesjanizmu, który reprezentuje On w swojej misji i który pozostaje punktem odniesienia dla wiary i życia Kościoła, a więc dla każdego chrześcijanina. Mesjanizm Jezusa posiada pierwszorzędne znaczenie dla religii, ponieważ chroni ją przed zredukowaniem do jednej z aktywności ludzkich, o charakterze jedynie doczesnym, a dziedzinę polityki przestrzega przed tendencjami religijnymi, a nawet usiłowaniami jej ubóstwienia czy absolutyzowania.

1. NARODZONY „W ŻŁOBIE”

Jezus Chrystus narodził się w Betlejem, czyli w „domu chleba” (Łk 2, 4–21). Chodzi o dom chleba w dwojakim znaczeniu – w znaczeniu łaski słowa, chleba ducha, a także chleba eucharystycznego oraz – o chleb dla ciała. Człowiek w swoim życiu potrzebuje dwójakiego chleba, ponieważ jest substancjalną jednością ducha i ciała, a Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Chleb żywy dla ducha i chleb żywy dla ciała – takie są dwie podstawowe potrzeby człowieka.

Jezus rodzi się „w żłobie” (*en phatne*) – słowo sięga czasów Homera. Można powiedzieć także, że rodzi się w stajni, biorąc pod uwagę, że tam, gdzie jest żłób, tam jest stajnia. Może chodzić w tym przypadku także o grotę, gdyż do dzisiaj pasterze wokół Betlejem wykorzystują groty skalne jako stajnie. W każdym razie rodzi się w miejscu, które jest związane z karmieniem – „pasieniem”. Rodzi

się tam jako „baranek”, który potrzebuje pokarmu (Jezus-człowiek), a zarazem jako Pasterz (Chrystus-Bóg), który prowadzi „owce” na pastwisko, aby się nakarmiły. Człowiek, gdziekolwiek się rodzi, zawsze musi rodzić się w żłobie. Rodzi się głodny – w duchu i ciele. Jego pierwsze potrzeby są jednak cielesne – witalne, łączą się z doczesną egzystencją. Życie jest podstawą – koniecznym punktem oparcia dla fundamentu, którym jest duch. Ciało jest narzędziem ducha, bez którego nie może on istnieć w świecie. Ciało ma swoją własną doskonałość i swój cel, nawet jeśli jest zjednoczone z duchem, dla którego jest ciałem. Instrumentalne traktowanie jednego w funkcji drugiego oznacza pozbawienie któregoś z nich właściwego znaczenia, oznacza podporządkowanie, a nawet zniewolenie którejś z części człowieka, będącego jednością – duchem wcielonym, nastawionym na osiągnięcie doskonałości integralnej, czyli duchowo-cielesnej. Także wartości egzystencjalne lub ekonomiczne, tak zwane „materialne” – posiadające swoją wagę wewnętrzną i mające cel w sobie – odgrywają bardzo podstawową rolę w życiu człowieka. Jako takie są one nierozdzielnie związane z wartościami duchowymi, które stanowią ich podstawę. Przestają nimi być za każdym razem, gdy uzna się ich ważność wewnętrzną za absolutny cel człowieka integralnego.

W każdym przypadku to duch jest twórcą dóbr materialnych – on pobudza i przekształca naturę, aby je odkrywała i tworzyła. Z drugiej strony, natura przestałaby być umocnieniem i punktem oparcia dla ducha, gdyby człowiek nie był także duchem; stanowi ona podstawę, o ile coś na niej się opiera lub jest przez nią wspierane. Duch nie ma więc w naturze swojego fundamentu, ale ma go w sobie samym, to znaczy w działaniu niezależnym od ciała. Duch autonomiczny w stosunku do ciała ma swoje pryncypium i oparcie w Bogu Stwórcy – tylko Bóg jest prawdziwym Ojcem każdego człowieka. Duch stworzony dla ciała, dopóki jest z nim złączony, ma jednak swoje oparcie w ciele. Pokój cielesny i pokój duchowy są wymierne; łaska nawiedza człowieka integralnego – przyjąć ją duchowo i cieleśnie – oznacza przyjąć ją w całej jej głębi, ponieważ ma ona zakorzenienie we wcieleniu, czyli bosko-ludzkiej kondycji wcielonego Słowa. Wszystkie cnoty są wcielone – w chrześcijańskim

systemie moralnym nie ma jakichś cnót, które byłyby czysto duchowe. Ekonomia Boża obejmuje całego człowieka. Święty Łukasz opowiada nam, gdzie i w jakim miejscu Jezus Chrystus rodzi się w ciele. Święty Jan w Prologu do swojej Ewangelii mówi nam o Jego zrodzeniu niebieskim: „Na początku było Słowo, i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”, ale to Słowo przyszło na ten świat i „stało się ciałem” (J 1, 1.14).

Jeśli człowiek jest głodny, poczynszy od narodzin, to musi rodzić się w żłobie – potrzebuje do życia nieodzownego minimum, potrzebuje do życia odpowiednich środków. Pierwszorzędna odpowiedzialność za to spoczywa na tym, kto go rodzi i na społeczeństwie, w którym się rodzi, ponieważ stanowi on jego część, a także dlatego, że ono go potrzebuje. Każde narodziny zakładają obowiązek karmienia człowieka i zapewnienia mu ochrony, czyli dania mu „żłobu” i zagwarantowania mu prawa, aby go miał, skoro ten, kto się rodzi, ma przede wszystkim prawo do życia. Maryja wypełnia swój obowiązek – jest kobietą przewidującą. W drogę zabrała z sobą „pieluszki”, w które po urodzeniu „owinęła” Jezusa. Jezus rodzi się jednak w miejscu najpokorniejszym, ogołocony z wszystkiego. Uczy nas, że nie ma się prawa do wszystkiego, że każde stworzenie, przychodząc na świat, musi zadowolić się tym, na co pozwalają mu konkretne okoliczności i warunki życia.

Jezus rodzi się poza domem, gdyż „nie było dla nich miejsca w gospodzie” – rodzi się „niby w obcym miejscu”, jak powiedział święty Grzegorz Wielki³, z nieodzownym minimum egzystencjalnym, ale pozbawiony także tego, co konieczne. Być może chciał w ten sposób zaznaczyć, że to minimum jest potrzebne do życia, ale nie jest celem ostatecznym ducha. Konieczność dóbr egzystencjalnych w świecie i ze względu na świat nigdy nie może być oddzielona od ponadziemskiego przeznaczenia człowieka. Jezus rodzi się, aby udać się w „drogę”. Każdy człowiek rodzi się jako „wędrowiec” (*viator*) i pozostaje nim. Nawet jeśli przez całe życie przebywa w jednym miejscu – zawsze jest „wędrowcem”, a zarazem „heroldem”, głoszącym jakieś przesłanie. Jego przychodzenie od Boga, który daje mu

³ Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie* 8, 1.

istnienie, czyni go zarazem „idącym” do Boga i „poruszonym” przez Stwórcę w jego istnieniu. Dlatego w jakimkolwiek miejscu lub stanie się znajduje, człowiek zawsze jest w miejscu obcym, które nie należy do niego, z którego musi wyjść, mając na względzie, że ma osiągnąć inny „status”. Człowiek nie może zatrzymać się wewnątrznie i zewnętrznie w sobie. Nie jest jednak obcy w stosunku do ziemi, ponieważ został stworzony, aby na niej żyć i ją uprawiać. Jest obcy w stosunku do wszystkich miejsc, łącznie ze swoim domem – niezależnie, czy to będzie jaskinia, czy pałac – ponieważ żadna kondycja lub sytuacja, w której się znajduje, nie jest jego dobrem ostatecznym, odpowiadającym byciu stworzonym „na obraz i podobieństwo Boga”, który daje mu byt i w bycie go stale podtrzymuje. Nie może jednak stać się obcy w stosunku do tego, czy innego miejsca, jeśli nie staje się „obywatelem” świata i nie nawiązuje więzów solidarności z innymi ludźmi. Jego ostateczne „nieprzywłaszczanie sobie” żadnego miejsca oraz jego bycie stworzonym dla świata, zobowiązują go do zaangażowania się w każdym miejscu, pozostając równocześnie wędrowcem do celu, którym nie jest świat. Może jednak mieć nadzieję na jego osiągnięcie, jeśli wędruje przez świat, w butach lub bez, po dobrych lub złych drogach. Może czuć się dobrze w każdym miejscu, a jednak zawsze musi mieć plecak, czyli być gotowym do udania się w drogę.

W chwili, w której rodzi się Jezus, w świecie dokonuje się przewrót. Zdumienie i adoracja zwracają się do Najmniejszego – kierują się do stajni, gdzie narodziło się niezwykle Dziecko, które potrzebuje jedzenia i ubrania, które jest nawiedzane przez ubogich pastery. „Dobra nowina” dla „ludzi dobrej woli” jest ogłaszana jako religia małych rzeczy – nie religia jakiegoś boga-herosa, nie religia Ateny, która poczęła się w mózgu Zeusa i urodziła się uzbrojona, ale Boga pokornego, bezbronnego, bez splendoru, pozbawionego wszystkiego. Jezus, jak każde dziecko, wchodzi w zwyczajne życie ze wszystkimi słabościami słabych, z niepokojami niespokojnych, z lękami zalęknionych.

Budzi zgorzsenie, że Jednorodzony Syn, Bóg wcielony, nie rodzi się w miejscu, które oznacza „dom zaszczytów”, „dom bogactw”, „dom panowania”, ale po prostu i zwyczajnie „dom chleba”. Prostota

i pokora opowiadania o narodzeniu Jezusa kłóć się z absolutną wyjątkowością wydarzenia. Nie rodzi się On na poziomie świata, ale poniżej niego. Dziecko ze żłobu dokonuje przewrotu we wszechświecie – zniża niebo do ziemi, zanurza je w tym, co ziemskie. Nie przypadkiem przez Nie zostały stworzone wszystkie rzeczy (J 1, 3). Właśnie dlatego, że Jezus zniża niebo do ziemi, nie sprowadza nieba do poziomu świata. Jezus zniża się, przyjmując postać sługi, ale nie sekularyzuje się, jak chciały to narzucić różne „teologie sekularyzacji” w XX wieku. Przeciwnie, „będąc bogatym, dla nas stał się ubogim”, stał się nim z miłości, „aby nas swym ubóstwem ubogacić” (2 Kor 8, 9).

Jezus „wychodzi z łona Matki, ale jaśniej w niebie; kwili w ziemskim mieszkaniu, ale promieniuje w świetle niebieskim. [...] Nie przyniosłoby korzyści narodzenie się, jeśli nie przyczyniłoby się do odkupienia” – wyjaśniał święty Ambroży⁴.

Niebo zniżone do ziemi – Jezus to „nowy Atlas”, który na ramiona wziął całe stworzenie i podniósł je, aby człowiek wyszedł „spod ziemi”, wolny od zła, z pomocą Łaski, którą jest właśnie Jezus Chrystus. Tylko jeśli dokonuje się odkupienie człowieka, staje się on godny nieba, które jest nad ziemią. Niebo nigdy nie jest na poziomie ziemi, ale jeśli człowiek nie kładzie go pod swoje nogi, nie może mieć nadziei na to, że stanie się ono jego mieszkaniem. Nie można mieć nadziei na to, jeśli nie dokona się zanurzenia w Chrystusie, w sobie i w swoim bliźnim, biorąc na siebie zło świata, aby wyzwolić się od niego w świetle dobra.

2. POKŁON PASTERZY

Chrystus rodzi się w żłobie, a anioł ogłasza ten fakt pasterzom, którzy „przebywali w polu [...] i trzymali straż nocną nad swoją trzodą” (Łk 2, 8). Pokorna małość stajni i największa wyjątkowość wydarzenia, jednego jedyne w ludzkich dziejach – narodzenia Pańskiego na ziemi. Anioł Pański, który rzuca na to wszystko światło i ubodzy pasterze, ludzie niskiego stanu, najbardziej pogardzani

⁴ Ambroży, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza* 2, 43. 41.

wśród Żydów. Bożonarodzeniowy przewrót ma w tym przypadku dalszy ciąg – ostatni stają się pierwszymi⁵. Jako pierwsi otrzymują przywilej znalezienia się twarzą w twarz z Mesjaszem – swoim Pasterzem. Orygenes komentował: „Zobaczmy przeto, kogo szukał anioł, aby ogłosić narodziny Jezusa. Nie poszedł do Jerozolimy, nie szukał uczonych w Piśmie i faryzeuszy, nie wszedł do synagogi żydowskiej, lecz spotkał «pasterzy czuwających nad swymi stadami»”⁶.

Świat nie zrozumie i zgorszy się, ale „głupstwo i słabość” Boga są „mądrzejsze i silniejsze” od ludzi cielesnych, zapominających, że Słowo wcielone nie powołało do wiary ludzi za pośrednictwem mędrców według ciała ani za pośrednictwem możnych, ale – aby ich zawstydzić – ogłasza, że rodzi się wśród ludzi słabych, niskich pochodzeniem, odepchniętych, których świat uznaje za głupich i ma za nic (por. 1 Kor 1, 25–29). W duchu tej boskiej logiki pasterze stają się więc pierwszymi świadkami i głosicielami Jezusa, Syna Bożego w ludzkim ciele.

Anioł „bardzo przestraszonym” pasterzom ogłasza „wielką radość”, która stanie się udziałem całego ludu: „Dziś narodził się wam Zbawiciel”. Wraz z ogłoszeniem tej nowiny pasterzom Chrystus wychodzi ze stajni – z ukrycia; odrzucony – wchodzi w świat za pośrednictwem odrzuconych. Misja powierzona Mu przez Ojca zaczyna się od ogłoszenia jej pasterzom, aby oni – ze swej strony – przekazywali tę wiadomość dalej, skierowali ją do innych. To oni są figurą królestwa pokoju – pokarmu duszy, a także figurą dóbr ziemi – pokarmu ciała; oni – którzy głoszą narodzenie Pana. Narodzenie jest głoszone przez ludzi, którzy żyją w pokoju wewnętrznym, mimo że cierpią niesprawiedliwość.

Wybierając pasterzy, Chrystus jednak nie uwzględnia tylko pokornej i niesprawiedliwej kondycji społecznej prześladowanych w opozycji do kondycji możnych i mądrych według świata, których Bóg zawstydzą, ale nie wyklucza ich z misji głoszenia „wielkiej radości”. Słowo wcieliło się dla wszystkich ludzi i jest Zbawicielem wszyst-

⁵ Jezus powróci do tego faktu w swoim nauczaniu: Mt 19, 30; Mk 10, 31; Łk 13, 30.

⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza* 12, 1.

kich, którzy w Niego wierzą. Pasterze są sprawiedliwymi zepchniętymi na margines. Mimo ich kondycji – prześladowanych i poniżonych – „przebywają w polu” i „trzymają straż nocną nad swoją trzodą”. To oni są tymi, którzy mimo wszystko spełniają swój obowiązek pilnego czuwania, z miłością, „zachowywania” posiadanych dóbr, strzeżenia ich, by je zabezpieczyć dla dobra wspólnego; pracują nie tylko dla siebie, ale także dla innych, nawet dla tych, którzy ich uciskają. Pasterze są więc prześladowanymi, którzy znosząc zło, nie odpowiadają na niego innym złem – są sprawiedliwymi poniżonymi, ale mimo to trwają w byciu sprawiedliwymi. Bycie „pasterzami” wskazuje na ich status społeczno-ekonomiczny; bycie „czuwającymi i trzymającymi straż”, mimo tej kondycji, wskazuje na ich pozycję moralną i religijną.

Chrystus nie zwalnia możnych i bogatych z ich win lub z ich obowiązków. To, że nie uczynił ich heroldami swojego królestwa pokoju, miłości i sprawiedliwości, jest rzeczowym wezwaniem do sprawiedliwości, do przekazania na rzecz dobra wspólnego ich bogactwa i władzy, do wypełnienia swojego obowiązku. Niewypełnienie tego przez możnych i bogatych jest większą winą, niewybaczalnym grzechem, jeśli nie zostanie podjęta szczerza i trwała pokuta.

Także Jezus rodzi się jako uciskany przez niesprawiedliwość, ale wypełnia swoją misję, wszystko znosząc i przyjmując aż do krzyża. Chrystus jest „dobrym Pasterzem” (J 10, 11), „Wielkim Pasterzem owiec” (Hbr 13, 20), „Najwyższym Pasterzem” (1 P 5, 4), ale jest „dobrym” i „wielkim cierpiącym”, księciem cierpiących, niewinnym, spokojnym, miłującym samotność, życie pasterskie, dalekie od miejskiego hałasu, od jego wad i uciech. Chrystus jest Pasterzem przede wszystkim poprzez swoje „miłujące wnętrze”: „Wszystkie Jego dzieła są miłością, rodząc się umiłował nas i żyjąc nas kocha, i z miłości do nas przecierpiał śmierć”. Także teraz, „chwalebny i zasiadający po prawicy Ojca, działa z miłości do nas. On porządkuje wszystko swoją miłością na naszą korzyść. [...] Każde Jego dzieło jest miłością”. On nas szuka nawet wtedy, gdy „w szalony sposób Go ponizamy; gdy śpimy nie przejmując się niebezpieczeństwami, które nam zagrażają, On już wstał. Wstaje przed świtem”; co więcej, On ani nie śpi ani nie odpoczywa, ale

„zawsze jest blisko bicia naszego serca i o każdej godzinie puka i woła”⁷.

Księżę pasterzy posyła anioła, aby ubogim, miłującym i sprawiedliwym pasterzom ogłosił, że narodził się Zbawiciel, który czyni ich pierwszymi wobec Boga; który pouczy ich prześladowców o tym, aby uznali ich prawa – prawa tych, którzy mimo cierpienia nadal wypełniają swoje obowiązki, są czynnymi i czuwającymi pasterzami. Strażnicy trzody w swojej niesprawiedliwej sytuacji nie tylko troszczą się o posiadane dobra, ale są także niejako „w porządku” przed Bogiem. Boją się Go: „Bardzo się przestraszyli” na widok znaków Bożych. Po prostu wierzą, bez opieszałości i ociągania się, w orędzie anioła i „udali się pospiesznie”, z miłością i z zapałem, aby ogłosić Tego, który im się objawił. Zostawili nawet trzodę, swoje jedyne dobro, stanowiące jedyne źródło ich utrzymania.

Pasterze są w porządku wobec Boga i ludzi – wobec nieba i ziemi. Są w porządku jako ludzie, dlatego „na widzenie rzeczy wzniosłych zasługują przed innymi”, jak podkreśla cytowany już święty Grzegorz Wielki⁸. Są „sługami czuwającymi” i wiernymi, przygotowanymi zawsze na przyjście Pana w godzinie śmierci, nawet w nocy – gdy jest trudniej oczekiwać – oczekują Pana, aby mu szybko otworzyć drzwi. Pan sam jest gotowy im służyć, to znaczy dać im udział w wiecznych dobrach swojego królestwa (por. Łk 12, 16–17). Opis podany przez świętego Łukasza jest także normatywy dla życia chrześcijańskiego. Kto jest powołany, ma wypełniać swoje obowiązki z radością, nawet jeśli musi za to płacić nocnym czuwaniem, czyli wiernością i wytrwałością. Biada jednak panu, który nie odpowiada na oczekiwanie, który nie daje sprawiedliwej zapłaty, który nie zaspokaja potrzeb cielesnych tego, kto wierne czuwał, który myśli tylko o sobie. Służba na rzecz dobrego musi być postawiona na pierwszym miejscu. Tym wspólnym dobrem, o które trzeba dbać, jest także Kościół.

Jaki jest „znak” (*semeion*), że „tego dnia – dzisiaj” (*semeron*) narodził się Zbawiciel, którym jest Chrystus Pan? Prosty: „Znajdziecie

⁷ Luis de León, *Los nombres de Cristo*, Madrid 1951, s. 448–449.

⁸ Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie* 8, 1.

Niemowlę owinięte w pieluszki i leżące w żłobie”. Anioł daje najbardziej niewiarygodny, zdumiewający swoją prostotą, choć niewątpliwie prowokujący znak, aby wiara pasterzy została wystawiona na bardzo poważną próbę. Pasterze jednak wierzą i z pośpiechem udają się zobaczyć Mesjasza. Znak jest dany w bardzo surowej, wręcz banalnej próbie, bez żadnych dodatkowych wyjaśnień. Nie ukazuje cudownego narodzenia, ale pokorę i ubóstwo okoliczności zewnętrznych, w których narodził się Pan świata. Ani moc, ani wielkość, nie świadczą wobec „spojrzenia profanów” o bóstwie Jezusa.

Aby zdać sobie jeszcze bardziej sprawę z tego, jak bardzo niewiarygodny jest to znak dla pasterzy, trzeba zauważyć jego nieprzystawanie do żydowskiego oczekiwania Mesjasza, którego zjawienie miało dokonać się w blasku i mocy. Znak jest jednak skierowany do pasterzy, do tych, którzy wiedą proste i niewyklane w spory ideologiczne życie – jest to życie sprawiedliwych cierpiących. Tylko prawdziwy Bóg, aby pozwolić się poznać i adorować, może dać taki znak. Człowiek by tego nie wymyślił. Jeśli znaki zależałyby od ludzi i ich wyobraźni, gdyby opierały się na ludzkich założeniach, na pewno byłyby inne, na pewno zmierzałyby do wywołania jak największego wrażenia, przygniatałyby swoją wielkością, zasłaniając sobą to, co najważniejsze. Pasterze, ludzie wiary, sprawiedliwi i poniżeni, ale zawsze czuwający nad dobrem człowieka – dobrem ciała i dobrem ducha – uznają i adorują w ubogim i uniozonym dziecku Chrystusa Pana oraz głoszą Jego narodziny. Można ich uznać za pierwszych apostołów tego, którego nazywamy Słowem-Dzieckiem (*Verbum infans*).

Chrystus, wybierając pasterzy, czyli ostatnich w społeczeństwie swojego czasu, przyznał im jednak – jako tym, którzy Go uznali – całą godność bycia ludźmi równymi wszystkim innym „co do bytu”. W ramach tej radykalnej równości, której źródłem jest Bóg – pozwalający wszystkim łaskawie uczestniczyć w swoim bycie, stwarzający wszystkich „na swój obraz i podobieństwo” – różnice w „posiadaniu” dla tego, kto taką równość uznaje, gdy uznaje Dziecko w żłobie za Zbawiciela, którym jest Chrystus Pan, nie mogą już być przejawem niesprawiedliwości i uciskającego innych egoizmu. Stają się one pilnym wezwaniem do sprawiedliwości i wyzwalającej

miłości – miłości do bliźniego i miłości do Boga. Miłość ośmiela się naruszyć doskonale funkcjonujące prawo naczyń połączonych – aby nawiązać wspólnotę z drugim nie wystarczy zniżyć się do jego poziomu, ale jeśli drugi jest ostatnim, to trzeba zniżyć się „poniżej” jego poziomu, jak zniżył się sam Chrystus. Ten żyje prawdziwą miłością, kto „powtarza” w swoim życiu i w swoich odniesieniach do innych zdumiewająco, a nawet gorszący gest Mesjasza.

Nie mówiąc jeszcze – przez swoje zwrócenie się do pasterzy, aby Go głosili – Jezus pouczył, co oznacza słowo bliźni. To ktoś drugi, ale całkowicie „podobny” do mnie. Pouczył o godności człowieka. Zaczęła się rzeczywiście nowa era – dzieje człowieka, a wraz z nimi dzieje kosmosu osiągnęły swój punkt kulminacyjny. Anioł przekazuje „orędzie wielkiej radości” – ogłasza czas zbawienia. Żadne inne „dzisiaj” nie miało takiego znaczenia od stworzenia i nie będzie miało aż do skończenia świata. Od „tego dnia” zaczyna się czas końca i wypełnienia. Narodził się Zbawiciel – Odkupiciel. Przez Jego narodziny narodził się „nowy człowiek”, któremu zostaje objawiona jego radykalna godność bycia dzieckiem Bożym, który zostaje przeznaczony w Chrystusie, przez Chrystusa i z Chrystusem dla Ojca i Jego chwały. Kto został zbawiony i uczyniony dzieckiem Bożym, nie może już być narzędziem nikogo i niczego. Stąd pierwotna i nie-naruszalna godność osoby ludzkiej i jej pracy, jakakolwiek by ona była, godność sługi i pana, małych i wielkich dzieł, godność, do której dochodzi wolność osoby ze względu na jej integralne udoskonalenie, które woła o sprawiedliwość. Cezar jest odtąd cezarem przez to, co wypełnia – musi dzielić swoją relację z ludźmi, także z każdym dzieckiem w żłóbku. Nie może już arbitralnie powiedzieć, co ludzie mają robić lub czego nie mogą robić, co mają produkować i jak się zachowywać, aby osiągnąć pełne życie. Nie od niego zależy ich odkupienie moralne i religijne. Nie on decyduje o wiecznym zbawieniu. Jeśli może coś zrobić, to zatroszczyć się o równość ontologiczną każdego człowieka, wskazując obowiązki osoby, aby ona potwierdzała swoją wolność od zła z miłości do Boga i ze względu na Jego chwałę. Odtąd osoba staje się zasadą architektoniczną praw i systemów, które chronią ludzką wspólnotę przed nieporządkiem.

Chrystus powierza swojemu Kościołowi misję ewangelizacji, to znaczy głoszenia świata objawienia i prawa Bożego, ale zostawia ludziom swobodę kierowania sobą odpowiednio do ich bycia ludźmi i praktykowania „we wszystkim miłości – *in omnibus caritas*”. Ludzie są odpowiedzialni za niesprawiedliwość, chrześcijanie i niechrześcijanie; pierwsi z powodu braku wiary i zaniedbywania służby, a drudzy z powodu odrzucania prawa naturalnego. Musimy baczyć na nasze bycie ludźmi, abyśmy nie oddalili się od pasterzy z Betlejem, głosząc religijność bez żywej wiary.

Pierwszorządna i dominująca pozycja wiecznego zbawienia – pasterze biegną do Zbawiciela – potwierdza, że nawet wtedy, gdyby człowiek wyzwolił się od wszystkich alienacji, niesprawiedliwości społecznej i politycznej, wartość orędzia ewangelicznego nie została naruszona, gdyż jego celem ostatecznym jest zbawienie, a nie wyzwolenie doczesne człowieka, które stając się celem samo w sobie, okazuje się najcięższą formą prześladowania i niewoli. Narodzenie Jezusa w Betlejem głosi więc absolutny prymat zbawienia przyjmowanego przez żywą wiarę.

3. POKŁON MĘDRCÓW I UCIECZKA DO EGIPTU

Historia dzieciństwa Jezusa w relacji świętego Łukasza jest ubogacona przez to, co przekazuje święty Mateusz, zwłaszcza przez opowiadanie o przybyciu mędrców ze Wschodu (2, 1–16). Mędrcy przybywają do Jerozolimy, gdzie króluje Herod nazywany „Wielkim”, aby szukać króla żydowskiego i oddać mu odpowiadający jego godności pokłon (*proskynesis*), gdyż zobaczyli jego wschodzącą gwiazdę. Wiadomość zaniepokoiła Heroda i całe miasto.

Przeszliśmy od prostego i niewinnego świata zagród i pasterzy do „stolicy”, od świata, który się nie liczy, ale któremu anioł ogłasza narodziny Zbawiciela, do świata, który się liczy. Szybko dochodzi do głosu grupa sprawująca władzę, dają znać o sobie racje stanu i interesy, przebiegłość i gry polityczne. Herod, który boi się o swój tron, i z tego lęku wyrzeka się bojaźni Bożej, jest zdeterminowany w bezwzględnym działaniu zmierzającym do zapewnienia sobie władzy i panowania. Organizuje zbrodnię doskonałą, symbol doskonałej

władzy politycznej oderwanej od idei służby, moralności i religii. Józef Flawiusz wydał bardzo krytyczny sąd o Herodzie i sprawowaniu przez niego władzy⁹. Jest to władza, która nie ma wiary nawet w siebie, kieruje się przebiegłością, odwołuje się do represji, okrucieństwa i przemocy. Stają naprzeciw siebie „Wielki” Judei i nieznanne Dziecko w stajni. Zaczyna się pojedynek. Herod gromadzi przywódców rodzin kapłańskich, uczonych w Piśmie, wykładowców Prawa – to znaczy zwraca się do władzy kapłańskiej, do religii bez wiary czy też litery bez ducha – by dowiedzieć się, gdzie według zapowiedzi Pisma ma narodzić się Mesjasz. Dają oni odpowiedź i przestają interesować się sprawą; umywają ręce, oddają los domnemanego króla w ręce władzy świeckiej. Na jedno posunięcie polityczne odpowiada się innym posunięciem politycznym, używając do tego celu religii. Tron i ołtarz współpracują w obronie piastujących władzę.

Poinformowany autorytatywnie o *miejscu* narodzin – Betlejem – Herod chce ustalić jeszcze dokładnie *czas* narodzin, aby działać w oparciu o „realizm” polityczny. Posyła, aby przywołać do niego „potajemnie” (*lathra*) – nie ufa nawet swoim informatorom – władzę kulturową, mędrców, tych, którzy wiedzą, ekspertów od astronomii i astrologii. Aby nie było możliwych błędów w przygotowaniu i wykonaniu planu, domaga się poinformowania go „starannie” (*ekribosten*), rzekłoby się „naukowo”, kiedy pojawiła się gwiazda – działała na naukę w jej słabym punkcie, to znaczy akcentuje jej ścisłość i pewność, i jest w stanie to osiągnąć. Potem stosuje ją, aby „zweryfikować” całą sprawę. Nie posyła swoich emisariuszy także z obawy przed ujawnieniem swego planu znalezienia dziecka, ale mędrców, którzy byli najlepiej dysponowani duchowo – przyjechali, aby oddać pokłon Królowi żydowskiemu – udając przed nimi, że chce zrobić to samo, grając na ich dobrej wierze. Niech więc idą szukać, z naukową dociekliwością (*akribos*), a gdy Go znajdą, niech powiadomią Heroda, aby mógł oddać Mu pokłon. Herod nie bierze pod uwagę wiary mędrców, którą wzbudził w nich znak (gwiazda), wskazując narodziny Króla żydowskiego. Lekceważenie wiary,

⁹ Por. Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie* 17, 8–11.

zaufanie tylko swojej przebiegłości – doprowadzi do załamania się jego planu.

Do niewinnych pasterzy Bóg posyła anioła, a ich prosta wiara udziela bezpośredniej odpowiedzi. Do uczonych, którzy w kwestii aniołów są dość wstrzemięźliwi, posyła gwiazdę, która lepiej odpowiada ich mentalności. Herod i Judasz; pierwszy – z żądzы panowania posuwa się do dzieciobójstwa pod pozorem okazania posłuszeństwa; drugi – dla pieniędzy ukrywa zdradę pod pocałunkiem. Kto zwodzi i zdradza, ten zawsze w tym celu wykorzystuje najświętsze prawdy i najszlachetniejsze uczucia odnoszące się do tego, co boskie, i do tego, co ludzkie.

Mędrcy idą, a gwiazda, która ich prowadziła, zatrzymuje się nad miejscem, gdzie znajdowało się Dziecko; mędrcy napełnieni „wielką radością”, jak pasterze, wchodzą do domu, adorują Je i ofiarują dary. Nauka, wbrew pozorom, nie deprecjonuje Dziecka – wierzy w znaki, dane przez Boga we śnie, które ostrzegają, aby nie wracać do Heroda. Dlatego też mędrcy wracają do domu „inną drogą” (*dialles hodou*). Wystrzegają się Heroda, drogi zła i zatracenia, a „stawszy się lepszymi niż byli, gdy przyszli”, wracają drogą dobra¹⁰. Wiara ocaliła zarówno ich samych, jak i ich naukę. Władza kulturowa, jeśli nie boi się wiary i jej nie ośmiesza, zachowuje swoją godność i swoją wolność wobec władzy politycznej, nie traci swojej autonomii – oczywiście, w granicach, które jej przysługują, w stosunku do wiary. Wprawdzie Ewangelia i późniejsza historia nie mówią nam o tym, jakie znaczenie miała dla mędrców ich wiara okazana w tej podróży, ale ważny jest ten jeden raz, gdy wykazali się odwagą. Ważne jest, że wierzyli, że nie szukali racji dla tego, co im zostało nakazane; z prostotą okazali posłuszeństwo, jak Józef, jak pasterze. Powiedzieli „nie” władzy politycznej, nie sprzedali sumienia, ani nie zdradzili wiedzy.

Herod, który uważa się za oszukanego przez mędrców, nie rezygnuje z wykorzystania otrzymanej od nich cennej informacji na temat czasu narodzin. Biorąc więc pod uwagę upływ czasu i miejsce (Betlejem), o którym powiedzieli mu kapłani i uczeni w Piśmie,

¹⁰ Ambroży, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza 2*, 46.

aby zapewnić sobie władzę, posuwa się do zbrodni – nakazuje zabić dzieci w Betlejem i na całym terytorium „do lat dwóch”. Wyliczenie doskonałe, właściwe dla Heroda i wszystkich „wielkich” wszystkich czasów, aby zastosować je do przywrócenia porządku – chociaż wraz z postępem zmieniają się również metody działania. Od tego jeszcze „prymitywnego” działania Heroda przechodzi się do bardziej „naukowych” i „racjonalnych” działań – do dywanowego bombardowania miasta, w którym – na przykład – wiadomo, że znajduje się „ktoś”, kogo trzeba wyeliminować. Nie liczą się setki zabitych, ważne, żeby wśród nich był ten właściwy. W naszych czasach takie „racjonalne” działania władzy są na porządku dziennym i nikogo to nie dziwi, nie budzi sprzeciwów, nie pobudza do wołania o praworządność.

Herod, mimo że otrzymał wiele wskazówek i znaków, nie widzi – niegodziwość jest ślepa; nie wie – ale nawet jeśli wiedziałby, to by się z tego śmiał – jakież „wielkie” niebezpieczeństwo wywołuje bezsilne Dziecko, które spędza mu sen z powiek. Nie wie, że anioł Pański ostrzegł Józefa, który okazał mu posłuszeństwo, polecając mu tym razem, aby uciekł do Egiptu i tam się zatrzymał, razem z Dzieckiem i Matką, do czasu ponownego nawiedzenia.

Będąc jeszcze dzieckiem, Jezus już musi bronić się przed prawem pozytywnym, które złowrogo dotyka jednak innych niewinnych, dowodząc, że cała niesprawiedliwość, do której jest ono zdolne, ta, która często odciska się na bezbronnych i niewinnych, na tych, którzy go nie napisali, ale muszą się mu poddać. Według tej koncepcji prawem jest to, co służy władzy. Od tej chwili rodzi się jednak nowa koncepcja prawa, które jest prawem nie dlatego, że jest ogłoszone, ale dlatego że jest sprawiedliwe. Jest zaś sprawiedliwe to prawo pisane lub pozytywne, które jest zgodne (wyjaśnia je i stosuje) z niezapisanym na tablicach prawem naturalnym – prawem wypisanym w sercu człowieka, odpowiednio do jego statusu ontologicznego, na które składają się prawa i obowiązki należące do jego bycia człowiekiem. Od tej chwili wszystkie niesprawiedliwości człowieka na człowieku, jednej klasy na innej, narodu nad narodem, zostają potępione raz na zawsze. Takie prawo może być nadal ogłaszane, ale nie ma już żadnego uzasadnienia moralnego,

a tym bardziej religijnego, nie może wbrew człowiekowi kierować się korzyścią „większości”, partii lub państwa. Od tej chwili człowiek nabywa swoją godność jako cel wszystkiego przez sam fakt, że jest człowiekiem.

Pasterze, mędrzy, hierarchia kapłańska, Herod – jest tu obecne wszystko to, co ludzkie, z tym, co dobre i co złe – od ekonomii do moralności, od nauki do władzy politycznej. Ponad tym wszystkim znajduje się „sól” wszystkiego, czyli wiara, odwołująca się do tego, co boskie. Harmonijna równowaga różnych aspektów tego, co ludzkie, wraz z transcendentnym celem człowieka, którym jest zbawienie, stanowi doskonale *dobro wspólne* w sensie chrześcijańskim, w granicach, w jakich każdy człowiek umie przewyciężyć zło, które najpierw jest w nim, zanim będzie obecne w rzeczach, w instytucjach, w społeczeństwie.

Jezus Chrystus jest także założycielem Kościoła, który otrzymał i interpretuje Jego orędzie, Kościoła wiecznego w Bogu, najpierw jako Kościoła pielgrzymującego, a potem jako Kościoła chwalebnego. Narodzenie Jezusa w stajni, w miejscu obcym, z jednej strony oznacza, że już od tej chwili kładzie On podstawy – zanim jeszcze go w pełni ukonstytuuje – pod niezależność Kościoła, w celu sprawowania swojego nauczania duchowego, wolnego od nacisku władzy politycznej lub jakiegokolwiek innej. Kościół jest poddany tylko swemu Panu. Z drugiej strony, dla takiej niezależności Kościołowi może wystarczyć także prosta grotka lub stajnia, lub konieczne minimum władzy doczesnej, ale to minimum jest święte, a więc nienaruszalne. Także chrześcijanin potrzebuje nieodzownych dóbr doczesnych, które czynią go wolnym w zachowywaniu życia i w dążeniu do osiągnięcia doskonałości duchowej wobec społeczeństwa, państwa itd. Owszem, ewangelizacja i zbawienie dusz domagają się niejednokrotnie przyjęcia prześladowań, skłaniają do „ucieczki do Egiptu”, aby w ten sposób świadczyć o swojej misji, a więc o Jezusie Chrystusie, w każdym czasie i w każdym miejscu, powierzając się pomocy Opatrzności i Ducha Świętego. Problemem w tym przypadku jest intensywność wiary, która pozwala przewyciężyć próby nacisku, które są obecne w każdym czasie, gdziekolwiek chrześcijanin jest prześladowany, aby w ten sposób potwierdził swoją wiarę.

4. DROGA POKUTY I NAWRÓCENIA – ŚWIĘTY JAN CHRZCICIEL

Jan Chrzyciel jest poprzednikiem „Słowa” (*logos*), dlatego nie jest Słowem, ale jest „głosem” (*phone*) nieskończenie niższym od Słowa, ale nie jest przez to w żadnym przypadku zbyteczny¹¹; co więcej, to on pokazuje, w jaki sposób Słowo, które stało się ciałem, może zostać przyjęte i wejść w życie człowieka. Słowo mądrości przygotowuje objawienie Mądrości Bożej; Jan Chrzyciel w pewnym momencie schodzi ze sceny, ale rola, którą na niej „odegrał”, jest trwała w swoim znaczeniu. On – „głos wołającego na pustyni” – przygotowuje drogę Panu, prostuje ścieżki, wypełnia doliny, równa góry i pagórki, a w ten sposób wszyscy ludzie mogą ujrzeć zbawienie (*soterion*) Boże (Łk 3, 4–6; Iz 40, 3–5). Jan zapowiada nadejście Chrystusa, ale ta zapowiedź we wszystkim zwraca się do chrześcijanina każdego czasu; głos Jana rozbrzmiewa dla niego, nawet jeśli go nie słucha, gdyż każdy chrześcijanin, aby przygotować się do przyjęcia Słowa, musi w każdej chwili – ze względu na swoje zbawienie – wypełnić każdą dolinę miłością, co jest możliwe tylko wtedy, gdy obniży się góry i pagórki: pychę, ambicję, egoizm, zazdrość itd. Jedyne sposoby, by wyprostować ścieżki swojej duszy, to powiedzieć za świętym Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Z doliny trzeba stać się „górami Boga”, jak sugestywnie stwierdza Orygenes¹².

Jan Chrzyciel, zapowiadając więc gniew Boży, nakazuje, aby „wydać godne owoce nawrócenia” (Łk 3, 38), to znaczy zmienić myślenie, uczucia i uczynki. Ta zmiana zakłada podjęcie wyraźnej pokuty. Nawrócenie jest pierwszym i nieodzownym warunkiem, ale pokuta musi być autentyczna, to znaczy połączona ze zmianą życia. Nie wystarczy więc zanurzyć się w rzece lub wypełnić choćby najświętszy obrzęd, jeśli życie pozostaje nadal takie samo, jak przedtem. Tylko nowe życie wraz z nowymi uczynkami prowadzi do zbawienia

¹¹ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza* 21, 5. Por. Augustyn, *Kazanie* 288.

¹² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza* 22, 1.

(por. Ga 5, 22–23). O zasadniczym znaczeniu tego punktu wyjścia, ze względu na zbawienie, dowodzi fakt, że Jezus, po przejściu przez kuszenia, zaczyna swoje przepowiadanie od Kafarnaum – miasta bogatego i zamieszkałego przez wielu pogan – tymi samymi słowami, które głosił Jego poprzednik Jan: nawracajcie się, pokutujcie, czyli zmieńcie się wewnątrznie, aby móc prowadzić nowe życie.

Można więc powiedzieć, że Poprzednik ze swoim przesłaniem jest w sposób konieczny wpisany w życie chrześcijanina. Z jednej strony to wpisanie jest związane z „chrztem” słowa ludzkiego, które jest głosem w stosunku do słowa Bożego. Słowo ludzkie przekazuje słowo Boże, gdyż jest Ono jego treścią, chociaż zarazem je przekracza. Aby słowo ludzkie mogło wyrażać słowo Boże, musi łączyć się z chrztem odrodzenia moralnego, gdyż tylko w takim przypadku następuje faktyczne przyjęcie słowa Bożego. Odrodzenie moralne staje się przyjęciem Słowa. Ponieważ nigdy jednak to przyjęcie nie jest definitywne – jest poniekąd „momentem przejściowym” – dlatego nawrócenie musi być głoszone nieustannie.

Nawrócenie jednak drogo kosztuje; lepiej ukryć się w świętym spokoju, nie angażując się zbyt w to, co się dzieje i nie słuchając tego, co się mówi. Tak właśnie robią Żydzi, gdy powołują się na swoje szlachetne pochodzenie: „Abrahama mamy za ojca”. Nawet jeśli są grzesznikami, to i tak nie trafią do piekła – tak sądzą – bo Bóg nie może ich nie zbawić ze względu na obietnicę daną Abrahamowi i jego potomstwu. Imperatyw osobistego i radykalnego nawrócenia idzie jednak za człowiekiem, nawet jeśli usiłuje on od niego uciec i ukryć się przed nim: w szlachetnym pochodzeniu, w kaście, w sile bogactwa, w społeczeństwie itd. Natomiast nawrócenie każe zapomnieć o takim czy innym przywileju, przypomina, że takie czy inne dziedzictwo nie ma najmniejszego znaczenia, jeśli nie łączy się dogłębnie z wiarą – jedyną siłą przemianą, umożliwiającą przejście od zła do dobra.

Święty Jan burzył schemat, którym posługiwali się Żydzi, gdy mówił nad wyraz jasno, że Bóg nie przychodzi tylko do narodu żydowskiego: „Wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże”, a nawet „z tych oto kamieni może Bóg wzbudzić potomstwo Abrahamowi”. Od Boga zależy więc nowe potomstwo, które nie opierając się na

przynależności do starego potomstwa lub na innych przywilejach, pełni dzieła, których Bóg oczekiwał od synów Abrahama, a więc dotrzymuje obietnicy na mocy nawrócenia serc. Potomstwo, którym są żywe kamienie „umocnione mocą wiary”, różniące się od tych, którzy skamienieli w sercach swoich, a tym samym stali się „ideałami kamiennymi”, jak stwierdza święty Ambroży¹³. Chodzi więc o ludzi „wzbudzonych” przez Boga, a zarazem zapalonych przez wiarę i miłość zgodnie z dwoma znaczeniami słowa *egerio*.

Zapytany o to, co należy konkretnie czynić, aby się zbawić, święty Jan odpowiada w trzech punktach. Mówi:

– do ludu: „Kto ma dwie suknie, niech się podzieli z tym, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni”;

– do celników: „Nie pobierajcie nic więcej ponad to, co wam wyznaczono”;

– do żołnierzy: „Na nikim pieniędzy nie wymuszajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na waszym żołdzie”.

W tych odpowiedziach zostają określone obowiązki względem bliźniego. Znak nawrócenia zewnętrznego ukazuje się przez żal, że ich się nie pełniło, i przez pokutę polegającą na ich pełnieniu. Tylko przez wzrost w dobrych dziełach naśladuje się drzewo przynoszące owoce, aby Pan mógł je zebrać, a tym samym ucieka się „przed siekierą, która jest przyłożona do korzenia drzew”. Nic nie jest bardziej bezowocne od tego, kto może wydawać, a nie wydaje owoców łaski i pokuty. Tak Poprzednik rozumie nawrócenie.

Pierwsza odpowiedź jest imperatywem odnoszącym się do każdego człowieka. „Miłosierdzie” jest obowiązkiem powszechnym, przykazaniem odnoszącym się do wszystkich, gdyż każdy człowiek ma swoją nędzę (*miseria*) – w sensie odczuwania potrzeby materialnej lub duchowej – którą jest nieszczęście, ból wewnętrzny, niepowodzenie, a także wiele innych, których nigdy nie brakuje. Dlatego nikt – bogaty czy biedny, młody czy stary – niezależnie od tego, jakie miejsce zajmuje we wspólnocie, nie może zrezygnować z okazywania i przyjmowania miłosierdzia, które jest pełnią innych cnót. Kto więc przykłada serce (*cor*) do nędzy (*miseria*) drugiego,

¹³ Ambroży, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza 2*, 75.

ten staje się miłosierny (*miseri-cors*), a tym samym składa swoje serce w Chrystusie Panu, zapowiedzianym przez Jana Chrzciciela, który przyszedł – Słowo stało się ciałem – aby odkupić człowieka od nędzy Adama; naśladuje więc Chrystusa, który wszedł na drogę miłosierdzia względem człowieka aż do męczeństwa krzyża. Chrześcijanin w żadnym wypadku nie może być przywiązany do tego, co posiada, ale miarą jego miłosierdzia nie jest też całkowite ogołocenie się z tego, co posiada, ale uczynienie biednego jego uczestnikiem, odpowiednio do jego potrzeb. Potrzeby obydwu stron są tak samo ważne. Uczestniczenie w posiadaniu ma swoją podstawę w uczestniczeniu w tym samym bycie, którego dawcą jest Bóg Ojciec – w Bycie, który ich stworzył, którego są dziećmi i przez którego są braćmi w Chrystusie.

Polecenie dane przez Jana pytającemu o to, co powinien robić, jest następujące: kto ma dwie suknie, niech jedną da temu, który nie ma żadnej. Nie zachodzi potrzeba, aby pozbywać się obu – taki „retoryczny” heroizm, który także dzisiaj ma swoich powierzchownych zwolenników, nie rozwiązuje żadnego problemu, ponieważ następowalaby tylko zamiana miejsc nędzy oraz czyniłaby z tego, który nic nie posiadał egoistę, takiego samego, jak ten, który trzyma wszystko tylko dla siebie, nie widząc obok siebie potrzebującego¹⁴. Chodzi o dzieła konkretnej i szczerzej miłości bliźniego, będące znakiem zmiany życia i poważnej pokuty, będące dowodem, że serce „oderwało się” od tego, co człowiek posiada, a jako „posiadacz” stał się dyspozycyjny dla swego bliźniego. Jan nie mówi jednak, że ten, kto nie ma sukni, ma prawo zabrać temu, kto ma dwie, lecz że ten, kto ma dwie, ma zarazem obowiązek podzielić się jedną. Obowiązek, jeśli zostanie wypełniony z miłością, czyni „sprawiedliwą” własność tego, który ją posiada, a jeśli go nie wypełnia, to wtedy jedna z dwóch sukien jest suknią „skradzioną”, obciążającą

¹⁴ Święty Grzegorz Wielki wyjaśniał: „Nakaz dzielenia się z bliźnim mówi zatem o dwóch sukniach tylko dlatego, że o jednej powiedzieć tego nie sposób – bo jeśli jedną się podzieli, nie ubierze się nikt. W podzielonej wszak sukni nagi będzie i ten, co dostał, i ten, co dał. W tym miejscu trzeba natomiast zrozumieć, ile mogą sprawić dzieła miłosierdzia, skoro dla osiągnięcia owocu godnego pokuty zostają one nakazane przed innymi” (*Homilie na Ewangelie* 20, 11).

serce. Podobnie należy czynić z żywnością, to znaczy, kto ma dwa chleby, jeden powinien dać potrzebującemu, który nie ma żadnego; powinien dać połowę z tego, co ma, o ile wymaga tego potrzeba drugiego, nawet jeśli pragnienie obydwu nie zostanie zaspokojone¹⁵.

„Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 21). Jeśli serce jest przy skarbie, który gromadzi się na ziemi, który zostanie zniszczony przez rdzę i robactwo lub skradną go złodzieje, to tym samym zostanie unicestwione także serce. Jeśli skarb jest w niebie, gdzie nic go nie niszczy ani nikt go nie kradnie, serce zostanie dopełnione w tym, czym ohotnie się dzieliło oraz zbawieniem, które pochodzi z łaski Bożej. Święty Augustyn mógł więc powiedzieć: „Skarb twój, to serce twoje, przed Bogiem wytlumaczysz się z niego”¹⁶.

Zasada uczestniczenia, która wyklucza ogołocenie się z dóbr, wprowadza dialektykę do konkretnego przeżywania codzienności, czyli do tego, co nazywamy egzystencją. Jeśli – z jednej strony – stanowi ona „podstawę” lub „oparcie” dla człowieka, to jest konieczna, ale zarazem jest skierowana do złożenia ofiary z siebie, gdyż zwraca się nieuchronnie do innych z ich egzystencją. Chrystus i chrześcijaństwo, eliminując zgorzenie wywoływane przez ciało i materię, dokonują dowartościowania ciężaru tego, co cielesne

¹⁵ Ojcowie Kościoła poświęcili wiele uwagi zagadnieniu dzielenia się posiadanyymi dobrami, które zasługiwałyby tutaj na przypomnienie zarówno z punktu widzenia społecznego, jak i z punktu widzenia duchowego. Przede wszystkim widzieli w dzieleniu się dobrami z ubogimi odpowiedź na miłosierdzie Boga jako Jego najbardziej szczególny przymiot. Ich argumentacja miała więc charakter teocentryczny. Mówił na przykład święty Grzegorz z Nazjanzu: „Niczym nie służy się Bogu tak, jak okazywaniem miłosierdzia, ponieważ nie ma żadnej innej cechy tak właściwej Bogu, jak miłosierdzie” (*Mowa* 14, 5). Drugim, niejako antropologicznym uzasadnieniem dzielenia się dobrami, jest niebezpieczeństwo bogactw. Święty Grzegorz Wielki wyjaśniał: „Mieć też trzeba na uwadze, że dwie są rzeczy, które łączą się z bogactwami, a mianowicie: troski i przyjemności – zaiste bowiem, bogactwa zarówno przygniatają umysł zabieganiem, jak i rozprzęgają go dostatkiem. Działając bowiem sprzecznie, sprawiają, że ich posiadacze stają się zarówno udręczeni, jak i rozwiązli. Ponieważ jednak przyjemność nie może iść w parze z udręką, więc w jednym czasie dręczą ich troską o strzeżenie majątku, a w innym – wśród przyjemności rozmiękczają zbytkiem” (*Homilie na Ewangelie* 15, 3).

¹⁶ Augustyn, *Kazanie* 259, 4.

(egzystencjalne, witalne) oraz składają z niego ofiarę, czyli stają się ofiarnikami – ofiara osiąga punkt kulminacyjny w oddaniu Bogu życia z miłości do Niego i jako wkład wniesiony w zbawienie bliźniego. Chodzi jednak o „jedną drogę” – właśnie dlatego, że egzystencja jest konieczną i nieodzowną podstawą każdego człowieka, taka konieczność zobowiązuje ludzi wzajemnie do ofiarowania tego, co stanowi warunek *sine qua non* egzystencji drugiego. Dar złożony bliźniemu jest ofiarowany Bogu – Dawcy życia, i dlatego jest święty, oraz Właścicielowi wszystkiego, gdyż od Niego pochodzi wszystko, co posiadamy. Tylko w oparciu o taki dar egzystencja nie jest przeszkodą dla wzrostu ducha i w duchu, który jest fundamentem życia każdego człowieka. Wzrastanie we wzajemnym obdarowaniu jest ocaleniem życia, które mamy wspólne oraz odczuciem zbawienia eschatologicznego, to znaczy skarbu gromadzonego w niebie. Ta dialektyka umożliwia sprawiedliwość między ludźmi, jeśli realizuje się sprawiedliwość we wnętrzu człowieka, nie polegając na oczekiwaniu od Boga i od innych wszelkich możliwych dóbr, ale – jak w Księdze Wyjścia – zadowolając się codzienną manną. Chodzi więc o to, by odziać nagich i posilić głodnych, czyniąc to jakby samemu Bogu (por. Mt 25, 31–46).

Jan Chrzciciel domaga się więc od każdego człowieka czynów moralnych, czyli dzieł sprawiedliwości i miłości w stosunku do bliźnich jako owoców autentycznego nawrócenia. Nie domaga się postów czy innych ćwiczeń cielesnych, ale czynów moralnych względem bliźniego, które jako takie są równocześnie czynami udoskonalenia osobistego. Kto czyni pokutę, dokonując tym samym przytępienia własnego egoizmu, aby uznać przez nią bliźniego, kocha Boga i uznaje siebie za dziecko Boże.

Następnie Jan zwraca się do dwóch szczególnych klas ludzi, których zawód wystawia je – bardziej niż inne – na niebezpieczeństwo nadużywania powszechnego prawa nienaruszalności dóbr należących do innych, to znaczy dopuszczania się niesprawiedliwości. Zwraca się więc do tych, którzy posiadają pieniądze i siłę – dwa potężne narzędzia władzy. Nie domaga się od celników, czyli tych, którzy mieli dostęp do publicznych pieniędzy – zawód, który w każdym czasie budzi zawiść i pogardę – i od żołnierzy, aby porzucili

swoją pracę, konieczną dla trwałości państwa i dobra wspólnego (mamy tutaj uznanie władzy ekonomiczno-politycznej i wojskowej), ale aby pełnili ją dobrze, czyli w granicach sprawiedliwości, nie bogacąc się nieodpowiednio – zubażając innych.

Jan Chrzyciel jest przeciwny nadużywaniu władzy, które unie możliwia jej dobre użycie, czyli sprawowanie jej w duchu służby. Norma sprawiedliwości jest określona w ramach tego, co konieczne, to znaczy posiadania tego, co wystarczające, aby wyzwolić się od potrzeb, jak zostało powiedziane do żołnierzy: „Poprzestawajcie na waszym żołdzie”, to znaczy na tym, co wystarcza. Gdy to otrzymacie, nie szukajcie już niczego, co inni posiadają, w celu zaspokojenia swoich potrzeb. Chodzi o pewną równowagę w porządku materialnym i duchowym równocześnie.

Na podstawie tego, co zostało już powiedziane, można stwierdzić, że nie jest wewnątrznie zły zawód, który wypełnia się w społeczności, ale jego bycie dobrym lub złym zależy od tego, kto go wypełnia – od tego, czy umie kierować się zasadą sprawiedliwości i w niej utwierdzać, a więc nie wpadać w niesprawiedliwość. Nie zachodzi potrzeba zmiany zawodu, ale jest konieczna przemiana wewnętrzna. Na nic nie zdaje się wybór nowej posługi społecznej; liczy się wybór, który potem poddaje się nieustannej odnowie – a więc zawód, który realizuje się w taki sposób, by zawsze był spełniany jako posługa społeczna, to znaczy sprawiedliwie, bez nadużyć, które zawsze są przejawem ucisku w stosunku do bliźniego. Także celnikom i żołnierzom przychodzącym przyjąć chrzest Jan wyznacza jako pokutę nawrócenie, czyli przemianę wewnętrzną, wybór, który zależy od każdego z nas, jakimikolwiek bylibyśmy grzesznikami. Także przed celnikami i żołnierzami, którzy nadużywają swojej władzy, jest otwarta droga zbawienia, pod warunkiem jednak, że zmienią życie jak Zacheusz, do którego domu wszedł Jezus, i który – po nawróceniu – połowę majątku oddaje ubogim, a skrzywdzonym nagradza poczwórnice. Zasłużył w ten sposób na pochwałę Jezusa: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu” (Łk 19, 9).

Sprawiedliwość bardziej niż od instytucji zależy od sprawiedliwości ludzi. Uczciwi celnicy i żołnierze są w stanie zapobiec wielu niesprawiedliwościom. Zwycięstwo nad ich chciwością przyczyniłoby

się do tego, że każdy obywatel przekaże państwu to, co sprawiedliwe dla dobra wspólnego. Sprawiedliwość nie czyni jednak zbyt dobrą miłości, która wyraża się także w tym, że „umie poprzestać na swoim”, a tym samym pozwala innym wykazać się wartością moralną. Miłość przywraca sprawiedliwość lepiej niż jakikolwiek system społeczny, który choćby sam w sobie był możliwie najlepszy, to jednak zawsze może być nadużywany i stosowany niesprawiedliwie.

Nauczanie Poprzednika Jezusa o wielkim nawróceniu, które – gdyby zostało przyjęte – zmieniłoby oblicze ziemi, jest dopełniane nauczaniem Jezusa na temat tego, co „czyste i nieczyste” (por. Mt 15, 10–20; Mk 7, 14–23), ogłoszonym po sporze z faryzeuszami, którzy upominali Jego uczniów, że jedli nieumytymi rękami: „Nic z tego, co z zewnątrz wchodzi w człowieka, nie może uczynić go nieczystym (*koinosai*). [...] Co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym” (Mk 7, 18. 20). Nauczanie Jezusa dotyczy nie tylko obmyć, pokarmów i ich używania, ale formułuje w nim podstawową zasadę moralności, czyli tego, co czyni czystym lub nieczystym człowieka wobec Boga, wobec którego wyraża się każde ludzkie działanie. Tym, co czyni czystym lub nieczystym, nie są rzeczy zewnętrzne, ale jedynie „to, co wychodzi z wnętrza” (*esothēn*), ponieważ „z serca ludzkiego” (*ek tes kardias*) wypływają „złe myśli” (*dialogismoī*); one wychodzą z siedziby myśli, która wyraża się jako słowo i jako wola, a manifestuje się potem w czynach. Innymi słowy, grzechy uczynków, słów i myśli, które wylicza Jezus (nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota), są owocem złej intencji człowieka, to znaczy jego złości moralnej. Pojęcia czystości nie należy zatem odnosić do rzeczy, ale do serca, czyli centrum duchowego człowieka, co oczywiście nie oznacza, że serce samo z siebie jest złe. Jezus naucza, że religia i moralność wewnętrzna nie powodują obojętności w stosunku do rzeczy zewnętrznych, a zwłaszcza bliźniego, ale że autentyczne zaangażowanie, które jest wspierane czystością duchową, czyni człowieka moralnie dobrym w słowach i w czynach. Podczas gdy Żydzi zamykają się w swoim „tabu” odnośnie do czystości pokarmów, zwierząt bądź do kontaktu z trędowatymi lub ciałami zmarłych,

Chrystus otwiera się na świat, docenia stworzenie, mimo iż wie, że w człowieku jest obecna tajemnica zła – jak pokazuje całe zło, do którego jest on zdolny. Stąd konieczność cierpliwości i niezrażania się „twardością” innych (por. Łk 11, 5–8).

Poprzednik Jezusa pośrednio głosi także wszystkim nadzieję wynikającą z ubóstwa, a nie z bogactwa: ubóstwo w duchu – jedynie ono – odnosi zwycięstwo nad egoizmem, czyni gotowym do dzielenia się posiadanymi dobrami z innymi, zgodnie z ich i naszymi potrzebami. Jedynie ubóstwo, jeśli przezwyceżyśmy pożądlivość, jest w stanie sprawić, że dojdziemy do odpowiedniego rozwiązania problemu nędzy w świecie. Nie zależy to jedynie – powtórzmy – tylko od dobroci struktur, ale przede wszystkim od naszych myśli i uczuć. Królestwo niebieskie jest podobne do ziarna gorczycy, które zasiane rośnie tak wielkie, że ptaki niebieskie mogą się gnieździć w jego gałęziach (por. Mt 13, 31–33). Droga „wyzwolenia” zewnętrznego albo przechodzi przez wewnętrzną „wolność” od zła, albo jest tylko ślepym zaufaniem, chociaż dotarcie do niego wymagało tak wiele wysiłku. Wśród wielu form zła, z których trzeba się wyzwolić, pierwsze miejsce zajmuje pragnienie posiadania rzeczy, degradujące pryncypium uczestniczenia, które jako jedyne eliminuje pożądlivość świata (*libido mundi*) i zapewnia wszystkim sprawiedliwe prawo do własności, będące gwarancją autonomii człowieka, aby dzięki niemu mógł lepiej doskonalić siebie, dobrowolnie z niej korzystając, przeciwstawiając się także despotycznym tendencjom państwa, nawet demokratycznego, które chciałoby decydować o wszystkim.

Takiej sprawiedliwości, zaślubionej z miłością, domaga się Jan Chrzciciel od tego, kto przychodzi przyjąć chrzest, zachowując dla siebie bardziej ascetyczne i cięższe wyrzeczenia i pokuty oraz oddalając od siebie wszelką pokusę wielkości: „Idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów” (Łk 3, 16). Ewangelisci nie przekazali, ilu z tych, którzy przychodzili się ochrzcić, rzeczywiście przemieniło się wewnętrznym i podjęło autentyczną pokutę. Należy pewnie założyć, że było tak jak zwykle – przyszły „tłumy”, ale tylko nieliczni wypełnili doliny i zrównali pagórki, stając się „górami Boga”.

5. KUSZENIA JEZUSA – PRÓBA MESJAŃSKA

Po otrzymaniu chrztu i namaszczenia mesjańskiego, „wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła. A gdy pościł już czterdzieści dni i czterdzieści nocy, poczuł w końcu głód” (Mt 4, 1–2; por. Mk 1, 12–13; Łk 4, 1–2).

„Wtedy” – czyli po zstąpieniu Ducha Świętego na Jezusa, gdy głos z nieba ogłosił, że jest „Synem umiłowanym” Boga, w którym On sobie „upodobał”. Wynika z tego, że relacja między chrztem i kuszeniami nie tylko ma charakter chronologiczny, lecz także treściowy. Ten sam Duch, który zstąpił na Jezusa w czasie chrztu, prowadzi Go teraz na pustynię, „aby był kuszony przez diabła”. Było to w regionie górzystym, samotnym i dzikim, za zachód od Jerycha w dolinie Jordanu. Pustynia oznacza samotność, która zakłada – jako proces wewnętrzny – pewną dialektykę duchową. W samotności, która wstrząsa słabymi, aż do stania się nieznośną, mocni – a nie ma silniejszego od napełnionego Duchem Świętym – przez skupienie, medytację i wewnętrzne pogłębienie siebie, znajdują najbardziej odpowiednie miejsce, aby „ćwiczyć się”, formować i umacniać przeciw pokusom. Z drugiej strony to właśnie w samotności, w oddzieleniu od wszystkich i bez wsparcia zewnętrznego – gdzie pokusy są liczniejsze i bardziej agresywne – jest łatwiej być kuszonym. Pustynia domaga się stawienia szczególnego oporu, ale równocześnie go wspiera, budując go od wewnątrz. W samotności wszystko wychodzi na wierzch – nie można ukryć się przed sobą. Chrystus uczy, czego należy szukać na pustyni, gdzie żył Jan: modlitwy, milczenia i samotnej rozmowy z Ojcem. Zbawienie przychodzi z pustyni, z umiejętności bycia z sobą, aż do głębi samego bytu, miejsca najwyższej i najdonioślejszej decyzji, to znaczy – z Bogiem lub przeciw Bogu.

Dlatego obok Jezusa, męża Bożego, Mesjasza, Syna Bożego, obok głosu Ojca i Ducha Świętego, który napełnił Go sobą, pojawia się przeciwnik, oszczerca, szatan, zły, ten, który rozbija – który oddziela człowieka od Boga. Wychodzi na scenę i kusi, wiedząc, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym; ta wiedza jest założeniem trzech kuszeń, mających przede wszystkim sens mesjański. Podejście działania, aby

skłonić Chrystusa do opowiedzenia się po stronie mesjanizmu świeckiego, politycznego i spektakularnego; proponuje Mu więc „szeroką drogę” życia przeżywanego w jego pełni świeckiej, „łatwego dobra”. Odrzucając tę propozycję, Jezus uczy nas, że życie chrześcijańskie jest „wąską drogą” (Mt 7, 13) i że królestwo Mesjasza „nie jest z tego świata”, gdyż jest królestwem Bożym (J 18, 36). Nie chodzi więc o „zwykłe” kuszenia, ale o kuszenia „absolutne”. Jezus i diabeł zdecydowanie walczą ze sobą od pierwszej chwili objawienia się dzieła Bożego (odkupienie i zbawienie upadłego człowieka). Jest to kuszenie – powraca ono w każdej chwili naszego życia – by powieźć Bogu „nie”, a zwrócić się do diabła, śmierci i nicości.

Zły usiłuje totalnie zdeprecjonować królestwo Boże i pokazać, że ten świat jest wszystkim. Jego ograniczeniem jest jednak to, że jest kusicielem, to znaczy tym, który wystawia na próbę, aby doprowadzić do upadku kuszonego. Nie może liczyć tylko na swoją moc, ale jest zmuszony liczyć także na słabość kuszonego; jego moc jest zależna od naszego nieprzygotowania i od złej woli w opieraniu się. Kuszenie ma więc charakter dialektyczny, jak pustynia lub samotność. W upadku jest jednak odpowiedzialność – bez względu na jego okoliczności i miłosierdzie Boże – za nasze nieprzygotowanie i brak dobrej woli. Wina nie polega na upadku, ale na nieprzygotowaniu, by opierać się kuszeniu odwrócenia się od królestwa. Jezus, który chciał być kuszony, ale dla nas¹⁷, uczy nas, w jaki sposób przygotować się na kuszenia, a równocześnie pokazuje, jak trudno jest człowiekowi opierać się światu i nie ulec fascynacji złem. Trzeba więc przygotować się na kuszenie: post na pustyni przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy, potem przychodzi głód, który jest dla diabła najlepszą okazją, aby podjąć kuszenie. Człowiekowi już nic nie brakuje, ma przecież chrzest, pustynię, post, czyli wie, jak „walczyć przepisowo” (2 Tm 2, 5).

Post temperuje pragnienia ciała, przestrzega przed zbytnią troską o pokarm i o ciało, a wspierany przez łaskę jest skutecznym

¹⁷ Święty Augustyn przypomina syntetycznie: „We wszystkim chciał być kuszony, ponieważ my jesteśmy kuszeni; chciał umrzeć, ponieważ my umieramy” (*Objaśnienia Psalmów* 90/2, 1).

środkiem przybliżającym do zbawienia. Całe przygotowanie Jezusa do kuszenia, oprócz tego, że ma miejsce wobec Boga, powinno być widziane także w relacji do człowieka. Uczy, jak utwierdzić zjednoczenie z Bogiem, wzmocnić pobożność (*pietas*) i szacunek do Niego, jak udoskonalić się osobiście przez odpowiednie uporządkowanie potrzeb cielesnych, aby wzmocnić wolę, a tym samym móc zwycięsko przeciwstawić się pokusom do zła. Uczy nas zarazem, jakie relacje powinniśmy nawiązać z ludźmi i z rzeczami, aby pełnić uczynki sprawiedliwości i miłości głoszone przez Jana Chrzciciela, to znaczy podjąć po chrześcijańsku naszą próbę w świecie. Przygotowuje nas zatem do nawiązania odpowiednich relacji ze stworzeniem – chrzest, pustynia i post mają równocześnie znaczenie teologiczne, antropologiczne i naturalne.

Praktykowanie postu przygotowuje do ofiarności na rzecz innych, ucząc zarazem, jak trudne są prawdziwe wyrzeczenia, jak ciężki jest głód i jak on wstrząsa człowiekiem. Wstrzeźliwość ma jednak swoje granice, poza którymi nie jest już dobrowolną ofiarą, ale samobójstwem. Nie jest już rezygnacją ze względu na dobro osobiste i dobro wspólne, ale jest przyczyną wstrząsu – głód jest złym doradcą.

Jezus po czterdziestu dniach i nocach poczuł głód. Jego ludzka natura, z którą są złączone wszystkie ludzkie potrzeby, domaga się zaspokojenia swoich praw, które są granicą, poza którą ofiarą nie jest już zalecana. Jest to chwila pilnej potrzeby, nie pozwalającej na przedłużanie sytuacji. W tym momencie pojawia się diabeł ze swoją pokusą wzmocnioną tą potrzebą, której dobrowolne przyjęcie – przez post – wzmocniło kuszonego. Diabeł nie kusi jednak zaspokojeniem potrzeby, ale podpowiadającym sposobem, w jaki można by to uczynić, czyli wbrew porządkowi dobra, okazując nieposłuszeństwo Bogu, a więc – właściwie – negując Go. Chrystus odrzuca sposób zaspokojenia głodu podpowiadany Mu przez diabła – nie odrzuca samej potrzeby, którą zaspokoi po oparciu się zła. Diabeł nie kusi więc banalnie, ale tak, by Jezus wystąpił przeciw Bogu. To najlepiej potwierdza, że mamy tutaj do czynienia z pokusami mesjańskimi, i w tym kluczu trzeba je odczytywać.

5.1. PIERWSZE KUSZENIE – CHLEB Z KAMIENIA

W chwili, w której zbiegają się ze sobą najwyższe przygotowanie i skrajna konieczność, Chrystus jest wezwany przez diabła do tego, by poddać się próbie – by opowiedzieć się albo za światem, albo za Bogiem, by wybrać między dwoma mesjanizmami. „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem. Lecz On mu odparł: «Nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych»” (Mt 4, 3)

„Jeśli” – jeśli jesteś Synem Bożym. Diabeł wie, że Jezus Nim jest, ale udaje, że w to wątpi, aby pobudzić Jego pychę, ażeby w ten sposób nabrała powagi i skuteczności zachęta do wyrażenia Jego boskiej mocy przez nadzwyczajny czyn. Nie chodzi tu o wykazanie, że Jezus to wie i w to nie wątpi – jest absurdem, aby Go kusił, gdyż celem pokus jest nauczanie ludzi, w jaki sposób mogą z nim walczyć. To czyni Jezus, odrzucając zgodę na prowokację. O co chodzi szatanowi? Wystawia go na próbę, na weryfikację: „powiedz” (*eipe*); wystarczy jedno „słowo” Tego, dla którego całe stworzenie jest Jego słowem. Rzecz prosta i łatwa dla Syna Bożego – spraw więc cud, aby przemienić kamienie w chleb. „Pierwszym kuszeniem badał, czy On jest Stwórcą bytów i czy ma władzę przemienić według swego upodobania naturę rzeczy cielesnych” – mówi święty Leon Wielki¹⁸. Szatan chce zburzyć harmonię między Bogiem i człowiekiem Jezusem, doprowadzić Go do nieposłuszeństwa woli Ojca, do nadużycia Jego godności i autorytetu, dąży do zdobycia Go swoimi pochlebstwami, udając – w chwili, w której w to wątpi – że wierzy, iż On jest Bogiem. Przebiegłość zła, które pyta i kusi, by zwieść człowieka. Jego próśba nie jest dyktowana wolą uwierzenia, ale dążeniem do spowodowania niewiary Jezusa, jak uczynił – i zdołał osiągnąć zamierzony cel – w przypadku naszych pierwszych rodziców.

Z trzech strzał, które szatan ma w swoim kołczanie, kładzie na cięciwę najbardziej bezpośrednio dotykającą człowieka, a więc potrzebę pokarmu. Spodziewa się, że pochlebstwo połączone z potrzebą posilenia się wywołają zamierzony przez niego skutek, czyli zwiódą

¹⁸ Por. Leon Wielki, *Mowa* 42, 3.

Jezusa. Kusiciel nie uwzględnia jednak, że to sam Chrystus chciał głodu, nakładając na siebie post w skupieniu, właśnie po to, by nauczyć ludzi, jak zmierzyć się z pokusą obżarstwa, zawsze zdolnego zasugerować nieposłuszeństwo Bogu: samotność i wstrzemięźliwość jako przygotowanie, a potem pokora i posłuszeństwo jako broń gotowa do użycia, gdy jesteśmy wezwani do pokazania naszej mocy, a jej pokazanie jest zawsze wpadnięciem w sidła Złego. Przygotowanie i obrona zakładają się wzajemnie – na nic nie przydałaby się pustynia i post, jeśli zabrakłoby pokory i posłuszeństwa Bogu, bo taki jest cel każdego doskonalenia duchowego. Miłość Boga przechodzi jednak przez miłość bliźniego. A zatem Chrystus, nie używając swojej mocy egoistycznie lub tylko dla siebie, uczy, że ofiara jest prawdziwa, gdy doskonałość osobista i miłość bliźniego są współobecne. Jest to post, który „podoła się” Bogu, o którym mówi prorok Izajasz: „Dzielić swój chleb z głodnym, do domu wprowadzić biednych tułaczy, nagiego, którego ujrzysz, przyodziać i nie odwrócić się od współziomków” (Iz 58, 7).

Święty Grzegorz Wielki wyjaśniał przenikliwie: „Pan przyjmuje więc taki post, który wznosi przed Jego oczy ręce pełne jałmużny, który pełniony jest z miłością bliźniego, który zaprawiony jest miłosierdziem. Czego zatem sobie odmawiasz, tego hojnie udziel – by to, co ćwiczy twoje ciało, krzepiło zarazem ciało ubogiego bliźniego. [...] Dla siebie bowiem je i pije ten, kto pokarmy dla ciała – które są darem Stwórcy dla wszystkich – przyjmuje sam, nie dzieląc ich z potrzebującymi. I dla siebie pości każdy, kto odmawiając sobie czegoś na jakiś czas, nie rozdaje tego biednym, lecz strzeże, by później ofiarować to swemu brzuchowi”¹⁹.

Post należy rozumieć w sensie bardzo szerokim: wstrzemięźliwość od zbytnich bogactw, od tego, co nam nie przysługuje i na co nie zasłużyliśmy, od tak wielu rzeczy niekoniecznych, szukanych za wszelką cenę, od szkodenia innym, prześladować ich naszym nienasyceciem. Krótko mówiąc, Chrystus uczy nas dobrze pościć ze względu na zbawienie nasze i innych. Trzeba już w tym momencie odpowiedzieć sobie, po czyjej stronie jesteśmy.

¹⁹ Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie* 16, 6.

Orygenes pisze: „Moim zdaniem również obecnie diabeł wskazuje kamień i zachęca ludzi, aby mówili: «powiedz, aby ten kamień stał się chlebem»”²⁰. Obecnie – tak jak w czasach Orygenesesa, tak jak i zawsze. Kuszeniem dla człowieka jest usiłowanie zapanowania nad naturą przez poznanie jej tajemnic, pycha bycia samowystarczalnym, chęć postawienia się w miejscu Boga, uzurpowania sobie tego, co do Niego należy. Obecnie pokusą, która pobudza nas do odrzucenia wielkich postów, są osiągnięcia nauki i techniki, organizacji i planowania, oparte na pewności, że – wcześniej lub później – wszystkie kamienie zostaną przemienione w chleb. I ludzie biegną za ziemią obiecaną!

Tylko wiara w Boga i lekarstwo pokory mogą nas uleczyć od tej światowej nadziei. Jej masowa obecność dowodzi jednak, że ludzie porzucili wiarę, oddalili się od Boga i od Jezusa Chrystusa. Dlatego wieża Babel wznosi się na ramionach człowieka-boga, jako rezultat jego wyobraźni, przewrócona przez pokusę mocy, która wchodzi w miejsce Boga, zamiast jak Chrystus pełnić wolę Ojca. Odrzucenie mocy nie oznacza pomniejszenia zdolności człowieka, które – tylko jeśli są chciane jako moc – mogą być przyjęte i wykorzystywane ze sprawiedliwością i miłością; nie chodzi o akceptację wiary przeciw lub w zastępstwie mocy człowieka, ale o wprowadzenie ich w życie poprzez wzmocnienie i oczyszczenie przez wiarę. Bóg w żadnym przypadku nie uzurpuje sobie zadań, które powierzył człowiekowi w świecie, podczas gdy człowiek chce być Bogiem – chce sam uczynić się szczęśliwym przez panowanie nad stworzeniem. To on jest budzącym politowanie uzurpatorem w stosunku do Boga. Nawet jeśli widzi sprzeczność, to znaczy, gdy uznaje się za Boga, traci Boga i neguje się jako człowiek, uparcie trwając przy swoim.

Nie Syn Boży, ale człowiek, który był kuszony, odpowiada diabłu. Jezus nie broni się swoją boską mocą, ale słowem Bożym. Jak pospolity człowiek, który wyraża swoją wiarę i swoje posłuszeństwo. On, Mesjasz, chce pouczyć, że być synami Bożymi, to znaczy trwać w pokorze i w wierze, bo takimi są prawdziwi słudzy Pana. Chce zwyciężyć jako człowiek, a nie jako Bóg, nie dla sie-

²⁰ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza* 29, 3.

bie, ale dla nas, ucząc nas w ten sposób, że nigdy nie należy poddawać się kusicielowi. Odrzuca pokusę za pośrednictwem Pisma Świętego lub – jak mówi święty Paweł – za pośrednictwem „miecza Ducha, to jest słowa Bożego” (Ef 6, 17). „Nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8, 3).

Kto karmi się tym słowem, może przedłużać post w granicach swoich możliwości – wzmacnianych przez wiarę i przez łaskę. Kto je medytuje, zajmuje umysł, a także ciało, które również jakby zanurza się w tej medytacji, a w ten sposób pobudza do milczenia swoje potrzeby, współpracując wytrwale z duchem – dopóki może. Wszystko jest słowem Bożym, dlatego każda rzecz może być przedmiotem intensywnej i nieskończonej medytacji. Jest nim nasz bliźni, aby go słuchać w jego potrzebach i aby ofiarnie mu pomagać. Możemy karmić się wszelkimi postami, jeśli karmimy się wszystkimi słowami Bożymi – jeśli poświęcamy się dla nich. Poświęcenie zakłada jednak zaufanie Bogu, na którym opiera się nasze posłuszeństwo. Bóg uformował Mojżesza do tych cnót za pośrednictwem głodu, a Mojżesz był karmiony manną, doświadczając w ten sposób, że człowiek ma żyć nie samym chlebem, ale tym wszystkim, co rodzi się ze słowa Bożego. Nie chodzi więc tylko o strzeżenie lub utrzymywanie tego, co jest ziemskie. Bóg, jeśli chce, może utrzymać człowieka przy życiu choćby jednym swoim słowem. Natomiast jeśli człowiek miałby wszystko, a odrzuciłby to jedno słowo, umarłby. Święty Hieronim z właściwą sobie jednoznacznością stwierdza: „Kto nie karmi się słowem Bożym, nie żyje”²¹.

Szatan wzywa Jezusa, aby w sytuacji potrzeby zrezygnował z pełnienia woli Bożej, „idąc na skróty”. Jeśli Jezus zgodziłby się na dokonanie cudu, okazałby brak zaufania do Boga. Odrzucając tę prowokację – w oparciu o słowo Boże – potwierdza swoją ufność i swoje posłuszeństwo oraz mówi jasno, że Jego wędrówka do chwały mesjańskiej nie jest wędrówką mocy. Tym samym dokonał już odrzucenia mesjanizmu ziemskiego.

²¹ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii świętego Mateusza* 4, 4.

5.2. DRUGIE KUSZENIE – PRÓŻNOŚĆ

Po porażce przy pierwszej pokusie, diabeł nie poddaje się; przechodzi do drugiej pokusy, która czyha na człowieka, a mianowicie próżności: „Wtedy wziął Go diabeł do Miasta Świętego, postawił na szczycie narożnika świątyni i rzekł Mu: «Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół, napisane jest bowiem: Aniołom swoim da rozkaz co ciebie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień». Odrzekł mu Jezus: «Ale napisane jest także: Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego»” (Mt 4, 5–7).

Jezus oparł się pierwszej pokusie ufnością złożoną w Bogu, oparł ją na autorytecie Pisma Świętego. Szatan stawia się na tej samej pozycji i usiłuje ją wykorzystać z subtelną złośliwością. Prowadzi Jezusa – który zgadza się na to dobrowolnie – do Miasta Świętego, na narożnik świątyni, i tam odwołuje się do zaufania Bogu i zachęca do okazania go w nowej sytuacji. Subtelna złośliwość diabła wynika z tego, że sugeruje takie potraktowanie słowa Boga, aby wydawało się zgodne z Jego wolą, gdy tymczasem chodzi o coś przeciwnego. To głos zła walczy w każdym człowieku, w każdej okoliczności życia, z głosem dobra. Zwycięża jeden albo drugi głos, zależnie od naszej wiary i naszego przygotowania, naszej pokory i prostoty serca, ale także odpowiednio do naszej roztropności, dzięki której nie wierzymy zbyt łatwo, gdy słyszymy powoływanie się na Pismo Święte, jeśli wcześniej nie upewnimy się, czy jego nauczanie nie zostało złośliwie przekręcone. Szatan odwraca wypowiedź psalmisty, który nie mówi, że dobre jest wszystko, co zamierza sprawiedliwy, ale że w tym wszystkim, co czyni sprawiedliwie, bez względu na przeciwności, może liczyć na pomoc Bożą (Ps 91[90], 11–16). Diabeł natomiast proponuje Jezusowi, by kusił Boga, zachęca, by wystawił Go na próbę.

Ufność Chrystusa z pierwszej pokusy zostaje subtelnie przekształcona w pokusę, to znaczy w „zbytnią ufność” – przez okoliczności, w których diabeł ją podsuwa (Miasto Święte, świątynia), które pobudzają do próżności – która jest przeciwna temu, czym Jezus przygotował się do walki z szatanem. Drugie usiłowanie, aby oddalić Jezusa od Boga przez nieposłuszeństwo, kładzie więc nacisk

na próżność, tak samo „wpływową” jak głód. Co więcej, ten rodzaj głodu jest gorszy i bardziej niebezpieczny niż głód cielesny, który przynajmniej jest naturalną potrzebą – i Chrystus go w pewnym momencie zaspokaja. Głód cielesny może zostać zaspokojony, podczas gdy ten drugi głód tym bardziej rośnie, im bardziej jest zaspokajany. Jeśli człowiek, podnoszący się poprzez swoje cnoty, pozwala się karmić próżności i to wyraźnie okazuje – spada – jego cnoty i zasługi postawione w niewłaściwym miejscu, „wywyższane” przez próżną chwałę, ciągną go w dół. Często widać, że ten, kto chce dokonać spektakularnych gestów, upada bardzo nisko. Diabeł chce, aby wszyscy tak upadli – by pociągnęła ich pustka próżności.

Jezus odpowiada szatanowi także Pismem Świętym, przywołując starotestamentowe napomnienie: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego” (Pwt 6, 16). Szatan kusi Jezusa, aby On kusił Boga, to znaczy, by podjął interwencję zgodnie ze swoją obietnicą, a więc jakby mówił: „Dysponuj Bogiem”. Mesjasz przyszedł jednak, aby służyć Bogu i pouczyć człowieka, że tylko Bóg może dysponować wszystkim i wszystkimi, a stworzeniom jest wyznaczone zadanie słuchania Go z ufnością i pokorą. Drugi Adam jest kuszony tak samo jak pierwszy: pierwszego zdołał pokonać, ale z drugim przegrał. Syn Boży stał się przecież człowiekiem, aby naprawić upadek Adama (Rz 5, 19).

Odpowiedź Jezusa poucza nas, że Boga nie wolno prowokować, że stanięcie przeciw Niemu wywołuje niebezpieczeństwo obnażenia się, licząc na Jego cudowną interwencję. Nie można niczego robić dla ostentacji czy ekshibicjonizmu, gdyż Bóg nie toleruje, by Go przymuszać do działania, ponieważ Jego działanie opiera się na czystej darmości. Nasze cnoty i zasługi nie mogą być traktowane jako forma nacisku na Boga, ale okazują się prawdziwymi cnotami i zasługami, gdy opierają się pokusie próżności.

Drugie kuszenie, podobnie jak pozostałe, ma radykalny charakter. Propozycja skierowana do Jezusa, który skutecznie odrzucił pierwszą pokusę, opierając się na zaufaniu Bogu, wystawia na próbę właśnie tę ufność. Właściwe wystawianie na próbę jest jednak kuszeniem (*ekpoirao*) Boga; jest usiłowaniem przymuszenia Go;

jest zakładaniem, że ufność może wszystko, a to oznacza odrzucenie Boga. Podobnie jak obżarstwo, ufność jest jedną z pokus, które pobudzają człowieka do wybrania ziemi, odrzucając królestwo Boże, które go skłaniają do dobrowolnego kierowania się ku zatacnie. Prowadzi do negowania w drugim człowieku swego bliźniego, do uciskania go, do skazywania na śmierć uczuć miłości i sprawiedliwości. Czegóż człowiek nie jest w stanie poświęcić dla próżności?! Także Boga! Wszystko to w imię kłamstwa, bo próżność jest kłamstwem. Świat próżności jest światem kłamstw i fałszywych opinii. A jednak dla próżności sprzedaje się duszę i zrywa z Bogiem. Jest to pokusa, której doświadcza także Kościół, przez to Chrystus w nim cierpi, gdyż nie może zrezygnować ze swego mesjanizmu na rzecz jego ziemskiej atrapy.

5.3. TRZECIE KUSZENIE – ZBYTEK PANOWANIA

„Jeszcze raz wziął Go diabeł na bardzo wysoką górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: «Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon». Na to odrzekł Mu Jezus: «Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu, Bogu twemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz»” (Mt 2, 8–10).

Tym razem diabeł nie zamierza już zwodzić Jezusa sięganiem do fałszywej interpretacji Pisma Świętego i prowadzeniem Go do miejsca świętego, dlatego przechodzi ze swoją walką na teren czysto świecki. Zmienia się scenografia – już nie narożnik świątyni, ale bardzo wysoka góra, z której widać wszystkie królestwa świata. Próżność eksponuje się, nadyma i podnosi; ambicja potrzebuje docenienia, poczucia panowania, zarozumiałości; wystarczy zauważyć swoje cnoty i zasługi; moc potrzebuje je zlekceważyć i podeptać, aby stanąć ponad. Scenografia kładzie więc nacisk na przepych i wspaniałość świata, podczas gdy Jezus ukazuje się w pokorze i mówi o królestwie Bożym; szatan może pokazywać wszystkie królestwa, a ponieważ są widzialne, mogą być uchwycone jednym spojrzeniem. Królestwo Boże, niewidzialne i nieskończone, nie pokazuje się i nie wystawia się na widok.

Deiknysin (Mt) – *en stigme chronou* (Łk) – „w jednej chwili” diabeł „pokazuje” Jezusowi cały świat, niemal wskazuje na niego placem. W kilku słowach został opisany cały proces wewnętrzny budzenia się mocy człowieka, którego ambicja nie zna granic; w jednej chwili ożywia się wyobraźnia pobudzana pragnieniem panowania nad ziemią, posiadania wszystkiego, co jest na wyciągnięcie ręki – posiadania wyłącznie dla siebie. Szybkość wywołania wizji w chwili, która wskazuje na pragnienie mocy, ukazuje także przemijalność władzy: pojawia się w jednej chwili i w jednej chwili znika. Tysiąclecia są tylko ulotną chwilą, podczas gdy chwila chwały pochodzącej od Boga trwa wiecznie. Nie oznacza to, że próżne jest dzieło człowieka w świecie – próżna jest chęć posiadania, bo jest nienasycona. Dlatego ostatecznie kuszenie jest najmocniejsze, najbardziej złowrogie.

Diabeł pokazał Jezusowi wszystkie królestwa świata „oraz ich przepych” (*kai ten doxan authou*), to znaczy „sławę”, którą daje ich posiadanie, „opinię” (*doxa*), którą inni wyrabiają sobie na nasz temat. Kto panuje nad światem, temu nie może brakować sławy; ambicja zaspokaja także głód i próżność. Jest to sen Fausta, człowieka faustowskiego i jego cywilizacji. Jeśli rozumiemy *doxa* także jako „senną wizję” – takie znaczenie ma to słowo u Eurypidesa – to ukazanie w jednej chwili wszystkich królestw dokładnie pasuje do tego znaczenia. W każdym razie *doxa*-sława to opinia nie mająca pokrycia w prawdzie. Zawsze jest to opinia jakoś „przygotowana”, by nie powiedzieć zmanipulowana. Na poziomie prawdziwej chwały wystarczy, że miłosierdzie Boże zna nasze serce. Fascynacja światem oznacza brak dojrzałości, jak jest przejawem infantylności szukanie sławy i sukcesu – określanymi kryteriami świata. Dojrzała wolność pokonuje pokusę, ponieważ umie odróżnić opinię od prawdy, umie mierzyć chwałę ziemską miarą chwały wiecznej. Moc i chwała pozostają do siebie w relacji dialektycznej: jeśli nie byłoby innych, aby zapewniać uznanie, ambicja kończyłaby w pustce; głód panowania jest wzmacniany przez głód sławy, a ta znowu wzmacnia głód panowania, aby zyskać jeszcze większą sławę.

W trzecim kuszeniu szatan nie posługuje się Pismem Świętym, nie uwzględnia cnót, zasług i Boga, nawet nie robi pozorów w tym

względzie; w trzeciej rezygnuje ze zwodzenia i hipokryzji, nie dlatego że stanął na poziomie, na którym nie może już uwzględniać ani Boga, ani cnót; stanął „ponad” – na poziomie zaślepienia, który jest poziomem czystej władzy i sławy za wszelką cenę, także za cenę poniżenia wszystkiego i wszystkich, nieszanowania niczego i nikogo, oddawania czci diabłu. Mamy tu satanizm ambicji w zamian za sławę światową, człowieka, który sam dla siebie jest bożkiem. Wszelkie zło za opinię pozbawioną bytu i prawdy! Już nie egoistyczne nieposłuszeństwo wobec porządku moralnego i porządku Bożego, ale radykalna i ślepa na wszystko negacja jednego i drugiego.

Każdy z nas przez całe życie nosi w sobie trzy pokusy, głos zła, nawet jeśli jest przygotowany do walki z nimi; każdy jest kuszony, aby – z powodu egoizmu innych i naszego nieprzygotowania do wstrzeźliwości – zaspokoić potrzebę także przy pomocy środków niegodziwych, sprzecznych z prawem Bożym i prawem ludzi. Każdy jest kuszony propozycją panowania nad światem, każdy na swój sposób, głodem sławy i władzy, nawet jeśli wie, że opinie ulegają zmianie – dzisiaj na inne, a jutro rozpadają się pył – i nie ma nic bardziej niepewnego niż władza.

Pokusa zaczyna się od potrzeb życiowych, najpilniejszych, i doraźna, aby je zaspokoić – nawet niegodziwie, przekonując, że jest sprawiedliwe domaganie się zapewnienia prawa do życia, choćby wbrew sprawiedliwości i wbrew zaufaniu do Boga. Po zaspokojeniu potrzeby rodzi się pokusa próżnej chwały, która odwołuje się do tego samego prawa opartego na kłamstwie. W końcu – przecież „apetyt rośnie w miarę jedzenia” – wyrastają rogi ambicji i sławy. Wystarczy sprzeciwić się Bogu, nawet jeśli zdaje się to uzasadnione niby jakąś potrzebą, i łuski spadają z oczu. Potem pojawia się głos próżnej chwały, a w końcu zerwanie i negacja. Mamy więc trzy sposoby zastąpienia Boga i prawa moralnego, trzy sposoby postawienia na własne prawa, zamiast na własne obowiązki. Któż nie jest w stanie zadeklarować, że da nam wszystko – nawet jeśli nie powie, że zrobi to w jednej chwili – jeśli oddamy mu pokłon? Oczywiście, nie ma tak „bardzo wysokiej góry”, o której czytamy w opowiadaniu ewangelicznym, z której byłoby widać cały świat, ale to nie jest

problemem – aby zobaczyć cały świat u swoich stóp, wystarczy zamknąć oczy i puścić wodze wyobraźni.

Pierwszy człowiek pozwolił się zwieść szatanowi. Święty Grzegorz Wielki świetnie uchwycił psychologię jego działania. Wyjaśnia: „Starodawny wróg powstał przeciw pierwszemu człowiekowi, naszemu rodzicowi, w trzech pokusach: skusił go bowiem łakomstwem, próżną chwałą i chciwością – ale pokonał go w tym kuszeniu dlatego, że ten poddał mu się poprzez przyzwolenie. Łakomstwem wszak skusił go wówczas, kiedy mu ukazał zakazaną przynętę drzewa i nakłonił do zjedzenia jej. Próżną zaś chwałą skusił go, kiedy mówił: «Będziecie jako bogowie» (Rdz 3,5). A wykorzystując chciwość, skusił go wtedy, gdy mówił: «znając dobre i złe». Chciwość bowiem nie odnosi się tylko do pieniędzy, lecz i do wysokości pozycji. Słusznie bowiem mówi się o chciwości, kiedy występuje dążenie do wyniesienia ponad właściwą miarę²².

Drugi Adam, Chrystus, opiera się i zwycięża nie mocą, ale słowem Pisma Świętego, wytrwałością, cierpliwością i znośzeniem wszystkiego – wypełnia swoje obowiązki człowieka. Chrystus uczy nas, aby szukać ucieczki od pokus w Bogu. W ten sposób daje nam On przykład siły i wolności – w przeciwieństwie do usiłowania szatana – dającego nam przykład chciwości, w której streszczają się trzy pokusy. Święty Paweł, czerpiąc z przykładu Jezusa, pisze: „Nigdy przecież nie posługiwaliśmy się pochlebstwem w mowie – jak wiecie – ani też nie kierowaliśmy się ukrytą chciwością, czego Bóg jest świadkiem, i nie szukaliśmy ludzkiej chwały ani pośród was, ani pośród innych” (1 Tes 2, 5–6).

Człowiek ambitny szukając swojej chwały ufa faktom zewnętrznym, które nie zależą od jego woli ani od wolnej woli tego, kto mu pochlebia, dlatego jest ona chwałą niewolników okazywana przez niewolników. Zerwanie z tym, co wzniosłe, zaproponowane Jezusowi przez szatana nie zniża trochę człowieka, ale sprowadza go do ziemi, do świata bez sprawiedliwości, wolności i miłości, w którym na porządku dziennym jest bezkrytyczne używanie wszystkiego, zaspokajanie wszelkich przyjemności i pasji, maksymalne

²² Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie* 16, 2.

korzystanie z życia. Wszystko inne natomiast, moralność i wszelkie wartości, stanowią tylko opresyjne „tabu”, z którego trzeba się wyzwolić. Wybiera się więc mamonę, a nie Chrystusa.

Nie wystarczy jednak zwalczyć pokusy słowami, są konieczne także czyny sprawiedliwości i miłości, o których mówił święty Jan Chrzyciel, mogące pokonać zwodzącego szatana. Kto adoruje jedynie Boga, jest wolny od klękania przed światem; kto Mu służy, nie jest niewolnikiem bogactw i władzy; jest wolny, ucząc się służyć w świecie, aby wypełnić swoje obowiązki; nie deprecjonuje świata ani władzy, ale nadaje im prawdziwe znaczenie. Autentyczna władza rezygnuje z panowania i nie szuka sławy jako kłamliwego uznania zewnętrznego, ale chwały większej, utożsamiającej się ze zwycięstwem nad złem, z sumieniem wybierającym dobro i prawdę. Chrystus nie szukał chwały zewnętrznej, którą mógł łatwo otrzymać, ale jako wolny i sprawiedliwy przyjął hańbę krzyża, ponieważ na tym polegała Jego misja. Nauczył nas, jak buduje się dobro, nawet jeśli domaga się wielu ofiar, przede wszystkim ofiary z naszego egoizmu. Sprawiedliwi w bogactwie, sprawiedliwi w biedzie – jak Hiob, który nie był przywiązany do tego, co posiadał, nie szukał tego, co stracił; nikt nie mógł go pozbawić miłości do Boga i do bliźniego.

Na odwróceniu sytuacji polega tragedia panującego i poddanych, na tym polega dramat Chrystusa i chrześcijanina. Tragedia tych, którzy robią niewolnikami innych dla odrobiny chwały ziemskiej i dla zaspokojenia pragnienia posiadania, chociaż wiedzą, że tę chwałę zawdzięczają tylko swoim niewolnikom. Dramat Chrystusa i tego, kto za Nim wiernie idzie, polega na tym, że po złożeniu tak wielkiej ofiary, aby ukazać drogę prawdy i dobra, świat jest bardziej skłonny przyjąć trzy propozycje szatana – szeroką i łatwą drogę, wysmiewając ich, prześladowając, bicząc i zabijając. Chrystus jednak nie wycofuje się ze świata; wchodzi w niego i przechodzi przezzeń, bierze go na ramiona. Chrześcijanin jest powołany do miłości swego bliźniego, mimo iż może nawet przypuszczać, że wzrasta liczba jego nieprzyjaciół. Syn Boży jednak przyszedł i umarł, aby człowiek stał się przybranym synem Bożym. Chrześcijanin wie, że krzyż jest dla wszystkich. Chrystus zmartwychwstał – chrześcijanin wie, że jest zbawiony przez Jego chwałę i dla chwały Bożej. Tutaj

sytuuje się różnica między mesjanizmem ziemskim i mesjanizmem niebieskim: pierwszy jest absolutną tragedią, adoracją zła, która nic nie daje, uznaniem świata bez Boga, o którym szatan sądzi, że nad nim panuje. Drugi jest dramat, który obejmuje ostateczny sens dziejów stworzenia.

W trzecim kuszeniu Jezus odpowiada otwarcie szatanowi, nazywając go po imieniu „nieprzyjacielem”. Jest nim, chociaż obiecuje wszystko temu, który chce być uznany za Boga, a przez to jest nieprzyjacielem Boga. Jezus nie dyskutuje, nie jest już cierpliwy i pokorny; jest zdecydowany, dlatego odrzuca diabła jednoznacznym: „Idź precz!”. Władza i świat nie są wprost nieprzyjaciółmi – czyni ich takimi złe użycie. To wyjaśnia, dlaczego diabeł może powiedzieć, że wszystko zostało mu poddane, że może dać sławę i władzę temu, kto ich chce, gdy przecież – jak mówi święty Paweł – „nie ma [...] władzy, która by nie pochodziła do Boga” (Rz 13, 1). Świat należy do Boga, który go stworzył, ale dzieła człowieka mogą być złe, jeśli ulegnie pokusie panowania. Święty Ambroży napisał bardzo jasno: „Władza pochodzi od Boga, ale ambicje władzy pochodzą od złego”²³. Z drugiej strony, jeśli szatanowi została dana władza, to oznacza to, że wcześniej jej nie miał, a więc pochodzi ona od Boga, który ją ustanowił, ale po to, aby była sprawowana prawowicie i godziwie. Kto ulega pokusie używania jej przeciw sprawiedliwości, otrzymuje ją od szatana. Święty Paweł wyjaśnia: „A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę” (Rz 13, 3). Jeśli władza jest dobrze używana, staje się „narzędziem Boga” (Rz 13, 4). Wina nie jest we władzy, ale w tym, kto ją sprawuje, kto nie traktuje jej jako służby, aby jednak była służbą, musi posiadać autorytet, aby bronić wszystkich. Sięgnijmy jeszcze raz do świętego Pawła, który pisze: „Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni. A ci, którzy chcą się bogacić, popadają w pokusę i w zasadzkę [diabła] oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubie i zatraceniu. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to ugańniając się, niektórzy zbłądzili z dala od wiary i sobie samym zadali

²³ Ambroży, *Komentarz do Ewangelii świętego Łukasza* 4, 29.

wiele cierpień. Ty natomiast, o człowiecze Boży, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością” (1 Tm 6, 8–11).

Święty Paweł potępia tych, którzy chcą się wzbogacić, a nie tych, którzy są bogaci. Jak wyjaśnia święty Augustyn, Apostoł „oskarżył pożądanie (*cupiditates accusavit*), a nie bogactwo samo w sobie (*facultates*)”²⁴. Aspekt ziemski dóbr ludzkich, jako stworzony przez Boga, nie jest jednak powodem zatraty, ale pragnienie ich posiadania – ze względu na panowanie i przepych – sprawia, że dobra ziemskie tracą naturalną godność. Człowiek nie może nie żyć w świecie i nie ponosić konsekwencji grzechu, ale w Babilonie można żyć na dwa sposoby, jak pokazał święty Augustyn: „Także miasto nazywane Babilonem ma swoich miłośników, którzy zabezpieczają (*consulentes*) pokój doczesny i oprócz tego niczego nie oczekują, i w tym znajdują swoje zadowolenie [...] oraz podejmują w tym celu wiele trudów. Wszyscy ci jednak, którzy działają w nim przyzwoicie (*fideliter*). Jeśli nie działają z powodu pychy, ze względu na ulotną chwałę [...] Bóg nie pozwala im zginąć w Babilonie; są przeznaczeni, aby być obywatelami Jeruzalem, Bóg rozumie ich złość i pokazuje im inne Miasto”²⁵. Chrześcijanin, który tak walczy, bez względu na warunki, w których się znajduje, walczy także przeciw temu, kto usiłuje być panem świata, deprecjonując byt i godność człowieka, a więc gdy ma do czynienia z panowaniem, które przyjmuje ziemię za cel stworzenia.

Diabeł opuścił Jezusa, „a oto przystąpili aniołowie i usłużyli Mu” (Mt 2, 11). Zastosowany tutaj czas przeszły niedokonany wskazuje na ciągłość działania. Jezus był więc głodny, dlatego je jako człowiek. Ufność złożona w Bogu została nagrodzona.

5.4. DWA MESJANIZMY

Trzy pokusy diabelskie są właściwie trzema momentami jednego kuszenia, zmierzają bowiem do wpłynięcia na Jezusa, aby dokonał radykalnej zmiany w swojej misji, w swoim ideale mesjańskim, to

²⁴ Augustyn, *Kazanie* 39, 23.

²⁵ Augustyn, *Objaśnienia do Psalmów* 136, 2.

znaczy w wyznaczonym Mu przez Ojca ideale „cierpiącego Sługi”, zastępując go ideałem czysto ludzkim; ideałem sukcesu, ziemskiego używania i mocy w nieposłuszeństwie Bogu i w Jego negacji. Jezus, odrzucając diabła, przeciwstawia królestwo Boże wszystkim królestwom świata, co jest właściwym i prawdziwym celem Jego misji. Wszystkie królestwa ziemi są niczym wobec królestwa Bożego. Już sam fakt, że jest ich wiele i są zmienne, sprawia, że są i będą niedoskonałe – nie są prawdziwym królestwem, jedynym i wiecznym.

Jezus pozwolił diabłu, aby Go kusił – także każdy chrześcijanin będzie kuszony mesjanizmem ziemskim. To kuszenie nie tylko pochodzi od ciała, ale także od zasadzek ducha. Takiemu kuszeniu chrześcijanin – jak święty Paweł policzkowany przez szatana – może jednak oprzeć się dzięki mocy łaski, chlubiąc się ze słabości, obelg, niedostatków i prześladowań, skoro „ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (por. 2 Kor 12,7–10).

Nie brakuje dzisiaj takich, także w Kościele, którzy głoszą mesjanizm czysto ziemski i chcieliby widzieć Kościół sprzymierzony z rozmaitymi siłami politycznymi i społecznymi, a nawet z ideologią ateistyczną, byle zaangażował się w „wyzwolenie” człowieka z niesprawiedliwości. Stają na tej samej pozycji, na której stanął „wielki inkwizytor” Dostojewskiego²⁶, ignorując istotę i prawdziwą misję Kościoła, uwzględniając tylko jego nieuchronne aspekty świeckie i przygodne. Według wielkiego inkwizytora Chrystus zrobił źle, odrzucając trzy propozycje „strasznego ducha” – pomylił się odnośnie do prawdziwej natury człowieka; chciał iść w świat „z pustymi rękami, z jakąś obietnicą wolności”²⁷, której ludzie nie rozumieją i boją się jej jako rzeczy nieznośnej. Jeśli natomiast zamieniłyby kamienie w chleb, ludzkość poszłaby za Nim – jak „trzoda, wdzięczna [...] i posłuszna”²⁸. Wydaje się, że ludzkość przyznaje rację wielkiemu inkwizytorowi i mesjanizmowi ziemskiemu, ale –

²⁶ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, Warszawa 1987, s. 293–314 (Dzieła wybrane, 6*). Interpretując Dostojewskiego trzeba pamiętać, że *Legenda o wielkim inkwizytorze* jest w jego zamyśle krytyką Kościoła rzymskiego.

²⁷ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 300.

²⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 300.

nawet jeśli by tak było – Kościół nie może uznać za własne „racji” szatana, które prowadzą do zraty człowieka w tym czy w drugim życiu; nie może zdradzić swojego Założyciela i misji, którą On mu powierzył, a którą jest zbawienie. Nawet przedstawiciel inkwizycji uznał, że to byłaby zdrada. Mesjanizm ziemski może i mógłby przez jakiś czas triumfować, ale pozostaje kłamstwem, które nie przystoi Kościołowi, bo to nie jest prawdziwe orędzie Chrystusa i nie taka jest misja Jego Kościoła. Nawet jeśli z powodu słabości ludzi i z racji historycznych Kościół zajmował się, zajmuje się i będzie się zajmował polityką, to jednak nie może – jako instytucja boska i w swej istocie wieczna – uznać za swoje istotne zdanie tego, czym jest mistyfikacja zapoczątkowana przez jego wrogów – przez zwolenników Kościoła ateistycznego i ziemskiej religii. Celem Kościoła jest „jedna owczarnia i jeden pasterz”, ale owczarnia nie ma być stadem złożonym z niewolników, którzy mają pod dostatkiem chleba, ale ludzi wolnych i silnych duchowo, którzy świadomie umięją wyrzekać się, akceptować głód, nie myląc tego, co ziemskie, z wiarą i wolnością. Robienie z Kościoła jakiejś instytucji społecznej, łączenie go z jakąś ideologią polityczną, oznacza zachęcanie go do samobójstwa, chęć „uświatowienia” go, aby upodobnił się do struktury państwowej. Ani Chrystus, ani Kościół, nie mogą podporządkować swojej misji statystykom, zestawianiu osiągnięć, czy opiniom większości, nie sprowadzając tym samym Ewangelii do orędzia czysto politycznego, a Kościoła do narzędzia wpływów ziemskich.

Takie zabiegi nie służyłyby niczemu, ponieważ nawet spektakularne dzieła dokonane bez Boga, a nawet wbrew Bogu, wcześniej czy później popadają w ruinę. Od kilku wieków ludzie, którzy ulegli pokusie diabelskiej, wbrew woli Chrystusa, który nie dopuszcza pomieszania Boga ze światem, a wolności z chlebem, usiłują wznosić nową wieżę Babel w miejscu Kościoła. Jeszcze nie zdołali jej ukończyć, a już są bardziej głodni niż byli przedtem, są większymi niewolnikami niż poprzednio – niewolnikami bogactwa, zawiści, przemocy, są niewolnikami tego świata. „Żadna nauka nie da im chleba, póki będą wolni. Ale skończy się na tym, że przyniosą nam swoją wolność do naszych nóg i powiedzą: «Weźcie nas raczej w niewolę, ale dajcie nam jeść». Zrozumieją wreszcie sami, że wolność

i chleb ziemski pod dostatkiem dla każdego – nie dadzą się pogodzić, albowiem nigdy, nigdy nie potrafią rozdzielić go między siebie! Przekonają się również, że nie mogą być nigdy wolni, ponieważ są słabi, występni, nędzni i zbuntowani”²⁹. Tylko nieliczni mogą iść za Chrystusem w imię chleba niebieskiego.

Zdaniem wielkiego inkwizytora Jezus zbyt wywyższył ludzi; chciał ich postawić na swoim poziomie, oczekiwał naprawdę zbyt dużo, jakby wszyscy mogli nieść Jego „straszne dary”. Zapłacił drogę, gdyż nie miał współczucia dla słabości większości. Ludzie zbuntowali się, odrzucili Boga i zalali ziemię krwią, aby zbudować sobie świat na ziemskim poziomie. Tylko Kościół, który uznaje ich słabość, może złagodzić ciężar wyrzeczeń i ciężar wolności, który rodzi się z wiary – może dokończyć wieżę Babel. Ten Kościół, który akceptuje to, co Jezus niegodnie odrzucił, królestwa ziemskie i miecz cesarski, nie jest już z Chrystusem, ale z szatanem. Taka zdrada była jednak konieczna dla „powszechnego zjednoczenia” ludzkości³⁰. Zadaniem Kościoła, po odrzuceniu królestwa Bożego, jest dopełnienie dzieła zaczętego „wiekami wolnej myśli i nauki”³¹ „i dopiero wtedy, dopiero wtedy nastanie dla ludzi królestwo pokoju i szczęścia”³², polegające na totalnej niewoli i na sprowadzeniu osoby do masy. Zgodnie z propozycją szatana, ale w imię Chrystusa: „U nas zaś wszyscy będą szczęśliwi i nie będą się buntować ani tępić wszędzie nawzajem, jak w Twojej wolności. O, przekonamy ich, że tylko w tym wypadku będą wolni, gdy wyrzekną się swojej wolności, nam ją oddadzą i nam ulegną. I cóż, czy słuszość będzie po naszej stronie, czy fałsz? Sami przekonają się, że mamy słuszość, albowiem będą pamiętać, do jak wielkiego zamętu doprowadziła ich Twoja wolność. Wolność, wolna myśl i nauka wciągnie ich w takie chaszcze i postawi przed takimi cudami i nierozwikłanymi tajemnicami, że jedni, krnąbrni i okrutni, wytępią się nawzajem, a inni, którzy zostaną, ludzie słabej woli i nieszczęśliwi przyczołgają

²⁹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 301.

³⁰ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 306.

³¹ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 306.

³² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 307.

się do naszych nóg i zawołają: «Tak, mieliście słuszość, wy jedni posiadliście Jego tajemnicę, wracamy do was, ratujcie nas od nas samych». Otrzymując od nas chleby, zobaczą oczywiście, że to są ich własne chleby, dobyte ich własnymi rękoma, że bierzemy je od nich, aby im rozdać, bez żadnego cudu; zobaczą, że nie przemieniliśmy kamieni w chleb, ale zaiste bardziej niż z chlebów cieszyć się będą z tego, że otrzymają je z naszych rąk! Albowiem będą dobrze pamiętać, że poprzednio, bez nas, te same chleby, dobyte ich rękami, przemieniały się w ich rękach w kamienie; skoro zaś wrócili do nas, kamienie przemieniły się w ich rękach w chleby. Dobrze oceń ją, co to znaczy raz na zawsze się poddać”³³.

Nawet dla wielkiego inkwizytora mesjanizm ziemski jest skazany na upadek i nie ma takiej nauki i takiego postępu, które mogłyby doprowadzić do wyzwolenia człowieka. Jeśli Kościół zgodziłby się na dokończenie budowy wieży Babel, jeśli przyjąłby mesjanizm ziemski, humanizm ziemski, który jest czystym naturalizmem, kontynuowałby destrukcję człowieka, unicestwiłby siebie, nie uniknąłby porażki, a nawet niewolnictwa. Jak upadły wszystkie wieże, które człowiek usiłował wzniesć przeciw Bogu, aby strącić Go z tronu, tak też upadłby Kościół. Jego zadanie jest odwrotne – ma walczyć z tymi, którzy pod pozorem szczęścia powszechnego budzą w ludzkości nienawiść i przemoc, będące konsekwencją adoracji świata. Nauka, że niewola jest w człowieku, w jego egoizmie, jego przywiązaniu do rzeczy, i że Jezus, przyszedł, aby go wyzwolić, mogą iść w parze, jeśli człowiek zadowoli się taką ilością chleba, jaka jest mu potrzebna; jeśli wyzwoli się od zachłanności, jeśli przyjmie ubóstwo wspierane przez wiarę i łaskę, uznając, że żadna wiedza i żaden człowiek nie są w stanie odpowiedzieć na jego potrzeby. Nie ma „łatwego dobra”, które nie ulegałoby zepsuciu, ani „szerokiej drogi”, która nie prowadziłaby do destrukcji osoby, wspólnoty i instytucji. Jest tylko jeden sposób, aby ludzie nie stali się bezmyślnym stadem zniewolonym światem, a mianowicie oddanie się w niewolę Chrystusa. Problemem zatem nie jest to, czy Kościół katolicki rezygnuje z wiary i z łaski, ale czy będzie stawał się coraz czystszy, czy będzie coraz

³³ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 307.

pewniej nauczał „wąskiej drogi”, będącej coraz bardziej po stronie Boga dla Jego chwały. Im zaś bardziej będzie po stronie Boga, to tym bardziej będzie też po stronie człowieka.

Jezus doskonale wiedział, że ludzie są słabi, że są grzesznikami zdolnymi do niezliczonych niegodziwości, a nawet zbrodni, ale przyszedł umocnić ich żywą wodą łaski – tego w ogóle nie uwzględnia wielki inkwizytor. Wielu jest powołanych, ale mało wybranych – choć wszyscy mogą, jeśli chcą, otworzyć się na powołanie. Jest zadaniem Kościoła kontynuowanie głoszenia dobrej nowiny, nawet gdyby nikt nie chciał jej słuchać. Kościół może robić w tym celu wszystko – oprócz przyjęcia trzech propozycji szatana – utrzymując przy tym, że robi to w imię Chrystusa. Byłoby to opowiedzenie się za tym, do czego chciał on skłonić Syna Bożego. Byłoby apostazją przyjęcie orędzia, które jest przeciwne temu, co On wcielił, co głosił, dla czego cierpiał i umarł, czyli temu, od czego zależy odkupienie człowieka i jego wieczne zbawienie. Ci, którzy usiłują skłonić Kościół do przejścia na pozycje sekularyzmu i promocji postępu społecznego i dobrobytu oraz utożsamiają to z jego misją, są anty-Kościółem, nawet jeśli są jeszcze jakoś w Kościele. Chcą oni, aby Kościół – jak wielki inkwizytor – nie zbliżał już do Chrystusa i aby stracił asystencję Ducha Świętego. Kto daje takie rady, ten nie ma już wiary i otwarcie przyjął stanowisko diabła z trzeciego kuszenia, to znaczy oddaje cześć światu. Kto kocha ojca lub matkę, lub cokolwiek innego, bardziej niż Chrystusa – nie jest Go godzien (por. Mt 10, 37). Jezus od Piotra nie oczekuje sprawności organizacyjnej, wyjątkowego wykształcenia, umiejętnego rządzenia, ale miłości (por. J 21, 15–17), gdyż ona jest wszystkim – jest wolnością uzdalniającą do poświęcenia się Bogu i Kościołowi.

Kościół jest dzisiaj osądzany, atakowany, deprecjonowany, prześladowany, a zarazem słyszy liczne pochlebstwa, a wszystko po to, by porzucił swoją pozycję. Nie może tego zrobić, to jest oczywiste. Ma się po prostu ciągle oczyszczać, choć są pewne obszary, na których to oczyszczenie powinno być szczególnie intensywne. Trzeba by przede wszystkim zrezygnować z klasyfikowania ludzi w kluczu politycznym, to znaczy dzielić ich na prawicę i lewicę, gdyż grozi to upolitycznieniem i zideologizowaniem nauczania Chrystusa, które

nie jest ani lewicowe, ani prawicowe, ale Boskie. Podobne znaczenie posiadają rozmaite wypowiedzi o Kościele „otwartym” i „zamkniętym”, które nie mają żadnego uzasadnienia w eklezjologii, a są próbą nałożenia na Kościół albo prywatnych oczekiwań, albo oddalenia go od tego, co istotne, czyli ewangeliczne. Trzeba bronić Kościół przed zredukowaniem go do Kościoła asystenta społecznego, gdy ma być przede wszystkim „sakramentem zbawienia”. Wreszcie, biorąc pod uwagę ostatnie tendencje, trzeba przywrócić w Kościele odpowiedni sposób mówienia o Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku, by nie zredukować Go pod pozorem niby-zażyłości tylko do ludzkiego Jezusa, Jezusa – człowieka z Nazaretu.

* * *

Boga czci się wiarą, nadzieją i miłością, czyli cnotami teologalnymi. Wiara ma swój fundament w Jezusie Chrystusie (1 Kor 3, 11), a nadzieja ma go w wierze. Z wiary i nadziei wyrasta miłość, która zwraca się najpierw do Boga, a potem do ludzi. W Modlitwie Pańskiej z Ewangelii świętego Mateusza znajduje się siedem próśb: najpierw chrześcijanin prosi o trzy dobra wieczne, które na ziemi mają swój początek i tu się rozwijają, a potem prosi o cztery dobra doczesne. Miłość jest większa od wiary i nadziei – człowiek dobry jest człowiekiem, który kocha w sposób prawy, a tym samym w sposób prawy wierzy i ma nadzieję. Ten natomiast, kto nie kocha, wierzy nieużytecznie, nawet jeśli są prawdziwe rzeczy, w które wierzy, w których pokłada nadzieję; nie może dojść do życia wiecznego ten, kto nie kocha sprawiedliwości. Wiara w Chrystusa „działa przez miłość” (Ga 5, 6). Wiara otrzymuje to, co nakazuje prawo. Święty Augustyn wyjaśnia: „Bez daru Bożego, to znaczy bez Ducha Świętego, przez którego miłość jest rozlewana w sercach naszych, prawo będzie mogło nakazywać, ale nie będzie mogło pomagać, a nawet będzie mogło doprowadzić do pogrążenia tego, kto nie może wymówić się ignorancją. Pożądliwość ciała panuje tam, gdzie nie ma miłości Bożej”³⁴.

³⁴ Augustyn, *Podręcznik (Enchiridion) dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości* 31, 117.

Nie można być sprawiedliwymi i wolnymi sługami ludzi, jeśli się w pierw nie służy Bogu. Taka jest tożsamość katolika, a szczególnie taka powinna być tożsamość kapłana. Na podstawie miłości „wertykalnej” urzeczywistnia się i konstytuuje miłość „horyzontalna”. Kapłan, który byłby jedynie sługą ludzi, zaprzeczałby samemu sobie, jego słowo nie byłoby już słowem religijnym, ale jedynie politycznym, a może nawet ideologicznym, czyli zupełnie pustym. Nie tego jednak oczekują wierni – oczekują ponad wszelką wątpliwość, że będzie on mówił o ojcostwie Bożym, o Bożym przebaczeniu, o miłości zdolnej do poświęceń, o królowaniu z Bogiem w chwale. Kościół jest uczniem Chrystusa, a nie takiego czy innego mędrca, głoszącego modne poglądy. Chodzi więc o to, by kapłan powrócił do tego, co zapisane zostało w Liście do Hebrajczyków: „Każdy bowiem arcykapłan spomiędzy ludzi brany, dla ludzi jest ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy. Może on współczuć tym, którzy nie wiedzą i błędzą, ponieważ sam podlega słabości. I ze względu na nią powinien tak za lud, jak i za samego siebie składać ofiary za grzechy” (Hbr 5, 1–3). Kościół, a w nim kapłan, mają do wyboru tylko jeden mesjanizm – niebieski, czyli Chrystusowy, ukazany bardzo wyraźnie już na początku Ewangelii. Został on oczyszczony wewnętrznie przez zwycięstwo Chrystusa nad pokusami diabelskimi, dzięki czemu pokazuje nam bardzo wyraźnie, za czym i jak mamy się opowiadać oraz płynie z tego zwycięstwa moc łaski, umożliwiająca odnoszenie takich samych zwycięstw także dzisiaj.

ROZDZIAŁ II



Cezar i Bóg

O granicach polityki z punktu widzenia religii

Kwestie relacji między religią i polityką w ogólności oraz między Kościołem i państwem w szczególności nie tylko nie przestają budzić emocji, ale wręcz znajdują się w nowym ogniu dyskusji, niejednokrotnie także podlegają ideologicznym naciskom. Zachodzi niewątpliwa potrzeba przestrzegania Kościoła przed pokusą angażowania się w politykę – w ścisłym znaczeniu tego słowa – ale w jeszcze większym stopniu zachodzi konieczność bronięcia Kościoła przed poddawaniem go politycznym i państwowym naciskom, których jesteśmy dzisiaj wyjątkowo często świadkami. Instytucje polityczne i państwowe, przekraczając swoje kompetencje, wtrącają się w sprawy nauczania kościelnego, usiłując nie tylko wpływać na nauczane treści, ale nawet wprost zastraszać głoszących Ewangelię. W tej sytuacji zachodzi po raz kolejny potrzeba jasnego przywołania paradygmatu ewangelicznego: co boskie – Bogu, co cesarskie – cesarzowi, ze wszystkimi konsekwencjami, które z tego wynikają zarówno dla wierzących, jak i tych, którzy są zaangażowani w politykę. Jest to paradygmat, który nie tylko służy Kościołowi, ale służy przede wszystkim każdemu człowiekowi – zarówno wierzącemu, jak i niewierzącemu – ponieważ ma na celu zarówno zbawienie

człowieka, jak i humanizację jego zadań ziemskich w ramach słusznej perspektywy¹.

1. PRZESŁANIE EWANGELICZNE

Punktem wyjścia do określenia relacji między religią i polityką oraz między Kościołem i państwem pozostaje znany epizod ewangeliczny dotyczący podatku, który został odnotowany w Ewangeliach synoptycznych. Opisany jest trzykrotnie z małymi wariantami, ale nie są one pozbawione znaczenia dla odczytania jego przesłania: Mt 22, 15–22; Mk 12, 13–17; Łk 20, 20–26.

Zacznijmy od tekstu z Ewangelii św. Marka, która stanowi swoisty paradygmat dla Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza. Pisze więc św. Marek: „Posłali natomiast do Niego kilku faryzeuszów i zwolenników Heroda, którzy mieli podchwycić Go w mowie. Ci przyszli i rzekli do Niego: «Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i na nikim ci nie zależy. Bo nie oglądasz się na osobę ludzką, lecz drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Czy wolno płacić podatek cesarowi, czy nie? Mamy płacić czy nie płacić?» Lecz On poznał ich obłudę i rzekł do nich: «Czemu wystawiacie mnie na próbę? Przynieście Mi denara; chcę zobaczyć». Przynieśli, a On ich zapytał: «Czyj jest ten obraz i napis?» Odpowiedzieli Mu: «Cezara». Wówczas Jezus rzekł do nich: «Oddajcie więc cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga». I byli pełni podziwu dla Niego” (Mk 12, 13–17)².

Dwaj pozostali synoptycy przywołują ten sam epizod, chociaż z pewnymi wariantami, zwłaszcza jeśli chodzi o jego kontekst. Mateusz i Łukasz mocniej podkreślają nastawienie na Jezusa i trochę inne cele wyznaczają epizodowi. Mateusz pisze: „Wtedy faryzeusze odeszli i naradzali się, jakby Go podchwycić w mowie” (Mt 22, 15). Łukasz zaś podkreśla z naciskiem: „Śledzili Go więc i nasłali na Niego szpiegów. Ci udawali pobożnych i mieli podchwycić Go w mowie, aby Go wydać zwierzchności i władzy namiestnika” (Łk 20, 20).

¹ Panorama historyczna zagadnienia: F. Hildesheimer, *Rendez à César. L'Église et le pouvoir IVe-XVIIe siècle*, Paris 2017.

² Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1980, s. 150–162.

Pytanie postawione Chrystusowi ujawnia więc całą swoją zamierzoną dwuznaczność. W jego tle zawarte jest pewne udawanie. Pozornie pytanie stawiane jest po to, aby rozwiązać konflikt sumienia i wyjaśnić zależność o charakterze etyczno-religijnym, podczas gdy w rzeczywistości ma inny cel, a mianowicie ma Jezusowi sprawić trudności, zarówno w stosunku do Jego uczniów, pozbawiając Go autorytetu moralnego, jak i w stosunku do władzy rzymskiej, stanowiąc wstęp do oskarżenia Go przed namiestnikiem rzymskim.

Mandatariusze tego „śledztwa”, jak zaznacza św. Łukasz, są pewni, chociaż nie są wprost wspomniani. Wystarczy sięgnąć do wypowiedzi poprzedzających epizod, aby się o tym przekonać. Św. Marek mówi: „arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi” (11, 27); św. Łukasz mówi o „uczonych w Piśmie i arcykapłanach” (20, 19). Tylko św. Mateusz wskazuje na „faryzeuszów” (22, 15). Postacie i przymioty mandatariuszy odzwierciedlają się w posłanych – z jednej strony faryzeusze, to znaczy stronnictwo powstałe w opozycji do innowacji hellenistycznych przeciwnych duchowi żydowskiemu, prototyp nieprzejednanego integryzmu w zachowywaniu prawa, a z drugiej strony – herodianie, to znaczy ludzie związani z dworem i funkcjonariusze tetrarchy Heroda Antypasa. Warto zauważyć, że przymioty wysłańców – w sposób odwrócony – odpowiadają ich różnym zamierzeniom: faryzeusze usiłują pokazać, w jaki sposób nauczanie Chrystusa i Jego postawa oddała się od ortodoksji żydowskiej, by móc potem oskarżyć Go wobec żydowskich władz religijnych; dla herodian problem był inny, a mianowicie zamierzają wskazać w słowach i czynach Jezusa przejawy postawy krytycznej i przeciwnej w stosunku do panowania rzymskiego w Palestynie, by móc przedstawić ją władzom okupacyjnym jako postawę wroga i pobudzającą do buntu.

Jeśli chodzi o faryzeuszów, synoptycy wyraźnie podkreślają, że kryterium oceny stanowi dla nich obiektywne („w prawdzie” – jak mówi Marek) nauczanie słowa Bożego, nauczanie tak obiektywne, że nie boi się żadnego osądu ludzkiego. Interlokutorzy Jezusa zwracają się do Niego słowami, nie wolnymi od łatwych pochlebstw, które są przywołane w prawie takiej samej wersji przez trzech Ewangelistów. „Wiemy, że jesteś prawdomówny i na nikim ci nie

zależy. Bo nie oglądasz się na osobę ludzką, lecz drogi Bożej w prawdzie nauczasz” – zapisał św. Marek (12, 14). „Wiemy, że jesteś prawdomówny i drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Na nikim ci też nie zależy, bo nie oglądasz się na osobę ludzką” – napisał św. Mateusz (22, 16). „Wiemy, że słusznie mówisz i uczysz, i nie masz względu na osobę, lecz drogi Bożej w prawdzie nauczasz” – stwierdził św. Łukasz (20, 21). Ich zabiegi zmierzały więc do wykazania braku ortodoksji w nauczaniu Jezusa, a tym samym do zdemaskowania Go wobec ludu, a zwłaszcza zanegowania towarzyszącej Mu aury mesjańskości. Nie przypadkiem właśnie św. Łukasz, kończąc epizod dotyczący podatku, troszczy się o podkreślenie, że rozmówcy Jezusa „nie mogli podchwycić Go na słowie wobec ludu” (20, 26), a tym samym pokazuje, że zostali zdemaskowani przez Jezusa w swoich zamiarach.

Inną postawę zajmują herodianie. Trzeba zaznaczyć, że w dramatycznych wydarzeniach, które w opowiadaniu ewangelicznym znaczą podwójny proces wytoczony Jezusowi – proces wobec najwyższego kapłana i proces wobec prokuratora rzymskiego – podwojenie racji kryminalnego charakteru Jego postawy jawi się w sposób oczywisty. Wobec Sanhedrynu Jezus jest oskarżony o przestępstwo ściśle religijne, czyli o bluźnierstwo: „Wtedy najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty i rzekł: «Zbluźnił. Na cóż nam jeszcze potrzeba świadków? Oto teraz słyszeliście bluźnierstwo. Jak wam się zdaje?» Oni odpowiedzieli: «Winien jest śmierci»” (Łk 26, 65–66; por. także Mk 14, 63–64; Łk 22, 70–71). Inny charakter ma sąd Poncjusza Piłata, który nawiązuje do poddańczego stosunku Palestyny względem Rzymu. Św. Łukasz stwierdza: „I całe ich zgromadzenie powstało; i prowadzili Go przed Piłata. Tam zaczęli oskarżać Go: «Stwierdziłiśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwodzi od płacenia podatków cesarowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla»” (23, 1–3).

W tym kontekście filorzymskie nastawienie herodian okazuje się oczywiste. Wystarczy tu przywołać wypowiedź św. Łukasza, jedyną w Ewangeliach, która przytacza epizod odesłania Jezusa do Heroda między procesem przed Sanhedrynem i procesem rzymskim (23, 6–12). Należy odnotować, że w trzeciej Ewangelii, niemal jak w protokole sądowym, zostaje sprecyzowane, że oskarżenie

Jezusa przed Herodem Antypasem, „który w tych dniach również przebywał w Jerozolimie” (23, 7), nastąpiło po wprowadzeniu oskarżenia i sprawdzeniu danych oskarżonego wobec gubernatora rzymskiego. Opowiadanie ewangeliczne zwraca szczególną uwagę na nacisk, jaki przywódcy żydowscy wywierają na Piłata, by przyjął oskarżenie i otworzył postępowanie w stosunku do oskarżonego: „Lecz oni nastawali i mówili: «Podburza lud, szerząc swą naukę po całej Judei, od Galilei, gdzie rozpoczął, aż dotąd». Gdy Piłat to usłyszał, zapytał, czy człowiek ten jest Galilejczykiem. A gdy się upewnił, że jest spod władzy Heroda, odesłał Go do Heroda” (23, 5–7).

Racji, które skłoniły św. Łukasza do szczegółowego zreferowania podwójnej konfrontacji Jezusa – z Piłatem i z Herodem – trzeba szukać w ramach specyficznej perspektywy, którą przyjmuje Ewangelista, starając się być historykiem, ale zarazem patrząc na szczególne wymogi adresatów Ewangelii, to znaczy drugie pokolenie chrześcijańskie, żyjące poza Palestyną, już obce w stosunku do środowiska oficjalnego judaizmu, w którym wypełnił się dramat, które w związku z tym ma problemy z uwiarygodnieniem swojej lojalności w stosunku do władzy rzymskiej. Faktycznie, idea fundamentalna, która wynika z tego opisu ewangelicznego, jest następująca: dwie władze polityczne, które mogą posiadać – chociaż z różnych kryteriów określających ich kompetencje – jurysdykcję nad Jezusem, to znaczy gubernator rzymski i tetrarcha Galilei, są zgodne w uznaniu Go za niewinnego, chociaż ta niewinność nie chroni Go przed skazaniem na karę śmierci. Ten fakt wskazuje, że – jak działanie Jezusa było uznane za obce w stosunku do ruchów walki politycznej o charakterze nacjonalistycznym, emblematycznej w przypadku zelotów – to samo należy powiedzieć o zwolennikach Jego nauczania, chrześcijanach, którzy nie mogli być traktowani jak bandyci czy terroryści.

Nie wchodząc w aspekty prawne zagadnienia, należy jednak zaznaczyć, że – według opowiadania św. Łukasza – to Piłat odsyła Jezusa do Heroda. Namiestnik – by uniknąć trudnej decyzji, a jednocześnie zyskać przychyłność tetrarchy – usiłuje zrezygnować ze swojej kompetencji jurysdykcyjnej, odsyłając oskarżonego do tego, którego uważa za naturalnego sędziego w tym przypadku. Jest

ewidentna porażka tego dążenia wobec tetrarchy, który formalnie nie umywa rąk, ale wyzwała się od Jezusa, drwiąc sobie z Niego. Proces powraca do kompetencji Piłata z dobrze znanymi konsekwencjami. Tym jednak, co należy podkreślić, jest fakt, że Łukasz zamyka opis odesłania Jezusa do Heroda znaczącym stwierdzeniem: „W tym dniu Herod i Piłat stali się przyjaciółmi” (23, 7). Herod jest więc przyjacielem Rzymian, a herodianie w kwestii podatku kierują się intencją zweryfikowania, czy w przepowiadaniu Jezusa znajdują się przejawy ekstremizmu politycznego, które mogłyby być zgłoszone władzy rzymskiej.

Różne cele stawiane sobie przez faryzeuszów i herodian zostały jednak po sokratejsku zdemaskowane za pośrednictwem pytania, które otwarcie zmierza do wyjaśnienia przez Nauczyciela, jaka powinna być poprawna postawa ortodoksyjnego żyda, ale okazuje się być prawdziwą pułapką. Marek podkreśla hipokryzję zawartą w pytaniu; Łukasz wskazuje na pułpkę: „On przejrzał ich podstęp i rzekł do nich” (20, 23). Mateusz chwyta obydwa aspekty: „Jezus przejrzał ich przewrotność i rzekł: «Czemu wystawiacie Mnie na próbę, obłudnicy?»» (22, 18). Następuje więc znana odpowiedź Chrystusa, która, odwołując się do obrazu i napisu na monecie, stwierdza, że cesarowi należy oddać to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga.

Zakończenie epizodu u Ewangelistów jest zróżnicowane. Według św. Marka rozmówcy Jezusa „byli pełni podziwu dla Niego” (12, 17); według św. Mateusza „zmieszali się i zostawiwszy Go, odeszli” (22, 22); według zaś św. Łukasza „nie mogli podchwycić Go na słowie wobec ludu. I zadziwieni Jego odpowiedzią, zamilkli” (20, 26).

2. KONTEKST

Epizod dotyczący podatku – hipokryzją rozmówców Jezusa i ich przekonaniem, że mogą Go zwieść – ukazuje zuchwałe wysiłki Jego rodaków, podejmowane z różnych powodów, w celu uwolnienia się od Niego. Trzeba w tym kontekście pamiętać, że podatek, o którym mowa, w odróżnieniu od innych form zobowiązań fiskalnych nałożonych przez Rzymian, był obowiązkiem – nałożonym

na każdego Żyda, z wyjątkiem dzieci i starców – płacenia monetą rzymską cesarstwu. Stanowił on jeden z najbardziej znaczących znaków poddania Palestyny Rzymowi. Również trzeba pamiętać, że Żydzi nie byli jednomyślni w kwestii stosunku do tego obowiązkowego podatku. Byli tacy, którzy kolaborując z okupantem, jak saduceusze, uważali podatek za należny; inni, na przykład zeloci, uważali go za całkowicie nieprawny; jeszcze inni, jak faryzeusze, pogodzeni z obcą okupacją, wątpili w godziwość moralną wypełnienia obowiązku sprzecznego z podstawowymi zasadami wiary. Z racji praktycznych ci ostatni usiłowali płacić podatek, ale z wielkimi problemami sumienia i nie bez zastrzeżeń mentalnych³.

Jezusowi zostaje więc postawione bardzo podchwytliwe pytanie. Jest oczywiste, że jeśli odmówiłby płacenia podatku, naraziłby się na doniesienie Rzymianom o podżeganiu do popełnienia czynu niegodziwego, jakim jest odmówienie płacenia podatku, który w kontekście Palestyny – poddanej panowaniu rzymskiemu – mógłby oznaczać przestępstwa o wiele większe, jak bunt i rewolta przeciw Rzymowi. Nie przypadkiem Jezus, który również wobec Sanhedrynu zostanie oskarżony o przestępstwo ścisłe religijne (błuznierstwo), zostanie odesłany do sądu Poncjusza Piłata z całkowicie innym oskarżeniem, odwołującym się do poddania Palestyny względem Rzymu. Św. Łukasz referuje: „I całe ich zgromadzenie powstało; i poprowadzili Go przed Piłata. Tam zaczęli oskarżać Go: «Stwierdziliśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwodzi od płacenia podatków cesarowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla»” (23, 1–2). Należy zauważyć to połączenie, którego dokonuje tylko św. Łukasz – odwodzenie od płacenia podatków i ogłaszanie się królem. To połączenie nie ma na celu wzmocnienia oskarżenia, by mieć większą pewność przyjęcia przez Piłata przynajmniej jednego z oskarżeń. Takie połączenie – na odwrót – stawia jedno działanie (niepłacenie podatków) w pozycji narzędziowej w stosunku do drugiego (ogłoszenie niepodległości), z oczywistym zamiarem podkreślenia, że – w zarzutach

³ Por. M. Hengel, „*Politische Theologie*” und neutestamentliche Zeitgeschichte, Göttingen 1972.

stawianych Chrystusowi – wezwanie do niepłacenia podatków nie byłoby niczym innym niż manifestacją nieuznawania panowania rzymskiego.

Także druga odpowiedź mogłaby mieć negatywne konsekwencje dla pytanego. Jeśli Jezus potwierdziłby obowiązek, to znaczy zadeklarował, że należy płacić podatek cesarowi, straciłby zaufanie całego ludu żydowskiego, chlubiącego się swoją tożsamością, usiłującego odzyskać niezależność i uwolnić się także od zobowiązań fiskalnych w stosunku do władz okupacyjnych. Nieufność objęłaby także Jego uczniów, spośród których wielu było jeszcze związanych z polityczną i doczesną ideą Mesjasza-Króla, który był obiecany i który miał przyjść.

W tej drugiej perspektywie zachodzi jeszcze nieunikniona konieczność dalszego analizowania, kim byli rozmówcy Jezusa. Byli nimi przede wszystkim faryzeusze, a wśród nich ich skrajna, radykalna i fanatyczna kategoria, to znaczy zeloci, nazywani tak z powodu gorliwości w domaganiu się niepodległości swojego kraju⁴. Zeloci, szczególnie rozpowszechnieni wśród Galilejczyków (por. Dz 5, 37), byli patriotami, nie wahającymi się także podejmować działań o charakterze partyzanckim. Także wśród uczniów Jezusa byli zeloci, jak wynika z Ewangelii. Juda jest nazywany zelotą, czy iskariotą. To ostatnie określenie niektórzy egzegeci wyprowadzają od łacińskiego *sica*, to znaczy sztylet, w który byli wyposażeni „sykariusze”, służący im do działań partyzanckich⁵. Jest także mowa o Szymonie Gorliwym i o Judaszu Iskariocie, który później zdradził Jezusa. Być może sam Piotr również należał do zelotów.

Ewangelie poświadczają, że wielu uczniów Jezusa było zelotami, a w każdym razie podzielało ideały mesjanizmu politycznego inspirowanego epopeją Machabejczyków. Ewangelie poświadczają utożsamianie Jezusa ze starożytną ideą Mesjasza-Króla, które trwały bardzo długo. Pokazuje to bardzo wyraźnie znany epizod

⁴ Por. O. Culmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel 1973; M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Tübingen 2011.

⁵ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie audiencji generalnej* (18 października 2006 r.), „L'Osservatore Romano” 28 (2007) nr 1, s. 41–42.

z naiwną prośbą Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, aby mogli zasiąść po prawicy i lewicy królewskiego tronu, gdy zasiądzie na nim Jezus-Mesjasz (Mk 10, 35–45). Prośba była naiwna, ponieważ potwierdza niezrozumienie istoty królewkości Chrystusa, budzące sprzeciw oraz uczucia zazdrości u pozostałych dziesięciu, gdy Jezus zapytał: „Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić?” (Mk 10, 38).

Można założyć, że przez pewien czas sam Jezus był związany z tą identyfikacją Mesjasza-Króla, tak żywą w odczuciach ludowych. Nie brakuje także komentatorów, którzy uważają, że prawdziwą pokusą, przed którą stanął Jezus, był właśnie ideał polityczno-religijny zelotów. Miałoby tego dowodzić drugie kuszenie na pustyni, w czasie którego szatan zwraca się do Jezusa z propozycją: „Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon” (Mt 4, 9). Miałoby się ono odzwierciedlać w napomnieniu skierowanym do Piotra, uznanego za kusiciela, po zapowiedzi męki i zmartwychwstania: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (Mt 16, 23). Tej samej pokusy można by dopatrywać się w wezwaniu Jezusa skierowanym do Ojca, aby oddalił od Niego „kielich” – mogłoby to być skrajne wyrażenie pokusy wzbuđanej przez ideał polityczno-religijny.

Trzeba następnie dodać, że – dla żydów obserwantów – kwestia podatku nie tylko miała znaczenie polityczne, czyli nie była uznaniem panowania rzymskiego, lecz miała także, a może przede wszystkim, znaczenie religijne. Zgoda na płacenie podatku władcy rzymskiemu, zakładając uznanie jego panowania na Izraelu, narażała na niebezpieczeństwo nienaruszalną zasadę wyłącznego panowania Boga nad Jego narodem. Niebezpieczeństwo to było tym konkretniejsze, im bardziej – wraz z umacnianiem się cesarstwa – kultura rzymska ulegała stopniowej degeneracji w kierunku idei ubóstwienia władcy, której była poddana pod wpływem kontaktów z narodami wschodnimi i z Egiptem. Kwestia nie była oczywiście nowa. Jak opowiada Józef Flawiusz, słynny historyk wojny żydowskiej, która doprowadziła do upadku Jerozolimy w 70 roku, już w 6 roku miały miejsce rozruchy wywołane przez pewnego Judasza Galilejczyka, prawdopodobnie zelotę, motywowane faktem, że płacenie podatku Rzymianom stanowiło dla

Żydów uznanie pana innego niż Bóg, pana ludzkiego i doczesnego (por. Dz 5, 37)⁶.

Rozmówcami Jezusa w epizodzie dotyczącym podatku są także herodianie, którzy z Galilei, znajdującej się pod panowaniem rzymskim, przybyli wraz z Nim do Jerozolimy, by obchodzić Paschę (por. Łk 30, 7nn).

Wracając jednak do kwestii podatku, odpowiedź Jezusa unika niebezpieczeństw zawartych w pytaniu. Wychodzi On od stwierdzenia, że obraz i napis, wyciśnięte na monecie, należą do cesarza – oznacza to, że chodzi o dobro należące do cesarza, który z tej racji wycisnął znak własności. Dlatego słuszne jest oddanie prawowitemu właścicielowi tego, co do niego należy. To stwierdzenie zakładało jednak bezpośrednio i koniecznie konsekwencję w jakiś sposób spektakularną – skoro w człowieku jest wyciśnięty obraz Boży, jak stwierdza Księga Rodzaju (1, 27), to należy on w pełni do Boga.

Rozróżnienie między cezarem i Bogiem wyraża równocześnie zasadę nastawioną na dokonanie przewrotu w przekonaniach świata starożytnego i na wprowadzenie do dziejów ludzkich dynamizmów wcześniej nieznanymi, a potem nieprzekraczalnymi. Wraz z napomnieniem, by rozróżnić między cezarem i Bogiem, zostaje wprowadzony do dziejów ludzkich element rozbijający stare połączenie polityki i religii, państwa i Kościoła, forum cywilnego i forum sumienia.

Pogłębiając analizę epizodu, można odkryć w nim dwa poziomy znaczeń. Pierwszy poziom ma charakter historyczny. Jak wiara narodu żydowskiego nie może uprawomocnić zbrojnego buntu przeciw Rzymianom, o którym śnili zeloci, tak fakt polityczny okupacji Palestyny przez ubóstwionego władcę nie może być uprawomocniony na poziomie sakralnym. Drugi poziom ma charakter doktrynalny. Jak religia nie może zostać upolityczniona, tak polityce nie można nadawać charakteru konfesyjnego. Rozróżnienie między tym, co należy do cesarza, i tym, co należy do Boga, to znaczy rozróżnienie między państwem i Kościołem, należy do „fundamentalnej

⁶ Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* (2, 8, 1), tłum. J. Radożycki, Poznań 1980, s. 161.

struktury chrześcijaństwa”. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* napisał znamienne zdanie: „Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ze swej strony, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji” (nr 28).

Podsumowując, należy zauważyć, że nawet jeśli w opisie sprawy płacenia podatku w sposób oczywisty zostaje ukazana chrześcijańska zasada dualistyczna – jak na ogół się ją nazywa – to ma ona swoje przedłużenie w innych tekstach w Ewangelii. W podsumowaniu procesu Jezusa przed Piłatem – w Ewangelii św. Jana – na pytanie prokuratora rzymskiego: „Czy Ty jesteś Królem żydowskim?” (18, 33), Jezus odpowiada: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd” (18, 36). Wychodząc z tych założeń – odrzucających wszelkie formy pomieszania między polityką i religią – Kościół zapoczątkował proces zdrowej sekularyzacji polityki, sprowadzając ją do właściwych dla niej granic i wprowadzając do tego, co polityczne, nieprzekraczalną granicę rozszerzania kompetencji władzy świeckiej.

3. OD MONIZMU DO DUALIZMU

Człowiek zachodni, przyzwyczajony od dłuższego czasu do rozróżnienia między polityką i religią, może nie zauważać nośności zasady – sformułowanej przez Jezusa – wprowadzającej rozróżnienie między cezarem i Bogiem⁷. To rozróżnienie, które zakłada dualistyczną koncepcję rzeczywistości, tak wniknęło do jego mentalności i kultury, do sposobów rozumienia i odczuwania, że jawi

⁷ O wpływie tego rozróżnienia na zachodnią tradycję religijną i polityczną: J. Królikowski, *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii*, „Studia teologiczne i humanistyczne” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.

się jako całkowicie oczywiste. Z tego powodu zupełnie ignoruje się chrześcijańską genezę tego rozróżnienia. Znajomość tej genezy jest ważna, ponieważ w jej świetle można zrozumieć zarówno intencję rozróżnienia, jak i jego zasadnicze treści. Poza chrześcijaństwem podobny dualizm nie istnieje; funkcjonuje tylko koncepcja monistyczna, o różnych odcieniach, zależnie od dominującego sposobu odczuwania. Odnosi się to zarówno do perspektywy diachronicznej, to znaczy do historycznego stawania się społeczności ludzkiej, jak i do perspektywy synchronicznej, to znaczy do różnych kontekstów społeczno-kulturowych, istniejących w tym samym czasie historycznym.

Z punktu widzenia diachronicznego można z łatwością wskazać, że we wszystkich społecznościach starożytnych, uprzednich w stosunku do chrześcijaństwa, nie rozróżnia się między społecznością religijną i społecznością cywilną, między prawem religijnym i prawem cywilnym, między władzą religijną i władzą cywilną, między cnotami religijnymi i cnotami obywatelskimi. Rozróżnienie między wiernym i obywatelem było starożytnym całkowicie nieznanym, a w konsekwencji były nieznanymi dynamizmy sumienia wynikające z podwójnego i rozróżnionego obowiązku wierności – wierności wierzącego w stosunku do swojej wiary i przykazań, które z niej wynikają, oraz wierności obywatela w stosunku do państwa i jego praw. W doświadczeniu osobistym i społecznym niemożliwa była sytuacja, aby zobowiązania wynikające z tych dwóch form wierności były ze sobą sprzeczne, by wiernemu obywatelowi stawały bolesny i dramatyczny dylemat wyboru między posłuszeństwem Bogu a posłuszeństwem władzy ludzkiej. W kontekście starożytnym religia była uważana za zjawisko konstytutywne dla społeczności politycznej, istotny element etosu kolektywnego. Cel polityczny właściwy dla państwa obejmował – z powodu utożsamienia – cel religijny. Typowe w tym względzie jest ukazane w Starym Testamencie doświadczenie państwa izraelskiego, w którym państwo było nastawione na osiągnięcie celu właściwie religijnego, przyjmując formę teokratyczną. Organizacja polityczna narodu żydowskiego, nawet jeśli w różnych epokach przyjmowała zróżnicowane formy, służyła zachowaniu wiary ojców i szanowaniu przymierza, które

Bóg zawarł z Abrahamem i jego potomstwem. Wszystkie struktury polityczne i prawne służyły takiemu celowi, na przykład Dekalog, który był normą religijną, ale posiadał równocześnie nośność cywilną. Można powiedzieć – w ogólności – że Tora była „projektem społeczeństwa”⁸.

Wystarczy pomyśleć o procesie Jezusa przed Sanhedrynem. Na pytanie najwyższego kapłana: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?”, Jezus odpowiada: „Ja jestem! A ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi” (Mk 14, 61–62). Najwyższy kapłan, rozrywając szaty, zawyrokował: „Na cóż nam jeszcze trzeba świadków? Słyszeliście bluźnierstwo. Jak wam się zdaje?” (Mk 14, 63–64). Św. Marek podsumowuje: „Oni zaś wszyscy wydali wyrok, że winien jest śmierci” (Mk 14, 64). Ten epizod pokazuje bardzo wyraźnie, że bluźnierstwo, akt niegodziwy z punktu widzenia religijnego, jest traktowany w społeczności żydowskiej jako przestępstwo, które domaga się kary śmierci.

Inaczej pojmowało sprawę na przykład środowisko rzymskie. W Rzymie religia była czynnikiem identyfikacji i współzycia społecznego, narzędziem podniesienia cywilnego i moralnego, elementem wskazującym ideał doświadczenia politycznego. Kult bóstw rzymskich był funkcjonalny w stosunku do wielkości politycznej Rzymu, lub mu podporządkowany, podobnie jak kult bóstw czczonych przez narody zjednoczone z Rzymem oraz te, które Rzymianie podbili, ponieważ panowało przekonanie, że wielkość cesarstwa zależy także od życzliwości tych bóstw. To wyjaśnia, dlaczego w centrum cesarstwa, w Rzymie, zbudowano świątynię poświęconą wszystkim bóstwom czczonym przez różne narody żyjące na terenie cesarstwa, czyli Panteon. W epoce cesarskiej zjawisko stało się pod pewnymi względami jeszcze bardziej oczywiste: cesarz, posiadający najwyższą władzę polityczną, był także *pontifex maximus*, to znaczy stał na czele instytucji ściśle religijnych. Zakładało to, że pełnienie władzy politycznej obejmowało również podejmowanie

⁸ Por. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2005, s. 119–140.

działań o charakterze religijnym. Gdy utrwalił się proces ubóstwienia władzy cesarskiej, stał się on podstawą aktów nieposłuszeństwa ze strony chrześcijan, a więc i sprzeciwu męczenników; nastąpiła także – w sposób najbardziej oczywisty i w najwyższym stopniu emblematyczny – sakralizacja polityki.

Wszystkie społeczności niechrześcijańskie, także pozaeuropejskie, charakteryzowały się monizmem. Trzeba mieć na względzie, że z punktu widzenia synchronicznego, także po przyjsciu chrześcijaństwa i rozpowszechnieniu jego przesłania dualistycznego, nadal istnieją społeczności o charakterze monistycznym. Charakterystyczny pod tym względem jest islam. Religia islamska nie ma charakteru „kościelnego”, to znaczy jej wyrażeniem prawnoinstytucjonalnym jest społeczność polityczna – państwo, które wciela i wyraża wartości tej religii. To, co określa się dzisiaj mianem „fundamentalizmu islamskiego”, jest wyrażeniem tego faktu. Oznacza ono pomieszanie między religią i polityką, między nakazami religijnymi i prawem cywilnym, między celami religijnymi i celami politycznymi – osiąganymi przez tę samą społeczność za pośrednictwem instytucji publicznych. Mówiąc ogólnie, trudność zrozumienia między rzeczywistością polityczno-kulturową Zachodu (mimo nieadekwatności tego określenia) i islamem rodzi się z tego, że tam, gdzie Zachód rozdziela, tam islam miesza.

Należy ponadto zauważyć, że społeczności – kiedyś schryścianizowane – wpadają dzisiaj w schematy właściwe dla ujęcia monistycznego. Ma to miejsce tam, gdzie chrześcijaństwo uległo osłabieniu w swoim wpływie, w kulturze, w instytucjach politycznych, które znalazły się pod naciskiem ideologii antychrześcijańskich. Wielkie ideologie XX wieku, jak nazizm i marksizm, prawdziwe religie zeświecczone i immanentne, doprowadziły do powstania państw totalitarnych, w których rozróżnienie między moralnością i prawem cywilnym zostało wyeliminowane, prawowitość (to znaczy szacunek dla cnoty sprawiedliwości) i legalność zostały całkowicie pomieszane ze sobą. Nie istniała żadna władza poza państwem (lub partią). Wszystko zostało podporządkowane wymogom ideologii, a więc racji politycznej: człowiek, rodzina, grupy

społeczne, a nawet instytucje cywilne i polityczne. Nie przypadkiem te doświadczenia zostały potępione jako przejaw neopogaństwa⁹.

4. WIERNOŚĆ PAŃSTWU I JEJ GRANICE

Wydarzenie związane z płaceniem podatku stanowiło zawsze paradygmat odniesienia do kształtowania relacji między Kościołem i państwem, między chrześcijanami i władzą. Opowiadanie ewangeliczne jest przypominane wtedy, kiedy trzeba potwierdzić niezależność Kościoła od państwa, a ogólniej – od każdej władzy politycznej. W przeszłości epizod był przywoływany – i jest to wciąż aktualne – by domagać się pełnej wolności Kościoła w wypełnianiu jego misji. Rzadziej jest przywoływany, by podkreślić, że także cesarzowi należy oddać to, co należy do cesarza, to znaczy, by podkreślić, że posłuszeństwo władzy cywilnej, jej prawom, jej nakazom, dopóki pozostaje w ramach, które są jej właściwe i dopóki szanuje normy moralne, jest dla chrześcijanina także obowiązkiem „religijnym”.

Jak pokazuje epizod dotyczący podatku, Jezus szanuje państwo i zachęca do szanowania go, polecając płacić podatek cesarzowi. To uznanie władzy świeckiej, a zatem i okazania jej postawy należnego posłuszeństwa, wynika również z innych tekstów ewangelicznych. Niekiedy jest to wyrażone pośrednio, jak w przypadku przyjęcia przez jego uczniów celników, to znaczy poborców podatków na rzecz Rzymu. Takie przyjęcie nie było przychylnie widziane przez Żydów, ponieważ celnicy – pomijając fakt, że w żadnym społeczeństwie nie cieszą się oni uznaniem – byli uważani za kolaborantów współpracujących z okupantami Palestyny. Wymowny jest pod tym względem zapis dokonany przez św. Łukasza. Ewangelista odnotowuje mianowicie, że żydzi oskarżyli Jezusa, iż „odwodzi od płacenia podatków cesarzowi” (Łk 23, 2). Zostaje jednak równocześnie zaznaczone, że działania Jezusa i Jego nauczanie nie mają charakteru politycznego, a tym samym nie stanowią zagrożenia

⁹ Por. Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937 r.), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, cz. 1, Rzym–Lublin 1986, s. 153.

dla cesarstwa. Wskazuje to na niewinność Jezusa w oczach Piłata i Herolda Antypasa (por. Łk 23, 14–15).

Ewangeliczne nauczanie o obowiązku – nie tylko prawnym, lecz także moralnym – okazania posłuszeństwa uprawnionej władzy świeckiej jest podjęte i podkreślone w innych miejscach Nowego Testamentu. Na przykład w Liście do Rzymian św. Paweł podkreśla chrześcijański obowiązek okazywania posłuszeństwa prawowitej władzy: „Niech każdy będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (13, 1–4). Należy odnotować, że Apostoł podkreśla, iż obowiązek posłuszeństwa prawowitej władzy jest także obowiązkiem sumienia: „Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (13, 5–7).

Wezwanie św. Pawła rozciąga się na model życia cywilnego, charakteryzującego się lojalnością wobec prawodawstwa, zaangażowaniem w szukaniu sprawiedliwości i w osiągnięciu dobra wspólnego. Szczególnie zachęca chrześcijan do tego, by byli „gotowi do wszelkiego dobrego czynu”, by „nikogo nie lżyć, unikać sporów, odznaczać się uprzejmością, okazywać każdemu człowiekowi wszelką łagodność” (Tt 3, 1–2), by „starać się usilnie o pełnienie dobrych czynów”, gdyż „jest to dobre i pożyteczne dla ludzi” (Tt 3, 8). Św. Paweł wyznacza więc cechy przewodnie dobrego obywatela, a tym bardziej polityka i funkcjonariusza publicznego.

Także św. Piotr zachęca do posłuszeństwa: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu najwyższą władzę, czy to namiestnikom jako przez

niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią. [...] Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcijcie króla” (1 P 2, 13–14. 17). Piotr jest jednak świadomy, że obowiązek posłuszeństwa władzy świeckiej istnieje w takiej mierze, w jakiej pozostaje we właściwych dla niego granicach. Jak opowiadają Dzieje Apostolskie, wobec Sanhedrynu, który napomina apostołów, że nie posłuchali danego im polecenia, Piotr – w imieniu apostołów – odpowiada z przekonaniem: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Istnieją zatem nieprzekraczalne granice władzy cezara, które czynią prawomocnym nieposłuszeństwo jego poleceniom. Tę nieprzekraczalną granicę wyznacza „prymat sumienia w polityce”¹⁰.

Pan Jezus uczy zatem chrześcijanina, aby był posłuszny państwu, byle to pozostawało w ramach właściwego dla niego porządku. Postawa chrześcijanina wobec państwa nie jest więc postawą bierną, ale zdecydowanie czynną – jest postawą posłuszeństwa, ale nie ślepego, lecz krytycznego i konstruktywnego. Jest taka dlatego, że państwo nie tylko nie zapewnia zbawienia eschatologicznego, ale może być źródłem zła – może być wcieleniem bestii, która wychodzi z otchłani, o której mówi Apokalipsa (13,1 nn).

Wymiar doczesny, który państwo organizuje, i który chrześcijanin widzi w jego przemijalności, jest także miejscem wcielenia, zgodnie z tym, co czytamy w Prologu Ewangelii św. Jana: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (1, 14). Oznacza to, że świeckość, a więc także państwo, które jest jej wyrażeniem, jest miejscem, w którym królestwo Chrystusa zaczyna być budowane: jesteśmy *już* i *jeszcze nie*. Jak zauważył Oscar Culmann w słynnym komentarzu do epizodu dotyczącego podatku: „Koniec osiąga już wypełnienie począwszy od przyjścia Chrystusa, ale konkluzja jest jeszcze oczekiwana, dopóki istnieją ramy obecnego świata”¹¹.

¹⁰ Por. R. Buttiglione, *Prymat sumienia w polityce*, w: *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*, red. J. Mariański, S. Zięba, Lublin 2008, s. 191–205 (Towarzystwo Naukowe KUL).

¹¹ O. Culmann, *Dio e Cesare*, Roma 1996, s. 11.

Z epizodu dotyczącego podatku wynika jeszcze dalsze pouczenie: chrześcijanin musi unikać dwóch skrajnych postaw, które są nieustannie czyhającą na niego pokusą. Pierwszą pokusą jest pokusa ucieczki od świata. Jest to postawa, która wynika z błędnego odczytywania słów św. Augustyna, a polega na pesymizmie, uznającym świat za siedlisko zła. Owszem, prawdą jest, że św. Augustyn określa państwa mianem *magna latrocinia*, ale zapomina się, że ulegają one tak definiowanej degeneracji, gdy ma w nich miejsce *remota iustitia*¹². Chodzi o postawę błędną, ponieważ świat – jako stworzenie Boże – nie może być w sobie zły, i ponieważ świat – jako miejsce i czas wcielenia – został odkupiony. Św. Marek przytacza znaczące słowa Chrystusa: „Nic z tego, co z zewnątrz wchodzi w człowieka, nie może uczynić go nieczystym; bo nie wchodzi do jego serca, lecz do żołądka, i zostaje wydalone na zewnątrz. [...] Co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (7, 14–23).

Przeciwnieństwem tej postawy – również należy jej unikać – jest postawa redukcyjnego utożsamienia się ze światem. Błędne odczytanie słów św. Tomasza z Akwinu prowadzi niekiedy do przekonania, że tu i teraz urzeczywistnia się definitywne królestwo Boże. Jest to utrata napięcia eschatologicznego, która rodzi się na ogół z naiwnego optymizmu, jakby można było radykalnie i ostatecznie modyfikować złe struktury, które organizują życie społeczne, a tym samym, że można doprowadzić do utożsamienia miasta ziemskiego z miastem Bożym. Taką perspektywę przyjmują rozmaite teologie wyzwolenia, według których reforma społeczeństwa i państwa nie jest już dla chrześcijanina rzeczą „przedostateczną”, ale rzeczą ostateczną.

¹² Por. Augustyn, *O państwie Bożym* (4, 4), tłum. W. Kornatowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 223–224. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 28.

ROZDZIAŁ III



Nowe oblicza cezara

Kościół może i chce pomóc państwu

„Oddajecie cesarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21; por. Mk 12, 17; Łk 20, 25). Dobrze znamy to zdanie wypowiedziane przez Chrystusa, chociaż na pewno nie zawsze, i nie do końca, zdajemy sobie sprawę z rewolucyjnych i dobroczynnych skutków, które ono wywołało. Opisanie choćby w wielkim zarysie tych skutków wykracza poza możliwości nawet sprawnego badacza idei religijnych, filozoficznych czy politycznych. Stwierdzenie Jezusa przekłada się na kompleks zagadnień, które – najogólniej mówiąc – dogłębnie kształtują relacje między Kościołem katolickim i państwem. Wszyscy jednak jesteśmy dziedzicami tego stwierdzenia, zarówno pasterze Kościoła, jak i politycy; zarówno teologowie, jak i kanoniści, filozofowie, prawnicy, etycy i inni¹.

Oczywiście, stwierdzenie Chrystusa ma charakter zobowiązującego i perswadującego ukierunkowania dla Kościoła i wszystkich wierzących, co nie oznacza, że można je – bez większych trudności – i wszechstronnie wprowadzić w życie i określić raz na zawsze sposób jego urzeczywistnienia. Wyznacza ono kierunek procesu

¹ Por. J. Królikowski, *Cezar i Bóg. O granicach polityki z punktu widzenia religii*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 17–18 (2011–2012), s. 256–272.

poddanego ciągłej ewolucji i przystosowaniu, ponieważ zmienia się sposób samorozumienia Kościoła i jego misji zbawczej w dziejach, zmieniają się także państwa, ich ustroje i systemy polityczne, w których funkcjonują i w których się wyrażają. Kościół, na pozór jest w szczęśliwszej sytuacji, ponieważ posiada stale taki sam ustrój wewnętrzny i jego misja jest zawsze taka sama – zbawienie dusz, co oznacza, że nie potrzebuje się zmieniać, ale wystarczy, że się odnawia, by w nowych warunkach być po prostu sobą i pełnić swoją stałą misję. Państwa są w gorszej sytuacji, ponieważ są one poddane niemal nieustannemu stawianiu się i reformowaniu, niekiedy przechodząc przez procesy radykalnej przemiany, czego wyrazem jest przejście państw od ustrojów monarchicznych do demokratycznych. Ta przemiana jest także wyzwaniem dla Kościoła, ponieważ jego relacje – za każdym razem, gdy dokonuje się przemiana ustrojowa jakiegokolwiek państwa – domagają się zweryfikowania i odpowiedzi na pytanie, na czym ma polegać w nowej sytuacji oddawanie tego, co cesarskie, cesarzowi, bowiem to, co należy oddać Bogu, nie ulega wątpliwości.

W naszych czasach problem staje się tym pilniejszy do podjęcia, że głębokie zmiany, powodowane różnymi czynnikami i okolicznościami, dotyczą państw, które opierają się na systemach demokratycznych. Do tej sytuacji dochodzi fakt, który koniecznie należy zauważyć, a którym jest pojawianie się nowych form władzy. Dzisiejszym państwem już nie kieruje tylko władza ujmowana w klasycznym trójpodziale – ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska. Do tak rozumianej władzy, która nadal odkrywa podstawową rolę, dochodzą nowe formy władzy. Na nie właśnie zamierzam tutaj zwrócić uwagę, i to mam na myśli, gdy mówię o „nowych obliczach” cezara. Sprawa jest ważna również dla Kościoła, ponieważ także w Kościele funkcjonują i wywierają na niego wpływ nowe formy władzy, na które jeszcze nie zwraca się wystarczającej uwagi, a potrzeba zajęcia się tym problemem nie ulega wątpliwości.

1. SYTUACJA WSPÓŁCZESNEGO PAŃSTWA

Dwa ostatnie wieki w dziejach Zachodu zostały dogłębnie naznaczone poszukiwaniem oraz utrwalaniem wartości, zasad i instytucji,

które postawiły sobie za cel ochronę osoby ludzkiej przed arbitralnymi naciskami władzy, a szczególnie władzy politycznej. Zarówno życie społeczeństw zachodnich, jak i życie Kościoła zostało dogłębnie naznaczone tą tendencją, która znalazła liczne odzwierciedlenia w polityce i kulturze Zachodu, tworząc nową sytuację duchową dla życia każdego człowieka na Zachodzie. Dzisiaj, mimo wielu braków, które można jeszcze zauważyć w tej dziedzinie, a także mimo dewiacji zdarzających się w rozmaitych dziedzinach życia społecznego, osiągnięcia dotyczące praw i swobód osoby ludzkiej czynią z Zachodu miejsce atrakcyjne dla wszystkich poszukujących godnego życia, zwłaszcza doświadczonych rozmaitymi totalitaryzmami i uciskami politycznymi. Na drogę prowadzącą do wypracowania systemu demokratycznego, mającego służyć osobie ludzkiej, wprowadziły bardzo określone okoliczności historyczne, które stale warto mieć na uwadze, gdy patrzymy na dzisiejszą kulturę polityczną Zachodu.

Od XVI do XVIII wieku dominowała na Zachodzie wizja państwa absolutnego, to znaczy opartej na władzy sprawowanej w taki sposób, że nie poddaje się ona właściwie żadnej normie, nawet normie moralnej. W takim systemie władza była nastawiona na osiągnięcie maksymalnej samolegitymizacji (widziała w sobie samej źródło prawa), i to nie tylko z punktu widzenia prawnego, ale także z punktu widzenia etycznego. Kierowała się ona – jako naczelną – zasadą, według której założony cel polityczny w pełni uzasadnia wszelkie środki pozwalające go osiągnąć.

W teoretycznym rozumieniu i uzasadnieniu władzy dokonał się w tych wiekach głęboki zwrot. Jeśli we wcześniejszych dziejach miały miejsce przypadki despotycznego sprawowania władzy, to jednak nigdy przedtem nie opracowano teoretycznego uzasadnienia absolutnej niezależności władzy politycznej od moralności i od prawa. Taka koncepcja była nie do pomyslenia w chrześcijańskim średnio-wieczu, to znaczy w ramach tej rzeczywistości społecznej i politycznej, którą stanowiła *respublica gentium christianorum*, w której kluczową rolę odgrywała idea królewskości Chrystusa². Jej porządek

² Por. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959.

prawny był całkowicie oparty na prawie Bożym, zarówno naturalnym, jak i pozytywnym (objawionym), które w konsekwencji stawiało się – w przyjmowanej ówczesnie hierarchicznej koncepcji źródeł prawa – paradygmatem. Odnosząc się do prawa Bożego dokonywano oceny prawomocności prawa ludzkiego, bądź też stwierdzano brak takiej prawomocności³. Demaskowanie braku takiej prawomocności oraz usiłowanie jej obronienia ze strony ludzi Kościoła niejednokrotnie prowadziło nawet do złożenia męczeńskiego świadectwa, czego wymownymi świadkami są na przykład św. Tomasz Becket i św. Stanisław ze Szczepanowa.

Warto pamiętać – nawet sięgając głębiej w dzieje, do czasów, w których nie funkcjonowało jeszcze wyraźne i mocno uzasadnione rozróżnienie między cesarzem i Bogiem, a zatem nie znano również ograniczeń, wynikających z tego rozróżnienia, którym podlega władza polityczna, a zwłaszcza nie znano przestrogi przed uleganiem despotyzmowi – że właściwie nigdy nie pojawiła się wizja władzy politycznej, która nie podlegałaby żadnym ograniczeniom. By nie powtarzać dobrze znanych kwestii związanych z Antygoną, ukazanych jakże wymownie przez Sofoklesa, przywołajmy tutaj słynną wypowiedź z *Roczników* Tacyta, wielkiego historyka rzymskiego, w której widać, jak ta sama idea była również obecna w klasycznej kulturze prawnej Rzymu. Opowiadając o wydarzeniach związanych z wielkimi prześladowaniami za Nerona w 64 roku, Tacyt podkreśla, że działania podjęte przez cezara przeciw chrześcijanom były niezgodne z prawem, a w konsekwencji „choć ci ludzie byli winni i zasługiwali na najsurowsze kary, budziła się ku nim litość jako takim, którzy nie dla pożytku państwa, lecz dla zadośćuczynienia okrucieństwu jednego człowieka byli traceni”⁴.

Rezultatem następującej absolutyzacji władzy politycznej – której podstawy wypracowali już prawnicy z końca średniowiecza, ale która została w pełni opracowana w XVI wieku, szczególnie w spekulacji filozoficzno-politycznej podjętej przez Niccolò Machiav-

³ Por. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009.

⁴ Tacyt, *Roczniki* [15, 44], w: Tacyt, *Wybór pism*, tłum. S. Homer, Wrocław 2004, s. 191.

vellego⁵ – była rozwijająca się i rosnąca presja władzy politycznej w stosunku do poddanych, która wkrótce stała się nie do zniesienia. Doprowadziło to w sposób nieunikniony do rewolucji na końcu XVIII wieku, w sposób szczególny wyrażając się w czasie rewolucji francuskiej w 1789 roku. Rewolucjoniści wywołali wydarzenie polityczne, w którym wyraziły się idee dojrzałe w różnych nurtach myślowych, od racjonalistycznego jusnaturalizmu do oświecenia, mające na celu wyzwolenie osoby spod uciążliwego poddania absolutyzmowi państwowemu i usiłujące podporządkować władze publiczne jakiemuś bardziej humanistycznemu porządkowi prawnemu. W rezultacie rozpoczął się długotrwały proces – naznaczony także głębokimi niepokojami i napięciami znaczonego zrywaniem jego ciągłości przez powracające uleganie pokusom autorytarnym lub totalitarnym – usiłujący wyznaczyć granice, w ramach których może poruszać się dynamika polityczna, oraz określić zasady postępowania, które w każdym czasie mają określać przejawianie się tej dynamiki.

Ujmując schematycznie, i mocno upraszczając całą sprawę, można powiedzieć, że w tych okolicznościach *konstytucja* została uznana za uprzywilejowane narzędzie prawno-polityczne, które miało odpowiedzieć na stwierdzoną potrzebę ograniczenia władzy politycznej w stosunku do osoby. Konstytucja miała odtąd określać podstawowe prawa i swobody, mające stanowić ramy, w których rozwijałoby się życie społeczności, zarówno politycznej, jak i cywilnej. Konstytucja miała określać podział władz i ustalać zależności między nimi, jak również regulować sposoby funkcjonowania organów, w które te władze zostają wcielone. Miało to być coś w rodzaju zestawu podstawowych „reguł gry” kierujących życiem społecznym. Konstytucja – łącząca w sobie zestaw wartości i zasad postępowania tworzących jakby wewnętrzne uporządkowanie państwa w odniesieniu do społeczności ludzkiej – przez dwa wieki stanowiła uprzywilejowane narzędzie dyscyplinowania władzy, przede wszystkim nie dopuszczając do jej absolutyzacji i arbitralności oraz ukierunkowując ją na obronę jednostki i dążenie do dobra wspólnego.

⁵ Por. N. Machiavelli, *Książe*, tłum. C. Nanke, Warszawa 1999.

Demokracja jako forma rządów politycznych – charakteryzująca się nie tylko suwerennym uczestnictwem narodu w kierowaniu sprawami publicznymi, lecz także określająca wartości, do których należy dążyć – w ciągu dwóch wieków gromadzenia doświadczeń wzbogaciła się o zasady i instytucje mające uczynić z państwa wspólny dom obywateli, przekształcić instytucje publiczne w narzędzia do osiągnięcia dobra wspólnego oraz poddać władzę polityczną kontroli obywateli. Demokracja ma chronić, mimo uznania nienaruszalności zasady większościowego podejmowania decyzji, także słuszne prawa mniejszości oraz czuwać nad bezstronnością władzy publicznej w stosunku do różnych przekonań: religijnych, etycznych, politycznych, ideologicznych itd., jakie reprezentuje społeczność.

W tym ewolucyjnym kontekście tworzenia systemu gwarancji w stosunku do władzy politycznej szczególnego znaczenia nabrał i proces rozwoju relacji prawnej między państwem i społecznością cywilną. Dzieje pokazują, że w różnych okresach ta relacja oscylowała – głównie pod wpływem różnych doświadczeń narodowych – między dwoma modelami: modelem państwa jako jednolitej i suwerennej władzy oraz modelem państwa jako władzy służebnie organizującej ciało społeczne i pośredniczącej między różnymi formacjami, które je tworzą. W pierwszym wypadku władza polityczna – niezależnie od innych władz funkcjonujących w społeczności – nakładała się na jej suwerenność, otwierając w ten sposób drogę do pojawienia się przeciwstawienia między państwem i społecznością cywilną (było to doświadczenie wielu narodów europejskich, zwłaszcza za wschodnią kurtyną). Można mówić w tym przypadku o wyobcowaniu władzy w stosunku do społeczności cywilnej, do którego dochodzi wtedy, gdy „władza wie lepiej”, co służy społeczeństwu⁶. W drugim przypadku suwerenność państwowa jest traktowana jako narzędzie pośredniczące i koordynujące – w relacji do społeczności cywilnej – otwierając tym samym

⁶ Z taką sytuacją mamy do czynienia także obecnie, gdy dwustu kilkudziesięciu posłów odrzuca jednym głosowaniem, poprzedzonym szeregiem wystąpień ubliżających obywatelom, dwa miliony ich głosów. Jest to ewidentny znak nie-liczenia się ze społeczeństwem, a nawet można to uznać za przejaw tendencji totalitarnej reprezentowanej przez władzę polityczną.

drogę do koncepcji, która widzi w instytucjach politycznych jedynie narzędzie służące organizacji społeczności cywilnej, przede wszystkim w odniesieniu do potrzeb ogólnych i powszechnych, ale także w odniesieniu do dobra wspólnego.

Nie wystarczy jednak zauważyć tego podwójnego doświadczenia, które znalazło również odzwierciedlenie w zagadnieniach dotyczących relacji władzy politycznej z religią. Należy tutaj podkreślić, że w tej dziedzinie od dwóch wieków podejmowane wysiłki zmierzają do tego, aby dokonać „ograniczenia” władzy – to znaczy władzy politycznej – podporządkowując ją szeregowi reguł, procedur i zasad oraz systemom kontroli, aby zapewnić istotę demokracji, na którą składa się:

- uznanie godności osoby ludzkiej i przyznanie jej centralnego miejsca w państwie;
- pomaganie osobie w urzeczywistnianiu jej uprawnionych dążeń;
- równość nie tylko formalna, ale także substancjalna (z wynikającym z tego – dla władz publicznych – zadaniem usuwania przeszkód, które uniemożliwiają korzystanie z praw przyznanых formalnie wszystkim);
- obrona najsłabszych, w tym także mniejszości⁷;
- pokojowe współżycie;
- dążenie do dobra wspólnego.

Wysiłek podejmowany w ciągu dwóch ostatnich wieków, osiągając stopniowo godne uznania rezultaty (choć zawsze niedefinitywne i ciągle niedoskonałe), wydaje się być dzisiaj naznaczony głęboką niepewnością. Stwierdza się więc – nie bez racji – niebezpieczeństwo, że z biegiem czasu zostanie on zredukowany do jakiegoś systemu czystych zasad formalnych, że demokracja może zostać sprowadzona do czystej symulacji, że wartości, które ona ma ucieleśniać, będą na nowo zagrożone, a może nawet zostaną zakwestionowane.

⁷ Niestety, interpretacja mniejszości w europejskiej kulturze prawnej poszła w błędnym kierunku – z pierwotnego odnoszenia tego pojęcia do mniejszości kulturowych i religijnych, które miała chronić, interpretacja poszła w kierunku tworzenia i bronięcia rozmaitych „mniejszości obyczajowych”.

2. KRYZYS DEMOKRACJI

Demokracja jako twór niedefinitywny i nie do końca określony w swoim funkcjonowaniu oraz uwikłany w duchową sytuację czasów, w których funkcjonuje, jest wrażliwy na zachodzące zmiany społeczno-kulturowe, które mogą być dla demokracji zarówno wsparciem, jak i zagrożeniem. Wszystko wskazuje na to, że w ostatnim czasie więcej jest zagrożeń niż czynników sprzyjających demokracji. Zagrożenia, które dotyczą dzisiaj demokrację, pochodzą z dwóch źródeł: źródła wewnętrznego i źródła zewnętrznego.

A) ŹRÓDŁA WEWNĘTRZNE

Z punktu widzenia wewnętrznego kryzys demokracji staje się coraz bardziej dostrzeganym faktem i przedmiotem coraz liczniejszych analiz, podejmowanych przez uczonych reprezentujących różne dziedziny nauki. Kryzys ten jest powodowany przez:

– opieranie współczesnej kultury politycznej, a więc demokracji, na koncepcji proceduralnej, a nie na koncepcji opartej na wartościach (być może ten czynnik należy uznać za pierwszorzędne źródło współczesnego kryzysu demokracji, a w każdym razie na niego wskazuje społeczne nauczanie Kościoła, szczególnie za pontyfikatu papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI);

– utrwalanie się koncepcji demokracji jako „miejsca” mającego gwarantować osobie prawa, przy pomijaniu jej obowiązków;

– konfliktowa wizja relacji państwo–społeczność cywilna, spowodowana pomniejszaniem służebnej roli państwa w stosunku do społeczności cywilnej;

– autoreferencyjność instytucji demokratycznych oraz kryzys zasady reprezentacji – we współczesnej demokracji reprezentacja obywatelska staje się coraz bardziej reprezentacją partyjną;

– rozpowszechniony utylitaryzm prowadzący do osłabienia poczucia niezastąpionego obowiązku powszechnej solidarności politycznej, a więc i uczestniczenia w życiu politycznym;

– nieuznawanie zaangażowania społecznego za formę zaangażowania politycznego, a nawet przeciwstawienie tych dwóch form zaangażowania;

- słabość kultury obywatelskiej;
- niewystarczalność i nieadekwatność stosowania zasady pomocniczości, a nawet jej odwracanie, to znaczy sytuacja, w której państwo wspomaga i stanowi oparcie dla społeczności cywilnej.

Kryzys demokracji dotyka nie tylko państw, które niedawno weszły na jej drogę, jak na przykład Polska, lub które nie zdołały jej wprowadzić w sposób pełny i dokonać jej utrwalenia. Ten kryzys dotyka także kraje, w których demokracja ma bogate tradycje i została skonsolidowana politycznie, jak w państwach zachodnich. Pokazują to bardzo wyraźnie doświadczenia Unii Europejskiej. Jej stopniowe poszerzanie zaskakująco przełożyło się na tak samo stopniowe zniechęcenie do uczestniczenia w kolejnych wyborach, i to zarówno w państwach tak zwanej „starej Unii”, jak i „Unii nowej”, powstałej w wyniku procesów integracyjnych.

W społeczeństwach demokratycznych zauważa się liczne i zróżnicowane zjawiska rozbicia instytucjonalnego, na które odpowiada się podejmowanymi poszukiwaniami szybkich i radykalnych reform istniejących instytucji, które są oczywistym symptomem kryzysu tradycyjnych form organizacji społeczności politycznej. Wystarczy zauważyć mnożenie się tak zwanych „władz niezależnych”, to znaczy niepodlegających władzy centralnej. Z jednej strony są one wyrazem odnotowywanej potrzeby wprowadzania regulacji odnośnie do rozmaitych dziedzin życia społecznego, które nie mogą być pozabawione norm, a z drugiej strony – wskazują one na niemożliwość (lub niezdolność) państwa do określenia tych norm i ich zagwarantowania, co działo się w jeszcze niedawnej przeszłości. Trzeba uwzględnić także zjawiska, coraz szerzej przenikające rzeczywistość europejską, rozmaicie pojmowanych lokalizmów, które zamierzają doprowadzić do przemian w instancjach politycznych zgodnie z kryteriami geo-kulturowymi, ignorowanymi przez współczesne systemy państw narodowych.

B) ŹRÓDŁA ZEWNĘTRZNE

Z punktu widzenia zewnętrznego kryzys demokracji jest dzisiaj bardzo mocno związany z kryzysem państwa. Pomniejszenie instytucji państwa jako formy organizacyjnej wspólnoty politycz-

nej, utrwalonej w ostatnich wiekach, widzą wszyscy. Jest ono efektem (oczywiście nie wyłącznym) globalizacji, jak również zjawisk będących wyrazem i manifestacją przesadnego indywidualizmu, czego najbardziej wyrazistym przejawem są rozmaite „mniejszości obyczajowe”⁸. Procesy globalizacji, które obejmują najbardziej odległe od siebie dziedziny życia społecznego (ekonomia, nauka, technologia, massmedia, migracje, terroryzm jako nowa forma wojny itd.), wnikając w różne rzeczywistości geopolityczne i różne porządki, jako zjawiska ponadnarodowe, wywołują oczywiście nieuchronny kryzys państw oraz stopniowo i faktycznie redukują suwerenność państwową, to znaczy rzeczywistość zdolność kontrolowania i dyscyplinowania zachodzących w społeczeństwach zjawisk. Jeśli jednak władza polityczna, wcielająca się w epoce nowożytnej i współczesnej w formę państwa, traci autorytet i siłę z powodu niemożności wypracowania reguł pozwalających zapanować nad zachodzącymi zjawiskami, które wykraczają poza tradycyjne rozumianą terytorialność, a tym samym także poza ograniczenia, które ona za sobą pociąga, zdaje się tracić siłę także z powodu innych racji. Przyczyn tej utraty siły należy upatrywać w powstawaniu poza państwem – a niekiedy w przeciwieństwie do niego – nowych form władzy. Chodzi o władze, które nie tylko w sposób zamierzony nie uznają żadnego podporządkowania władzy państwowej, ale które okazują się także obojętne na jej zadanie czuwania nad zachodzącymi zjawiskami oraz określania reguł, które często charakteryzują się zasadniczą i wprost zamierzoną autoreferencyjnością, a w każdym razie usiłują działać poza tradycyjnymi instytucjami politycznymi o charakterze narodowym i międzynarodowym. Zjawisko jest szczególnie ewidentne w przypadku władz ekonomicz-

⁸ Rzadko zauważa się szkodliwość tego rodzaju mniejszości z punktu widzenia dobra wspólnego i samej instytucji państwa. Ich promowanie przez instytucje polityczne, mające służyć dobru wspólnemu, jest wyrazem schizofrenii politycznej i demokratycznej, ponieważ jest to wyraz dawania pierwszeństwa indywidualistycznemu (= egoistycznemu) dobru wąskiej grupy przed dobrem wspólnym. Instytucje demokratyczne powinny na pierwszym miejscu zabezpieczać dobro wspólne.

nych, władz naukowo-technologicznych i władz mediów⁹. Wyłączenia się w ten sposób pilna potrzeba takiego modelowania władzy, aby szybko i skutecznie zauważała te problemy oraz podejmowała działania zmierzające do porządkowania, dyscyplinowania i zabezpieczania różnych interesów, w szczególności tych dotyczących najsłabszych, ponieważ tradycyjne instytucje nie są już w stanie tego zrobić.

Zagadnienie jest tym pilniejsze, że mamy dzisiaj do czynienia z wyzyskiem człowieka, którego dokonują te nowe formy władzy, niejednokrotnie przejawiające tendencje totalitarne (na przykład systemy bankowe działające na zasadach lichwiarskich). Trzeba realistycznie zapytać, czy ten wyzysk nie doprowadzi do nowych rewolucji, jak pod koniec XVIII wieku, a mając świadomość także takich niebezpieczeństw, władza polityczna powinna im wystarczając wcześniej przeciwdziałać. Władza polityczna nie można powiedzieć wymijająco, iż tylko ludzie-obywatele są winni, że pojawiła się „afery Amber Gold”, ponieważ to władza ma bronić ludzi przed oszustwem, z którym w tym wypadku mamy do czynienia – oszustwem, które jest formą wyzysku ekonomicznego.

Od formy organizacyjnej społeczności o charakterze monocentrycznym, w którym władza jest powierzona jednemu podmiotowi (współczesnym „księciem” jest państwo), dzisiejsza ewolucja zdaje się zmierzać do tworzenia form organizacji społeczności funkcjonujących na różnych poziomach (lokalnym, narodowym, ponadnarodowym, międzynarodowym) i do władzy policentrycznej (wielość współistniejących ze sobą władz na poziomie horyzontalnym). Taki policentryzm każe dostrzec różne perspektywy. Na przykład, w ramach zagadnienia społeczności cywilnej, która dotychczas koncentrowała się na relacji do państwa, należy teraz zwrócić uwagę na wielość poziomów i wymiarów, które w różnych dziedzinach życia wpływają na nowy podział władz (politycznych, ekonomicznych, naukowo-technologicznych, medialnych itd.) i ten podział w nowy sposób określają.

⁹ Por. C. Mongardini, *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, Milano 2007.

Proces rozpadania się tradycyjnych instytucji społecznych i pojawianie się policentrycznych form władzy pociąga za sobą szereg znaczących konsekwencji, jak na przykład stopniowe osłabianie się znaczenia elementu terytorialnego w sposobach organizacji społeczności ludzkich, a zatem także w formalizacji prawa. Zauważa się przede wszystkim, że formy historyczne, w które – po długim procesie formacji – została wcielona wartość „demokracji” (karty praw podstawowych, przedstawicielstwo polityczne, demokracja bezpośrednia itd.), wywierając niezwykle pozytywne konsekwencje kulturowe, ujawniają dzisiaj całą swoją niewystarczalność. Władza przechodzi na podmioty różne w stosunku do tradycyjnego państwa i w odniesieniu do tych podmiotów jest artykułowana – podmioty, które są zbyt odległe od form historycznych, w które wcieliła się demokracja – a tym samym ulega ona niezauważalnie osłabieniu. Pojawia się więc nowy problem do podjęcia – na poziomie narodowym, ale także ponadnarodowym i międzynarodowym – a mianowicie chodzi o szukanie nowych sposobów i nowych narzędzi, za pośrednictwem których można by wcielać wartość tradycyjnej już demokracji w stosunku do pojawiających się nowych form władzy. Szczególnie ważny wydaje się być problem dotyczący tego, w jaki sposób obecnie i w przyszłości gwarantować demokrację w instytucjach, które ucieleśniają władzę polityczną, a które obecnie są poddane – i będą zapewne poddane w jeszcze większym stopniu – oddziaływaniu i naciskom ze strony nowych form władzy.

3. ZAGADNIENIA DO PODJĘCIA

Proces, który został tutaj syntetycznie ukazany, domaga się, aby poświęcić mu dużą uwagę. Chodzi w tym przypadku nie tylko o dostrzeżenie wewnętrznej logiki zachodzących procesów, chociaż ma ona zasadnicze znaczenie, ale przede wszystkim o to, by pokierować – na ile to możliwe – zachodzącymi procesami i wywoływanymi przez te procesy partykularnymi zjawiskami. W tej perspektywie można wskazać niektóre zagadnienia, których podjęcie może przyczynić się do pogłębienia refleksji teoretycznej, aby wskazać

dzisiejszej społeczności drogi, na które – w zaistniałej sytuacji – można i należy wejść.

A) KONCEPCJA DEMOKRACJI

Pierwszym zagadnieniem do podjęcia jest dzisiaj sama koncepcja demokracji. Jest oczywiste, że koncepcja czysto proceduralna okazuje się szczególnie atrakcyjna w dzisiejszym kontekście społeczności zachodnich, których życie charakteryzuje się przesadnym pluralizmem w dziedzinie wartości. „Różne porządki wartości” noszące rysy „politeizmu” – jak stwierdził znacząco Max Weber¹⁰ – który wywiera głęboki wpływ na społeczności zachodnie, prowadzi do coraz dalej sięgającego rozpowszechniania się przekonania, że w dziedzinie wartości państwo nie może dokonywać ani proponować właściwie żadnych wyborów – powinno być neutralne, niezaangażowane, świeckie w stosunku do każdego stanowiska o charakterze wartościującym. W tej perspektywie biorąc, państwo nie może zajmować stanowisk o charakterze poniekąd „idealnym”. Konsekwencją takiego przekonania jest redukcja demokracji – co więcej, głosi się konieczność takiego jej redukcji – do czystego zbioru procedur, do czystej regulacji wzajemnych relacji w państwie i w społeczeństwie, rezygnując z każdego wyboru uwzględniającego wartości, gdyż w przeciwnym wypadku ulegałoby naruszeniu pryncypium świeckości¹¹. Według tego sposobu myślenia – który na pierwszy rzut oka wydaje się być bardzo sugestywny, a w konsekwencji jest bardzo rozpowszechniony – w globalnej wiosce pluralizmu wszystkie stanowiska powinny być tolerowane, a demokracja sprowadzałaby się roli gwaranta, za pośrednictwem norm o charakterze czysto proceduralnym, pokojowego współżycia w przestrzeniach publicznych, które są wspólne.

Jest to trudne do podjęcia zagadnienie, ponieważ każdy wybór o charakterze wartościującym jest uważany za wybór partykularny.

¹⁰ Por. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 131.

¹¹ O możliwości i potrzebie pogodzenia demokracji i wartości por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 218–234.

Pogląd taki jest wynikiem czysto indywidualistycznego interpretowania wartości w filozofii i kulturze współczesnej, w wyniku czego tracą one zasadnicze odniesienie do każdego z osobna i do wszystkich. Zagadnienie jednak trzeba podjąć, ponieważ demokracja bez wartości jest skazana na samobójstwo. Można na przykład zapytać, czy można jeszcze uważać za demokratyczną taką społeczność polityczną, która w oparciu o regułę głosowania większościowego – możliwe, że nawet przytłaczającą większością – pozbawi obywateli jakichś podstawowych swobód bądź też, kpiąc sobie z prawa równości, przywróci niewolnictwo. Ten powierzchowny przykład wskazuje, że zasada większości, która ogranicza się do demokracji zasad, nie gwarantuje ochrony osoby i dobra społeczeństwa.

Papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* problem ten przedstawił z wyjątkową wrażliwością, a zarazem z wielką przenikliwością filozoficzną, ukazującą głębokie przemyślenia na temat problematyki społeczno-politycznej: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (nr 46)¹².

¹² Por. R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, Lublin 1993, s. 115–136.

Ponieważ demokracja zasad i procedur potrzebuje wsparcia demokracji wartości, w tym miejscu otwiera się możliwość włączenia się Kościoła w budowanie odnowionej demokracji. Kościół ze swoim przesłaniem – opartym na wartościach – jest najważniejszym podmiotem, aby w tej dziedzinie mocno się zaangażować we współczesną politykę. W tym miejscu może on i chce pełnić swoją służbę na rzecz wspólnoty politycznej, nie zrażając się oskarżeniami o mieszanie się w politykę. Jest to jego służba na rzecz dobra wspólnego i dobra każdej osoby, zgodna z zapisami zawartymi w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*.

B) PRYMAT AUTENTYCZNEJ POLITYKI

Drugie zagadnienie, które należy podjąć, mając na względzie przyszłość demokracji, dotyczy konieczności przywrócenia polityce – jako sztuce rządzenia społecznością zgodnie z dobrem jednostek i dobrem wspólnym – właściwego prymatu, jaki jej przysługuje. Schyłek tej formy państwa, w którą przez stulecia wcielała się władza polityczna, a także powstawanie nowych form władzy, wydają się w wielu przypadkach wywoływać kryzys tego prymatu, sprowadzając w konsekwencji do czysto formalnych, a więc nieużytecznych, te formy demokratyczne, w których taka władza się wyrażała. Nowe formy władzy są w najwyższym stopniu władzami „silnymi”, ponieważ mogą one znacząco wpływać na życie jednostek i całych społeczności. Z tej racji wyjątkowo zagrażają one polityce, dokonując jej stopniowej delegitymizacji. Autoreferencyjność nowych form władzy, a także niemożliwość kontrolowania ze strony państwa władz, które mają wymiary ponadnarodowe, może prowadzić do niedopuszczalnej anarchii postaw oraz może być potencjalnie szkodliwa dla osoby i dla dobra wspólnego.

Oczywiste jest to, że problem nie może być rozwiązany poprzez rozciągnięcie form demokracji politycznej na nowe formy władzy, nawet jeśli siła oddziaływania zasady demokratycznej może być także przenoszona na instytucje i na struktury, w które wciela się władza ekonomiczna, władza naukowo-technologiczna, władza mediów itd. Jeśli polityka jest sztuką koordynowania różnych sił, które pojawiają się i konkretyzują się w przestrzeni publicznej, kolektywnej,

przyczyniając się do dobra osoby i do dobra wspólnego, to jest oczywiste, że wszystkie inne formy władzy, które w tej przestrzeni się konkretyzują, powinny znaleźć w polityce moment organizujący, równoważący, gwarantujący, ale także ograniczający. Będzie to możliwe, jeżeli polityce – jak zaznaczono – zostanie nadany właściwie pojmowany prymat, który jest warunkiem zaangażowania politycznego i podejmowania adekwatnych wysiłków w celu rozwiązywania pojawiających się nowych problemów. Zaangażowanie polityczne nie jest złem koniecznym, ale nieodzowną formą czynnego i twórczego wejścia człowieka w życie społeczności. Nauczanie społeczne Kościoła, począwszy od papieża Pawła VI, podkreśla, że polityka jest „najwznioślejszą formą miłości”, ponieważ jej celem jest służba dobru wspólnemu. W polityce miłość może w najwyższym stopniu osiągnąć wymiary uniwersalne, ukazując całe swoje bogactwo działania i perswadujące. Wydaje się, że właśnie w tej perspektywie prymat polityki może być właściwie ukazany, a także broniony, otwierając przed nią stale nowe perspektywy.

Włączenie perspektywy miłości do spojrzenia na działalność polityczną pozwala na zintegrowanie z nią dwóch zasadniczych elementów – etyki i prawa – które niepodważalnie stanowią jej podstawy, przejawy i formy doskonalenia. Wprawdzie istnieją spory w kwestii relacji zachodzących między tymi elementami, a także w kwestii ewentualnego pierwszeństwa któregoś z tych elementów, jednak nie ulega wątpliwości, że powszechnie – bardziej lub mniej otwarcie – przyjmuje się ich bezpośrednią korelację z demokracją i jej jakością polityczną. Autentyczna polityka, ciesząca się swoim prymatem, jest więc powołana do przyznania także etyce i prawu odpowiedniego prymatu, który im przysługuje w ramach życia społecznego.

Także w tym miejscu pojawia się przestrzeń dla zaangażowania politycznego Kościoła. Właściwie rzecz ujmując, tylko on posiada możliwość przywrócenia właściwego miejsca i autorytetu etyce i prawu w strukturze autentycznej polityki, a więc i w strukturze autentycznej demokracji, ponieważ odwołuje się do zasad transcendentnych w stosunku do całego porządku demokratycznego. Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie św. Jan Paweł II i Benedykt XVI

nadali nauczaniu społecznemu, którego centrum stanowi podkreślenie zarówno wartości duchowej polityki, jak i tych wartości w polityce, które ukazują i których bronią etyka i prawo, trzeba w tym zobaczyć także wymiar profetyczny ich zaangażowania w problematykę społeczną i ukazywanie dróg efektywnie prowadzących do sprawiedliwości społecznej, zwłaszcza przez promowanie personalistycznego rozumienia prawa i jego niezastąpionej roli w życiu wspólnoty politycznej¹³.

4. CASUS WŁADZY NAUKOWO-TECHNICZNEJ

Wśród nowych form władzy, które się dzisiaj kształtują, należy zwrócić uwagę na władzę naukową i technologiczną, która wydaje się rozciągać na wszystkie dziedziny życia indywidualnego i kolektywnego. Chodzi o władzę silną, znajdującą się w wyraźnie postępującym rozwoju, ze swej natury ponadnarodową, silnie autoreferencyjną, która jawi się jako niepodlegająca regułom – zarówno na poziomie etycznym, jak i prawnym – jak również wymykającą się instancjom kontrolnym. Jest to władza, która będąc dostępną dla nielicznych, często jawi się bardziej jako wyrocznia i jako pewien absolut niż jako jeden z wielu przejawów życia społeczności ludzkiej. Często kieruje się ona przekonaniem, że ma do zaproponowania logikę dostępną tylko dla wąskich elit, które – ponieważ dotępały szczególnego wybrania i oświecenia – powinny z góry rządzić wszystkim, a masy powinny to wszystko przyjmować na zasadzie zaufania, właściwie ślepego. W niejednym przypadku ta władza pretenduje do rozciągnięcia swojego wpływu daleko poza posiadane kompetencje. Wyraźnym przejawem tej tendencji jest rozpowszechniony dzisiaj mit tak zwanego społeczeństwa naukowego, będącego jedną z propozycji w ramach rozpowszechnianego dzisiaj nowego ateizmu¹⁴.

¹³ O znaczeniu nauczania papieża Jana Pawła II w dziedzinie prawa por. *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio. Omaggio di Sua Santità nel XXV anno di pontificato*, edd. A. Loiodice, M. Vari, Roma 2003.

¹⁴ Por. J. Królikowski, *Nowa ewangelizacja w kontekście nowego ateizmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50 (2012), s. 29–50.

Liczne społeczności, które w ostatnich wiekach stopniowo i z wielkim trudem zbudowały – za pośrednictwem instytucji demokracji – systemy kontroli władzy politycznej, czyli władzy w najwyższym stopniu, i do wczoraj zasadniczo jedynej, znajdują się dzisiaj wobec konkretnego niebezpieczeństwa zadowolenia się kontrolą demokratyczną władzy, która już stała się pusta, ponieważ to nie ona decyduje. Kluczowe decyzje są bowiem podejmowane w innych miejscach, bez żadnej kontroli i bez żadnej możliwości interweniowania.

Uczeni i badacze domagają się wolności. Jest to oczekiwanie całkowicie uprawnione i uzasadnione. Także II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* wyraźnie naucza o uprawnionej autonomii nauki oraz o konieczności uznania wymogów ich metody (por. nr. 36 i 59). Pojawia się jednak pytanie, czy badania naukowe są obecnie wszędzie rzeczywiście wolne. Jest to zagadnienie warte rozpatrzenia, gdyż liczne obserwacje prowadzą do wniosków całkowicie innych. W sytuacji, gdy władza polityczna uchyla się od działań względem pojawiających się nowych form władzy – w związku z czym nie podlegają one porządkowi demokratycznemu, pozostają autoreferencyjne i nie poddają się żadnej regulacji – autonomia badań zostaje zagrożona w najwyższym stopniu.

Powróćmy jednak do kwestii ogólnej. Pod pewnymi względami niebezpieczeństwo, na które wskazano, to znaczy niebezpieczeństwo wiedzy zagrożonej w swojej wolności, może okazać się podstępne, ponieważ pochodzi od form władzy różnych o tych, które przez dwa wieki zagrażały badaczom i ich wolności – to znaczy od władzy politycznej. Na badania naukowe coraz większy wpływ mają: prywatne finansowanie, które na ogół stawia sobie bardzo określone oczekiwania pod ich adresem, rosnący nacisk na rozwiązania techniczne i technologiczne, uwarunkowania kreowane przez media, stanowiące dzisiaj oczywiste narzędzia nacisku społecznego, a także wiele innych czynników. Wszystkie te czynniki mogą poważnie uwarunkować badania naukowe, zarówno jeśli chodzi o preferowanie pewnych dziedzin nauki, jak i o stosowane w nich metodologie. Ważne i rozległe dziedziny wiedzy, niewchodzące w zakres interesów reprezentowanych przez nowe formy władzy – lub nawet przeciwne niektórym dziedzinom wiedzy – są

narażone na niebezpieczeństwo marginalizacji, a nawet likwidacji. Dotyczy to także uniwersytetu, który instytucjonalnie jest wezwany do prowadzenia badań. Może jednak stracić tę swoją prerogatywę, gdy straci swoją autonomię, a traci ją ewidentnie zarówno z powodu podlegania koniunkturalnie nastwionej władzy politycznej, jak i rozwijania się i umacniania nowych form władzy.

Należy szczególnie podkreślić, że niebezpieczeństwo, o którym mówimy, nie tylko wpływa na wiedzę z zewnątrz, ale rodzi się także w jej łonie, od wewnątrz, w takiej mierze, w jakiej wiedza coraz bardziej podlega technologii, a w niektórych dziedzinach jest przez nią wprost zawłaszczana. Przeciwnie bowiem niż miało miejsce w przeszłości, nauka dzisiaj staje się służebnicą coraz potężniejszej technologii, niekiedy wprost nachalnie usiłującej osiągnąć założone cele. W takim kontekście nauka ogranicza się do dostarczenia technologii podstaw poznawczych, nieodzownych do zrealizowania określonych zamierzeń praktycznych, w wyniku czego nauka jest coraz mniej wolna i coraz bardziej ograniczana przez wymagania technologii. Pod tym względem technologia decydująco wpływa także na władzę ekonomiczną, gdyż ciągła produkcja dóbr coraz bardziej wyszukanych technologicznie domaga się opanowania rynku i sztucznego wywołania potrzeb takich dóbr¹⁵.

Niebezpieczeństwo jest bardzo duże nie tylko z tej racji, że nowe formy władzy nie są podporządkowane nawet ogólnym zasadom i normom, ale także dlatego, że świat nauki na razie strzeże się tylko tego, co tradycyjnie zostało uznane za zagrożenie dla wolności prowadzonych badań, a w konsekwencji także dla wolności nauczania. Świat nauki ciągle zdaje się nie zauważać, że pojawiły się nowe zagrożenia – jego wolność może być naruszona z wielu stron, na co powinien reagować w pogłębionej refleksji metodologicznej, a zwłaszcza filozoficznej.

Problem nie sytuuje się tylko na poziomie faktów, ale także doktryny. Ponieważ nasze społeczeństwa są rozbite w dziedzinie

¹⁵ Kwestia pozostaje w bezpośrednim związku z demaskowanym dzisiaj niebezpieczeństwem konsumizmu. Por. J. Królikowski, *Nowe wady główne (cz. II: Konsumizm)*, „Homo Dei” 84 (2015) nr 2, s. 64–74.

porządku wartości, należy zwrócić uwagę na jego odbudowanie. Powraca tutaj zagadnienie prymatu polityki jako działania nastawionego na dobro wspólne, ale takiego prymatu, o jakim wyżej była mowa, to znaczy uznającego prymat prawa nad polityką i etyki nad prawem. W naszym społeczeństwie „politeistycznym etycznym” niezwykle trudno jest mówić o odbudowaniu porządku wartości. Wielu ludziom wydaje się to utopią, mimo że uznają za uzasadnione, prawomocne i szlachetne odwołanie się do obiektywnego prawa moralnego. Społeczeństwo postmodernistyczne jest naznaczone pesymizmem poznawczym w dziedzinie etycznej, a coraz częściej także prawnej.

Chodzi o zjawisko pod wieloma względami nowe, które pobudza do pogłębienia kulturowego, aby zrozumieć – z jednej strony – wewnętrzną logikę jego rozwoju. Z drugiej strony – domaga się ono określenia reguł, nie naruszając uprawnionej autonomii, z której nauka musi korzystać, aby mogło następować wcielanie wartości „demokracji” w tę potęgującą się formę władzy. Potrzebny jest wysiłek pogłębienia i konfrontacji między uczonymi, filozofami i teologami, szczególnie na dwóch obszarach. Po pierwsze – zachodzi potrzeba określenia i wyznaczenia nowych granic dla wiedzy i technologii przy równoczesnym określeniu problemów, które one wywołują w społeczeństwie demokratycznym oraz wymogów stawianych temu społeczeństwu. Po drugie – trzeba wskazać sposoby, za pośrednictwem których będzie można tę formę władzy poddać demokracji.

Problemem nie jest to, w jaki sposób poddać władzę naukowo-technologiczną regułom demokracji politycznej, gdyż każdy może zdać sobie sprawę z niebezpieczeństwa związanego z ideą uprawnocnienia działalności naukowo-technologicznej za pośrednictwem zgody większości, osiąganey na przykład przez głosowanie. Pojawia się w tym miejscu o wiele ważniejsza kwestia relacji między instytucjami demokratycznymi, w które wciela się władza polityczna oraz władzą naukowo-technologiczną. Prawdziwy problem dotyczy tego, w jaki sposób rozciągnąć na nią demokrację jako wartość, pozostawiając reguły demokracji politycznej instytucjom politycznym; jak zagwarantować – szanując wewnętrzną logikę

rozwoju – przejrzystość działalności naukowo-technologicznej, debatę publiczną nad jej zasadniczymi problemami, upublicznianie podejmowanych wyborów i decyzji, ujawnianie źródeł finansowania, faktyczne poszanowanie określonych zasad badawczych itd.

Przed Kościołem, kierującym się zasadą: co boskie – Bogu, a co cesarskie – cesarzowi, staje coraz poważniejsze zdanie ochrony osoby od nacisku nowych form władzy. Ma on wносить wkład w to, by zapewnić słuszną i konieczną wolność badań naukowych, aby człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie został oddzielony od Jego panowania, stając się przedmiotem arbitralnego panowania władzy świeckiej. Chodzi w gruncie rzeczy o zapewnienie prymatu osoby. Całemu Kościołowi powinno być bliskie wyznaczenie papieża Jana Pawła II wyrażone podczas nadania mu doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet „La Sapienza” w Rzymie: „W swojej działalności kierowałem się zasadą, że osoba ludzka, taką jaką stworzył Bóg, jest fundamentem i celem życia społecznego, któremu prawo winno służyć. «Ideę, że człowiek stanowi centrum systemu prawnego, bardzo trafnie wyraża klasyczna formuła: *Hominum causa omne ius consitutum est*. Znaczy to, że prawo jest prawem w takiej mierze, w jakiej jego fundamentem jest człowiek i prawda o nim». Istotą prawdy o człowieku jest właśnie to, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek jako «osoba» – według głębokiej myśli św. Tomasza z Akwinu – jest «*id quod est perfectissimum in tota natura*». Opierając się właśnie na tym przekonaniu, Kościół wypracował swą doktrynę o «prawach człowieka», których źródłem nie jest państwo czy jakakolwiek inna władza, lecz sama osoba. Władza publiczna zatem powinna te prawa «uznać, szanować, uzgadniać, chronić i szerzyć» są to bowiem prawa «uniwersalne, nienaruszalne i niezbywalne». Dlatego też «chrześcijanie powinni nieustannie pracować nad tym, by bardziej podkreślić godność, jaką człowiek obdarzony został przez Stwórcę, i wespół z innymi podejmować starania, by ją chronić i umacniać»¹⁶

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji nadania doktoratu „honoris causa” Uniwersytetu „La Sapienza”* (17 maja 2003), „L'Osservatore Romano” 24 (2003) nr 10, s. 34.

5. ZADANIA TEOLOGII I KOŚCIOŁA

W zarysowanej wyżej perspektywie trzeba zapytać, czy sama tematyka relacji Kościół–państwo, ujmowana tradycyjnie w kluczu dualizmu chrześcijańskiego, nie domaga się nowego opracowania i nowego rozłożenia akcentów w stosunku do wielości form władzy, które dzisiaj ucieleśniają postać „cezara”, o którym mówi Ewangelia. Kwestia staje w jasny sposób do wszystkich nowych form władzy, ale w sposób rzeczywiście oświecający w przypadku władzy naukowo-technologicznej. W swojej tendencji do autoreferencyjności władza ta wykracza poza własny porządek i własne kompetencje, utrzymując apodyktycznie, że poznanie naukowe jest jedyną prawdziwą formą poznania, a tym samym wykluczając każde inne poznanie. Prezentuje między innymi poglądy, że teologia nie jest nauką, religia jest tylko zbiorem bajek i mitów, a dogmaty są sprzeczne z samą naturą rozumu ludzkiego. W odpowiedzi należy stwierdzić, że przestrzeń, z której usuwa się wiarę, nie zostaje bynajmniej zajęta przez rozum, ale przez pochopną irracjonalność, która tworzy własnych bożków i własne mity.

Kwestia odniesienia ewangelicznego rozróżnienia między Bogiem i cezarem do relacji między Kościołem i władzą naukowo-technologiczną jawi się jako oczywista przede wszystkim tam, gdzie ta władza dotyka – dzisiaj jest to uprzywilejowana dziedzina – kwestii życia, w jego różnych manifestacjach, począwszy od jego początku. W szczególności dotyczy to tej dziedziny wiedzy, która od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku jest nazywana bioetyką, to znaczy dziedziną etyki zajmującą się systematycznym studium postępowania ludzkiego w dziedzinie nauk zajmujących się życiem i troską o zdrowie – w świetle zasad moralnych. Rezultaty bioetyki mają kluczowe znaczenie dla *bioprawa*, to znaczy dla studium aplikacji prawnych do osiągnięć bioetycznych, stanowiących ostateczny i konkretny punkt dojścia wysiłku mającego na celu obronę życia we wszystkich jego manifestacjach¹⁷.

¹⁷ Por. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 2006; por. także: R. Tokarczyk, *Biojurysprudencja. Podstawy prawa dla XXI wieku*, Lublin 2008.

Obecnie to właśnie bioetyka jest bardzo wyraźnym i gorącym terenem konfrontacji między Kościołem i władzą, szczególnie władzą naukowo-technologiczną. Należy zauważyć, że problem bioetyczny nie jest już tak bardzo (i nie tylko) problemem relacji Kościoła z państwem, mającym domagać się legislacji szanującej obiektywny porządek moralny, ale także (a może nawet przede wszystkim) z innymi podmiotami, które ucieleśniają nowe formy władzy. Jest to przede wszystkim konfrontacja z nauką i technologią, gdyż władza naukowo-technologiczna domaga się przyznania jej rangi wyroczeni w kwestiach moralnych oraz przywileju określania granic prawomocności swojego działania. To domaganie się z dnia na dzień staje się coraz bardziej widoczne i wyraziste, prowadząc do powstawania ciągle pogłębiającej się konfrontacji z Kościołem i z prawem „wydawania osądu moralnego, również w sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz”¹⁸, którego Kościół się domaga.

Na takim tle trzeba zapytać, czy bioetyka jest rzeczywiście dzisiaj nową materią konfliktu, który wchodzi na teren starożytnej i niepokojnej relacji między państwem i Kościołem, czy też nie jest to raczej nowe pole, na które ten konflikt został przeniesiony. Innymi słowy, można by zapytać, czy właśnie nauka i technologia – tak samo zresztą ekonomia – nie są nowym cezarem, o którym mówi Chrystus, a który staje naprzeciw Boga, usiłując się z Nim zmierzyć. Czy to nie nauka i technologia są nowym cezarem, z którym należy nawiązać relacje, mając na celu dojście do uzgodnienia ograniczeń o charakterze moralnym, w świetle których cesarz może podjąć uprawnione działania?

W tej perspektywie trzeba zwrócić uwagę na fakt, że właśnie wspomniana autoreferencyjność władzy naukowo-technologicznej, jej niepoddawanie się żadnej zewnętrznej regulacji prawnej, pokazuje niebezpiecznie możliwość powrotu do monistycznych ujęć relacji między tym, co należy do cezara, a tym, co należy do Boga. Innymi słowy, w stosunku do tej władzy – przy czym dyskurs mógłby zostać rozciągnięty na inne nowe formy władzy – problem nie

¹⁸ II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 76.

dotyczy tylko zabezpieczenia, aby nowi cesarze nie wchodzili na pole, które jest domeną Boga, ale także – i jeszcze bardziej radykalnie – dotyczy unikania jakiegokolwiek „ubóstwiania” tej władzy.

W tym zmienionym kontekście na Kościele spoczywa więc poważne zadanie realnego zabezpieczenia zasady dualistycznego rozdzielania między Bogiem i władzami świeckimi, w perspektywie stale powracającej pokusie ich sakralizacji. Z drugiej strony, w stosunku do nauki chrześcijanin musi prezentować postawę wierności i posłuszeństwa, wyrażającą się tym, że uznaje autonomię i własne reguły, którymi kierują się badania naukowe (kwestia metody!). Chrześcijanin, który na mocy swojego powołania i swojej kondycji prowadzi badania, nie może nie podporządkować się – nie zdradzając tego, co jest właściwe dla badacza – logice i procedurom, które są odpowiednie dla nauki w ogólności i dla różnym dziedzin nauki w szczególności. Równocześnie jednak badacz chrześcijański jest wezwany do czujności i krytycyzmu z kilku zasadniczych racji:

- nauka zawsze ma charakter prowizoryczny, gdyż opiera się na hipotezach;
- wiedza zbliża się stopniowo do Prawdy ostatecznej i wiecznej, ale sama nie jest ostateczna i wieczna;
- wiedza może pomóc w przygotowaniu wiary i jej uzasadnianiu, ale nie może jej zastąpić;
- wiedza nie może wykraczać poza swoją dziedzinę, pretendując do posiadania tego, co należy do Boga.

Sprawą o zasadniczym znaczeniu jest przekonanie, że wiedza nie tworzy zasad moralnych, ale sama jest poddana zasadom moralnym. Chrześcijanin w dziedzinie badań naukowych jest więc zobowiązany do unikania wszelkiej absolutyzacji nauki, a więc – jeszcze raz to podkreślmy – jakiegokolwiek jej sakralizacji.

ROZDZIAŁ IV



Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii

Mając na względzie poszukiwania dotyczące politycznego zaangażowania teologii, wydaje się, że punktem wyjścia dla nich powinna być wypowiedź Jezusa sformułowana w kontekście prowokującej kwestii płacenia podatku, która określa ogólną perspektywę ustawienia tego intrygującego problemu: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21; por. Mk 12, 13; Łk 20, 26). Wydarzenie, w czasie którego padła ta wypowiedź Jezusa, stanowi szczytowy moment konfrontacji między królestwem Bożym a królestwem ziemskim, chociaż konkluzja tych słów jest skrajnie zwarta i syntetyczna, i w pierwszej chwili zdaje się stanowić raczej wybieg niż przynosić rozwiązanie postawionej trudności. Trzeba jednak zauważyć, że to w tym momencie rodzi się istniejący do dzisiaj problem: wiara-polityka, Kościół-państwo. Nigdy wcześniej, w żadnym społeczeństwie, taki problem nie pojawiał się i nie był stawiany teoretycznie. Wszystkie starożytne struktury polityczne, ze względu na swój charakter, były równocześnie strukturami religijnymi i nikomu nie przychodziło do głowy zastanawiać się nad słusznością takiego ustawienia zagadnienia. Orędzie Jezusa Chrystusa wyznacza niewątpliwy przełom w tej dziedzinie,

choć jego wprowadzanie w życie nie było i nie jest łatwe, jak również nie wydaje się możliwe osiągnięcie jego definitywnej realizacji, ponieważ ciągle ma miejsce ewolucja struktur politycznych, pośród których żyją wierzący i pośród których Kościół spełnia swoją misję. Wobec tego nie da się raz na zawsze określić szczegółowych postaw, które powinien prezentować chrześcijanin wobec tychże struktur. Odpowiedź udzielona przez Jezusa pozostaje jednak kluczem do uprawiania teologii zaangażowanej politycznie, zarówno w odniesieniu do określenia jej możliwości, jak również uczciwego stwierdzenia jej ograniczeń.

Żydzi byli zwolennikami teokratycznego rozumienia królestwa Bożego, które miał zainaugurować przyszły Mesjasz¹. Oznaczało to wprowadzenie bezpośredniego panowania Boga i Jego prawa nad całą ziemią, za pośrednictwem narodu wybranego. Jezus w swoim nauczaniu ukazuje królestwo Boże jako istniejące w historii, ale mające charakter duchowy i uniwersalny: „Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie i nie powiedzą: «Oto tu jest» albo: «Tam». Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21). Każdy człowiek – nie tylko Żyd – może do niego wejść już w tej chwili, nie czekając na wprowadzenie powszechnego królestwa politycznego należącego do Jahwe. Co więcej, opowiadzenie się po stronie królestwa głoszonego przez Jezusa jest koniecznością, gdyż czas oczekiwania się wypełnił. Królestwo Boże może istnieć zarówno w ramach cesarstwa pogańskiego, jak i w ramach teokracji, ponieważ nie utożsamia się ze strukturami ziemskimi. Objawiają się w tym miejscu dwa istotnie różne typy panowania Boga nad światem:

a) panowanie duchowe konstytuujące królestwo Boże, urzeczywistniająca się wprost w Jezusie Chrystusie (On jest osobowo królestwem Bożym);

b) panowanie doczesne (polityczne), urzeczywistniane przez Boga w sposób pośredni („przyczyny wtórne”), to znaczy poprzez struktury polityczne, nawet jeśli są Mu wrogie (por. Jr 27, 6n; Mdr 6, 3n).

¹ Por. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994.

Odpowiedź udzielona przez Jezusa zdecydowanie wykracza poza zainteresowanie okazywane przez pytających, pokazując, że Jego celem jest tylko królestwo Boże. Zdecydowanie odróżnia On „swoje” królestwo, jak powie przed Piłatem, od królestw ziemskich, by wyraźnie postawić je ponad tymi królestwami. Od tej chwili przynależność do królestwa ziemskiego ma być wyraźnie naznaczona przynależnością do królestwa Bożego, która ma znaczenie pierwszorzędne. Tutaj wyłania się zasadnicza linia, po której powinna również iść teologia szukająca możliwości ewentualnego zaangażowania politycznego. By przystąpić do bliższego namysłu nad nią i określić te możliwości, trzeba jednak zająć stanowisko wobec niektórych interpretacji ideologicznych, które wrosły wokół przytoczonej wypowiedzi Jezusa, które ciągle posiadają dużą siłę oddziaływania w teologii i w Kościele, a które eliminują polityczne zaangażowanie wiary i Kościoła, jak również teologii.

1. „ALBO CHRYSTUS, ALBO CEZAR”

Słowom wypowiedzianym przez Jezusa na temat płacenia podatków Ernst Bloch nadał wpływową interpretację dialektyczną, sformułowaną w formie antytezy: „Albo Chrystus, albo cesarz”². Popularność autora sprawiła, że ta interpretacja znalazła wśród teologów wielu zwolenników – wpieryw protestanckich, a potem także katolickich. Można ją uznać za dopuszczalną w takim ujęciu, w jakim do pewnego stopnia odzwierciedla się ona na przykład u Jürgena Moltmanna – wpływowego teologa protestanckiego. Stwierdza on, że „między wiarą w Jezusa i przebóstwionymi panami tego świata, między kultami herosów i fetyszami zarówno społecznymi, jak i politycznymi, znajdujemy osobę Jezusa”³. Innymi słowy, Jezus wprowadza rozróżnienie; po Nim nie można już czcić posągu cesarza, to znaczy sakralizować władzy politycznej. Jednak dla Blocha wypo-

² W niniejszym opracowaniu odwołuję się do stanowiska E. Blocha zawartego w pracy: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968.

³ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1982³, s. 172.

wiedź Jezusa miała całkowicie inne znaczenie, uniemożliwiająca wszelki dyskurs na temat Ewangelii i zaangażowania politycznego. Wynika to z faktu, że jego interpretacja eliminuje z nauczania Jezusa to wszystko, co umożliwi działanie polityczne, a także wszelkie działanie moralne, czas, historię i wspólnotę.

Bloch podszedł do Ewangelii w sposób zbliżony do tak zwanej „eschatologii konsekwentnej” zaproponowanej przez Alberta Schweitzera, która zdecydowanie przeciwstawia przepowiadanie moralne i głoszenie królestwa Bożego⁴. Oczywiście, nie eliminuje całkowicie przepowiadania moralnego, jak uczyniło wielu teologów idących po linii zaproponowanej przez Schweitzera, ale radykalizuje wprowadzone przeciwstawienie, które ostatecznie nabiera koncentracji tak bardzo eschatologicznej, że także moralność staje się elementem eschatologii. Stwierdza więc, że „Ewangelia pierwszorzędnie nie jest ani społeczna, ani moralna”. Ludzie kierujący się błogosławieństwami, którym Bloch poświęca wiele uwagi, są winni, ponieważ nie tylko tolerują niesprawiedliwość, którą oni sami znoszą, ale i tę, którą muszą znosić ich bliźni. Kazanie na Górze jest tragiczną degradacją jednostki przez miłość oraz oderwaniem jej od życia społecznego.

Pojawia się więc inne wyjaśnienie. Stwierdzenie Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” nie miało charakteru dualistycznego, to znaczy nie uznaje możliwości równoczesnego istnienia na ziemi królestwa cezara i królestwa Bożego. Aby usprawiedliwić Kazanie na Górze, trzeba więc przyjąć, że Jezus wie, iż Jego wymagania nie będą przez dłuższy czas praktykowane na ziemi. Dlatego pojawia się nieprzejeđnana alternatywa: albo-albo, która zresztą nie będzie wprowadzona przez człowieka, ale przez samego Boga, który wprowadzi swoje królestwo, eliminując wszelkie królestwa ziemskie. Miłość braterska, która streszcza przepowiadanie moralne i społeczne Jezusa, jest tylko warunkiem przyjścia królestwa Bożego.

Co więc zostaje po Jezusie? Czego dokonał? Bloch stwierdza, że pozostało tylko rozczarowanie, a w świecie nic się nie zmieniło. Stary

⁴ Por. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984⁹.

porządek jest wciąż żywy; została rozerwana tylko zasłona w świątyni. Nawet eschatologia konsekwentna nie ma sensu; w miejsce eschatologii wchodzi więc utopia. Jezus umarł po to, by narodził się sen, w którym spełnią się ludzkie pragnienia ideału społecznego i politycznego. Jezus umarł, aby człowiek zwrócił się do swoich wewnętrznych pragnień; wyeliminował transcendencję, czyli Boga, a w jej miejsce obudził transcendowanie człowieka, które skłania go do sięgania do wyższej ojczyzny, którą nosi w sobie.

Czy takie postawienie sprawy jest uprawnione z biblijnego punktu widzenia? Pomijając wiele kwestii szczegółowych, które podejmuje Bloch, zasadnicza kwestia dotyczy radykalnie eschatologicznej interpretacji królestwa Bożego. Jest to zagadnienie tym ważniejsze, że w różnych postaciach pozostaje wciąż aktualne, a jego konkretne przejawy są widoczne wszędzie tam, gdzie chce się wyeliminować wszelkie ziemskie odniesienie i zaangażowanie orędzia Jezusa Chrystusa. Czy Jezus oczekiwał szybkiego przyjścia królestwa Bożego, którego konsekwencją miał być upadek królestwa cesarza? Chociaż apokaliptyka i eschatologia Nowego Testamentu wciąż domagają się pogłębionych badań egzegetyczno-teologicznych, to jednak odpowiedź na to pytanie w znacznym stopniu jest możliwa.

Chociaż nie jest łatwo odpowiedzieć pozytywnie na temat oczekiwania bliskiego przyjścia królestwa w Ewangeliach, to jednak można odpowiedzieć przynajmniej negatywnie, pokazując niewystarczalność wspomnianej eschatologii konsekwentnej. Owszem, Jezus i pierwotna wspólnota oczekiwali bliskiego przyjścia królestwa Bożego, ale niekoniecznie oznacza to oczekiwanie definitywnego końca czasu i historii. Koncepcja historii, którą prezentują autorzy biblijni, nie zakłada takiej konieczności. To my myślimy o historii i świecie w kategoriach absolutyzujących. Autorzy biblijni idą po innej linii – dla nich koniec „historii” i „świata” odnosi się przede wszystkim do świata wartości judaizmu. Kościół zajmuje miejsce synagogi i poganie wchodzi do Kościoła (por. Dz 10). To były wydarzenia, które w oczach uczniów wywodzących się z judaizmu wskazują na przyjście królestwa i początek nowego świata. Fakt, że liczne rzeczy pozostają takie same (cierpienia, prześladowania, niepokoje) i że w drugim pokoleniu chrześcijan pojawiają się pewne

rozczarowania (por. 1 P 3, 4), nic nie znaczy. Dzisiaj istnieją takie same zjawiska. Dowodzi tego fakt, że gdy oczekiwany czas minął, a historia toczyła się dalej, nikomu nie przyszło do głowy korygować słów Jezusa. Korekty zaczęto wprowadzać do ich rozumienia. To samo stało się po upadku Rzymu w 410 roku. Ojcowie zrozumieli, że tym, co się kończyło, nie był świat, ale – by tak rzec – „ich świat”, który zostawiał miejsce dla innego świata, również usytuowanego w historii⁵.

Jeśli chodzi więc o tezę Blocha, to można ją zakwestionować w egzegetycznym punkcie wyjścia. Ten punkt wyjścia, według którego Jezus oczekiwał tego, co nigdy nie przyszło, jest punktem wyjścia opartym na filologii, a nie na życiu i historii. Historycznemu faktowi wspólnoty kościelnej, która powstaje i rozwija się, zostaje przeciwstawiona logika egzegezy skoncentrowanej na pojedynczych zdaniach wyrwanych z kontekstu, a przede wszystkim oderwanych od faktów. W związku z tym jest uprawnione poszukiwanie syntezy między dwoma wymiarami Ewangelii, to znaczy między wymiarem eschatologicznym a wymiarem moralnym i społecznym, a tym samym szukanie możliwości politycznego i społecznego zaangażowania wiary, Kościoła i teologii. Zaangażowanie to, jak już zostało powiedziane, musi opierać się na mającej pierwszorzędne znaczenie przynależności do królestwa Bożego.

2. NAWRÓCENIE OSOBISTE I ZMIANA STRUKTUR SPOŁECZNYCH

Podstawowe stwierdzenie nowotestamentalne dotyczące królestwa Bożego jest jednoznaczne i pewne. „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” – mówi Jezus na początku publicznej działalności, a zatem: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Podmiotem nawrócenia (*metanoia*) jest osoba, ponieważ tylko osoba jest zdolna do opowiedzenia się po stronie dobra. Tylko osoba uznaje dobrowolnie taki imperatyw za swój, na gruncie osobistego wyboru. Tylko osoba, mówiąc językiem biblijnym, ma „serce”

⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu*, Lublin 2002.

w którym rodzi się jej odnowa i kształtuje zdolność rozpoznawania woli Bożej (por. Rz 12, 2). W dzisiejszych czasach podkreślenie tego osobowego i osobistego charakteru nawrócenia nabiera coraz większego znaczenia, ponieważ obecnie zbyt jednostronnie zwraca się uwagę na potrzebę przemian w dziedzinie struktur społecznych, mających w konsekwencji prowadzić do oczekiwanej przemiany i „ulepszenia” człowieka. Tego typu przekonania nie tylko zostały już zweryfikowane negatywnie, ale przede wszystkim wprowadzają zafałszowania do Ewangelii i do życia chrześcijańskiego, ponieważ kwestionują jej pierwotną opcję, która ma charakter osobowy i wewnętrzny.

Należy również zauważyć, że treścią nawrócenia ewangelicznego jest osoba, czyli Jezus Chrystus. W chrześcijaństwie nie chodzi o programy i ideologie. Człowiek nawraca się, *wierząc* w Ewangelię, to znaczy przyjmując Jezusa Chrystusa i okazując Mu posłuszeństwo. Jeśli On jest zasadniczym celem nawrócenia, to wyjątkowego znaczenia nabiera określenie konstytutywnego elementu Jego osobowości z punktu widzenia moralnego, w którym ukazuje się nam jako wzór postępowania, bądź – mówiąc biblijnie – jako „droga”, którą mamy podążać. Z egzystencjalnego punktu widzenia szczególnie znaczenie posiada więc autoprezentacja Jezusa, w której mówi o sobie: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (por. J 14, 6).

Chrytologia Nowego Testamentu zwraca naszą uwagę, że osobę Jezusa opisują najszerzej dwa tytuły: Syn Człowieczy i Sługa Jahwe, które w znacznym stopniu nakładają się na siebie⁶. Dzięki tym tytułom i ich zbieżności odkupieńcze dzieło Mesjasza, rozumiane dotychczas w kategoriach polityczno-wojskowych, to znaczy jako zwycięstwo nad wrogami, zostaje przekształcone w odkupienie widziane w perspektywie pokornej służby, cierpienia wynagradzającego i śmierci Sługi Jahwe: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28). Z tego wzoru, w Kazaniu na Górze, czerpią błogosła-

⁶ Por. P. Grelot, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, t. 1–2, Paris 1997–1998; M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.

wieństwa, które proponują chrześcijaninowi własną skalę wartości. Błogosławieństwa są zasadniczo związane z pójściem za Chrystusem. Papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* tak określał ich znaczenie: „W swojej pierwotnej głębi są one swoistym autoportretem Chrystusa i właśnie dlatego stanowią zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim” (nr 16).

Przemiana struktur jest więc tylko sumą nawróceń osobistych wierzących, czy też Ewangelia przewiduje bezpośrednie działanie, które ma na celu przemianę zmierzającą w kierunku jakiegoś nowego porządku? Rozbieżność stanowisk w tej kwestii wynika z nieuwzględniania różnicy między strukturami społeczno-politycznymi i strukturami religijnymi. Biorąc pod uwagę struktury społeczno-polityczne, Jezus rzeczywiście nie podjął jakichś specjalnych i spektakularnych działań zmierzających do jej przemiany. Propozycje sformułowane w ramach tak zwanych „teologii wyzwolenia”, „teologii rewolucji” czy też innych teologii formułujących radykalne postulaty i programy społeczno-polityczne nie znajdują żadnego poważnego uzasadnienia w orędziu Jezusa. Jeśli natomiast chodzi o struktury religijne, dotyczące bezpośrednio królestwa Bożego, to trudno nie zauważyć działań reformistycznych podjętych przez Jezusa. W swoim życiu i nauczaniu dokonuje przewrotu w rozumieniu teokracji żydowskiej, wprowadzając dialektyczne usytuowanie królestwa Bożego w stosunku do królestwa cezara. W miejsce synagogi wprowadza Kościół oparty na przynależności duchowej, która nie domaga się przynależności politycznej, na przykład „państwa kościelnego”. Dokonuje reformy małżeństwa i rodziny przez przywrócenie im struktury pierwotnej, nie obciążonej instytucjami prawnymi wynikającymi z „zatwardziałości serca” (por. Mt 19, 3–9). Jezus poddaje ostrej krytyce kapłaństwo, pogrążone w czysto formalnej religijności. Obok kapłaństwa postawił poważne zarzuty instytucji świątyni, która przestała być domem modlitwy (por. Mt 5, 23), a stała się miejscem przywilejów, kupiectwa i tradycji ludzkich, kwestionujących przykazania Boże, łącznie z podstawowym przykazaniem okazywania czci rodzicom (por. Mk 15, 4–6). Już te fakty pozwalają stwierdzić, iż niewystarczające jest stanowisko, według którego byłoby niemożliwe przeniesienie postawy Jezusa na nasze

czasy i nadanie Jego orędziu uniwersalnego znaczenia, gdyż miał On liczyć na szybki koniec świata, a my na to nie liczymy. Z tego powodu Jezus nie interesował się strukturami, a my nimi się interesujemy⁷. Takie ujęcie jest jednak nieuzasadnione, jak już wyżej zostało pokazane. Jezus nie interesował się wprost strukturami społeczno-politycznymi z powodu dobrze określonego wyboru o charakterze religijnym, a nie z powodu bliskiego końca świata. Jest to ujęcie nieuzasadnione, tym bardziej że widzimy, iż konkretnie interesował się strukturami religijnymi, a w szczególności Kościołem, troszcząc się o jego aspekt instytucjonalny (por. Mt 16, 18–19), jego rozwój i styl życia (por. Mt 13, 24–33), a więc trwanie w czasie. Co więcej, przekonanie o tym, że Kościół będzie istniał przez dłuższy czas, dość jasno wyłania się z nauczania i działalności Jezusa.

Działanie Jezusa na struktury ma dla Kościoła nie tylko znaczenie czysto historyczne, ale także wyraźnie normatywne, skoro z tego działania narodził się on jako struktura o charakterze zbawczym. Można wyprowadzić uzasadniony wniosek, że dla Kościoła pozostaje normatywna także działalność zmierzająca do odnawiającej przemiany jego struktur, aby jego funkcja zbawcza stawała się bardziej widoczna i skuteczna. W tym duchu soborowa konstytucja *Lumen gentium* stwierdza: „Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę” (nr 8). Chodzi w tym przypadku o „odnowę” nie tylko osobistą, ale także strukturalną.

W misji Jezusa i w misji zleconej przez Niego Kościołowi chodzi o królestwo Boże i w tym celu wezwał On ludzi do nawrócenia. Teraz można postawić właściwe pytanie o znaczenie nawrócenia dla struktur politycznych i dla przynależności do królestwa ziemskiego. Na pewno nie oznacza ono ucieczki od świata, czy też obojętności wobec niego. Jezus podpowiada: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego. [...] Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17, 16. 18). To nie jest jeszcze pełna odpowiedź. Co to oznacza pozytywnie? W jaki sposób

⁷ Jeśli chodzi o takie stanowisko, por. O. Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte, société, politique*, Neuchâtel 1973.

odnowienie relacji z Bogiem i Jezusem Chrystusem, dokonujące się przez nawrócenie, zmierza do odnowienia relacji międzyludzkich, i to nie tylko na nadprzyrodzonym poziomie miłości, ale także na poziomie społeczno-politycznym?

Analiza zaangażowania politycznego Jezusa, jak już zostało wyżej zaznaczone, nie prowadzi do istotnych wniosków. Na pewno surowo osądza przedstawiciele władzy politycznej. Heroda nazywa „lisem” (Łk 13, 32); o władcach mówi ironicznie: „Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przyjmują nazwę dobroczyńców” (Łk 22, 25). Jednak nic nie robi, by zmienić tę sytuację, a nawet unika bezpośredniej konfrontacji z władcami. Ucieka przed Herodem (por. Mt 14, 4); unika przywództwa politycznego; nie działa na rzecz wyzwolenia niewolników czy emancypacji kobiet. Daje się łatwo zauważyć różnicę między Jezusem i prorokami starotestamentalnymi, dla których konfrontacja z władcami i możliwymi stanowiła niemal stały element ich misji, a problematyka społeczna stanowi kluczowy wątek ich wystąpień.

Mimo że Jezus dystansuje się od bezpośredniego zaangażowania politycznego, ramy Jego życia wyznaczają dwa polityczne wyroki śmierci: wyrok wydany przez Heroda na początku życia, którego uniknął dzięki ucieczce do Egiptu (por. Mt 2, 13n) i wyrok wydany przez Piłata na końcu życia (por. Mt 27, 11n). W obu przypadkach podstawą wyroku jest tytuł dany Jezusowi: „Król Żydowski”. Nawet jeśli motywacja polityczna mogłyby być niewystarczająco widoczna i nieuznawana powszechnie, to znajduje ona swoje potwierdzenie i przedłużenie w męczeństwie niezliczonych chrześcijan, w których przypadku motywacja polityczna wydawanego na nich wyroku śmierci jest oczywista.

Jezus nieustannie niepokoi władze polityczne, a później ten niepokój przedłuża się w kolejnych pokoleniach chrześcijan, którzy niepokoją kolejnych władców. Symptomatyczny w tym względzie jest wyrok wydany przez Piłata. Najpierw stwierdza: „Nie znalazłem w Nim nic zasługującego na śmierć”, by następnie tak zastosować ten wniosek: „Każę Go więc wychłostać” (Łk 23, 22). Dziwi logika Piłata, ale mimo tego, że jest niespójna i niezrozumiała, ciągle przedłuża się w historii. Wobec Jezusa i Jego uczniów władze

polityczne czują się niepewnie, dlatego reagują agresją, w odróżnieniu od wszystkich innych religii, które łatwo tolerują, a nawet wspierają. Agresja – jak mówi jedno z podstawowych praw psychologicznych – jest skutkiem frustracji. Na pytanie, co jest jej powodem, odpowiemy przynajmniej częściowo w dalszych rozważaniach.

W tym miejscu wyłania się ważny wniosek, który każe dość ostrożnie patrzeć na zaangażowanie polityczne teologii. Polityka szerokorozumiana nie wydaje się być właściwym miejscem dla teologa i jego poszukiwań. Pierwszoplanowe zaangażowanie teologa, będącego sługą królestwa Bożego, powinno wiązać się z kwestią nawrócenia, dotyczącego zarówno osobistego życia wierzących, jak i struktur kościelnych, które mają się nieustannie „odnawiać”. Można uznać to za niewątpliwy paradoks, ale właśnie osobiste nawracanie się ma największą siłę oddziaływania politycznego, jak pokazuje przykład wielu świętych. W niejednym przypadku można dostrzec, że im bardziej dystansowali się oni od zaangażowania i wpływu społeczno-politycznego, tym stawał się on wyrazistszy i skuteczniejszy, a także przemieniający w rozmaitych dziedzinach społeczno-politycznych. Ta sama zasada dotyczy Kościoła – im bardziej staje się on wewnętrzny i duchowy, a więc skuteczny w dziedzinie zbawienia, tym bardziej umacnia się również jego oddziaływanie *ad extra*. W poszukiwaniach teologicznych należałoby więc w większym stopniu zwrócić uwagę na ich zaangażowanie eklesjalne, lecąc się niejednokrotnie z pewnego „kompleksu” politycznego, którego przejawem jest chęć bezpośredniego oddziaływania na politykę, a który daje się łatwo zauważyć najpierw u pasterzy, a potem – oczywiście – także u teologów. Teologia nie wyczerpała swoich możliwości w dziedzinie kształtowania osobistego życia chrześcijańskiego i służenia wewnętrznej odnowie Kościoła.

3. POSZUKIWANIE WOLNOŚCI

W przesłaniu dotyczącym królestwa Bożego Jezus zwrócił więc zasadniczą uwagę na serce człowieka, na jego sumienie, na samo źródło zła, a nie tylko na jego przejawy, jak na ogół czynili prorocy w Starym Testamencie. Jezus wybawia i zbawia serce, wpisując

w nie nową hierarchię wartości – nową przede wszystkim w stosunku do tej, którą posługuje się władza polityczna. Wychodząc od tych uwag, łatwo daje się zauważyć, iż decydującego znaczenia nabiera w tym kontekście Misterium Paschalne Chrystusa. Wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa głoszone przez Niego wyzwolenie staje się obiektywnie możliwe i dostępne dla człowieka. Dzięki temu misterium stworzył prototyp nowego człowieka, którego mieszkanie jest w niebie (por. Flp 3, 20), i właśnie dlatego jest tym bardziej wolny jako obywatel ziemi. Dzięki niemu obalił również świat bożków, dlatego – po Jezusie – nie ma już miejsca dla żadnej władzy, która byłaby autonomiczna w stosunku do Niego. Wszystko zostało złożone pod Jego stopami (por. Flp 1, 10), a tym samym Jego uczeń jest wolny w stosunku do wszystkiego, także w stosunku do władzy i państwa. Można więc powiedzieć, iż Jezus położył podstawy pod nowy porządek, ponieważ nadał światu nowe znaczenie, włączając całe stworzenie w oczekiwanie ostatecznego „objawienia synów Bożych” (Rz 8, 19). W ten sposób Misterium Paschalne staje się dla chrześcijan pierwszorzędnym punktem odniesienia, za pośrednictwem którego mogą podjąć wysiłek przekształcania rzeczywistości ziemskich, w tym także rzeczywistości politycznej. Ono dostarcza jedyne go sensownego uzasadnienia dla poważnego potraktowania świata i historii, którym jest definitywna przynależność wszystkiego do Chrystusa.

W ostatnich dziesięcioleciach w największym stopniu teologia wyzwolenia dowartościowała społeczno-polityczne znaczenie Misterium Paschalnego⁸. W dużym stopniu nawiązały do niego także teologia sekularyzacji i teologia nadziei, ale na ogół pozostały w swoich ujęciach tylko teoretyczne. Teologia wyzwolenia szukała w wierze w zmartwychwstanie konkluzji dotyczących praktyki i przemiany świata. Podjęto wiele słusznych działań zmierzających do skorygowania rozmaitych wniosków teologii wyzwolenia, ale nie ulega wątpliwości, iż jej zasługą jest wskazanie, że Ewangelia nie tylko daje podstawy pod jakieś ogólnikowe zaangażowanie polityczne, ale wskazuje bardzo jasno kierunek takiego zaangażowania, którym

⁸ Por. R. Marlé, *Introduzione alla teologia della liberazione*, Brescia 1991.

jest opcja na rzecz ubogich i humanizacja rzeczywistości ludzkiej. Jezus pokazuje bardzo konkretnie i zobowiązująco dla Jego uczniów, że stoi po stronie ubogich, cierpiących, odrzuconych i wszystkich tych, którzy w Jego czasach zostali zupełnie zepchnięci na margines.

Pozostaje ciągle do wyjaśniania i pogłębienia relacja zachodząca między wzrostem królestwa Bożego i postępowaniem ludzkim. Czy chodzi tutaj o relację bezpośrednią i jakoś proporcjonalną, która pozwalałaby traktować każdy postęp ludzki jako rozwój i wzrost królestwa Bożego? Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* sformułował ważne wskazanie: „Jakikolwiek postęp ziemski należy starannie odróżniać od wzrostu królestwa Chrystusowego, o ile jednak może się przyczynić do lepszego urzędnienia społeczeństwa ludzkiego, ma on wielkie znaczenie dla królestwa Bożego” (nr 39). Sformułowanie soborowe nie wyeliminowało pojawienia się późniejszych kontrowersji na ten temat. Po burzliwej dyskusji nad tym zagadnieniem na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, dzisiaj jest już pewne, że nadzieja chrześcijańska nie może być pomieszana ani z ucieczką od świata, ani z ideologią postępu czy ewolucji. Byłby to ujęcie narażające na niebezpieczeństwo więź zachodzącą między krzyżem i zmartwychwstaniem oraz redukujące znaczenie chrześcijańskiego pójścia za Jezusem ubogim. Pozostaje jednak prawdą, że nie można zbyt rozdzielać nadziei chrześcijańskiej i nadziei ziemskich; mimo że zachodzi między nimi konflikt⁹, to trzeba szukać także ich zasadniczej komplementarności. Pierre Teilhard de Chardin pokazał wymownie, i dzisiaj nikt nie poddaje tego w wątpliwość, że pracując dla ziemi nie odrzuca się krzyża i nie rezygnuje się z pójścia za Jezusem¹⁰. Zgadza się, że uświęcenie człowieka dokonuje się nie *mimo* tego, co robi na ziemi, ale właśnie *przez* to, co robi na ziemi i dla ziemi.

Aby zapewnić zrównoważoną komplementarność wiary i zaangażowania ziemskiego, trzeba z odwagą podejmować zagadnienie

⁹ Por. G. Cottier, *Le conflit des espérances*, Paris 1977.

¹⁰ Na temat propozycji teologicznych P. Teilharda de Chardin por. Cz. S. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003; G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, Milano 2007.

miłości, które pozostaje kluczowe dla rozumienia Ewangelii i autentycznego urzeczywistniania życia chrześcijańskiego. Często rezygnujemy z zajmowania się kwestią miłości, dostrzegając rozmaite dwuznaczności, jakie wkradły się do zagadnienia zarówno z powodów egzystencjalnych, jak i teoretycznych. Jednak zmartwychwstanie Jezusa pozostaje najwyższym zwycięstwem miłości nad grzechem i śmiercią, która stała się wydaniem siebie, a tym samym dokonała przewrotu w dziejach człowieka, a zwłaszcza w jego zmaganiu się ze złem. Tylko miłość nie ustanie, jak mówi św. Paweł (por. 1 Kor 13, 8). Wynika z tego, że także na terenie zaangażowania politycznego, które dąży do przewyciężenia różnych form zła, metodą chrześcijańską pozostaje miłość, a nie przemoc i siła. Wezwanie sformułowane przez św. Pawła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21), powinno być uwzględniane także w działalności politycznej, stając się kryterium jej chrześcijańskości. Tylko to, co robi się z miłości, jest trwałe i wpisuje się na stałe w rzeczywistość, jak przypomina cytowany już wyżej numer z konstytucji *Gaudium et spes*. Miłość, podobnie jak królestwo Boże, nie wchodzi gwałtownie w świat (por. Łk 17, 21). Kto więc oczekiwał, że wraz z swoim przyjściem Jezus dokona wyraźnego i ostatecznego podziału i na siłę zainauguruje nowy porządek, ten musiał doświadczyć rozgoryczenia. Kto dzisiaj oczekuje, że jednym posunięciem i jednym czynem, zrodzonym nawet z największej miłości, można dogłębnie zmienić świat, ten jest w błędzie. „Trud miłości”, jak mówi św. Paweł (1 Tes 1, 3), zakłada wytrwałość do końca i powolne budowanie, ponieważ ludzie mogą dochodzić do „wyzwolenia” tylko małymi krokami. Przemoc jest odwrotnością miłości pod każdym względem. Jednak to, co buduje miłość, pozostaje i trwa. Pozostaje i trwa nie tylko w sensie eschatologicznym, lecz także doczesnym. Każdy czyn – przeniknięty autentyczną miłością – eliminuje na trwałe przejawy niesprawiedliwości, prowadząc do historycznego objawiania się „nowej ziemi i nowego nieba” (Ap 21, 1).

Miłość chrześcijańska jest daleka od godzenia się na wszystko, na obciążające akceptowanie niesprawiedliwości okazywanej współbraciom – jak zarzuca jej Bloch – nie zamyka oczu na potrzebę wprowadzania korekt, a nawet podjęcia walki, jeśli zaszłaby taka potrzeba,

byłe stosować odpowiednie środki. Gdy Jezus uzdrawiał w szabat albo pozwalał uczniom zrywać kłosa, wiedział, że naraża się niektórym ludziom; walczył z obrońcami pewnego utrwalonego porządku religijnego i społecznego, który okazywał się niespójny. Zwolennicy słynnego zdania św. Augustyna: „Kochaj i rób, co chcesz” rzadko wiedzą o tym, że powstało ono właśnie w kontekście uzasadniania takiego typu miłości, która podejmuje wysiłek wprowadzania korekt u błędzących. U Augustyna chodziło głównie o schizmę w Kościele, ale można to odnieść do innych sytuacji. Wyjaśniał: „Niektóre rzeczy wydają się cierpkie i twarde, ale robi się je, aby przywrócić porządek zgodnie z przykazaniem miłości. Oto krótkie wskazanie, które może służyć do wszystkich sytuacji: Kochaj i rób, co chcesz. Jeśli mówisz, mów z miłości; jeśli korygujesz, koryguj z miłości; jeśli przebaczasz, przebacжай z miłości. Niech będzie w tobie korzeń miłości, ponieważ z tego korzenia może pochodzić tylko dobro”¹¹. W takiej perspektywie wyjaśnia się, dlaczego miłość może rzeczywiście twórczo kształtować dynamiczną współzależność między zaangażowaniem na rzecz królestwa Bożego i zaangażowaniem politycznym.

Przed teologią staje dzisiaj odnowione zadanie ukazania Mistrium Paschalnego Chrystusa jako obietnicy i gwarancji zwycięstwa, które kieruje się zasadą miłości. Trzeba podjąć refleksję zmierzającą do wypracowania odpowiednich wskazań, które pozwoliłyby włączyć tę zasadę do działań na rzecz wyzwolenia o charakterze politycznym. Wydaje się, że nie jest pozbawiony uzasadnienia postulat podjęcia intensywnej refleksji nad możliwością kształtowania – w duchu miłości – rzeczywistości społeczno-politycznej. Należałoby zastanowić się nad możliwością wypracowania jakiejś koncepcji „miłości politycznej”, która stałaby się propozycją dla dzisiejszego świata politycznego, który kieruje się, niestety, marksistowską zasadą „walki klas”. Jednym z kluczowych słów dzisiejszych programów politycznych i społecznych pozostaje słowo „walka”. Najbardziej godny ubolewania jest fakt, że nierzadko pojawia się ono w manifestach partii i rozmaitych organizacji, które odwołują się w punkcie wyjścia do inspiracji chrześcijańskich.

¹¹ Augustyn, *In Epistolam Ioannis* 8, 8.

4. NIEKTÓRE ASPEKTY WYZWOLENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Wydaje się, że w dzisiejszej sytuacji świata, należałoby uwypuklić dwa aspekty wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa, a mianowicie wyzwolenie od strachu i wyzwolenie od pychy rządzenia, która – niestety – tak często przejawia się jako arbitralne dominowanie nad innymi. W obliczu swojej męki Pan Jezus dał uczniom wyraźne wskazania: „Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przyjmują nazwę dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować. Lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a położony jak sługa” (Łk 22, 25–26).

Dlaczego jest potrzebne wyzwolenie od strachu w dziedzinie politycznej? Dzisiejsze władze polityczne pod wieloma względami powracają do systemu sprawowania władzy, który był powszechny w starożytności, a który opiera się na budzeniu strachu. Motto jednego z cesarów rzymskich dobrze oddaje sytuację: *Oderint dum metuant* – „Niech nienawidzą, byle się bali”. Św. Paweł pisał do Rzymian: „Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego” (Rz 13, 3). Apostoł prawdopodobnie nie opisywał rzeczywistości, ale wskazywał ideał, ponieważ doświadczenie chrześcijan szło w przeciwnym kierunku. Trzeba było więc wskazać właściwą drogę, by mogły zostać wprowadzone w życie wskazanie dane przez Jezusa: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic więcej uczynić nie mogą” (Łk 12, 4).

Jezus uczy nie tylko wyzwalać się od strachu przed ludźmi, ale także od strachu jeszcze bardziej zakorzenionego w człowieku, to znaczy od strachu przed zimnym fatalizmem. Autor z II wieku pisał: „Narodziny Zbawcy wyzwoliły nas ze «stawania się» i przeznaczenia (*heimarmene*)”¹². *Heimarmene* to fatum, fatalizm, konieczność kosmiczna, ślepe przeznaczenie, o którym zdecydowali bogowie i gwiazdy. W świecie zdominowanym przez *heimarmene* człowiekowi pozostaje tylko proste pogodzenie się z tym,

¹² Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota* (76, 1), tłum. P. Siejkowski, Kraków 2001, s. 71.

co niesie bezwzględny los. Starożytne władze polityczne powoli zorientowały się, jak wielkie korzyści mogą odnieść z utrwalenia takiego obrazu świata. Z biegiem czasu wbiły ludziom do głowy, że państwo, na którego czele one stoją, jest decydującym elementem konieczności kosmicznej i historycznej, na którą trzeba się po prostu zgodzić. Aby bronić tego stanu rzeczy władza nie wahała się więc odwoływać do przemocy, siły, strachu, najbardziej nieludzkiego traktowania obywatela – byle utrwać swoją pozycję – pokazując, że może tylko zgodzić się na nią, a nawet widzieć jej dobroczynne znaczenie. Ostatecznie obywatel ulegał zredukowaniu do bezwolnego elementu maszyny państwowej, która bezwzględnie decyduje o wszystkim, nawet o tym, co najbardziej osobiste.

Historia starożytna nie zna przykładów ludzi, którzy sprzeciwiliby się takiemu obrazowi świata. Właściwie można przywołać tylko przykład Sokratesa, który w 399 roku przed Chrystusem został skazany przez władzę polityczną na śmierć za poglądy, które burzyły taki system sprawowania władzy. Biorąc pod uwagę ten fakt, już pierwsi chrześcijanie porównywali los Jezusa pośród ludzi do losu Sokratesa¹³. Jak Sokrates „zwodził młodzież”, tak i Jezusowi przypisano, że „zwodzi tłumy” (J 7, 12; Mt 27, 63). Prawdziwym powodem skazania na śmierć było jednak budzenie sumienia, a więc wyprowadzanie ludzi na teren, na którym kończy się kompetencja państwa i na którym okazuje się, że także państwo i jego działania mogą być osądzone przez człowieka w świetle jego sumienia. „Zagrożenie” dla państwa jest ewidentne – Sokrates podejmuje kwestię prawdziwego dobra, a więc prawdy. Jednak prawda, otwierając człowiekowi oczy i czyniąc go wolnym, czyni go również mniej gotowym na poddanie się panowaniu i trudniej ulegającym manipulacjom. Także Jezus przed Piłatem mówi o prawdzie i wystawia go na poważną próbę: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Jezus wskazuje na

¹³ Por. Th.-A. Deman, *Chrystus Pan i Sokrates*, tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1953.

prawdę jako normę działania w dziedzinie polityki, i to musi niepokoić. Cyniczna reakcja Piłata najlepiej tego dowodzi: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38). Piłat jawi się jako zwolennik szeroko rozpowszechnionej dzisiaj tezy, że władza polityczna jest neutralna wobec prawdy i sumienia, a wszystko po to, by zapewnić sobie możliwość arbitralnego działania według „swojej” prawdy i „swojego” sumienia, które przybiera postać tak zwanej „racji stanu”, a w dzisiejszej nowomowie „pluralizmu politycznego”, „tolerancji”, „poprawności politycznej” itd. Potem trudno się dziwić, że – w oparciu o takie uzasadnienia – popełnia się rozmaite niegodziwości i zbrodnie przeciw człowiekowi i przeciw społeczeństwu. Wezwanie Jezusa skierowane do władzy politycznej, aby stanęła po stronie prawdy, jest w gruncie rzeczy wezwaniem, by stanęła po stronie człowieka.

Przed teologią staje dzisiaj pilne zadanie pokazania znaczenia prawdy jako kryterium postępowania w ogóle, a w szczególności w polityce, zarówno w odniesieniu do sprawujących władzę, jak i w odniesieniu do poddanych. Zapewnienie Jezusa dane uczniom: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32), pozostaje podstawą wszelkiej teologii politycznej i wszelkiego zaangażowania politycznego teologa. W świecie rozpowszechnionego kompromisu politycznego w imię powierzchownie rozumianej demokracji pojawia się potrzeba przywrócenia prymatu prawdy, która jako jedyna może prowadzić do autentycznej wolności wszystkich. Rozpowszechniający się dzisiaj strach przed władzą i przejawy fatalizmu w życiu społecznym, łącznie z nieufnością pod adresem zaangażowania politycznego i skuteczności polityki, mają swoje źródło w porzuceniu zasady prawdy, która broni sumienia osoby, a tym samym jej indywidualności i godności. Kryzys prawdy jest jednym z najważniejszych kryzysów dzisiejszego świata, dlatego można powiedzieć, że wszelkie zaangażowanie na rzecz przywrócenia jej prymatu jest już czynnym udziałem w pracy na rzecz wolności i wyzwolenia. Cała teologia powinna więc zwracać większą uwagę na ten wymiar swojej misji, broniąc siebie i dzisiejszego wierzącego przed wszechogarniającym naciskiem pragmatyzmu i tak zwanej *praktyczności*.

5. WOLNOŚĆ – POSŁUSZEŃSTWO

W świetle wcześniejszych rozważań pojawia się pytanie, czy Jezus domaga się od uczniów tylko kontestacji państwa i przeciwstawiania się temu wszystkiemu, co w polityce jawi się jako zło i niegodziwość? Gdyby tak było, to wierzący stanowiliby tylko swoiście pojętą „opozycję”, mającą przeciwstawiać się wszelkiej władzy. To, co zostało tutaj powiedziane, stanowi tylko jeden z aspektów wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa. Wskazuje na jedną z wielu antynomii kondycji chrześcijańskiej: wolność-posłuszeństwo. Dotychczas nacisk został położony na wolność, ponieważ w przeszłości większy nacisk kładziono na okazywanie posłuszeństwa władzy i szanowanie ustanowionego porządku (bądź nieporządku). Błędy i nadużycia nie uzasadniają eliminowania tego, co w Nowym Testamencie jest powiedziane o posłuszeństwie państwu i władzy. Znajdujemy w nim to, mogące budzić niepokój, stwierdzenie: „Každy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu” (Rz 13, 1–2).

Także to posłuszeństwo wypływa z wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa. Zwycięstwo dokonane przez Chrystusa uwolniło państwo od wizji sakralnych i tendencji absolutystycznych, dzięki czemu chrześcijanin może patrzeć na nie jako na rzeczywistość świecką oraz może je akceptować w wolności i posłuszeństwie. Wie, że państwo nie ma swojej własnej absolutnej i sakralnej samoistności, ale otrzymuje ją od Boga, i powinno być wyrażeniem życzliwości Boga w stosunku do człowieka. Chrześcijańskie posłuszeństwo państwu jest obowiązkiem w perspektywie wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa i wymogiem eschatologicznego celu, którym kieruje się chrześcijanin w swoich wyborach. Trzeba zdawać sobie sprawę, że opieranie się państwu może być tylko przejawem świeckiego konformizmu, który nie ma nic wspólnego z kierowaniem się prawdą i sumieniem. Dlatego posłuszeństwo chrześcijańskie nie waha się kierować krytycznym i czujnym zmysłem, a nawet podstawić na „sprzeciw sumienia”, wiedząc, że państwo i władza stale są poddani

pokusie ubóstwienia, którego symbolem pozostaje apokaliptyczna Bestia (jak mówi św. Jan o cesarstwie Domicjana). Wówczas zdobyć się na opór okazuje się koniecznością płynącą z wiary.

Nowy Testament wskazuje na tę konieczność, gdy w grę wchodzi obrona własnej wiary i Kościoła, gdy państwo dokonuje zamachu na Boga. Dzisiaj nie mamy też wątpliwości, że konieczność tego typu rozciąga się na sytuację, gdy dokonuje zamachu na człowieka, a zwłaszcza na jego wolność¹⁴.

Jeśli chrześcijanin jest wolny, by móc okazywać państwu swoje posłuszeństwo oraz przeciwstawiać się mu, gdy zachodzi taka potrzeba, dzięki uzdolnieniu do krytycznego osądzania w prawdzie rzeczywistości politycznej, to tym bardziej jego wyzwolenie jest skierowane na czynną interwencję – w ramach swoich zdolności i swojego powołania – mającą na celu kształtowanie rzeczywistości społeczno-politycznej, w której żyje. W ten sposób jego posłuszeństwo będzie posłuszeństwem skierowanym do obiektywnego kształtowania rzeczywistości w boskiej perspektywie. Jeśli życie Chrystusa nie dostarcza konkretnych przykładów takiego kształtowania rzeczywistości, to wynika to z faktu, że Jego misja była skierowana na ustanowienie królestwa Bożego na ziemi i zapewnienie mu możliwości historycznego urzeczywistnienia przez uczniów. Jednak przede wszystkim w ten sposób przyczynił się bardziej do przemiany oblicza tej ziemi niż gdyby podjął bezpośrednie działania o charakterze społeczno-politycznym, na przykład wywołując bunt przeciw władzy rzymskiej. Spartakus, autor takich działań, nie interesuje historii społeczno-politycznej w takim samym stopniu jak Jezus i Jego działania, które nie miały wprost charakteru społeczno-politycznego. Jeśli również wspólnota chrześcijańska nie podjęła takich działań w pierwszych wiekach, wynikało to z jej ograniczonej siły bezpośredniego oddziaływania na terenie polityki, a przede wszystkim z koncentrowania się na utrwalaniu królestwa Bożego. Jednak chrześcijanie bardzo szybko doszli

¹⁴ Pozwalam sobie odesłać do mojego artykułu: *Świadkowie wolności w historii. Próba filozoficznego usprawiedliwienia męczeństwa*, „Ethos” 14 (2001) nr 1–2, s. 64–75.

do przekonania, że działając właśnie w taki sposób, służą państwu bardziej niż inni. Wobec zarzutu Celzusa, że chrześcijanie „nie biorą udziału w obronie ojczyzny”, Orygenes nie tylko nie wahał się bronić postawy chrześcijańskiej, ale nawet podkreślał wyjątkowe znaczenie społeczne takiej właśnie postawy: „Chrześcijanie więc lepiej wspierają ojczyznę niż wszyscy pozostali ludzie; wychowują obywatele i uczą czcić Boga opiekującego się państwem, do niebieskiego państwa Bożego każdego, kto żyje uczciwie w najniższych państwach i do kogo można powiedzieć: «w najmniejszym byłeś wierny, przyjdź do największego» państwa”¹⁵.

Brak zaangażowania politycznego chrześcijan w pierwotnej wspólnocie ma także to uzasadnienie historyczne, że przyszło im działać pod panowaniem władzy, która nie pozwalała na żadne czynne zaangażowanie polityczne, nie uznające istniejącego systemu władzy opartego na religii bałwochwalczej. Jak tylko sytuacja uległa zmianie, za Konstantyna Wielkiego, chrześcijanie nie widzieli w swojej wierze żadnej przeszkody, by podjąć współpracę z władzą polityczną. Podjęte wówczas pogłębienie wiary oraz wydobycie implikacji zawartych w tajemnicy wcielenia przyczyniło się do rozwoju silnego zmysłu odpowiedzialności za świat, osłabiając częściowo eschatologiczne nastawienie na przyszłość. Pojawiły się także błędy i naiwne podejmowanie pewnych wyzwań. Można je oczywiście dzisiaj krytykować, i robi się to, ale ważniejszą sprawą jest dostrzeżenie, że wobec złożonej rzeczywistości politycznej Ewangelia nie daje gotowych recept postępowania, ale zostawia większość zadań i sposobów ich podjęcia wolnej, opartej na prawdzie i sumieniu, twórczości wierzącego. To nie jest słabość Ewangelii, ale wyraz jej podstawowego zaufania do chrześcijanina żyjącego w łasce i prawdzie, który na pewno znajdzie odpowiednie miejsce dla siebie i swoich działań, jeśli na pierwszym miejscu postawi sprawę królestwa Bożego, jak uczynił sam Chrystus. Zaangażowanie polityczne jeszcze raz prowadzi nas do potrzeby nieustannego pogłębiania doświadczenia chrześcijańskiego, zarówno indywi-

¹⁵ Orygenes, *Przeciw Celzusowi* (8, 74), tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986², s. 425.

dualnego, jak i eklezjalnego, gdyż ono warunkuje autentyczność chrześcijańskiego zaangażowania politycznego. Takie samo zadanie stoi również przed chrześcijańską teologią polityczną i teologiem, który szuka możliwości zaangażowania politycznego.

ROZDZIAŁ V



Demokracja i Kościół

„Troska i gorliwość Kościoła są skierowane nie tylko na struktury i organizację zewnętrzną [prawdziwej i zdrowej demokracji] – które zależą od własnych aspiracji każdego narodu – ale na człowieka jako takiego, który – daleki od bycia przedmiotem i biernym elementem życia społecznego – jest natomiast oraz musi być i pozostać jego podmiotem, jego podstawą i jego celem”¹.

Pius XII

1. GENEZA DEMOKRACJI

Pojęcie demokracji wywodzi się ze starożytnej Grecji. Wskazuje na to już sama etymologia pojęcia, które oznacza system rządów, w którym władza (*kratos*) jest sprawowana przez lud (*demos*). Filozofii greckiej zawdzięczamy zatem opracowanie teorii rządów politycznych. Już Arystoteles rozróżnił między królestwem, czyli rządami jednego, arystokracją, czyli rządami kilku wybranych, i politeją, czyli rządami ludu ku ogólnemu pożytkowi². Z drugiej

¹ Pius XII, Orędzie *Benignitas et humanitas* (24 grudnia 1945), „Acta Apostolicae Sedis” 37 (1945), s. 12.

² Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 86.

strony, w odróżnieniu od starożytnego Wschodu, charakteryzującego się despotycznymi formami rządów, oraz w odróżnieniu od Izraela, który przeszedł różne etapy organizacji politycznej – chociaż wszystkie naznaczone albo systemem monarchicznym, albo systemem arystokratycznym, a w szczególności pewną formą rządów kapłańskich (*hierokracja*) – dzieje starożytnej Grecji są równocześnie dziejami konkretnych doświadczeń ustrojowych związanych z demokracją. Także w Rzymie została wypracowana pewna forma demokracji, związana z pojęciem przeniesienia władzy – z ludu na cesarza – i z koncepcją uczestniczenia ludu w tworzeniu prawa, za pośrednictwem zwyczaju. Zanim nastąpiło cesarstwo, lud rzymski zdobył doświadczenie republikańskie.

Mimo tych elementów doktrynalnych i doświadczalnych, starożytna demokracja ma niewiele wspólnego z demokracją nowożytną, nie tylko jeśli chodzi o zasady praktyczne i instytucje, ale przede wszystkim, jeśli chodzi o założenia doktrynalne. Demokracja grecka była demokracją elitarną i zacieśnioną do murów miasta: niewolnikom i mieszkańcom wsi nie przyznano funkcji publicznych; sytuacja kobiet i dzieci była naznaczona niższością prawną. Podobnie było w Rzymie, nawet po upadku monarchii kierowanie sprawami publicznymi pozostało zasadniczo w rękach patrycjatu, także po ustanowieniu trybunatu. Rzymskie instytucje polityczne zdecydowanie różniły się od współczesnych instytucji demokratycznych. Także w Rzymie niewolnicy, a kobiety i dzieci nie posiadali pełni praw, które posiadają dzisiaj jako obywatele.

Dopiero wraz z Kościołem pojawiały się w dziejach te powszechne zasady, które stanowią niezastąpioną podstawę demokracji, począwszy od zasady równości, związanej z pierwotną godnością każdego człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, która wraz z wolnością stanowi nieusuwalny filar współczesnej demokracji. Nie przypadkiem w okresie średniowiecza, dzięki chrześcijańskiemu przepracowaniu starożytnych propozycji filozoficznych i prawnych (wystarczy pomyśleć o wkładzie wniesionym przez św. Tomasza z Akwinu i teologię średniowieczną), można

znaleźć pewne doświadczenia demokratyczne i dopatrywać się w nich początków demokracji³.

2. PIERWSZA FAZA RELACJI MIĘDZY KOŚCIOŁEM I DEMOKRACJĄ

Mimo znaczącego wkładu myśli chrześcijańskiej w wypracowanie zasad demokracji, utrwalanie się współczesnej demokracji stanowiło początkowo dla Kościoła bardzo poważny problem. Kościół, nawet jeśli wprost nie był przeciwny demokracji, to na pewno był w stosunku do niej nieufny. Nie działało się to oczywiście bez powodu i nie zależało to tylko od czynników wewnątrzkościelnych.

Z punktu widzenia historycznego negatywne stanowisko Kościoła w stosunku do demokracji jest całkowicie zrozumiałe. W Europie pierwsza demokracja pojawiła się w wyniku rewolucji francuskiej, czyli ruchu ideologiczno-politycznego, który zna doświadczenia jakobinizmu, rozdziału między państwem i Kościołem, skrajnego laicyzmu i antyklerykalizmu, okrutnych mordów na katolikach (Wandea), zamierzonej dechrystianizacji Francji itd. Z drugiej strony konkretne działania podjęte w ramach rewolucji francuskiej są owocem myśli jednoznacznie antychrześcijańskiej, zdominowanej przez relatywizm, indyferentyzm, laicyzm, naturalizm. Idea i propozycje demokracji, które wyłoniły się w czasie rewolucji francuskiej, były nie do pogodzenia z doktryną chrześcijańską. Idea suwerenności ludu była wyraźnie przeciwna pochodzeniu wszelkiej władzy ludzkiej od Boga; idea umowy społecznej jako podstawa istnienia i funkcjonowania społeczności politycznej była przeciwna chrześcijańskiej koncepcji prawa naturalnego; pojęcie laickości państwa było rozumiane jako indyferentyzm religijny. Wolność religijna ujmowana jako czysty relatywizm, negowanie wszelkiego znaczenia publicznego Kościoła i religii, zredukowanej do sprawy czysto osobistej i poddanej jednemu osądowi indywidualnego sumienia, nie mogły być zaakceptowane przez Kościół⁴.

³ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 119–157.

⁴ Por. M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994⁷, s. 332–362.

Z tego splotu przekonań wyłoniła się idea laickości rozumianej jako opozycja w stosunku do Kościoła i do religii, a nawet wprost deklарowana wrogość w stosunku do Kościoła, mająca na celu jego eliminację. Owszem, taka idea ma głębokie źródła – można ich szukać w poglądach Wilhelma Ockhama, Spinozy, libertynów z XVII wieku, ale dopiero oświecenie na poziomie kulturowym stało się miejscem spotkania różnych poglądów i ich unifikacji, nadając pojęciu demokracji znaczenie laickie. W paradygmatycznym doświadczeniu francuskim laicyzm dominuje nad życiem politycznym i doświadczeniem prawnym w okresie od rewolucji z 1789 roku do Trzeciej Republiki na końcu XIX wieku. Myślenie wyemancypowane od religii wyraża się w przyjęciu wyłącznej i absolutnej kompetencji państwa w sprawach publicznych (utożsamienie tego, co publiczne, z tym, co państwowe), redukcji religii do sprawy czysto prywatnej i do indywidualnego sumienia, zeświecczeniu instytucji małżeństwa, szkoły czy dobroczynności. Zmieniają się ponadto stopniowo sytuacje społeczno-kulturowe. W odróżnieniu od tego, co działo się w społeczeństwie średniowiecznym, chrześcijaństwo nie stanowi już całego społeczeństwa, stając się tylko jego częścią, a nawet mniejszością.

Trzeba oczywiście pamiętać, że już w latach rewolucji francuskiej nie brakowało głosów kościelnych popierających demokrację. Na przykład Antoine-Andrieu Lamourette, biskup Lyonu, przemawiając w 1792 roku na posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego, po raz pierwszy odwoływał się do zasad „demokracji chrześcijańskiej”, ewidentnie nawiązując do ideału etyczno-politycznego. W całym XIX wieku nie brakowało głosów kapłanów i świeckich popierających demokrację; przykładowo we Francji mówił i działał w tym kierunku Antoine-Frédéric Ozanam (1813–1853), znany pracownik akademicki, założyciel konferencji św. Wincentego à Paulo, od 1997 roku czczony w Kościele katolickim jako błogosławiony. Po dramatycznych wydarzeniach z 1848 roku, gdy lud wystąpił przeciw tymczasowemu rządowi generała Louisa Eugène Cavaignaca, gdy na barykadach został zabity arcybiskup Paryża Denis Auguste Affre, usiłujący doprowadzić do pojednania, Ozanam wskazywał na demokrację jako środek do przezwyciężenia nierówności społecznych

i do powstania bardziej sprawiedliwego społeczeństwa. W liście do przyjaciela Théophile'a Foisseta pisał: „Wierzyłem i wierzę w możliwość demokracji chrześcijańskiej; co więcej, nie wierzę w nic innego w dziedzinie politycznej”⁵.

W Kościele była więc obecna, chociaż nie dominowała, otwarta na demokrację kultura i wrażliwość jako pozytywnie ześwieczone nasienie chrześcijaństwa. Trzeba również zaznaczyć, że poza kontynentem europejskim nie pojawia się nieufność w stosunku do demokracji współczesnej. Typowym przypadkiem są Stany Zjednoczone, gdzie demokracja nie miała charakteru ideologicznego, laickiego i antyklerykalnego, ale autentycznie i głęboko religijny⁶, i gdzie Kościół i katolicy nigdy nie doświadczyli trudności we współżyciu z tą formą rządów. Potwierdza to znane zdanie Grzegorza XVI, papieża potępiającego wolność religijną, który, odnosząc się do wolności, jaką Kościół cieszył się w Stanach Zjednoczonych – gdzie dominowała przecież tradycja niekatolicka – stwierdził: „W żadnej części świata nie czuję się papieżem tak, jak w Stanach Zjednoczonych”⁷.

Wiele racji o charakterze historycznym i doktrynalnym przyczyniło się do rozejścia się dróg demokracji i Kościoła. Musiało upłynąć trochę czasu, musieli zmienić się ludzie, a przede wszystkim musiało dojść do rozróżnienia między ideologią a demokracją, między teoriami politycznymi a instytucjami prawnymi, między demokracją jako narzędziem a demokracją jako wartością – by sytuacja mogła ulec zmianie. Katolicy demokraci musieli poczekać do końca XIX wieku, aż do nauczania społecznego papieża Leona XIII – autora encyklik *Immortale Dei* (1885) i *Libertas* (1888) – by nastąpiło zbliżenie między Kościołem i demokracją. W XX wieku nauczanie papieskie, stając w obliczu dyktatur i totalitaryzmów, stopniowo dojrzało do opowiedzenia się za demokracją jako uprzywilejowaną

⁵ Por. T. Sinko, *Bł. Fryderyk Ozanam 1813–1853*, Kraków 1998; G. Dalla Torre, *Federico Ozanam. La carità nella cultura, nella politica, nel sociale*, „Studium” (1998) nr 1, s. 61–57.

⁶ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005.

⁷ Por. G. Della Torre, *Gregorio XVI*, w: *Enciclopedia cattolica*, t. 6, Città del Vaticano 1951, kol. 1149.

formą organizacji wspólnoty politycznej, mogącej realnie odpowiedzieć na podstawowe wymagania szacunku i ochrony osoby ludzkiej. W takim sensie afirmacja demokracji jest obecna w nauczaniu papieża Piusa XII, w jego słynnych orędziach bożonarodzeniowych wygłaszanych w czasie drugiej wojny światowej, w których przedstawiał zasady nowego porządku społecznego inspirowanego doktryną chrześcijańską, zwłaszcza w orędziu z 1944 roku⁸, w encyklice *Pacem in terris* papieża Jana XXIII (1963), a także w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego (1965)⁹.

3. CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE DEMOKRACJI

Postrzegając demokrację jako wartość i jako metodę (zasada większości, instytucja wyborów itd.), można dojść do wniosku, że pojednanie się Kościoła z demokracją było poniekąd nieuchronne. Jeśli chodzi o demokrację jako wartość, to podstawy demokracji są rozpoznawalne w zasadach, które Kościół nie tylko podziela, ale które stanowią zasadnicze elementy jego nauczania społecznego, czyli: uznanie godności każdej osoby ludzkiej, szacunek i ochrona jego niezbywalnych praw, równość wszystkich ludzi, zasada dobra wspólnego jako celu i kryterium działania w polityce. Dochodzi do tego zasada solidarności, zasada pomocniczości i zdrowej świeckości państwa, która oznacza uprawnioną autonomię rzeczywistości ziemskich. Jeśli zaś chodzi o demokrację jako metodę, Kościół zgadza się z postulatami włączenia wszystkich obywateli w życie społeczne, kierowania się zasadą zgody większości, a nawet zgody wszystkich, szacunku dla mniejszości. Należy pamiętać, że chociaż pewne elementy ustrojowe w Kościele mogą upodabniać go do ustroju politycznego o charakterze monarchicznym, to jednak w swoim funkcjonowaniu – na wielu poziomach i w wielu dziedzinach – jest on głęboko naznaczony doświadczeniami demokratycznymi. Najwyższy urząd papieski w Kościele jest urzędem wybieralnym; sobór jest zgromadzeniem wszystkich biskupów, którzy

⁸ Por. Pius XII, Orędzie *Benignitas et humanitas*, s. 10–23.

⁹ Por. A. Acerbi, *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*, Milano 1991.

debatują demokratycznie i podejmują decyzje w oparciu o zasadę większości; zgromadzenia zakonne wybierają i kształtują swoje struktury w sposób całkowicie demokratyczny; liczne organy administracyjne, kontrolne czy też konsultacyjne wyłaniane są za pośrednictwem wolnych wyborów (kapituły, rady duszpasterskie, rady parafialne). Prawu kanonicznemu zawdzięcza się uzasadnienie doktrynalne zasady demokratycznej, według której należy opowiadać się za wolą większości, a nie mniejszości. To właśnie pod wpływem Kościoła nastąpiło przejście od zasady siły zbrojnej (nawet większościowej), która narzuca swoje przekonania, a więc od zasady nieprawnej, do postępowania o charakterze prawnym, które ma być manifestacją rozumu, a nie siły: *Plus ratio, quam vis*¹⁰. U podstaw tego pryncypium działania stały poważne założenia filozoficzne i teologiczne, a zwłaszcza sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu zasada: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*¹¹. Również w ramach prawa kanonicznego wypracowano systemy wyborcze, to znaczy kryteria i metody, za pośrednictwem których można uporządkować przekonania indywidualne, czyli zaproponowano sposoby wskazywania przedstawicieli do organu wybierającego¹².

Wszystkie te elementy o charakterze chrześcijańskim prawdopodobnie nie doprowadziłyby do powstania nowożytnej demokracji, gdyby w kulturze europejskiej nie było obecne i determinujące rozdzielenie między polityką i religią, które zostało wypracowane na gruncie Ewangelii¹³. Ewangeliczne rozróżnienie doprowadziło do stopniowego wyłonienia dialektyki dwóch praw, dwóch władz, dwóch różnych form wierności. Ta dialektyka umożliwiła określenie, czym jest wolność, a także to, w jaki sposób człowiek może i powinien z niej korzystać. Dualizm chrześcijański postawił

¹⁰ Por. E. Ruffini, *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Milano 1976.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 24 a. 2 co.

¹² Por. H. I. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998.

¹³ Por. J. Królikowski, *Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii*, „Studia teologiczne i humanistyczne” 1 (2011) nr 1, s. 21–38.

każdego człowieka wobec ciągłej konieczności dokonywania wyborów między normami wewnętrznymi i zewnętrznymi, przy czym każdy wybór zakłada korzystanie z wolności. Nie można dokonywać wyborów, jeśli jest się do czegoś przymuszonym. Być zatem wolnym, to nie być przymuszonym do przyjęcia określonej postawy. Dualizm chrześcijański, dokonując ewidentnego ograniczenia władzy cywilnej (najpierw cesarskiej), wyzwala człowieka z poddaństwa i otwiera w ten sposób drogę do podziału władz, które wywierają na niego swój wpływ. Dlatego można powiedzieć, że dzięki ewangelicznemu rozróżnieniu między cesarzem i Bogiem, a także dzięki konfliktom, które od czasu do czasu występowały (i nadal występują) między tymi dwoma władzami, wyłoniły się te mechanizmy dialektyczne, które – wraz z narodzinami nowożytnego społeczeństwa pluralistycznego – umożliwiły afirmację praw wolności i powstanie współczesnych demokracji. Nie jest więc przesadą stwierdzenie, że „podział systemów” dokonany w ramach chrześcijaństwa – za pośrednictwem ewangelicznego rozdzielenia między cesarzem i Bogiem – decyduje o wyjątkowości i wielkości politycznej Zachodu, a także o jego fundamentalnym wkładzie do współczesnej demokracji, na co wskazał już w XIX wieku Lord Acton¹⁴. Wychodząc z tej perspektywy, można powiedzieć, że współczesne państwo przejęło dualizm chrześcijański, i tylko dopóki nasze społeczeństwa będą chrześcijańskie, dopóty będzie istnieć z społeczeństwo pluralistyczne. Tam natomiast, gdzie takie społeczeństwo będzie zanikać, tam będzie również zanikał pluralizm, a więc i demokracja. Współczesne przejawy fundamentalizmu laickiego, na przykład we Francji, są wyraźnym potwierdzeniem słuszności takiej diagnozy. Wynika to z faktu, że w kryzysie znajdują się same podstawy, na których zbudowana jest współczesna demokracja, a niekiedy są one wprost odrzucane. Chodzi o koncepcje, które pozostają w wyraźnym kontraście z katolicką nauką społeczną.

W tym miejscu zwracamy uwagę tylko na dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, mamy dzisiaj do czynienia z szeroką negacją

¹⁴ Por. J. E. D. Acton, *The History of Freedom in Christianity. An Adress*, Bridgnorth 1877.

racjonalności etycznej, której rezultatem jest przeakcentowanie relatywizmu moralnego, a nawet uznanie go za jedyny dogmat współczesności. W takiej mierze, w jakiej zakłada się, że prawda etyczna jest niepoznawalna, czy też nawet nie istnieje, dochodzi się do przekonania, że każdy sąd etyczny, a więc i każde działanie jest dozwolone, dlatego też należy je tolerować¹⁵. Ewidentnie uznawanie takiego postawienia sprawy za podstawę demokracji, w gruncie rzeczy jest skierowane przeciw systemowi demokratycznemu. Takie ujęcie odwołuje się do pluralizmu, ale pluralizmu, który nie wyraża się już w ramach jakiegoś systemu nienaruszalnych wartości etycznych i zasad prawnych. Istnieją wartości i zasady, które są pierwotne w stosunku do organizacji społeczności politycznej, których demokracja nie tworzy, ale z których czerpie i których absolutnie potrzebuje. Wielokrotnie już zostało podkreślone – i to przez myślicieli, którzy są dalecy od tradycji chrześcijańskiej – że państwo demokratyczne może istnieć tylko o tyle, o ile uznaje pewne „minimum etyczne” jako swój fundament. Jest oczywiste, że w społeczeństwie demokratycznym jakaś wiara w istnienie nienaruszalnych praw człowieka i potrzebę ich obrony jest niezastąpionym założeniem dla kształtowania współżycia społecznego i dla samego działania politycznego¹⁶. Bez tej wiary nie byłoby możliwe opracowanie sensownego programu politycznego i społecznego. To samo można powiedzieć o zasadzie równości.

W społeczeństwach zachodnich nie dochodzi się jeszcze do metodycznego i systemowego negowania tego *credo*, ale w wielu przypadkach mamy już zbliżanie się do takiego stanowiska. Widać to na przykład tam, gdzie uważa się, iż pluralizm istniejących w społeczeństwie systemów etycznych w żadnym wypadku nie powinien być naruszany przez prawodawcę, ale tenże prawodawca powinien ograniczyć się do tworzenia tylko takich praw, które określają

¹⁵ Wiele słusznych uwag krytycznych na temat tolerancji; por. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1997.

¹⁶ Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 283–308.

procedury postępowania, bądź – co najwyżej – powinien wyowiadać się tylko w takiej materii, w której respektuje się „wspólne minimum etyczne”. Takim prawem jest na przykład prawo do przerywania ciąży, ale tylko po podjęciu odpowiedniego postępowania; prawo, które dopuszcza zapłodnienie pozaustrojowe, ale po przejściu odpowiednich procedur określonych przez prawo. Jest oczywiste, że takie prawo jest ułomne jako prawo, a w każdym razie jest całkowicie niesatysfakcjonujące, ponieważ nie spełnia celu właściwego dla prawa, którym jest gwarantowanie każdemu człowiekowi jego niezbywalnych oczekiwań i chronienie najsłabszych. Widać wyraźnie, że taki sposób pojmowania funkcji prawa w społeczeństwie pluralistycznym narusza niezbywalne prawa osoby, i to przez samego prawodawcę państwowego, a więc wstrząsa podstawami istnienia społeczeństwa (narodu w państwie narodowym), ponieważ kwestionuje prawo do życia człowieka poczętego nienarodzonego, czy też prawo dziecka zrodzonego z zapłodnienia pozaustrojowego do poznania naturalnego ojca.

Papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* bardzo słusznie zaznaczył, że wartość ustroju demokratycznego zależy od koncepcji osoby i od szacunku dla jej praw: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia

uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (nr 46)¹⁷.

Drugim zagrożeniem demokracji jest pojawianie się silnej pokusy, by z zasady większości uczynić kryterium etyczne, którym należy kierować się w prawodawstwie i praktyce administracyjnej. Wyraźnie widać, że takie pojmowanie demokracji nie odpowiada jej autentycznemu rozumieniu. Ze szczególnym odniesieniem do kwestii bioetycznych papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* wskazywał, że u podstaw wartości, które demokracja ma wcielać, „nie mogą być tymczasowe i zmienne «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego” (nr 70). Papież zwrócił również uwagę na konsekwencje wprowadzania takiego przekonania w życie, podkreślając, że w przypadku „tragicznego zagłuszenia sumienia zbiorowego sceptycyzm podał w wątpliwość nawet fundamentalne zasady prawa moralnego, zachwiałyby to samymi podstawami ładu demokratycznego, tak że stałby się on jedynie mechanizmem empirycznej regulacji różnych i przeciwstawnych dążeń” (nr 70).

Demokracja będzie dobra albo zła, albo będzie etycznie do przyjęcia, albo też nie, zależnie od sposobu i miary odniesienia do prawa moralnego. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II sprecyzował: „Demokracji nie można przeceniać, czyniąc z niej namiastkę moralności lub «cudowny środek» na niemoralność. Jest ona zasadniczo «porządkiem» i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter «moralny» demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje” (nr 70).

¹⁷ Por. J. Królikowski, *Kościelna afirmacja człowieka afirmacją prawa. Od Jana Pawła II do Benedykta XVI*, w: *Lex tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2010, s. 169–181.

4. WKŁAD CHRZEŚCIJAŃSKI DO DEMOKRACJI

Na ogół uważa się, że wpływ Kościoła na społeczeństwo europejskie skończył się wraz ze średniowieczem, albo – co najwyżej – z początkiem epoki nowożytnej, przy czym miałyby ewentualnie dotyczyć tylko niektórych obszarów życia społecznego. Rzeczywistość jest jednak zupełnie inna. Także w XIX wieku, który rozpoczął się uwięzieniem dwóch papieży – Piusa VI, zmarłego na wygnaniu, i Piusa VII – a zakończył się upadkiem Państwa Kościelnego i ogłoszeniem się papieża Piusa IX „więźniem Watykanu”, za którym poszli kolejni papieże, na społeczeństwo europejskie nadal bardzo konkretnie i twórczo oddziaływały wartości chrześcijańskie. Kościół wniósł znaczący wkład w uformowanie się w ciągu dwóch ostatnich wieków filarów współczesnej demokracji i tożsamości europejskiej.

Pierwszym obszarem, na którym wyraźnie zaznaczył się wpływ Kościoła i kultury chrześcijańskiej na podstawy demokracji, szczególnie w odniesieniu do kwestii polityczno-prawnych i instytucjonalnych, jest ewolucja ważnego pojęcia świeckości. Kościół, wychodząc ze swojej racji bytu, musiał zdecydowanie stawić czoło tej *laïcité de combat*, wywodzącej się z rewolucji francuskiej, oraz kontynuował to swoje zadanie przez cały XIX wiek, nie poddając się żadnej krytyce i płacąc za to bardzo wysoką cenę. W tej obronie chodziło oczywiście o obronę miejsca Kościoła w życiu publicznym. Szczególnym wyrazem tej obrony stała się niejednokrotnie krytykowana encyklika *Quanta cura* Piusa IX z 1864 roku wraz z dołączonym do niej *Syllabus*¹⁸.

Napięcie między dwoma biegunami, z których jeden był naznaczony wiarą, a drugi filozofią racjonalistyczną, doprowadziło w końcu, zarówno w Kościele, jak i w społeczności politycznej, do wyłonienia się czynników pozwalających na wyjście ze ślepego zaułka, którym niewątpliwie był konflikt tych dwóch środowisk. Pojawiła się w końcu możliwość dokonania syntezy tych stanowisk, podzielanej przez obydwie strony konfliktu. W Kościele najbardziej znaczący czynnik w tej materii został wskazany przez katolicyzm społeczny,

¹⁸ Por. J. F. Six, *Od Syllabusa do dialogu*, tłum. K. Dembińska, Warszawa 1972.

poszukujący pojednania między Kościołem i państwem – był on, owszem, gotowy do potępienia każdego laicyzmu, ale równocześnie uznawał uprawnioną autonomię rzeczywistości ziemskich, przede wszystkim, jeśli chodzi o kierowanie nimi w kwestiach doczesnych¹⁹. Tak ujmowała świeckość strona katolicka. Katolicyzm społeczny nie miał oczywiście łatwego życia, w jednak rezultatem rzuconych przez niego haseł stało się stopniowe przechodzenie od radykalnego sprzeciwu w stosunku do nowożytności do jej akceptacji, chociaż odbywało się to w granicach „zdrowej autonomii”, mającej odznaczać się przede wszystkim poszanowaniem dla obiektywnego porządku moralnego. Pierwsze przejawy opowiadania się po stronie tej propozycji znajdujemy w nauczaniu społecznym papieża Leona XIII, który zaczął dowartościowywać uprawnioną świeckość państwa, pod warunkiem, że uwzględnia ono faktyczne wymogi dobra wspólnego. Otwarta w ten sposób droga znalazła spójny i bezpośredni rozwój w czasie pontyfikatu Piusa XII, który opowiedział się za „uprawnioną, zdrową świeckością państwa” jako „jedną z zasad doktryny katolickiej”²⁰. Ta doktryna znalazła ufne i optymistyczne przyjęcie w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, w szczególności w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, w której została rozwinięta w kluczu „uprawnionej autonomii stworzenia” (nr 41).

Sprzeciw katolicki w stosunku do idei nowożytnych, które mnożyły się w XIX wieku, wpłynął także na myśl i kulturę świecką, oczyszczając je z degeneracji laickich i wskazując możliwe perspektywy rozwoju idei świeckości. Jeśli w pojęciu „laicyzmu” zawarta jest pewna wyraźna i ideologiczna powierzchowność, czyniąca je dwuznacznym, a tym samym również mało znaczącym z prawnego punktu widzenia, to trzeba zauważyć, że w doświadczeniu historycznym nastąpiło wyraźne przejście w tej kwestii – od ideologicznego stawiania sprawy do nowych ujęć, które są bardziej neutralne i otwarte, do akceptacji idei świeckości. Nie jest przypadkiem, że

¹⁹ Por. J. B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822–1870)*, tłum. Z. Jachimiak, Warszawa 1961.

²⁰ Pius XII, *Allocutio oriendis e Picena Provinciae, Romae degentibus* (23 marca 1958 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 220.

właśnie we Francji, która jest szczególnie wrażliwa na kwestię laickości, podnosząc ją do rangi wyznacznika francuskiej tożsamości państwowej, stare pojęcie świeckości, nie odróżniające się od laicyzmu (przypomniana wyżej *laïcité de combat*), zostało poddane procesowi odnowionego rozumienia, które szczęśliwie prowadzi do nowych i bardziej inteligentnych ujęć tego ważnego zagadnienia. Mówi się więc dzisiaj o świeckości jako rozdzieleniu (*laïcité-séparation*), neutralności bezkonfliktowej (*laïcité apaisée*), neutralności szanującej (*laïcité-neutralité*), odideologizowaniu laickości (*laïcisation de la laïcité*) łącznie ze świeckością, która akceptuje czynnik religijny (*laïcité de l'intelligence*)²¹. Dzięki tej ewolucji można powiedzieć, że dzisiaj w Europie, mimo rozmaitych różnic zachodzących w systemach prawnych i w ich podejściu do wyznań religijnych, które funkcjonują w różnych państwach, co potwierdził Traktat Konstytucyjny Unii Europejskiej, z wspólnego doświadczenia prawnego zdaje się wyłaniać zasadnicza zgodność poglądów w kwestii idei świeckości jako bezstronności państwa w stosunku do różnych stanowisk religijnych (w tym także ideologicznych i etycznych). Nie oznacza to, że wszędzie w taki sam sposób wyprowadza się konsekwencje prawne z tego wspólnego źródła. Prawodawstwa państwowe różnią się – nawet bardzo znacząco – w rozwiązywaniu poszczególnych kwestii, na co ma uprawniony wpływ przede wszystkim lokalna tradycja prawnego ujmowania problemów wyznaniowych.

Drugim znakiem wpływu Kościoła i kultury katolickiej na kształtowanie się podstaw tożsamości europejskiej w dziedzinie polityczno-prawnej i instytucjonalnej jest ewolucja zasady równości, przechodząca od równości czysto formalnej do równości realnej. Idea równości wraz z próbami jej wprowadzenia w życie, która pojawiła się w XVIII wieku i która głęboko wpisała się w doświadczenie liberalne, jest naznaczona dwuznacznością, wynikającą z poszukiwaniu wątlej równowagi między różnym nurtami rewolucji francuskiej: między zasadami z 1789 roku, w których *éga-*

²¹ Por. P. Cavana, *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Torino 2004.

lité jest tak samo ważna jak *liberté*, propozycjami jakobińskimi z 1793 roku, z zerwaną zrównoważoną relacją między wolnością i równością, a także z będącymi ich efektem degeneracjami anarchicznymi i despotycznymi. Myśl polityczna i prawna, podobnie jak doświadczenie konstytucyjne, zaproponowały zasadę równości wobec prawa, czyli równość formalną, rozumianą zarówno jako program legislacyjny, jak również jako ogólna norma wykonawcza. Równość formalna stała się potężnym impulsem do przemiany społeczeństwa, nastawionej na przekroczenie form związanych z *ancien régime*, czyli ze społeczeństwem klasowym. Był to także jeden z motywów konfliktu między Kościołem i państwem, gdyż Kościół obawiał się utraty posiadanych przywilejów (*privilegia clericorum*).

Doświadczenia dziewiętnastowieczne ukazały i uwypukliły jednak wewnętrzne ograniczenia formalistycznej koncepcji równości. Odbicie rzeczywistych różnic społeczno-ekonomicznych zarówno na poziomie faktycznego przedstawicielstwa politycznego, a więc rzeczywistej demokracji, jak i na poziomie konkretnych możliwości korzystania z praw i swobód, które abstrakcyjnie należą się wszystkim obywatelom, doprowadziło najpierw do zdemaskowania braków równości formalnej, a potem do przejścia – od równości formalnej do równości realnej.

Nie ulega wątpliwości, że przejście od równości formalnej do równości realnej, której odpowiada przejście od państwa prawa do państwa socjalnego, jest w dużej części sprowadzalne do idei socjalistycznej. Wyraźnie widać ten fakt w rozprawie Karola Marksa *W kwestii żydowskiej*, w której poddał krytyce ideę równości odziedziczoną po rewolucji francuskiej²². Proces takiego przejścia był wspierany, przynajmniej w krajach katolickich, przez rozwój myśli i konkretne doświadczenia, które wyraziły się w uznaniu i dowartościowaniu nauki społecznej Kościoła, począwszy od końca XIX wieku. W nowym kontekście demokracji politycznej, której odpowiada demokracja ekonomiczno-społeczna, w Kościele katolickim na

²² Por. K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1962, s. 420–458.

nowo odczytano orędzie ewangeliczne streszczone przez św. Pawła: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety” (Ga 3, 28) – orędzie powszechnego braterstwa, mające decydujący wpływ na przemianę świata starożytnego w duchu chrześcijańskim²³. Dokonało się to w doktrynie społecznej Kościoła, a konkretnie w encyklice *Rerum novarum* (1891) papieża Leona XIII, na przykład przez odzyskanie tomistycznej kategorii *amicitia civilis*. Kategoria ta, dotycząc praw, swobód i obowiązków osoby w kontekście relacji społecznych, w które jest włączona, wskazuje równocześnie obowiązki dziedzinie solidarności politycznej, ekonomicznej i społecznej, stanowiące podstawę równości w sensie realnym²⁴. W taki sposób w XIX wieku zostały wypracowane podstawy pod ten kierunek myślenia, który w nurcie katolicyzmu demokratycznego (społecznego) będzie miał wielki wpływ na kształt polityki i prawa oraz znajdzie wyraz w niektórych konstytucjach europejskich, na przykład w konstytucjach Niemiec i Włoch, w których wyraźnie widać kwestię równości realnej.

Taki model zakłada hierarchiczną koncepcję różnych instytucji społecznych w imię jedności państwa, która odzwierciedla się w kontroli ustawodawstwa przez władzę polityczną. Państwo, w którym jego niezawisłość jest rozumiana w sposób laicki, jawi się jako niezależne od uwarunkowań wynikających z funkcjonowania innych władz społecznych, dlatego też dochodzi do lekceważenia społeczności cywilnej oraz jej aspiracji. Dla współczesnej myśli politycznej państwo jako *societas perfecta* jest społecznością, która obejmuje wszystkie inne społeczności poddane swojej niezawisłości, rozumianej jako najwyższa, wyłączna i niepochozna, władza, a więc nieograniczona przez inne władze. Taka forma państwa patrzy na niezawisłość jako na „klatkę”, w której znajduje się społeczeństwo, o którym może arbitralnie decydować. Jest w nim zawarte dążenie

²³ Por. M. Dujarier, *L'Église-fraternité. Les origines de l'expression "adelphotès-fraternitas" aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris 1991; J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.

²⁴ Por. E. Benvenuto, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2010, s. 25–95.

do szczerzego objęcia przez państwo całej społeczności cywilnej – z jej podziałami na grupy, z jej relacjami, jej funkcjami itd. Urzeczywistnianie tej formy państwa wyraża się nieuchronnie w centralizacji władz i funkcji, prowadzącej do stopniowego zubożenia i ograniczania kompetencji – zwłaszcza prawodawczych – instytucji pośrednich, a więc do stopniowego ogołocenia społeczności cywilnej z jej żywotnych form wyrazu, a tym samym z możliwości autonomicznego działania.

Taki proces został określony teoretycznie i uprawomocniony wraz z uformowaniem się osiemnastowiecznych państw liberalnych, zdominowanych przez ideę oświecenia prawnego, według którego wolność jednostki zależy od wyzwolenia jej z więzów, które ją ograniczają, a którymi są różne formy urzeczywistniania się społeczeństwa, począwszy od rodziny. W tej perspektywie można powiedzieć, że doświadczenia polityczno-prawne z XIX wieku sprzyjały formacji systemów, w których zostało zrobione miejsce państwu, a nie społeczności cywilnej²⁵. Także napięcie między państwem i Kościołem może być widziane jako szerszy aspekt konfliktu między państwem i społecznością cywilną, do której należy także lud Boży. Państwo oświeceniowe nie przyznaje w miejsca społeczności, na którą nie miałoby wpływu, dlatego idea laickości, zwłaszcza w tradycyjnym rozumieniu francuskim, jest bardzo konfliktowa, a jeśli chodzi o relacje z różnymi religiami – chce po prostu zachować wpływ na religię²⁶.

Także w tym wypadku – co dla nas jest w tym miejscu szczególnie ważne – opozycja katolicka wypracowała podstawy pozwalające na odnowione potraktowanie więzi zachodzącej między społecznością polityczną i społecznością cywilną. Wyłoniła się przede wszystkim idea państwa jako *societas imperfecta*, to znaczy jako społeczności, która uznaje istnienie dziedzin, wyłączonych spod własnej kompetencji i która prezentuje się jako narzędzie organizacji

²⁵ Por. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 329–374.

²⁶ Dlaczego Kościół nie może zgodzić się na poddanie państwu oraz dlaczego utrzymuje przekonanie o swojej wyższości nad państwem por. Ch. Journet, *La juridiction de l'Église sur la cité*, Paris 1931.

i pośredniczenia w pluralizmie społecznym, w którym z kolei kształtuje się i wyraża społeczność cywilna. Sprzyja to koncepcji świeckości rozumianej jako „neutralność” państwa w stosunku do różnych władz społecznych. Wszystko to posłużyło między innymi głębokiemu zakorzenieniu się – w doświadczeniu konstytucyjnym i w samej konstrukcji wspólnego domu europejskiego – zasady pomocniczości, rozumianej nie tylko w perspektywie tak zwanej pomocniczości wertykalnej (to znaczy podział kompetencji różnych podmiotów publicznych), ale także tak zwanej pomocniczości horyzontalnej (zasada określania relacji między tym, co prywatne, i tym, co publiczne), która ma duże znaczenie dla określenia zrównoważonych relacji między państwem a społecznością cywilną, i różnymi wspólnotami ludzkimi funkcjonującymi w jej ramach. Nadużycia autorytarne i totalitarne w XIX i XX wieku nie sprzyjały utrwaleniu się zasady pomocniczości na poziomie polityczno-prawnym. Nie dziwi więc, że papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* z 1931 roku, ogłoszonej w okresie szalejących totalitaryzmów, sformułował doktrynalnie tę zasadę w ramach nauczania społeczne-go Kościoła²⁷. Dla określenia tej zasady duże znaczenie miał paradygmat prawa kanonicznego, które zawsze starało się harmonijnie łączyć instytucje prawne, by mogły służyć zarówno jedności, jak i wielości, by łączyły Kościół powszechny z Kościołami partykularnymi, określając stopniowo zasadę pomocniczości oraz wypracowując konkretne sposoby jej zastosowania²⁸.

5. POLITYKA W NAUCZANIU II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

II Sobór Watykański (1962–1965) w swoim wszechstronnym nauczaniu podał także liczne wskazania dotyczące polityki i zaangażowania chrześcijańskiego w ramach *polis*. Szczególnie dużo miejsca

²⁷ Por. Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, tłum. C. Porębski, Kraków 1995; A. F. Flavio, R. A. Sirico, *Il principio di sussidiarietà*, Roma 2003; *Intrapresa, sussidiarietà, sviluppo*, red. A. Quadrio Curzio, G. Marseguerra, Milano 2007.

²⁸ Por. P.-S. Freiling, *Das Subsidiaritätsprinzip im kirchlichen Recht*, Essen 1995.

poświęcono tym zagadnieniom w ramach konstytucji duszpasterkiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Można powiedzieć, iż podjęcie tej problematyki jest związane ze szczególną intencją soboru, którą znakomicie określił francuski teolog Marie-Dominique Chenu: „Kościół chciał sobie uświadomić, czym jest. Wynika stąd, że poszukując siebie, szukał świata, by pozostać sobą”²⁹. W tej perspektywie zajęcie się polityką było poniekąd nieodzowne. Skoro lud Boży nie jest rzeczywistością obcą ani obojętną w stosunku do narodów ziemi, ale jest obecny w nich i pielgrzymuje do Boga wraz z nimi; jest zaczynem, który zakwasza całe ciało, a więc ma na celu rozwój społeczeństwa zgodnie z zamysłem Bożym odnośnie do człowieka i do świata. Wychodząc z tych stwierdzeń, można nawet powiedzieć, że konstytucja *Gaudium et spes* ma bezpośrednie cele polityczne i nabiera konkretnego znaczenia politycznego³⁰.

Polityka jest przestrzenią, w której jednostka się wyraża i nawiązuje relacje z innymi, by osiągnąć wspólne cele. Polityka jest także „sztuką”, która kieruje specyficzną ludzką działalnością, polegającą na byciu obywatelem, oraz na świadomym i czynnym uczestniczeniu w kierowaniu sprawami, dotyczącymi osiągnięcia dobra wspólnego. Polityka jest w końcu wiedzą o rządzeniu ludzką społecznością, która karmi się refleksją nad wartościami tworzącymi życie wspólnotowe. Konstytucja *Gaudium et spes*, uwzględniając ten fakt polityczny, ma za przedmiot rozważań przestrzeń polityczną, którą jest „świat współczesny” w jego konkretnej rzeczywistości. Dlatego podaje liczne wskazania dotyczące działalności politycznej odnośnie do najpilniejszych problemów, z którymi zmagają się społeczności ludzkie: małżeństwo i rodzina, kultura, życie społeczno-ekonomiczne, wspólnota polityczna, pokój i współżycie międzynarodowe. W szczególny sposób konstytucja zamierza mówić do świata językiem naznaczonym charyzmatem i mądrością papieży – Piusa XII i Jana XXIII – wyrażając z nim solidarność, chociaż

²⁹ M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 18.

³⁰ Por. J.-Y. Calvez, *La comunità politica*, w: *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale „Gaudium et spes”*, praca zbiorowa, Brescia 1966², s. 253–290.

z uznaniem jego „uprawnionej autonomii”. Zamierza równocześnie mówić do wiernych o konieczności zaangażowania politycznego w „mieście ziemskim”, dostarczając im kryteriów ocen i wartości, którymi można i należy kierować się w działaniu mającym na celu ożywienie – w duchu chrześcijańskim – rzeczywistości ziemskich.

Skoro więc polityka i społeczność polityczna są bezpośrednim przedmiotem konstytucji *Gaudium et spes*, trzeba zauważyć, że te kwestie zostały podjęte również w innych dokumentach soborowych, począwszy od konstytucji *Lumen gentium*. Mówi ona o Kościele – ludzie Bożym jako „nowym Izraelu, który żyjąc w doczesności, szuka przyszłego i trwałego miasta” (nr 9). Kościół „wchodzi w ludzkie dzieje” (nr 9), aby w nich – i przez nie – pielgrzymować do osiągnięcia pełni w chwale Bożej. Dlatego jest także wezwany do tego, by żyć w rzeczywistości politycznej, a zatem by odegrać także rolę polityczną.

Wychodząc z tych założeń trzeba stwierdzić, że szczególna odpowiedzialność spoczywa na wiernych świeckich, to znaczy tych, którzy przeżywają swoją wiarę i swoje powołanie w wymiarze świeckim, posiadającym także wymiar ściśle polityczny. Dekret *Apostolicam actuositatem* wprost zaznacza, że zadaniem świeckich jest ożywianie w duchu chrześcijańskim porządku doczesnego; jego odnawianie przez działanie w jego ramach; współdziałanie z innymi obywatelami zgodnie ze swoją własną kompetencją; angażowanie się w budowanie miasta ziemskiego, odpowiednio do uprawnionej autonomii rzeczywistości ziemskich oraz czasu i miejsca, w którym żyje (por. nr 7).

Polityka i wspólnota polityczna zostały uwzględnione w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w której następuje odwołanie się do ewangelicznej zasady rozróżnienia między cesarzem i Bogiem. Deklaracja potwierdza zadanie społeczności, szczególnie państwa, którym jest zagwarantowanie sumieniu indywidualnemu wolności od nacisków zewnętrznych. Przypomina, że człowiekowi należy zostawić wolność w wewnętrznym zadaniu szukania Prawdy i pójścia za Nią, gdy zostanie znaleziona. Wolność religijna jest więc wolnością uznania się jednostki w przestrzeni publicznej, a więc także politycznej, oraz do tworzenia formacji

społecznych, jeśli uzna to za stosowne, przede wszystkim mając na względzie budowanie królestwa Bożego³¹.

Z całości nauczania soborowego na temat polityki można wyprowadzić kilka zasadniczych wniosków, które mają równocześnie znaczenie dla rozumienia demokracji i dla jej kształtowania. Do nich odwołuje się całe posoborowe nauczanie społeczne Kościoła – dotyczące polityki i zaangażowania chrześcijańskiego na jej rzecz.

Przedmiotem polityki jest wspólnota posiadająca cele doczesne, która w swojej dziedzinie jest niezależna i autonomiczna w stosunku do Kościoła, tak jak Kościół jest niezależny i autonomiczny w stosunku do wspólnoty politycznej. Kościół nie miesza się z wspólnotą polityczną ani nie jest związany z żadnym systemem politycznym, mimo iż opowiada się przede wszystkim za demokracją.

Spojrzenie soborowe na politykę posiada także odniesienie do konkretnych ludzi. Polityka – w sensie ścisłym – nie jest zadaniem dotyczącym nielicznych wybranych, ale jest – w sensie właściwym i ogólnym – powołaniem każdego obywatela, i na każdym spoczywa za nią odpowiedzialność. Być obywatelem z całym zakresem zadań i obowiązków, które z tego wynikają, oznacza być *homo politicus*. Uczestniczy się w polityce nie tylko przynależąc do takiej czy innej partii politycznej bądź też pełniąc jakąś funkcję polityczną (poseł, radny itd.), ale przede wszystkim przez odpowiednie kształtowanie codziennego życia. Działalnością polityczną jest działalność nauczyciela, dziennikarza, artysty itd. Charakter polityczny posiada każda działalność chrześcijan w świecie, zarówno indywidualna, jak i kolektywna, gdy kierowani swoimi przekonaniem, i w swoim imieniu (nie w imieniu Kościoła), działają jako obywatele w budowaniu wspólnego domu.

II Sobór Watykański prowadzi zatem do odnowionego spojrzenia na politykę, rozumianą zarówno jako sposób myślenia, jak i sposób działania w mieście ziemskim. Nauczanie konstytucji *Gaudium et spes* zamierza przezwyciężyć dwie wielkie pokusy, które stanęły – i wciąż stoją – przed Kościołem. Z jednej strony pokusę, będącą efektem uproszczonego odczytania św. Augustyna, która widzi

³¹ Por. B. de Margerie, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris 1988.

państwo jako jakieś zupełnie wyjątkowe wcielenie zła, a tym samym, która każe widzieć działalność polityczną jako niegodną chrześcijanina. Z drugiej strony jest obecna także pokusa, wynikająca z jednostronnego odczytywania św. Tomasza z Akwinu, która redukuje całą działalność chrześcijanina do budowania społeczności ziemskiej jako społeczności sprawiedliwej i pokojowej. Sobór idzie po linii dialektyki, którą określa się jako *już i jeszcze nie* – królestwo zaczyna się budować już na ziemi, w dziejach, ale tylko się zaczyna. Zaangażowanie ziemskie chrześcijanina jest więc konieczne, ale nie jest wszystkim³².

W tym kontekście polityka jest widziana w sposób znacznie pogłębiony, a więc nie tylko jako sposób udzielenia odpowiedzi na powołanie chrześcijan w świecie, ale także jako ich specyficzne zadanie. To zadanie przyczyniania się, indywidualnie i grupowo, do przemiany świata i prowadzenia go do wzrostu zgodnie z zamysłem Bożym – wynika z wiary. W tym sensie można mówić o „chrześcijańskim ożywianiu porządku doczesnego”.

II Sobór Watykański zakłada w końcu i określa rolę „polityczną” Kościoła, zarówno hierarchii, jak i wiernych świeckich. Oczywiście, czyni to nie mieszając porządku duchowego i porządku doczesnego, religii i polityki. Na hierarchii spoczywa zadanie nauczania doktryny społecznej, która dotyczy porządku politycznego, oraz dokonywanie oceny moralnej odnośnie do spraw, zjawisk i wyborów związanych z tym porządkiem, jeśli domagają się tego podstawowe prawa osoby ludzkiej i zbawienie dusz. Na wiernych, którzy żyją wewnątrz narodów ziemskich, spoczywa zadanie ożywiania porządku doczesnego. Cały Kościół posiada więc funkcję polityczną, która polega na nieustannym ożywianiu społeczności ludzkich tymi wartościami etycznymi, które są konieczne do zapewnienia trwałości społeczeństwu, a więc także państwu. Państwo tego potrzebuje, ale samo sobie tego dać nie może, więc dla zapewnienia sobie zdrowej, uprawionej świeckości – potrzebuje Kościoła. Na Kościele spoczywa zaś

³² Reperkusje idei Augustyna i Tomasza z Akwinu można prześledzić w wyjątkowo przenikliwym dziele E. Gilsona: *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952.

zadanie zachowania świadomego rozróżnienia między cesarzem i Bogiem, unikając tym samym zarówno wszelkiej konfesjonalizacji państwa, jak również wszelkiego upolitycznienia religii.

ROZDZIAŁ VI



Kościół w świecie

Perspektywy zaangażowania chrześcijańskiego świeckich

Hans Urs von Balthasar, wnikliwy obserwator życia chrześcijańskiego, zauważył: „Dzisiaj wyraźniej niż kiedykolwiek musi być głoszona nierozdzielność tego, co kościelne od tego, co osobiste”¹. Liczne przejawy współczesnego życia wiernych są naznaczone – demaskowanym w tym stwierdzeniu – pewnym dualizmem, który sprawia, że Kościół pozostaje czymś jakby „obok” wierzących, szczególnie świeckich. Papież Pius XII mówił wyjątkowo trafnie: „Przez nich [świeckich] Kościół jest żywotną zasadą społeczności ludzkiej. Dlatego oni, szczególnie oni, powinni mieć coraz jaśniejszą świadomość nie tylko tego, że należą do Kościoła, ale że są Kościołem”². Autentyczność życia chrześcijańskiego domaga się nieustannego, i ciągle głębszego, jego „ukościelniania”, to znaczy dążenia do tego,

¹ H. U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swojej dobroci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1999, s. 22.

² Pius XII, *Allocutio La elevatezza* (20 lutego 1946), „Acta Apostolicae Sedis” 38 (1946), s. 149.

by Kościół wnikał w dusze wiernych. Jest to ważne przede wszystkim ze względu na kluczową sprawę zbawienia, które urzeczywistnia się przez Kościół i przez głębsze stawanie się Kościołem. W bulli kanonizacyjnej św. Klary *Clara claris praeclara*, promulgowanej przez papieża Aleksandra IV w 1255 roku, zostało powiedziane o tej wielkiej świętej: *Virgo ecclesia facta* – „dziewica, która stała się Kościołem”. Powinien to być ideał każdego chrześcijanina.

Podjęta tutaj refleksja nad obecnością Kościoła w świecie zmierza do pokazania, w jaki sposób świeccy – poprzez swoje zaangażowanie oparte na wierze i Ewangelii – mogą i powinni wyrazić eklezjalność swojej wiary i pełnionej misji, skoncentrowanej na rzeczywistości doczesnej, w stając się w niej Kościołem

1. ODNOWIONE RELACJE MIĘDZY KOŚCIOŁEM I WSPÓLNOTĄ POLITYCZNĄ

II Sobór Watykański oraz nauczanie posoborowe w Kościele ponad wszelką wątpliwość podkreślają, że relacje między Kościołem i wspólnotą polityczną nie ograniczają się wyłącznie do sfery prawno-instytucjonalnej, ale ją przekraczają, nabierając powszechnego znaczenia. Już konstytucja soborowa *Gaudium et spes* wyraźnie rozróżnia drogę oficjalną i hierarchiczną, w relacjach Kościoła ze światem, a od drogi osobistej i poniekąd prywatnej, która charakteryzuje się poszanowaniem zasad odpowiedzialności osobistej, praw cywilnych i wymogów sumienia chrześcijańskiego. Czytamy w tym ważnym dokumencie kościelnym: „Jest sprawą wielkiej wagi, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o społeczeństwo pluralistyczne, aby następowała prawidłowa ocena relacji pomiędzy wspólnotą polityczną a Kościołem i aby dokonywane było jasne rozróżnienie pomiędzy tym, co chrześcijanie, czy to indywidualnie, czy stowarzyszeni, kierując się chrześcijańskim sumieniem, czynią we własnym imieniu jako obywatele, a tym, co czynią w imieniu Kościoła wraz ze swoimi pasterzami” (nr 76).

Nie będzie więc przesadą, jeśli powiemy, że po II Soborze Watykańskim uległy głębokiej zmianie dziedziny wzajemnego oddziaływania, a tym samym konkretne relacje między Kościołem i świa-

tem. Te relacje trzeba przede wszystkim rozpatrywać jako relacje zachodzące na podstawowym poziomie międzyludzkim, jako relacje nieformalne między członkami nowego ludu Bożego i narodami ziemi. Tylko drugorzędnie powinny być one rozpatrywane jako „relacje na szczycie”, to znaczy między instytucją kościelną i instytucjami politycznymi, jako „miejsce” porozumień osiągniętych między dwoma typami władzy, na przykład za pośrednictwem konkordatów.

Osobiste i prywatne działanie wiernych, pojedynczych lub stowarzyszonych między sobą, w ramach społeczności cywilnej, które II Sobór Watykański nazywa wprost misją eklezjalną i apostołatem, jest na pewno innym sposobem nawiązywania relacji Kościoła ze światem, a więc również z wspólnotą polityczną. Co więcej, jest to najbardziej właściwy i odpowiedni sposób wchodzenia Kościoła w świat, oparty na określonych zasadach, ale naznaczonych dynamizmem osobowym w ich praktycznym zastosowaniu³.

2. DROGA ŚWIECKICH DO UDZIAŁU W MISJI KOŚCIOŁA

Duo sunt genera christianorum – ta syntetyczna wypowiedź, przypisywana św. Hieronimowi (347–420), przyjęta potem przez Gracjana w jego *Decretum* (1240), wywarła bardzo głęboki wpływ na instytucje kościelne i na prawo kanoniczne, ale przede wszystkim na mentalność kościelną⁴. Po II Soborze Watykańskim bardzo często przywołuje się ten tekst, aby pokazać niemal „kopernikański zwrot”, który dokonał się za sprawą debaty soborowej i za sprawą jego wypowiedzi na temat świeckich i ich funkcji w Kościele. Trzeba oczywiście pamiętać, że radykalne, zbyt jednoznaczne przeciwstawienia między epokami, mentalnościami, szkołami teologicznymi i koncepcjami prawnymi, podkreślanie takiego czy innego sformułowania w prawie pozytywnym Kościoła bez wprowadzania równocześnie koniecznych rozróżnień, bez adekwatnego ocenienia wszystkich

³ Por. J. Królikowski, *Kościół i świat. Wzajemne relacje w perspektywie II Soboru Watykańskiego*, „Sympozjum” 20 (2016) nr 1, s. 27–44.

⁴ Por. R. Naz, *Laïques*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, ed. R. Naz, t. 7, Paris 1957, kol. 328–331.

jego elementów, w celu podkreślenia, że II Sobór Watykański wprowadza w tej dziedzinie głębokie innowacje, chociaż sytuuje się ściśle na linii tradycji, jest na pewno brakiem metodologicznym. Trzeba stale mieć na uwadze to, co kiedyś trafnie zauważył święty John Henry Newman (1801–1890): „W Kościele katolickim stare rzeczy pojawiają się na nowo, ale pod nowymi formami”.

Jest jednak jasne, że włączenie przytoczonego starożytnego zdania do dzieła Gracjana wyznacza bardzo jasno moment radykalizowania się, w klasycznej kanonistyce, rozróżnienia między duchowymi i świeckimi, a zarazem zapoczątkowuje proces „klerykalizacji” w społeczności kościelnej tamtego czasu. Jest jednak jeszcze coś więcej. To włączenie mogło zarazem stać się czynnikiem przyspieszenia i przedłużenia w czasie takiego procesu, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej *Decretum Gratiani* został włączony do *Corpus Iuris Canonici* (1580). Z jednej strony – łączy w pewną całość źródła prawa pozytywnego Kościoła aż do kodyfikacji z 1917 roku, a z drugiej – staje się podstawowym tekstem studiów uniwersyteckich. Tym samym niewątpliwie przyczynia się do formowania się pewnej mentalności, kultury, określonych kategorii w ramach doktryny kanonistycznej, a w sensie ogólniejszym – także kultury kościelnej.

W związku z powyższym można stwierdzić, że chrześcijanie dzielą się na dwie kategorie. Do pierwszej należą zarówno ci, którzy są przeznaczeni do kultu Bożego, to znaczy duchowni, jak również ci, którzy starają się ulepszać swoje obyczaje za pośrednictwem wyboru określonego stanu życia, czyli zakonnicy. Drugą kategorię tworzą natomiast świeccy. Odzwierciedleniem tego podziału jest wyraźny podział Kościoła na „nauczający i nauczany”, który utrzymywał się do początku XX wieku, jak świadczy choćby katechizm św. Piusa X⁵. Konsekwencją tego podziału jest wizja świeckiego jako „podporządkowanego” – najpierw biskupowi, a potem proboszczowi. Czytamy więc w tym katechizmie o relacji świeckiego w stosunku do biskupa: „Darzyć swego biskupa szacunkiem, miłością i czcią, okazywać mu posłuszeństwo we wszystkich sprawach, które

⁵ Por. *Katechizm św. Piusa X. Vademecum katolika*, tłum. M. Karas, Sandomierz 2006, s. 52–53 [nr 38–49].

dotyczą troski duszpasterskiej i duchowego zarządu diecezją”⁶. A w relacji do proboszcza: „Wierni powinni zachowywać jedność ze swym proboszczem, winni być mu posłuszni, okazywać szacunek i poddanie we wszystkich sprawach dotyczących duszpasterstwa parafialnego”⁷. Nie wchodząc w szczegóły, na pewno należy zauważyć, że świeckim nie przyznaje się w tym ujęciu żadnej misji własnej, w której mogłaby się wyrazić na poziomie osobistym ich tożsamość eklezjalna.

Wpływ przytoczonego wyżej zdania zarówno na dzieje prawa kanonicznego, jak i na cały Kościół został już omówiony wyżej. Trzeba jednak podkreślić, że nie tylko reprezentuje ono określoną koncepcję „hierarchologiczną” lub „klerykalną” Kościoła, to znaczy jest wyrazem eklezjologii troszczącej się o ukazanie i obronienie charakteru Kościoła jako *societas inaequalis*, ale także odzwierciedla bardzo określoną hierarchię wartości. Widać to przede wszystkim w tym, że kondycja świecka jest przedstawiana jako powiązana ze słabościami ludzkimi, a w każdym razie nie jest kondycją, którą wprost powinien akceptować chrześcijanin, i którą powinien się chlubić. To wyświęceni, przede wszystkim biskupi, reprezentują „stan doskonałości”. Choć to ostatnie określenie jest w pełni uzasadnione, to jednak w jednostronnych interpretacjach burzyło harmonijne ujmowanie relacji między stanami w Kościele.

Można wskazać wiele racji, które przyczyniły się do tego, że następowało w dziejach utrwalenie się takiej mentalności, a w konsekwencji także określonych zasad w dziedzinie prawa pozytywnego. Można wspomnieć o wpływie, jaki na rozróżnienie między duchownymi i świeckimi w okresie średniowiecza, w następstwie „sporu o inwestyturę”, wywołało słuszne domaganie się wolności Kościoła (*libertas Ecclesiae*) w stosunku do władzy cywilnej. Było to dążenie całkowicie uprawnione, ale nieszczęśliwie doprowadziło ono do stopniowego utożsamienia Kościoła z „klasą” duchownych, a władzę polityczną związało ze świeckimi, co w konsekwencji budziło przekonanie, że zapewnienie wolności Kościoła dokonuje

⁶ *Katechizm św. Piusa X. Vademecum katolika*, dz. cyt., s. 57 [nr 69].

⁷ *Katechizm św. Piusa X. Vademecum katolika*, dz. cyt., s. 57 [nr 72].

się poprzez stopniową marginalizację świeckich, także w ramach porządku kanonicznego. Przyczyniała się do tego funkcjonująca wizja, mieszająca ze sobą porządek kanoniczny i porządek cywilny, które teoretycznie były rozdzielone, ale fatalnie nakładały się na siebie w tej rzeczywistości polityczno-religijnej, którą stanowiła średniowieczna *respublica gentium christianorum*. Nawiązując do epoki nowożytnej, można wspomnieć także o racjach, które doprowadziły Sobór Trydencki do wypracowania dokumentów niemal wyłącznie dotyczących duchowieństwa – na co wpłynęła pilna potrzeba przeciwstawienia się tezom luterańskim – mających na celu przywrócenie dyscypliny kościelnej oraz odnowione potwierdzenie instytucjonalnego i hierarchicznego charakteru Kościoła i umocnienie jego funkcji administrowania środkami łaski. Jest jasne, że Sobór Trydencki wywarł decydujący wpływ na późniejszą legislację kanoniczną, łącznie z kodeksem z 1917 roku.

Można syntetycznie powiedzieć, że właściwie od pierwotnej epoki Kościoła – mimo rozróżnienia między duchownymi i świeckimi, którzy uczestniczą w określonych funkcjach kościelnych – już od IV wieku, ale przede wszystkim od średniowiecza, następuje proces stopniowego radykalizowania się rozróżnienia między duchownymi i świeckimi, z restrykcjami dotyczącymi możliwości działania świeckich w Kościele nie tylko w odniesieniu do funkcji ściśle związanych z urzędem pasterskim, ale także w odniesieniu do funkcji, które nie wiążą się wprost z tym urzędem, jak na przykład administrowanie dobrami kościelnymi. Sobór Trydencki afirmuje i pogłębia rozróżnienie między duchownymi i świeckimi, które będzie obowiązywać do II Soboru Watykańskiego, który – zachowując nienaruszalną zasadę hierarchicznej struktury Kościoła – wyraźnie łagodzi rozróżnienie między duchownymi i świeckimi, gdy stwierdza podstawową zasadę podstawowej lub radykalnej równości wszystkich ochrzczonych w nowym ludzie Bożym, co potem zostanie przyjęte w kodeksie prawa kanonicznego⁸.

Także kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku uwzględnił ten sposób widzenia. Nie ulega wątpliwości, że była to odpowiedź na

⁸ KPK, kan. 208.

bardzo określoną eklezjologię, którą nazwalismy już „klerykalną”, a która – z uzasadnionych i zrozumiałych racji historycznych – zmierzała do ukazywania Kościoła jako instytucji uporządkowanej hierarchicznie, a nie jako wspólnoty wiernych. Taka „zawężona” eklezjologia była obecna w traktatach teologicznych, na tym gruncie znajdowała uzasadnienie pozytywna legislacja kanoniczna w określonym momencie historycznym Kościoła. Odpowiadała ona słusznie i opatrnościowo na określone błędy, które po reformacji kwestionowały strukturę hierarchiczną i charakter instytucjonalny. Te błędy, uwarunkowane religijnie i kulturowo, to przede wszystkim gallikanizm, liberalizm i modernizm.

II Sobór Watykański był soborem w najwyższym stopniu eklezjologicznym, dlatego też w odnowionym duchu spojrział na świeckich, dokonując zdecydowanego pogłębienia doktryny dotyczącej Kościoła, która wyszła poza wizję hierarchiczno-jurydyczną Kościoła jako instytucji, jak również poza wizję charyzmatyczno-duchową Kościoła jako Ciała mistycznego⁹. Zostało przede wszystkim pogłębione pojęcie Kościoła jako nowego ludu Bożego – ludu, którego przeważającą część stanowią świeccy, wyznaczając w ten sposób nowe ramy eklezjologii w ogóle.

Nie będziemy tutaj wchodzić w kwestie dotyczące specyfiki całej eklezjologii soborowej, która wciąż jeszcze czeka na całościowe opracowanie, ani zajmować się ewolucją współczesnej teologii w dziedzinie świeckich¹⁰. Wystarczy przypomnieć niektóre elementy nauczania soborowego, mające szczególne znaczenie dla naszej refleksji. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy: „Przez pojęcie «świeccy» rozumie się tutaj wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej

⁹ Por. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica Ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*, Bologna 1975.

¹⁰ Por. G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijaństwo w świecie*, tłum. K. Domagalski, Warszawa 1993.

misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (nr 31). W dekrecie *Apostolicam actuositatem* czytamy natomiast: „W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność misji. Apostołom i ich następcom zostało powierzone przez Chrystusa zadanie nauczania, uświęcania i kierowania w Jego imieniu i Jego mocą. Ludzie świeccy, mający uczestnictwo w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, wypełniają natomiast swe zadania w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie. Rzeczywiście prowadzą oni apostołstwo przez działalność skierowaną ku ewangelizacji i uświęcaniu ludzi oraz ku przenikaniu i kształtowaniu porządku rzeczy doczesnych zgodnie z duchem ewangelicznym, tak by ich działanie w tym porządku stanowiło w sposób widoczny świadectwo o Chrystusie i służyło do zbawienia ludzi. Skoro zaś właściwe jest, by ludzie świeccy żyli w środku świata i spraw doczesnych, są oni wezwani przez Boga, by płonąć duchem chrześcijańskim, na kształt zaczynu prowadzili w świecie swoje apostołstwo” (nr 2).

Misja Kościoła nie utożsamia się więc z misją hierarchii. W zadaniu czynienia bardziej ludzką rodziny ludzkiej i jej dziejów – jak syntetycznie podkreślił papież Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* – „szczególna rola przypada w udziale katolikom świeckim; właśnie «świecki charakter» zobowiązuje ich do tego, by przy użyciu właściwych sobie i niezastąpionych środków ożywiali rzeczywistość doczesną duchem chrześcijańskim” (nr 36).

Z przytoczonych najnowszych wypowiedzi kościelnych można wprowadzić kilka zasadniczych wniosków:

- misja Kościoła nie utożsamia się z misją hierarchii;
- świecki jest chrześcijaninem *sine addito* – jest *homo christianus*;
- stanowi on część „nowego” Ludu Bożego;
- jest uczestnikiem misji profetycznej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa,
- jest współodpowiedzialnie włączony w misję Kościoła;
- właściwą cechą charakterystyczną jego posługi jest charakter świecki, a więc różni się od świętej posługi pasterzy, jak i od posługi zakonników;

- powołaniem świeckiego jest szukanie królestwa Bożego w rzeczach doczesnych i kierowanie nimi zgodnie z zamysłem Bożym;
- właściwe dla świeckiego jest podejmowanie obowiązków i spraw świeckich w życiu rodzinnym, w sprawach świata, w pracy zawodowej, w działalności politycznej itd.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że świecki żyje w świecie i w nim uświęca siebie, dokonując zarazem konsekracji świata (*consecratio mundi*). Należy tutaj zauważyć, że podczas gdy w mentalności przedsoborowej świecki był uważany za pewien „pomost” między Kościołem i światem, to znaczy jako działający w nim na rzecz Kościoła na mocy delegacji hierarchii, to dzisiaj jest on traktowany jako sam Kościół w świecie. Należy również zauważyć, na podstawie nauczania soborowego i posoborowego, że można mówić o podwójnej funkcji świeckiego: najpierw jest to funkcja spełniana w Kościele, polegająca na uczestniczeniu w jego misji rozprzestrzeniania królestwa Bożego, a następnie jest to misja w świecie, to znaczy aktywność polegająca na realizowaniu misji doczesnej, światowej, na budowaniu „cywilizacji ziemskiej” (*civitas terrena*) według planu Bożego.

To zadanie świeckiego w Kościele i w świecie nie polega na pełnieniu dwóch przeciwstawnych funkcji, ale funkcji komplementarnych, z tą różnicą, że pierwsza jest zlecona ogólnie świeckiemu jako wiernemu, to znaczy zmierza ona do pokrycia się z funkcją właściwą dla wszystkich wiernych w łonie społeczności kościelnej, druga natomiast stanowi funkcję szczególną – jeśli nie wyłączną – świeckich.

Należy w końcu podkreślić, że na podstawie wskazań soborowych świeccy mogą być powołani do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii, można im także powierzyć niektóre urzędy kościelne¹¹. Otwiera się tutaj dyskurs na temat posług w Kościele, który został zapoczątkowany przez II Sobór Watykański, a wydatnie rozwinięty w okresie posoborowym. Jest oczywiste, że uczestniczenie w posługach kościelnych, w sensie ścisłym, przewidziane przez II Sobór Watykański, a dopuszczone zresz-

¹¹ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja *Lumen gentium*, 33; KPK, kan. 228, § 1.

tą w niektórych przypadkach przez kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku, może mieć charakter nadzwyczajny – odpowiednio do potrzeb pastoralnych w i konkretnych sytuacji jakiejś części ludu Bożego, na przykład w przypadku braku duchowieństwa, w sytuacjach prześladowań religijnych itp. Takie uczestniczenie jest uzupełnieniem zadań spełnianych przez duchowieństwo, ale może ono także dotyczyć sytuacji zwyczajnych, jak na przykład przypadek ekonoma diecezjalnego, sędziego kościelnego itd.

Należy zwrócić uwagę, że obecne nauczanie kościelne o świeckich i ich misji w świecie stanowi w pewnym sensie autorytatywne i ostateczne kryterium odnośnie do inicjatyw podejmowanych przez katolików świeckich – począwszy od początku XIX wieku – w dziedzinie chrześcijańskiej animacji świata, który szybko ulegał sekularyzacji i na który Kościół hierarchiczny tracił wpływ. Jeśli patrzy się na historię ruchu świeckiego, najpierw w krajach północnych, później w krajach objętych przez modernizm i przez sekularyzację, a w końcu w krajach łacińskich, zauważa się, że to właśnie wierni świeccy szukają nowych sposobów budowania miasta ziemskiego zgodnie z zamysłem Bożym, którego hierarchia – z powodu zmienionego kontekstu społecznego, kulturowego i politycznego – nie była w stanie zapewnić. Na przykład doświadczenie partii chrześcijańskich w licznych krajach europejskich, jak i w Ameryce łacińskiej, stanowi odpowiedź na zmiany instytucji politycznych i form państwa. Przeniesienie zasady władzy ze szczytu, czyli z osoby władcy, na naród, będące konsekwencją narodzin i utrwalenia się nowożytnych demokracji, doprowadziło do likwidacji tradycyjnej praktyki, w której wystarczyło zapewnić, żeby panujący był dobrym wiernym, aby odnieść pożądany skutek, by społeczność była odgórnie budowana nie przeciw zamysłowi Bożemu, ale zgodnie z nim. Jeszcze w okresie międzywojennym, zwłaszcza w dokumentach społecznych i w wypowiedziach o charakterze politycznym, papież zwracali się do „władców narodów”. W zmienionej sytuacji należy ożywiać po chrześcijańsku społeczność, wychodząc od dołu, i posługiwać się nowymi narzędziami, które daje do dyspozycji nowy porządek polityczny – na przykład partiami.

Analogiczną sytuację można zauważyć w odniesieniu do pracy (wystarczy przypomnieć związki zawodowe), do mediów masowych (wystarczy wspomnieć gazety katolickie powstające już w XIX wieku), do organizacji zawodowych wraz z ich stowarzyszeniami, do inicjatyw społeczno-ekonomicznych (banki katolickie i instytucje ubezpieczeniowe), których pełno jest w ruchu katolickim w XIX i XX wieku. U początku tego rodzaju inicjatyw często stali duchowni (np. biskup tarnowski Leon Wałęga przyczynił się do utworzenia na początku XX wieku partii, którą było Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe¹²), ale prawdą jest, że było to przede wszystkim poszerzające się pole działalności świeckich.

Dzieje wielkiego ruchu świeckich, który rozwija się od XIX wieku aż do dzisiaj, odznaczającego się różnorodnością inicjatyw i podejmowanych zadań, znaczone doznawanymi porażkami, ale i wielkimi osiągnięciami, pokazuje, że cały lud Boży pod przewodnictwem Ducha Świętego nabywał świadomość tego, że jest *christifidelis*, a w szczególności, że jest on świecki w relacji do rzeczywistości doczesnych. Urząd Nauczycielski Kościoła – za pośrednictwem encyklik i samego II Soboru Watykańskiego – często w tej materii stawał po prostu wobec wyzwania usankcjonowania tego, co zostało osiągnięte w ruchach animowanych przez świeckich. Można powiedzieć, że w tym przypadku Urząd Nauczycielski Kościoła stanął wobec potrzeby wypełniania swojej funkcji rozeznania, to znaczy przyjmowania i sankcjonowania tego, co jest dobre i odpowiednio wpisuje się w misję Kościoła.

3. OŻYWIANIE ŚWIATA DUCHEM CHRZEŚCIJAŃSKIM

Sformułowanie „ożywianie świata duchem chrześcijańskim”, znajdujące się w przytoczonym wyżej zdaniu z adhortacji *Christifideles laici* Jana Pawła II (nr 36), przez które chce się wskazać modyfikację struktur porządku doczesnego w następstwie misji zbawczej Kościoła, dobrze streszcza nauczanie II Soboru Watykańskiego.

¹² Por. P. Duda, *Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe w diecezji tarnowskiej 1913–1934*, Tarnów 2013.

W nauczaniu soborowym powracają takie stwierdzenia, jak *instauratio mundi, aedificatio, extructio, institutio mundi*, które wywodzą się z języka św. Pawła (por. 1 Kor 3, 11; Ef 2, 20). Wskazują one, że Kościół jest zaangażowany w budowanie porządku doczesnego na pewnym fundamencie, który zapewnia Jezus Chrystus. Papież Leon XIII mógł powiedzieć w encyklice *Rerum novarum*, że „nie ma prawdziwego rozwiązania «kwestii społecznej» poza Ewangelią”, co powtórzył papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (nr 5).

Podobnie wywodzą się z tradycji św. Pawła, przyjęte także w tradycji chrześcijańskiej, inne wyrażenia, których II Sobór Watykański używa, by wskazać rację, na mocy której Kościół angażuje się w oparte na prawości budowanie społeczności doczesnej, to znaczy Chrystusowe panowanie nad całym światem, jak i prawomocnie uzasadnić udział chrześcijanina, jako nowego stworzenia, w odnowie świata. W ten sposób mówi się o *reconciliatio mundi, recapitulatio mundi, renovatio mundi*.

W relacji do misji Kościoła – w odniesieniu do rzeczy doczesnych – w nauczaniu soborowym używa się niekiedy także takich określeń, jak: *consecratio mundi* lub *sanctificatio mundi*. Pierwsze określenie wywodzi się z refleksji teologicznej nad wielkim ruchem świeckich na przełomie XIX i XX wieku i zostało usankcjonowane już przez papieża Piusa XII¹³, a wskazuje ono na *proprium* świeckich i ich misji¹⁴; drugie określenie jest bardziej związane z II Soborem Watykańskim i wynika z ukazywania świeckich jako zaczynu świata, który powraca w nauczaniu soborowym.

Jak zostało zauważone, wszystkie przytoczone określenia oraz im podobne, które pojawiają się w dokumentach soborowych – aby wskazać misję właściwą dla *christifideles*, a szczególnie dla

¹³ Pius XII, *Allocutio Six ans ses ont écoulé* (5 października 1957), „Acta Apostolicae Sedis” 49 (1957), s. 927: „Niezależnie nawet od małej liczby kapłanów stosunki między Kościołem a światem wymagają interwencji apostołów świeckich. *Consecratio mundi* ze swej istoty jest dziełem ludzi świeckich, którzy biorą udział w życiu ekonomicznym i społecznym, uczestniczą w sprawowaniu władzy i zgromadzeniach ustawodawczych”.

¹⁴ Por. M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 61–82.

świeckich – straciły na znaczeniu w literaturze teologicznej po ogłoszeniu kodeksu prawa kanonicznego, gdyż mogły być interpretowane jako „sakralizacja” rzeczywistości doczesnej. Nie jest to jednak zgodne z poprawną wizją teologiczną naznaczoną mocno zasadą „uprawnionej autonomii rzeczywistości doczesnych”, jak wprost stwierdza konstytucja *Gaudium et spes* (nr 76), ani całym nauczaniem II Soboru Watykańskiego.

Dlatego też pojawia się dzisiaj zasada „chrześcijańskiej animacji świata”, która nawet jeśli nie występuje dosłownie w nauczaniu soborowym, to jednak nawiązuje do starożytnej tradycji i odpowiada duchowi II Soboru Watykańskiego w odniesieniu do proponowanej relacji między chrześcijanami i światem. Czytamy już *Liście do Diogneta*, wyrastającym z najbardziej pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, a zawierającym głęboko ponadczasowe stwierdzenia i przesłanie: „Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata”¹⁵. Natomiast św. Augustyn w *De civitate Dei* pisał: „To niebieskie państwo w czasie, gdy odbywa ziemską pielgrzymkę, powołuje swych obywatele spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność z wszelkich języków, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego. Niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy; co więcej, zachowując je, przestrzega wszystkiego, co, choć różne u różnych narodów, zdąża jednak do wspólnego celu, to jest do ziemskiego pokoju; przestrzega pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jedynemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu”¹⁶.

Zasada chrześcijańskiej animacji świata zakłada przede wszystkim nie negatywną i niepesymistyczną wizję rzeczywistości doczes-

¹⁵ *Do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świerkówna, Kraków 1998, s. 342 [*Biblioteka Ojców Kościoła*, 10].

¹⁶ Augustyn, *O państwie Bożym, przeciw poganom ksiąg XXII* [19, 17], tłum. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1977, s. 423–424.

nych. Świat, będący stworzeniem Bożym, jest piękny i dobry w sobie. Mądrość Stwórcy uporządkowała wszystkie jego wymiary, począwszy od praw fizycznych, chemicznych, biologicznych, ekonomicznych, a także wielu innych, opisujących rzeczywistość materialną, aż do prawa naturalnego, mającego regulować relacje międzyludzkie. Z tej racji II Sobór Watykański mówi o „autonomii” rzeczywistości doczesnych. To człowiek ze swoją pożądlivością, która jest konsekwencją pierwotnej winy, burzy porządek, który został wypisany w stworzeniu przez Stwórcę i Pana wszystkich rzeczy. Rezultatem tego „burzenia” jest zaciemnianie zasad należących do mądrości Bożej, w wyniku czego mamy dzisiaj przed sobą tak zwaną „globalną kwestię ekologiczną” w odniesieniu do porządku naturalnego, jak i rozmaite problemy moralne, które również nabierają zasięgu globalnego, jak na przykład niesprawiedliwość, przemoc, terroryzm – w relacjach międzyosobowych i międzynarodowych. Rezultatem pierwotnej winy jest traktowanie rzeczy stworzonych jako celu ostatecznego, zamykające człowieka na relację z Bogiem i z innymi ludźmi.

W świetle tego wszystkiego chrześcijańska animacja świata oznacza, że *christifideles* – dzięki pewności, która wynika z dziejów ludzkich, ze świadomości, że po pierwotnym upadku człowiek nie jest dobry w sobie (co głoszą utopijne przekonania oświeceniowe – zarówno stare, jak i nowe), a zarazem ze świadomości, że rzeczywistości doczesne odpowiadają określone zamysłowi Bożemu – powinien zaangażować się na rzecz tego, by w każdej sytuacji w ten zamysł był szanowany i naśladowany. On wie, że wraz z grzechem człowiek staje się niezdolny do tego, by w pełni odkryć i urzeczywistnić zamysł Boży, chociaż pozostaje – dzięki odkupieńczemu dziełu Chrystusa – uzdolniony do odnowy swojej natury.

Uznanie autonomii tego, co doczesne, nie oznacza więc oderwania szerszych bądź węższych obszarów wolności spod kompetencji „władzy kościelnej” lub oddzielenia od tego, co sakralne. Oznacza natomiast dopuszczenie, aby rzeczywistości doczesne były kierowane za pośrednictwem własnych zasad, różnych od tych, które dotyczą porządku duchowego. Te zasady powinny być szanowane, jeśli chce się, aby stworzenie rozwijało się harmonijnie, zgodnie ze

swoją wewnętrzną strukturą bytową. Należy zauważyć, że konstytucja *Gaudium et spes* mówi o „autonomii”, a nie o „panowaniu” czy „wyższości”, ponieważ zasady, które rządzą porządkiem naturalnym, są różne, ale nie są oddzielone od zasad należących do porządku duchowego.

Christifideles, pouczony przez Księgę Rodzaju, ma również świadomość, że nie tylko jest elementem stworzenia, ale w jakiś sposób uczestniczy także w stwarzaniu świata. Jest to ewidentne w odniesieniu do pracy, za pośrednictwem której człowiek konkretnie „dopełnia” dzień po dniu dzieło Stwórcy. Z Pisma Świętego wynika, że praca poprzedza pierwotny upadek, z tej racji określa ona, zanim jeszcze stanie się elementem potępienia i karą, naturalną kondycję człowieka. Co więcej, należy ściślej powiedzieć, że to nie sama praca jest potępieniem i karą, ale ciężar i ból, który jej towarzyszy.

Chrześcijańska animacja świata oznacza więc nie tylko kierowanie rzeczami doczesnymi, ale również uczestniczenie – które jest zgodne z takim zamysłem – w boskim stwarzaniu świata. Bardzo wymownie zostało to podkreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens*. Chrześcijańska animacja świata oznacza jednak coś więcej. Jeśli jest prawdą, że – po dziejach grzechu Adama i po dziejach nieskończonych grzechów osobistych – zło, które pochodzi od człowieka, jak sugestywnie stwierdza Ewangelia św. Marka (7, 18–23), odbija się negatywnie na rzeczach stworzonych, to jest także prawdą, że wejście Boga w dzieje ludzi, za pośrednictwem wcielenia, nie może nie wywierać wpływu na rzeczywistości stworzone. Świat staje się miejscem, w którym urzeczywistniania się dzieło odkupienia, w szczególności za przykładem Chrystusa, który pracował i cierpiał. Praca zapewnia więc udział w odkupieniu Chrystusowym. Właśnie z tej racji chrześcijanin, zajmując się rzeczami doczesnymi i dokonując ich uporządkowania w świetle Bożych zasad, może je uświęcać. Czerpiąc z tego właściwego dla człowieka dzieła, którym jest praca, na mocy sakramentów i życia wewnętrznego, opartego na modlitwie i ofierze, może być ona uświęcana, a uświęcona może ona także uświęcać pracownika, a który z kolei może uświęcać innych na mocy wewnętrznego wymiaru apostołskiego uświęconej pracy. W taki sposób chrześcijanin współpracuje z Chrystusem

w realizacji zadania przyciągania wszechświata do Ojca i – w perspektywie eschatologicznej – wypełnienia wielkiego zamysłu zbawczego Boga, z racji którego – jak mówi św. Paweł – „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22). Konstytucja *Gaudium et spes* może więc nauczać: „Chrześcijanie odpowiadają, że wszystkie działania ludzkie, które na skutek pychy i nieumiarowanej miłości własnej codziennie narażane są na niebezpieczeństwo, powinny być oczyszczane i doprowadzone do doskonałości przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa” (nr 37).

4. PODMIOT CHRZEŚCIJAŃSKIEGO OŻYWIANIA ŚWIATA

Kościół podejmuje więc odpowiedzialność za chrześcijańską animację świata. II Sobór Watykański mówi jednoznacznie w dekreście *Apostolicam actuositatem*: „Misją Kościoła jest nie tylko głoszenie Chrystusa i przekazywanie Jego łaski ludziom, lecz także przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym porządku rzeczy doczesnych” (nr 5). Z tej racji, jak czytamy dalej w tym samym dokumencie: „Zadaniem całego Kościoła jest gorliwa praca nad tym, by ludzie stali się zdolni do zorganizowania w sposób właściwy całego porządku rzeczy doczesnych, i skierowanie ich ku Bogu, przez Chrystusa” (nr 7). W konstytucji *Gaudium et spes* czytamy natomiast: „Właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy też społecznego: cel bowiem, który On mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego; ale niewątpliwie z tej właśnie misji religijnej wypływają zadanie, światło i siły, które mogą służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym” (nr 42).

Zagadnienie było przedmiotem szerokiej debaty i wydaje się być dobrze znane. II Sobór Watykański – z jednej strony – na pewno odrzucił pewne tradycyjne koncepcje, które dotyczyły świeckiego jako rodzaju narzędzia kościelnego („narzędzia w ręku hierarchii”) w świecie, ale – z drugiej strony – odrzucił także niektóre tendencje eklezjologiczne zmierzające do utrwalenia rozróżnienia między

duchownymi i świeckimi. Sobór uczynił to w oparciu o założenie, że misja duchownych jest misją w *Kościele*, a misja świeckich urzeczywistnia się w *świecie*. Nauczanie soborowe podkreśla jedność ludu Bożego i wskazuje na jedno uczestniczenie wszystkich w jedynej misji Kościoła, uznając różnorodność funkcji i posług, która wyróżnia tych, którzy należą do nowego ludu Bożego.

Aby ściślej opisać misję świeckiego, trzeba sięgnąć do bardzo jasnej wypowiedzi soborowej na temat apostołatu świeckich, którą zawiera w dekret *Apostolicam actuositatem*, w której jest powiedziane, że ci, którzy pełnią w Kościele misję animacji i doskonalenia porządku doczesnego za pośrednictwem ducha ewangelicznego „pełnią swe apostołstwo zarówno w Kościele, jak i w świecie, tak w porządku duchowym, jak i w doczesnym. Porządki te, chociaż się różnią, w jednym zamyśle Boga tak są połączone, że sam Bóg zmierza przemienić w Chrystusie cały świat w nowe stworzenie zaczątkowo już obecne na tej ziemi, a które w pełni ujawni się w dniu ostatecznym” (nr 5).

Jeśli bardziej zwraca się uwagę na rozróżnienie funkcji niż na *status* w ramach wspólnoty eklezjalnej, można dojść do głębszego zdefiniowania świeckiego, jak to czyni konstytucja *Lumen gentium*. Podczas gdy zatem duchowni mogą być określani w relacji do właściwej dla siebie funkcji jako wierni, którzy są przeznaczeni do świętej posługi, a zakonnicy mogą być zdefiniowani jako wierni, którzy są powołani do publicznego świadectwa w imieniu Kościoła o duchu błogosławieństw, o „nowym niebie i nowej ziemi” za pośrednictwem *separatio a saeculo*, to świeccy mogą być zdefiniowani jako ci, których zadaniem, „z tytułu właściwego im powołania, jest szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej” (nr 31). Dlatego też: „specyficzną właściwością świeckich jest ich świecki charakter” (nr 31).

Kodeks prawa kanonicznego, idąc za nauczaniem soborowym, nakłada na świeckich specyficzny obowiązek ożywiania i doskonalenia rzeczywistości doczesnych zgodnie z duchem ewangelicznym¹⁷, przyznając także wolność odpowiedzialnego angażowania

¹⁷ Por. KPK, kan. 225.

się w tej dziedzinie¹⁸. W oparciu o to samo założenie kodeks zakazuje duchownym i zakonnikom przyjmowania urzędów i pełnienia zadań, które są obce ich stanowi, jak na przykład udział we władzy państwowej, podejmowanie działań o charakterze m. in. handlowym, politycznym, związkowym, militarnym¹⁹.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że własna odpowiedzialność świeckich – z racji ich powołania i kondycji, które zakładają prawdziwe i właściwe zadanie kościelne – polega na zajmowaniu się sprawami doczesnymi, ożywiając duchem chrześcijańskim działania i struktury należące do *civitas terrena*, stając się jakby duszą społeczności, w świecie pracy, w aktywności zawodowej, w kulturze, w życiu politycznym, jak również w każdej innej dziedzinie życia cywilnego. Konstytucja *Lumen gentium* precyzuje: „Tam powołuje ich Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (nr 31). Papież Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* podkreślił dodatkowo: „Powołanie ludzi świeckich do świętości oznacza wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha włączeni w rzeczywistość doczesną, i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej” (nr 17).

Aby to było możliwe, jest konieczne, aby świecki nabył pewne sprawności, jak zdolność realizowania z pełną doskonałością naturalną własną aktywność, to znaczy:

- aby nabył kompetencje zawodowe, które to umożliwiają;
- aby posiadał „zmysł cywilny” zakorzeniony w poczuciu sprawiedliwości i solidarności, połączony z głęboką świadomością odpowiedzialności, która spoczywa na nim jako na obywatelu i wiernym, szczególnie odpowiedzialności za dobro wspólne, które jest obowiązkiem moralnym (por. Mt 22, 21)²⁰;
- aby miał pogłębioną znajomość wiary chrześcijańskiej jako światła, które oświeca rozum i umacnia działanie;

¹⁸ Por. KPK, kan. 227.

¹⁹ Por. KPK, kan. 285, 286, 287, 289, 627.

²⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr. 2238–2240.

– aby odznaczał się rozwijanym życiem wewnętrznym, ożywianym słowem Bożym, sakramentami i modlitwą, prowadzącym do „jedności życia”.

5. AUTONOMIA WIERNYCH I URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA

Należy wyraźnie podkreślić, szczególnie w odniesieniu do uwarunkowań „ducha czasu”, które wpływają na współczesnego człowieka, że odpowiedzialne działanie wiernego w ożywianiu świata duchem chrześcijańskim jest uwarunkowane licznymi obiektywnymi czynnikami i wartościami, w odniesieniu do których Urząd Nauczycielski Kościoła stosuje i wyjaśnia zasady doktrynalne, które mogą rzucić światło na konkretny przebieg tej chrześcijańskiej animacji świata²¹. Szczególnie dotyczy to sfery polityki, w której relacje między wspólnotą polityczną i Kościołem posiadają podwójny wymiar: wewnątrzkościelny i pozakościelny.

Wymiar wewnątrzkościelny, także prawny, tych relacji jawi się jako ewidentny, jeśli patrzy się na relację, która łączy hierarchię i wiernych, nawet przy poszanowaniu wolności i autonomii, przysługujących własnym inicjatywom wiernych²². W tej dziedzinie apostołat hierarchii i apostołat wiernych różnią się między sobą, ale są ze sobą wewnątrznie i istotnie połączone; jest to dziedzina, w której apostołat wiernych jest przedmiotem uporządkowania dyscyplinarnego w relacji do dobra wspólnego Kościoła, w którym funkcja hierarchii posiada najbardziej podstawowe znaczenie, sytuujące się na poziomie natury Kościoła.

W tej perspektywie znaczenie, także prawne, relacji między Kościołem i wspólnotą polityczną, to znaczy relacji, które obejmuje ożywianie świata duchem chrześcijańskim, powierzone indywidualnej i wspólnotowej odpowiedzialności wiernych – w szczególności

²¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 listopada 2002), „L'Osservatore Romano” 24 (2003) nr 2, s. 49–54.

²² Por. KPK, kan. 227.

wiernych świeckich – staje się zagadnieniem typowo wewnętrznym Kościoła. Wyraża się w tym relacja, która łączy wiernego z hierarchią – która łączy wolność i autonomię właściwą dla świeckiego z obowiązkiem zachowania komunii eklezjalnej, domagającej się wierności w stosunku do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła²³ oraz spójności z nauczaniem, które on przekazuje²⁴. Z punktu widzenia prawnego można ściślej zauważyć, że taki obowiązek przybiera znaczenie pozytywne w odniesieniu do ogólnego obowiązku, który spoczywa na wszystkich wiernych, a którym jest obowiązek zachowania komunii kościelnej²⁵, jak i znaczenie negatywne, w odniesieniu do sankcji karnych, które przewiduje porządek kanoniczny, aby zachować komunie wiary²⁶.

Także odniesienie pozaeklezjalne tego wymiaru relacji między Kościołem i wspólnotą polityczną jest bardzo jasne. W takiej mierze, w jakiej ono koncentruje się na wierności Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, łączy się z pierwotnym prawem Kościoła (*ius nativum*) do nauczania, którego domaga się on od każdej władzy ludzkiej²⁷, aby mógł zapewnić sobie nienaruszone trwanie w swojej naturze, a tym samym owocne pełnienie swojej misji zbawczej. Jest to klasyczny element wolności Kościoła (*libertas Ecclesiae*).

6. ZAANGAŻOWANIE POLITYCZNE I „PRAWA NIEDOSKONAŁE”

W dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym szczególnym wyzwaniem dla katolików stają się tak zwane „prawa niedoskonałe”²⁸. Chodzi o bardzo ważne zagadnienie z punktu widzenia moralnego, które przenosi się na relacje zachodzące między Kościołem i wspólnotą polityczną. Należy w tym miejscu postawić pytanie

²³ Por. KPK, kan. 749, 70, 752.

²⁴ Por. KPK, kan. 212, § 1.

²⁵ Por. KPK, kan. 209, § 1, kan. 205.

²⁶ Por. KPK, kan. 364–366.

²⁷ Por. KPK, kan. 747.

²⁸ Por. AA. VV., *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette”*, a cura di J. Joblin, R. Tremblay, Bologna 1996.

o realne ożywianie porządku prawnego duchem chrześcijańskim. U podstaw tego zagadnienia stoją zasadniczo dwa fakty. Jednym z nich jest właśnie pluralizm funkcjonujący w społeczności współczesnej, która domaga się coraz bardziej, by w jak największej mierze były podzielane wartości etyczne, którymi ona żyje. Drugim jest system demokratyczny, który prowadząc do konfrontacji między różnymi stanowiskami i pośrednicząc między nimi, proponuje coraz to nowe rozwiązania legislacyjne i administracyjne, które nie respektują w pełni stanowiska którejś ze stron, ale odzwierciedlają raczej głosy partii politycznych i ruchów społecznych.

Pojawiający się problem jest bardzo dramatyczny dla sumień tych, którzy angażują się w życiu politycznym, którzy jako chrześcijanie czują obowiązek poświęcenia się przez pewien czas służbie na rzecz dobra wspólnego, mając na uwadze chrześcijańskie ożywianie – które jest także w pełni ludzkie – rzeczywistości doczesnej, pozostające obowiązkiem wszystkich wierzących. Oczywiście, problem może dotknąć każdego wiernego, który nie podjął jakichś szczególnych zobowiązań politycznych i publicznych, ale także ma ożywiać duchem chrześcijańskim środowisko rodzinne, miejsce pracy, inicjatywy społeczne i kulturowe. W porządku demokratycznym każdy chrześcijanin jest powołany do pewnego udziału w życiu politycznym, na przykład przy okazji wyborów, w czasie których zachodzi konieczność opowiedzenia się za programem, który nie jest w pełni spójny z zasadami chrześcijańskimi, czy też w przypadku jakiegoś referendum, gdy trzeba osobiście wypowiedzieć się w kwestii jakiegoś prawa.

Trzeba tu najpierw powiedzieć, że określenie „prawa niedoskonałe”, nawet jeśli dzisiaj coraz częściej jest używane, jest dwuznaczne. Prawa – tak jak wszystkie rzeczy ludzkie – w punkcie wyjścia nie są doskonałe, dlatego stale domagają się ulepszenia. To określenie zamierza jednak wskazać na coś innego niż prawo niesprawiedliwe, to znaczy prawo przeciwne sprawiedliwości, nawet jeśli prawa niedoskonałe nie odpowiadają zasadzie sprawiedliwości. Aby zrozumieć, co to określenie zakłada, należy powiedzieć, że podczas gdy „prawo niesprawiedliwe” i „prawo sprawiedliwe” są wyrażeniami, które na ogół wskazują na zgodność ze sprawiedliwością, lub

przynajmniej z wolą prawodawcy, to „prawo niedoskonałe” wskazuje na pewne „przechodzenie” z jednego stanowiska do drugiego, na zmierzanie do sprawiedliwości, chociaż nie jest ona w pełni osiągnięta i zapewniona. Za prawo niedoskonałe może być na przykład uznane takie prawo, które zmierza do bardziej restrykcyjnego zmodyfikowania wcześniejszego, bardziej liberalnego, prawa dotyczącego przerywania ciąży, mimo iż przyjmuje się pełne prawo do życia poczętego dziecka i odrzuca praktyki, które mogłyby mu zaszkodzić.

Chodzi więc o zagadnienie wyjątkowo delikatne, którym zajmuje się teologia moralna i które jest zbyt złożone, by je rozwiązać w tym miejscu. Można wskazać tutaj tylko niektóre zasady, które mogą pomóc konkretnemu wiernemu, który musi podejmować wybory polityczne.

Pierwszą zasadą jest oczywiście „profetyczny” opór²⁹. Całe dzieje Kościoła pokazują, że jest to postawa, do której są powołani wszyscy chrześcijanie. W jednym przypadku chodzi o postawę osobistą, która ma na celu pokazanie prymatu pewnych wartości (np. sprzeciw w pewnych warunkach wobec służby wojskowej); w innych przypadkach chodzi o postawę konieczną, która zwraca uwagę wszystkich na pewne problemy (np. prawo zabraniające wyznawania wiary lub aktów kultu).

Drugą jest zasada tolerancji. Wobec prawa, które nie jest w pełni zgodne z zasadą sprawiedliwości, ta postawa – nie będąc oczywiście aprobatą zła – może być uzasadniona pewnymi okolicznościami, które pozwalają pokazać, że stanowiskiem lepszym jest nieprzeszkadzanie złu, aby wynikło większe dobro.

Trzecią zasadą, która dotyczy nas najbardziej bezpośrednio, jest zasada współpracy. Nie chodzi tutaj o wybór tak zwanego mniejszego zła. Chodzi o to, czy polityk katolicki powinien wycofać się, czy też zaangażować ze wszystkich sił, aby przez nowe prawo zredukować niesprawiedliwość – a więc i moralne zło – istniejącą w obowiązującym prawie. Bardzo wyraźnie można widzieć ten problem w odniesieniu do przerywania ciąży, z którym muszą się mierzyć

²⁹ Por. J. Królikowski, *Przerywanie ciąży i sprzeciw sumienia*, „Currenda” 163 (2013), s. 150–156.

politycy katoliccy w wielu krajach, w których obowiązują permissywne prawa w tej materii. Z pomocą przyszła encyklika *Evangelium vitae* papieża Jana Pawła II, który naucza w niej: „Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest *ograniczenie szkodliwości* takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów” (nr 73).

Należy oczywiście podkreślić, że prawomocność zajmowania takiego stanowiska jest ściśle połączona z jasnym i publicznym głosem tego, co jest dobre i godziwe, z racji którego taka postawa praktyczna zostaje przyjęta. Chodzi więc o delikatne przejście na poziom głoszenia prawdy i dawania jej konkretnego świadectwa, do którego jest powołany chrześcijanin. Nie może to być tylko bierne zgodzenie się na istniejącą sytuację, uzasadniane tym, że i tak nie da się nic zrobić w istniejącej sytuacji.

* * *

Kard. Karol Wojtyła, późniejszy Jan Paweł II, w wywiadzie udzielonym kiedyś na temat katolickiej nauki społecznej Kościoła, tak mówił: „Perspektywa Królestwa, które «nie jest z tego świata» (J 18, 36) – jak stwierdził Chrystus wobec Piłata – nie oznacza ucieczki od doczesności, od rzeczywistości ziemskich. Wręcz przeciwnie, oznacza ich potwierdzenie, afirmację. Taki jest od początku styl chrześcijańskiej *praxis*”³⁰. Sądzić należy, że zaprezentowane w niniejszym opracowaniu refleksje pokazują, iż to zaangażowanie jest możliwe, gdy urzeczywistnia się w oparciu o bardzo konkretne

³⁰ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, red. M. Jagosz, S. Pamuła, Rzym 1996, s. 62.

zasady, które da się dość jasno sprecyzować. Ich zastosowanie nie wykracza poza możliwości chrześcijanina autentycznie żyjącego wiarą i zajmującego się sprawami doczesnymi tego świata.

ROZDZIAŁ VII



Funkcja „polityczna” Kościoła w służbie ojczyzny

„Obrona cywilizacji przed barbarzyństwem jest już pośrednio obroną Kościoła”¹.

Charles Journet

Doświadczenie historyczne potwierdza, że Kościół, realizując swój własny cel, którym jest zbawienie dusz, służy także ziemskiej ojczyźnie w porządku doczesnym. Służba ta w różny sposób wyrażała się w poszczególnych okresach historycznych, zależnie od pojawiających się potrzeb oraz realnych możliwości zaangażowania się ze strony Kościoła. Kościół nigdy nie czynił z tej służby okazji do odniesienia doraźnych korzyści, ale podejmował ją z racji swojej misji, która posiada także wewnętrznie wpisane odniesienie polityczne, i w jej ramach. Zazwyczaj, nawet jeśli państwo zdobywało się na jakąś formę wdzięczności względem Kościoła, to miało to miejsce raczej rzadko i była ona niewspółmierna do wkładu Kościoła wniesionego w życie narodu. Wystarczy wspomnieć o udziale Kościoła

¹ Ch. Journet, *Théologie de la politique*, Fribourg Suisse 1987, s. 18.

w obaleniu komunizmu w Polsce. Czy Kościół zyskał na tym cokolwiek w ostatnim ćwierćwieczu?

Biorąc pod uwagę nową sytuację kulturową i polityczną, pojawia się pytanie o to, jaką postać służby powinien obecnie zaprezentować Kościół, aby nadal wnosić swój wkład w życie wspólnoty narodowej, a w ten sposób kształtować oblicze ojczyzny, na miarę nowych czasów. Jednym – oczywiście nie jedynym – z wymiarów ojczyzny jest jej wymiar polityczny. Nabrał on w naszych czasach szczególnego znaczenia. W niniejszym opracowaniu postaramy się więc ogólnie wskazać na funkcję „polityczną” Kościoła. Ten, pełniąc ją w sposób zaangażowany, może nadal wnosić wkład w budowanie ojczyzny jako rzeczywistości politycznej.

1. ETYKA I POLITYKA W DOŚWIADCZENIU HISTORYCZNYM

Dla tradycji katolickiej jest oczywiste, że państwo nie jest królestwem Bożym, a to oznacza między innymi, że nie może ono samo wytworzyć moralności². Państwo jest dobre, gdy akceptuje to ograniczenie. Oznacza to zarazem, że opiera się ono na fundamencie transpolitycznym i może trwać tylko wówczas, gdy jego fundamenty znajdują się poza nim, to znaczy, gdy nie tworzy ich ono samo. Państwo nie jest tworem samorodnym, tworzącym się niejako od wewnątrz w procesie jakiejś samokreacji. To przekonanie uwypukla kluczową sprawę, a mianowicie że państwo, jeśli nie chce zaprzeczyć swojej własnej, doczesnej i świeckiej naturze, nie może претендовать do stania się jakąś religią czy też jakimś systemem etycznym; co więcej, państwo, dla zdefiniowania swojej tożsamości, potrzebuje określenia własnego porządku, uczciwie i zdecydowanie uznając, że wymiar polityczny nie jest jedynym wymiarem życia publicznego i że nie da się kierować życiem publicznym za pośrednictwem samych środków politycznych. Z drugiej strony państwo potrzebuje fundujących go wartości zewnętrznych, przekraczających poziom

² Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii (Opera omnia, t. 6/1)*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 160–171.

polityczny, które mogą ukierunkowywać, kształtować, a także inspirować działalność polityczną. Jeśli tego zaczyna brakować, państwo – mniej lub bardziej otwarcie – nabiera cech totalitarnych. W takim państwie narzucanie własnych wartości etycznych prowadziłyby do zakwestionowania tego, co jest właściwe dla państwa, czyli jego świeckości³.

Wzorcowo potwierdza te tezy historia państwa nowożytnego. Ukonstytuowało się ono, jak powszechnie wiadomo, wraz ze schyłkiem średniowiecza, dzięki połączeniu ze sobą dwóch elementów: jednego – o charakterze polityczno-religijnym, a drugiego – o charakterze filozoficzno-politycznym. Państwo nowożytne, czyli państwo w sensie właściwym, w doświadczeniu europejskim zakorzenia się w procesie rozpadu średniowiecznego tworu, którym była *respublica gentium christianorum*, to znaczy jednorodna rzeczywistość polityczna, mająca jeszcze strukturę feudalną, która łączyła liczne narody europejskie, głęboko różniące się pod względem rasy, języka, kultury, tradycji, prawa, ale złączone tą samą wiarą religijną. Elementem jednoczącym średniowieczny świat chrześcijański był porządek polityczny, który opierał się na uznaniu Chrystusa Króla za ontologiczną podstawę i najwyższy autorytet w dziedzinie prawa i władzy. Centrum tego porządku stanowiło poszanowanie prawa Bożego – naturalnego i objawionego – uznanie go za normę integrującą pozytywny porządek prawny oraz zasadę weryfikującą „prawomocność” prawodawstwa świeckiego. *Non lex, sed corruptio legis* – tak filozofia średniowieczna określała prawo pozytywne będące w sprzeczności z moralnością i prawem naturalnym⁴.

Momentem filozoficzno-politycznym, który wyznacza narodziny państwa nowożytnego, jest pojawienie się koncepcji panowania ziemskiego rozumianego jako najwyższa, absolutna, autonomiczna i transcendentna władza. Jest to pojęcie, które zakorzenia się w teologicznym pojęciu wszechmocy Bożej. Niezależne państwo nowożytne jest więc tym podmiotem politycznym, który nie uznaje innej

³ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 65–79.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 95 a. 2.

władzy i innego prawa poza sobą, nawet Boga, nawet prawa moralnego i prawa naturalnego. Ono samo staje się źródłem prawa i niezależnym twórcą wartości etycznych. W takim ujęciu teoria celu, której uświęca środki, właściwa dla Machiavellego – jednego z wielkich teoretyków państwa nowożytnego, nabiera całego swojego nośnego znaczenia. W tym ujęciu polityka i moralność są dwiema odrębnymi rzeczywistościami, paralelnie usytuowanymi w stosunku do siebie, które nigdy nie spotykają się ze sobą. Oznacza to między innymi, że dla osiągnięcia celów politycznych, które wyznacza sobie niezależne państwo, może ono godziwie zastosować każdy środek, nawet taki, który jest zabroniony jednostkom przez moralność. Państwo staje się więc źródłem wartości etycznych, których poszanowanie jest miarą „dobrego poddanego” lub „dobrego obywatela”.

Oczywiście na pierwszym etapie państwa nowożytnego – od XVI wieku do rewolucji francuskiej – negatywna wymowa tej koncepcji panowania funkcjonowała niejako w załączku. Państwo było ciągle jeszcze w fizycznym związku z osobą władcy. Wystarczy przywołać programowe zawołanie Ludwika XIV: *L'État c'est moi*. Władca był wierzącym, przyznawał się do bycia chrześcijaninem, uznawał się osobiście za podmiot prawa Bożego. Na pewno nie jest przypadkiem, że w *ancien régime* kładziono nacisk na zachowanie jedności religijnej jako na interes polityczny, zgodnie z zasadą *cuius regio, eius religio*, jak to usankcjonował pokój augsburski w 1555 roku. Uznano ateizm za społecznie zgubny i politycznie niemoralny. Z troską o zachowanie (wraz z jednością religijną) jedności narodowej, wyraźnie łączyło się także przekonanie, że trwałość państwa, wierność poddanych, nie tylko formalne przestrzeganie praw pozytywnych, opierają się przede wszystkim na zmyśle moralnym indywidualnego sumienia i wrażliwości wspólnotowej, a nie wyłącznie na sile władzy i bojaźni przed sankcjami. Wraz z utrwaleniem się nowej koncepcji władzy nastąpiło jednak pryncypialne oddzielenie polityki od moralności. Gdy zaś rewolucja francuska ścięła głowę władcy, państwo przestało być osobą fizyczną, przekształcając się w osobę fikcyjną, „osobę moralną”, jak mówią prawnicy, a tym samym negatywne konsekwencje tego oddzielenia zaczęły ukazywać się w całej ich okazałości. Sytuację pogorszyła jeszcze

kultura oświecenia, w ramach której dokonało się przejście od starej do nowej władzy, gdyż – wraz z mitem człowieka dobrego w sobie, którego społeczeństwo może zepsuć – doprowadziła do rozposzechnienia idei, według której nie istnieje jedna tablica obiektywnych wartości moralnych, ale mniemanie, że są one produktem autorytetu państwa, na którym – w konsekwencji – spoczywa odpowiedzialność za formowanie dobrego lub złego społeczeństwa.

W tym procesie należy widzieć różnicę między demokracją północnoamerykańską, która nigdy nie знаła doświadczeń totalitaryzmu czy autorytaryzmu, a demokracjami europejskimi, które – z jednej strony – przeszły przez takie doświadczenia jak bonapartyzm, a z drugiej strony – nazizm lub stalinizm. Demokracja amerykańska narodziła się z rygorystycznego ducha kalwińskiego, purytańskiego, i nim się żywiła. Zakorzenia się ona w bardzo silnej świadomości, że zło jest w człowieku i że istnieje obiektywny porządek moralny, mający swoje źródło w Bogu⁵. Demokracje europejskie, przeciwnie, narodziły się z ducha oświeceniowego, który uznaje, że człowiek jest dobry w sobie, a tym samym może wzrastać autonomicznie i szczęśliwie się rozwijać; dla państwa właściwe jest ożywianie wartości etycznych społeczeństwa. Dobrym obywatelem jest więc ten, kto lojalnie podporządkowuje się wartościom etycznym państwa, wyrażanym przede wszystkim w prawie pozytywnym, a tym samym służy budowaniu społeczeństwa doskonałego.

2. PAŃSTWO TOTALITARNE I ETYKA

W świetle powyższych uwag można lepiej zrozumieć zjawisko degeneracji totalitarnej współczesnych demokracji, której miniony wiek dostarczył tragicznych przykładów. Aby ukazać wyraźniej to zagadnienie, można przypomnieć linię obrony zaprezentowaną przez zbrodniarzy nazistowskich w czasie procesu norymberskiego. Wobec oskarżeń o naruszenie praw ludzkich i elementarnych zasad prawnych dotyczących szacunku dla osoby ludzkiej oskarżeni

⁵ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005.

bronili się stwierdzeniem, że oni tylko byli posłuszni prawu i wykonywali rozkazy. Jest oczywiste, że osądzenie postaw tych zbrodniarzy zależy od tego, czy za punkt odniesienia przyjmie się prawo pozytywne, czy prawo naturalne, którego prawa ludzkie są wyrażeniem; czy za taki punkt odniesienia przyjmie się „wartości etyczne” wytworzone przez państwo, czy też obiektywne wartości etyczne, które sytuują się ponad państwem. Jeśli więc mowy obronne zbrodniarzy nazistowskich są niesłychane dla tego, kto uznaje istnienie prawdy w sensie obiektywnym – prawdy, która pozwala osądzić sprawiedliwość lub niesprawiedliwość pozytywnego prawa państwowego – to jednak nie budzą one zdumienia, jeśli usytuuje się je na horyzoncie mentalnym tego, kto uważa, że państwo jest panem dobra i zła; że kryterium oceny etycznej określonej postawy dostarcza jego zgodność – bądź jej brak – z racją polityczną.

Słusznie zatem Jan Paweł II podkreśla w encyklice *Veritatis splendor*, w rozdziale poświęconym moralności i odnowie życia społecznego i politycznego, że tylko w oparciu o obiektywną i transcendentną prawdę „można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przewyciężyć różne formy *totalitaryzmu*, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej *wolności* osoby”⁶. Natomiast w encyklice *Centesimus annus* ten sam papież mocniej jeszcze uzasadnia tę samą tezę: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów. Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 99.

z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury, podmiotem praw których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić⁷.

3. DEMOKRACJA BEZ MORALNOŚCI

Totalitaryzm stanowi bezpośredni i ostateczny rezultat zasady panowania przyjętej przez państwo nowożytnie i wprowadzonej w życie. Biorąc pod uwagę sposób pojmowania władzy w tej szczególnej organizacji społeczności politycznej, którą nazywamy państwem nowożytnym (przyjmuje ono oczywiście różne konkretne formy historyczne), trzeba zauważyć, że żadna forma państwa nowożytnego nie jest wolna od niebezpieczeństwa błędnego rozumienia praw ludzkich oraz obrażania godności osoby ludzkiej. Zostało słusznie zauważone, być może nie bez pewnej przesady, ale na pewno zgodnie z prawdą, że także współczesne demokracje liberalne, będące szczególnymi formami państwa nowożytnego, ujawniają „tendencje” totalitarne⁸.

Wyraźne przejawy wyżej zasygnalizowanego zjawiska manifestują się przede wszystkim w dziedzinie prawa. Wystarczy pomyśleć, że pojęcie władzy, które określa formy współczesnego państwa demokratycznego, zakładając autonomię prawa pozytywnego, czyli prawa ogłaszanego przez prawodawcę państwowego (*ius positum*), w stosunku do prawa naturalnego, nieodwracalnie degraduje normy i instytucje prawne, stojące na straży osoby ludzkiej. W tej perspektywie prawa ludzkie nie są już prawami samoistnymi, należącymi do porządku prawnego poprzedniego w stosunku do państwowe- go pozytywnego porządku prawnego, prawami zawsze równymi

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 44; por. R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, dz. cyt., s. 115–136.

⁸ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

i niezmiennymi, należnymi wszystkim, w każdym miejscu. Są one natomiast teraz tymi prawami, które w określonej chwili historycznej pozytywny porządek prawny państwa uznaje za prawa podstawowe i nienaruszalne. Właśnie jednak z tej racji, że chodzi o prawa, które są nazywane podstawowymi i nienaruszalnymi, nie z tej racji, że są uprzednie w stosunku do państwa, a więc także nienaruszalne, ale uznane za takie przez państwo, są one w konsekwencji prawami podlegającymi zmianom, zależnie od czasu i miejsca. Stanowią one w takim ujęciu rodzaj samoograniczenia nakładanego na siebie przez państwo w ramach władzy, którą ono posiada i sprawuje. W konsekwencji takiego ujęcia taka władza może także „rozciągać się”, zależnie od okoliczności, na dziedzinie pozostawione dotychczas wolnemu decydowaniu ze strony jednostek i grup ludzkich, niezależnie od uprzedniej decyzji państwa o samoograniczaniu się.

Opisana cecha demokracji współczesnych, sprzyjająca pojawieniu się tendencji totalitarnych, odnosi się także do wartości moralnych. Doświadczenie demokracji, która nie byłaby oparta na naturalnym porządku prawnym i na obiektywnych wartościach etycznych, może rozwinąć się w dwóch kierunkach. W pierwszym – gdy dokonuje się ideologicznej degeneracji demokracji, która ma miejsce wówczas, gdy ideologia usiłuje niebezpiecznie zdominować współczesne porządki demokratyczne. Mamy z nią do czynienia tam, gdzie za pośrednictwem zabiegów demokratycznych lub administracyjnych – inspirowanych przez konkretną, nawet mniejszościową w kontekście społecznym, ideologię – usiłuje się głęboko wpływać na dziedzictwo religijne, moralne i kulturowe jakiegoś narodu, to znaczy na jego „tożsamość”. Tego typu zabiegi, pod pretekstem uwzględniania następujących przemian społecznych, zmierzają w gruncie rzeczy do wywołania takich przemian i do skierowania ich w tendencyjnie określonym kierunku.

Istnieje oczywisty, podwójny wymiar negatywny takiego doświadczenia. Albo zachowuje się pozory demokracji, podczas gdy w rzeczywistości przyjmuje się i podstępnie narzuca społeczeństwu jakąś zawężoną koncepcję życia publicznego, albo – jak pokazuje doświadczenie – dokonuje się likwidacji tradycyjnego dziedzictwa etycznego, na ogół spójnego z obiektywnymi wartościami

etycznymi, zastępując to dziedzictwo nową skalą wartości etycznych, którą proponuje taka czy inna ideologia (to zjawisko nazywa się dzisiaj „wymianą wartości”). Aby wyrobić sobie pogląd w tym względzie, wystarczy pomyśleć tylko o rozszerzaniu się w prawodawstwach państw współczesnych permissywnych przepisów dotyczących rozrodu, przerywania ciąży, perwersji seksualnych, narkotyków, manipulacji genetycznych itd. – przepisów, które były stopniowo propagowane przez ideologie skrajnie liberalne, początkowo całkowicie mniejszościowe w odczuciu społecznym, ale które stopniowo zostały narzucone, także dzięki modelom zachowania wprowadzanym za pośrednictwem ustawodawstwa.

Drugi kierunek jest wyznaczany przez tak zwaną „utopię prawa agnostycznego”, będącego rezultatem ideologii skrajnie liberalnej opartej na agnostycyzmie religijnym i na relatywizmie moralnym⁹. W takim ujęciu racjonalność ustaw wynika tylko z decyzji większości odnośnie do tego, co dopuścić lub tolerować; ze zdolności prawodawcy do określenia reguły zdolnej do zachowania pluralizmu etycznego, a więc postaw uzasadnionych z prawnego punktu widzenia. Pojawia się wtedy zjawisko, które słusznie nazywa się „dyktaturą relatywizmu”. Bardzo sugestywnie pisał na ten temat papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*: „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to *groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym*, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy”¹⁰. W porządkach demokratycznych opartych na relatywizmie etycznym pojawia się niebezpieczeństwo, że kryzys ogarnie

⁹ Por. J. Herranz, *Lagonia del diritto agnostico*, „Studi Cattolici” 38 (1994), s. 166–171; J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 105–114.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 101.

samo prawo pozytywne, a dzieje się to w takiej mierze, w jakiej nie jest już wiążące na mocy ochrony prawdy i wartości obiektywnych, w których wyraża się godność osoby. Kryzys prawa prowadzi natomiast do uprzywilejowania w dynamice społecznej racji silniejszego, z ewidentnym podporządkowaniem relacji międzyludzkich kryteriom prawnym, a w konsekwencji – do naruszania praw ludzkich.

4. PRAWO A MORALNOŚĆ PUBLICZNA I PRYWATNA

Kryzys współczesnych demokracji jest następstwem podwójnego „rozwołu”, który stopniowo dokonał się w ciągu trzech ostatnich wieków: prawa i moralności oraz moralności publicznej i moralności prywatnej.

Jest oczywiste, że prawo i moralność to dwie różne rzeczy. Moralność łączy się z człowiekiem jako osobą, a jej przedmiotem są powinności jednostki w relacji do struktury ontologicznej, właściwej dla człowieka. Prawo natomiast łączy się z relacjami społecznymi, jego przedmiotem są powinności jednostki w stosunku do innych. Nie oznacza to jednak, że między prawem pozytywnym i moralnością zachodzi absolutne rozdzielenie, zarówno dlatego, że prawo moralne rozciąga się w sposób konieczny na wszystkie czyny ludzkie, a więc także na czyny znaczące z punktu widzenia prawnego, jak i dlatego, że podstawą prawa pozytywnego jest prawo naturalne, które ze swej strony jest właśnie prawem moralnym.

Nie jest przypadkiem, że kryzys moralny – będący rezultatem kultury subiektywistycznej i relatywistycznej, która dzisiaj jest tak rozpowszechniona – idzie w parze z powszechnym kryzysem prawa. Kultura, która abstrahuje od wszelkiego odniesienia do obiektywnego porządku aksjologicznego, nieuchronnie pozbawia podstawy i sensu każdą zasadę moralną i każdą normę prawną. Moralność i prawo stają się wyrazem arbitralnych decyzji, a wywołują konflikty sumienia oraz konflikty społeczne. Z drugiej strony kultura, na przykład kultura skrajnie liberalna, zdominowana przez agnostycyzm religijny, dochodzi ostatecznie do przyjęcia koncepcji etycznej charakteryzującej się jednowymiarowością. Tak zwana „etyka laicka”, to

znaczy koncepcja moralna należąca do kultury post-oświeceniowej naszego czasu, stopniowo dokonała zacieśnienia przedmiotu moralności do relacji człowieka z Bogiem i z sobą, do samych relacji międzypodmiotowych, do samej tylko etyki społecznej lub – jak mówi się w nurcie kultury skrajnie liberalnej – „moralności publicznej”.

Przez zbyt długi czas zwolennicy skrajnego liberalizmu głosili podwójną moralność w relacjach właściwych dla życia politycznego i ekonomicznego: libertyńską i – bez zasad – w relacjach prywatnych, natomiast rygorystycznie kalwińską w relacjach publicznych. Jest to jednak poważny błąd. Moralność publiczna nie może być oderwana od moralności prywatnej. Moralność publiczna jest bowiem tylko przedłużeniem moralności prywatnej, odnosząc się do szerszego kręgu relacji, w których żyje człowiek.

5. „POLITYCZNA” FUNKCJA KOŚCIOŁA

Z dotychczasowych rozważań wynika, że odnowa życia społecznego i politycznego zależy od odzyskania świadomości prawdy o człowieku, obiektywnych wartości moralnych, na których opiera się jego godność, nienaruszalnych praw osoby jako praw należących do porządku prawnego, który zawsze i dla wszystkich jest taki sam. Taka odnowa przechodzi ponadto przez odnowioną świadomość jedności między moralnością publiczną i moralnością prywatną oraz przez bezpośredni związek – jeśli chodzi o treści etyczne – relacji człowieka z Bogiem, z sobą, z innymi. Na tym gruncie może zostać odnowiona ścisła więź łącząca – mimo ewidentnej różnicy dwóch dziedzin – moralność i prawo.

Najnowsze badania, które podejmuje się także w środowiskach laickich, pokazują coraz wyraźniej, że nie może istnieć porządek demokratyczny, podobnie jak nie może istnieć porządek ekonomiczny oparty na wolnym rynku, jeśli nie ma oparcia w mocnej etyce. W tych badaniach nawiązuje się do tez Maxa Webera, które sformułował na tle analiz dotyczących protestanckiej genezy kapitalizmu. Ma on pozostawać w ścisłym związku z rygorystyczną etyką, przede wszystkim kalwińską, która pozwoliła wypracować nowy system

ekonomiczny¹¹. Szacunek dla naturalnych praw rynku może mieć miejsce tylko tam, gdzie są szanowane „mocne wartości”, zwłaszcza sprawiedliwość i lojalność, które poprzedzają system ekonomiczny i są od niego niezależne. Można łatwo pokazać, że prawa rynku potrzebują odpowiedzialności, zaufania, szacunku dla danego słowa, uczciwości i szczerości. Jeśli w poszczególnych jednostkach i w ciele społecznym te wartości nie są mocno zakorzenione i odczuwane, to nie ma żadnej gwarancji, że prawa wolnego rynku będą szanowane – potrzebują one wyraźnej woli jednostek, aby się do nich dostosować. Dlatego zostało słusznie zauważone, że w gruncie rzeczy to katolicy bronią wolnego rynku¹².

Odnosi się to pryncypium do ekonomii (pomijając kwestię ograniczeń kapitalizmu), ale odnosi się także z jeszcze większych racji – i w szerszym zakresie – do społeczeństwa demokratycznego. Demokracja, jak utrzymuje polityczna tradycja zachodnia, począwszy od Arystotelesa, jest oczywiście „lepszą” formą rządów cywilnych, ale właśnie dlatego domaga się też ona wyższego poziomu świadomości publicznej i odpowiedzialności moralnej we wspólnocie, której wszyscy członkowie są wezwani do aktywnego uczestniczenia w dokonywaniu wyborów mających na celu dobro wspólne. Demokracja postuluje wzniosłe myślenie o zasadach życia indywidualnego i społecznego oraz określoną, mocną i zdecydowaną stosowaną etykę. Dzięki tym dwóm czynnikom mogą być szanowane zasady współżycia, które są wpisane w sumienie jednostek i w nim rozstrzygane. Nie wystarczy logika sankcji i bojaźni przed władzą, która może je stosować, by podnieść na odpowiednio wysoki poziom relacje społeczne. Powraca tutaj klasyczna teza św. Augustyna o pierwszeństwie sprawiedliwości wewnętrznej w stosunku do wszelkich rozporządzeń prawnych, która jako jedyna może zapewnić odpowiedzialną harmonię życia społecznego w państwie ziemskim.

Pozostaje więc aktualna teza sformułowana przez Tocqueville’a. Doświadczenie historyczne potwierdza zresztą, że Stany Zjednoczo-

¹¹ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

¹² Por. D. Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, Torino 1995.

ne, wyrastając z tradycji religijnej, nie prezentują modelu państwa wyznaniowego, a nawet opierają go na wyraźnym rozdziale państwa i religii – ta inspiracja religijna sprawia jednak, że etyka religijna stanowi podstawę wolnych instytucji w Stanach Zjednoczonych¹³. Tam, gdzie taka inspiracja jest wykluczana, to znaczy tam, gdzie demokracja ma genezę oświeceniową, jak to ma miejsce w przypadku demokracji francuskiej, musiano odwołać się do opracowania „etyki laickiej”, aby dać oparcie i umocnienie instytucjom demokratycznym. I na odwrót, brak mocnej i podzielanej powszechnie etyki zawsze prowadził do kryzysu demokracji. Za przykład może w tym przypadku posłużyć demokracja włoska, w której – po zjednoczeniu Włoch – konflikt między kulturą katolicką i kulturą laicką prowadził do utrwalania się w społeczeństwie dwóch skali wartości etycznych. Skutkiem tego stanu rzeczy był brak odpowiedniego czynnika spajającego solidną demokrację. Katolikom włoskim niemal zawsze zarzucano brak „zmysłu państwowego”; katolicy zaś zarzucali środowiskom laickim brak „zmysłu solidarności”, który niewątpliwie stanowi podstawę demokratycznego porządku prawnego¹⁴.

Dotychczasowe refleksje uwypuklają to, w jaki sposób etyka, która musi być obecna w ciele społecznym, stanowi pra-podstawę demokracji i jak – z tej samej racji – państwo powinno przywrócić etyce prymat nad polityką. Z tej samej racji, i jako jej konsekwencja, należy bronić roli politycznej religii, która zakłada ten prymat i go chroni¹⁵. Szczególna rola w tym względzie spoczywa na Kościele, który jest wezwany – jak naucza II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* – do „wydawania osądu moralnego, również o sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz”¹⁶. W tym samym dokumencie czytamy: „Kościół zbudowany na miłości Odkupiciela przyczynia się do tego, że zarówno w obrębie narodu, jak i pomiędzy narodami, powszechniej rozkwita sprawiedliwość

¹³ Por. R. Buttiglione, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, Casale Monferrato 1993, s. 203–214.

¹⁴ Por. R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, dz. cyt., s. 37–96.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, dz. cyt., s. 41–72.

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 76.

i miłość. Przepowiadając prawdę ewangeliczną i oświeclając wszystkie dziedziny ludzkiej działalności swoją nauką i dawanym przez chrześcijan świadectwem, szanuje również i popiera polityczną wolność obywateli i ich odpowiedzialność”¹⁷.

6. NOWY KIERUNEK

Władza nauczycielska Kościoła i odpowiadające jej zaangażowanie chrześcijan w sprawy ziemskie mogą wnieść oryginalny i ważny wkład w odnowę życia społecznego i politycznego. Można by stwierdzić, że właśnie na tym terenie sytuuje się właściwa rola „polityczna” Kościoła, a tym samym jego decydująca służba na rzecz ojczyzny. Chodzi oczywiście o ożywianie tkanki wartości etycznych, bez których demokracja staje się czystą regułą gry w konflikcie interesów. Bez tego wkładu społeczeństwo i porządek demokratyczny ulegają rozpadowi, a osoba ludzka jest manipulowana i degradowana.

Kwestia etyczna może zyskać znaczenie w perspektywie wolności nauczania, właśnie w relacji do przypomnianego wyżej wyjaśnienia zawartego w konstytucji *Gaudium et spes*, w której zwraca się uwagę na prawo Kościoła do dania własnego osądu moralnego także w sprawach dotyczących porządku politycznego. Kwestia etyczna należy do zagadnień związanych z wolnością Kościoła w stosunku do wspólnoty politycznej – wolności obejmującej *libertas Ecclesiae*, którą Kościół zawsze stawiał wśród podstawowych zasad regulujących jego relacje z państwem¹⁸. Należy zauważyć w tej materii, że w ostatnich dziesięcioleciach kwestie etyczne coraz częściej są przedmiotem interwencji Kościoła nauczającego, zarówno papieża, jak i konferencji episkopatu i poszczególnych biskupów¹⁹. Dotyczy to nie tylko coraz szerszych i bardziej złożonych problemów wchodzących w zakres moralności osobistej (przerywanie ciąży, eutanazja, manipulacje genetyczne itd.), ale także problemów

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 76.

¹⁸ Por. G. Lajolo, *Libertas Ecclesiae: principio fondamentale nelle relazioni tra Chiesa e Stato*, „La Scuola Cattolica” 98 (1970), s. 3–13, 113–134.

¹⁹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o dobro wspólne* (13 marca 2012), Warszawa 2012.

wchodzących w zakres etyki społecznej. Cytowana już encyklika *Veritatis splendor* papieża Jana Pawła II, poświęcona podstawom moralności, zawiera liczne wypowiedzi dotyczące związków zachodzących między zasadami moralnymi i prawem pozytywnym, bez których to ostatnie traci swoją nośność i skuteczność. Gdy zasady moralne nie są przestrzegane, „zanika sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład”²⁰.

Tak rozumiany możliwy wkład Kościoła w życie i funkcjonowanie wspólnoty politycznej wykracza poza tradycyjną koncepcję *in negativo* wolności przysługujących Kościołowi w ramach porządku państwowego, sytuując się raczej *in positivo* w perspektywie, w której otwarcie przyznaje się Kościołowi podstawową rolę, można by powiedzieć „funkcję publiczną”, w kształtowaniu i broniению etosu będącego koniecznym fundamentem państwa demokratycznego. Jest to jedna z kluczowych spraw, mająca dzisiaj zasadnicze znaczenie dla kształtowania relacji między państwem i Kościołem, której podjęcie w ramach ich „zdrowej współpracy – *sana cooperatio*”, postulowanej przez konstytucję *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego²¹, stanie się najbardziej efektywną służbą na rzecz demokratycznej ojczyzny. Chodzi już nie tylko o przyznanie Kościołowi przestrzeni wolności, ale przede wszystkim o otwarte uznanie wkładu, jaki on wnosi – i może jeszcze efektywniej wnieść – w dzieło utrwalania, rozwijania i dojrzewania wspólnoty politycznej, w poszanowaniu dla jej własnej natury i jej własnych celów, jak również poszanowaniu świeckości i niezależności państwa we właściwym dla niego porządku²².

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 101.

²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 76.

²² Por. W. Łużyński, *Laickość pozytywna. Współczesne państwo wobec Kościoła i religii w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Społeczeństwo i Kościół” 10 (2013), s. 37–52.

ROZDZIAŁ VIII



Katolicy a problemy publiczne

Katolicy mają prawo i obowiązek uczestniczyć w życiu publicznym i politycznym. Podejmując to zagadnienie, trzeba uwzględnić związek między życiem publicznym a byciem katolikiem i wolność wyboru w kwestiach politycznych. Życie publiczne stanowi jakby ramy, w których rozgrywa się życie każdego człowieka, a więc także życie katolika. Każdy człowiek, także katolik, zachowuje pewien margines wolności, na mocy którego może wnieść coś osobistego i nowego do życia publicznego całego społeczeństwa.

1. CZŁOWIEK JEST ISTOTĄ SPOŁECZNĄ

Powieściowa postać Robinsona Cruzoe, samotnika na odległej wyspie, następnie postać opisana w przez Jeana-Jacquesa Rousseau w *Emilu*, która jest istotą ludzką, czystą i anielską, a pozostaje taka do chwili, w której zostaje zepsuta przez społeczeństwo, czy też teoria Leibniza, według której każda istota, a więc także człowiek, przez całe życie jest zamkniętą, nie mogącą się komunikować monadą – nie są faktami, ale po prostu skrajnymi interpretacjami rzeczywistości, którym ta rzeczywistość nie daje żadnego oparcia. Rzeczywistość jest bardzo zróżnicowana – człowiek jest istotą społeczną do tego stopnia, że także chwile jego poczęcia i jego narodzin są społeczne i wspólnotowe. Człowiek ma we wspólnocie nie

tylko swoje korzenie, ale jego wymiar społeczny wykracza poza chwilę jego początku – cały jego byt posiada wymiar społeczny. Dlatego też został określony przez Arystotelesa jako „zwierzę polityczne” (*zoon politikon*), to znaczy istota, która żyje w *polis*. Jeśli każdy z nas w swoim rozwoju nie musi wychodzić od zera, to wynika to z faktu, że zaczyna swoje młode życie zakorzeniony w społeczeństwie, które szybko sytuuje go na pewnym poziomie kultury, będącej rezultatem współpracy pokoleń w urzeczywistnianiu zadania panowania nad światem i nad życiem. W każdej chwili stopień cywilizacji i dobrobytu ściśle zależy od podejmowanej współpracy, które wielorakie ludzkie siły gromadzi w danym punkcie, ułatwiając w ten sposób życie.

Analiza najbardziej aktualnych problemów prowadzi do tego samego wniosku. Gdy wszyscy zmagamy się z rosnącymi cenami, które osiągają taki poziom, że człowiek nie ma dostępu do towarów, to nie chodzi w tym wypadku tylko o przepaść między cenami a portfelem prywatnego obywatela, ale o problem, który obejmuje właściwie cały świat. Sprawa dotyczy relacji między kapitałem i pracą, podziału poziomu kulturowego, wzrostu populacji światowej, kryzysu paliwowego i żywnościowego, relacji między Wschodem i Zachodem, Północą i Południem... Są to problemy publiczne, to znaczy dotyczą one nie tylko pojedynczych osób, ale przede wszystkim wspólnot i narodów; dotyczą spraw, które muszą być podejmowane i rozwiązywane wspólnotowo.

Papież Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens*, który jest jednym z najważniejszych dokumentów społecznych Kościoła w XX wieku tak pisał na ten temat: „Przejście na teren polityki jest też wyrazem dążenia dzisiejszego człowieka do większego udziału w odpowiedzialności i podejmowaniu decyzji. [...] W encyklice *Mater et Magistra* papież Jan XXIII podkreślał, że udział w odpowiedzialności jest podstawowym wymaganiami natury ludzkiej, określonym sposobem realizowania jego wolności, środkiem jego rozwoju; wskazywał też, w jaki sposób należy zapewniać taki współdziałanie w odpowiedzialności w życiu ekonomicznym, a w szczególności w przedsiębiorstwach. Dziś możliwości w tym zakresie są jeszcze szersze i dotyczą dziedziny społecznej i politycznej, gdzie należy

ustanowić i umocnić racjonalny udział obywateli w odpowiedzialności i decyzjach. Oczywiście sprawy wymagające decyzji stają się coraz bardziej złożone; należy mieć na uwadze coraz bardziej zróżnicowane okoliczności; przewidywanie konsekwencji staje się bardziej niepewne, nawet jeśli nowe nauki usiłują rzucić światło, by ułatwić wybór w tych ważnych momentach” (nr 47).

Zwróćmy uwagę na dwie podstawowe idee wyrażone w przytoczonym tekście. Charakter pierwotny, zakorzeniony w samej naturze ludzkiej, posiada uczestniczenie wszystkich ludzi w decyzjach, które ich dotyczą. Druga idea dotyczy złożoności problemów, które stopniowo się wyłaniają i domagają się przygotowania, aby można było odpowiedzialnie uczestniczyć w podejmowaniu odpowiednich decyzji. Nie chodzi więc o prawo (jak prawo do zachowania życia), które posiada każdy człowiek na mocy samego bycia człowiekiem. Prawo do uczestniczenia w decyzjach, mimo że ma charakter radykalnie naturalny, zostaje faktycznie skonkretyzowane przez kulturę – przez globalną kulturę społeczeństwa i kulturę osobistą.

Idąc po linii zasady, każdy człowiek powinien włączyć się w analizowanie i w rozwiązanie tych problemów, które – z jednej strony – on sam wywołuje, a które – z drugiej strony – go dotyczą, i to na wszystkich poziomach wspólnotowych. Powinny więc zostać otwarte drogi do autentycznego uczestnictwa w życiu politycznym. Jedna z tych dróg ma podstawowe znaczenie, dlatego należy na nią zwrócić szczególną uwagę. Chodzi o wychowanie w ogóle, a mówiąc konkretniej – o wychowanie do uczestniczenia, które ma polegać przede wszystkim na realizacji tego uczestniczenia.

2. DWA WYMIARY ISTOTNIE LUDZKIE

Uczestniczenie w życiu publicznym jest konsekwencją dwóch wymiarów życia ludzkiego: przynależności człowieka do społeczności ludzkiej w jej różnych formach oraz jego zdolności do stopniowego wzięcia na siebie osobistej odpowiedzialności. Katolik wie zatem, że na mocy faktu bycia katolikiem nie przestał być człowiekiem. Może do siebie zastosować klasyczną sentencję: *Humani nihil a me alieno puto*. Jest to nie tylko jego możliwością czy powinnością,

ale obowiązkiem. Pominięcie wymiaru publicznego życia byłoby poważnym przypadkiem niespójności, gdyż spójność katolika obejmuje także wymiar publiczny jego odpowiedzialności i jego działania. W takiej mierze, w jakiej katolik – z powodu błędnej koncepcji Kościoła – zapominałby o wymiarze publicznym życia i nie podjąłby swojej odpowiedzialności w tej dziedzinie, nadałby postawie chrześcijańskiej interpretację monofizyczną.

Starożytne sobory, a zwłaszcza Sobór Chalcedoński i II Konstantynopolitański, nie tylko wyznały jako dogmat wiary, że Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, „pełnym Bogiem i pełnym człowiekiem” na poziomie natury, lecz także *na poziomie dynamicznym*, na poziomie oddziaływania aktywnych sił – każda z dwóch „form”, czyli natur działa zgodnie ze swoimi specyficznymi właściwościami. Forma Boża działa zgodnie z formą Bożą, a forma człowieka działa zgodnie z formą człowieka – bez pomieszania i bez rozdzielania. Są tu wyraźnie wskazane dwa konieczne bieguny interpretacji działania: nierozdzielnie nestoriańskie (dychotomia), polegające na poświęceniu pewnych godzin na bycie człowiekiem oraz pomieszanie monofizyczne, czyli zastąpienie lub pozbawienie wartości tego, co ludzkie, przez elementy specyficznie chrześcijańskie.

Katolik powinien uczestniczyć w życiu publicznym w takiej mierze, w jakiej odpowiada mu to jako człowiekowi, zatem jego uczestnictwo nie powinno być ani mniejsze, ani w żaden sposób uprzywilejowane w stosunku do uczestnictwa kogokolwiek innego. Także w tym punkcie prawo wcielenia wyznacza bardzo jasną zasadę: „Podobny do ludzi i w kondycji człowieka” (por. Flp 2, 7).

W takich w pełni ludzkich ramach, na mocy swojej wiary, chrześcijanin wyraźniej widzi pewne kwestie społeczne. Wiara pomaga mu lepiej orientować się w tej problematyce; nie neguje więc niczego, co spotyka się w wymiarze wspólnotowym życia i w jego wymaganiach dotyczących służby dla dobra wspólnego, ale widzi równocześnie, że akcent musi być kładziony na osobowych wartościach człowieka. W taki sposób ujmuje tę kwestię soborowa konstytucja *Gaudium et spes* w odniesieniu do naszych czasów: „Równocześnie wzrasta także świadomość szczególnej godności, jaka przypada osobie ludzkiej, ponieważ przewyższa ona wszystkie rzeczy, a jej

prawa i obowiązki są powszechne i nienaruszalne. [...] Porządek społeczny i jego rozwój powinien więc być nieustannie kierowany na dobro osób, gdyż porządek rzeczy winien być podporządkowany hierarchii osób, nie zaś na odwrót, na co wskazał sam Pan, mówiąc, że to szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (nr 26).

Na drugim miejscu bycie katolikiem powinno prowadzić do jasnej akceptacji realizmu. Papież Paweł VI mocno podkreślił ten fakt, pisząc w liście przesłanym przez kard. Jeana-Marie Villota, na 60. Tydzień Społeczny we Francji: „Zbyt często są jeszcze chrześcijanie, którzy nie ufają ścisłym analizom i zadowolają się zbyt uczuciowymi reakcjami, wątpliwymi wrażeniami; okazują się potem dziwnie wrażliwi na slogany – na przykład slogan *epoki konstantyńskiej* – i przyjmują zbyt pochopnie, bez zmysłu krytycznego, analizy, które usiłują być uznane za naukowe. [...] Kościół nie boi się pilnych kwestii, które są mu stawiane przez autentyczne nauki humanistyczne, przejrzyste w swoich założeniach, swoich metodach i swoich wynikach, zdolne do ciągłego weryfikowania swoich hipotez wyjaśniających, zestawiając je z ewolucją faktów, oraz do unikania w ten sposób upraszczających schematów. Tego typu nauki, na właściwym dla nich poziomie, mogą wnieść uprzywilejowany wkład do tego, by lepiej rozeznać, gdzie sytuuje się ludzka wolność”.

Nie chodzi tutaj tylko o cnotę odwagi czy zdolność przystosowania. Gdy katolik, jasno rozróżniając między faktem obiektywnym i wyjaśnianiem subiektywnym lub osobistą interpretacją osobową faktów, stara się nadać większe znaczenie aspektowi obiektywnemu jakiegoś faktu, może to uczynić kierując się jedną z tych dwóch racji, wynikających z wiary: najpierw uznaje, że jego poznanie, w odróżnieniu od poznania Bożego, nie jest źródłem rzeczywistości, a następnie kieruje się braterstwem chrześcijańskim, w tym sensie, że dając pierwszeństwo aspektowi obiektywnemu, praktykuje jedną z form miłości, polegającą na dążeniu do postawienia się w sytuacji brata, działając sprawiedliwie na jego rzecz.

Należy także uwzględnić, że katolik jest człowiekiem, który nawrócił się, by służyć królestwu Bożemu, oraz współpracuje w jego aktualizacji w tym świecie. Chodzi o to, by nie pomieszać życia

publicznego z królestwem Bożym: katolik musi odrzucić pokusę monofizyczną, bez względu na źródło, z którego ona pochodzi. Ale nie zapomina równocześnie, że w życiu publicznym wchodzi w grę ziarna królestwa Bożego dotyczące braterstwa między ludźmi, działania na rzecz sprawiedliwości, większego stopnia równości i uczestniczenia. Są to wszystko wartości ludzkie, ale katolik zauważa w nich także wartość komplementarną, gdyż jego wiara mówi mu, że – działając na rzecz tych wartości – pracuje dla królestwa Bożego.

W czynnym uczestniczeniu w życiu publicznym należy zaakcentować także wymiar uniwersalny ostatecznego królestwa: „Wielu przyjdzie ze wschodu i zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim” (Mt 8, 11). Życie współczesne rozwinęło wymiar ponadnarodowy życia ludzkiego, dlatego też musi on być zaakcentowany w zadaniach podejmowanych przez katolika. Wynika z tego waga różnych międzynarodowych stowarzyszeń katolickich, które na wiele sposobów wnoszą wkład w formowanie świadomości autentycznie uniwersalnej solidarności i odpowiedzialności w kwestiach międzynarodowych.

3. WOLNOŚĆ I OSOBOWOŚĆ

Sposób postawienia i rozwiązania tego problemu zależy logicznie od postawy, którą przyjmuje się w stosunku do innej, bardziej ogólnej kwestii, a mianowicie w odpowiedzi na pytanie, który element ma większe znaczenie w kształtowaniu człowieka. Wizja, która akcentuje w człowieku jego aspekt społeczny, dążąc do traktowania go jako molekuly całości, podkreśli oczywiście ograniczenia jego wolności; natomiast wizja, według której człowiek jest głównie jedyną i niepowtarzalną rzeczywistością, podkreśli konieczność przyznania mu przestrzeni wolności. Aby odpowiednio postawić problem, trzeba wyjść od sytuacji faktycznej: w człowieku łączy się to, co społeczne i to, co osobiste, a to oznacza, że jego wolność posiada pewne ograniczenia.

Wolność wyboru jest zdolnością do samopotwierdzenia się, mimo odkrywania wpływów i nacisków społecznych. Motywacje

kolektywne dążą do uzyskania potwierdzenia na polu kryteriów weryfikowanych ilościowo, podczas gdy motywacje człowieka mogą mieć znacznie mocniejsze uzasadnienie. Wolność i osobowość będą konkretnie polegać na stałym wyborze jakiejś wartości moralnej bądź religijnej, nawet jeśli nie jest ona powszechnie podzielana przez społeczeństwo, w którym się żyje, którego jest się częścią.

Na kwestie wolności wyboru rzuca ważne światło deklaracja *Dignitatis humanae* II Soboru Watykańskiego. W ciągłości z nauczaniem Kościoła, według którego aspekt osobisty człowieka sytuuje się ponad jego wymiarem społecznym, dokument soborowy rozwiązuje problem wolności i jej granic, przypominając, że wolność jest tym elementem dobra wspólnego, który nie tylko należy zachowywać, ale także – w miarę możliwości – rozwijać. Tylko w przypadku, w którym przestrzeń wolności byłaby w sprzeczności z innymi elementami dobra wspólnego, byłoby uzasadnione jego ograniczenie. Jeden z komponentów wolności religijnej polega na tym, „żeby wspólnotom religijnym nie zakazywano swobodnego ukazywania szczególnych walorów ich nauki w organizowaniu społeczeństwa i w ożywianiu całej działalności ludzkiej” (nr 4).

W tym miejscu możemy zebrać niektóre konsekwencje tego, co zostało wyżej powiedziane. Wolność wyboru w dziedzinie życia publicznego jest wartością, która powinna być jeszcze bardziej uznana i umocniona, szanując zawsze prawa innych, którzy mają to samo prawo w stosunku do własnej wolności. Jeśli dotyczy to przede wszystkim dziedziny prawnej, jego realizacja na poziomie osobowym będzie zależeć głównie od dwóch współczynników: od autentyczności chrześcijańskiej, w ramach której obowiązuje zasada pluralizmu wyborów, oraz od realizmu analizy i diagnozy sytuacji na poziomie politycznym, bez którego działanie publiczne okazuje się praktycznie nieskuteczne.

Jeśli chodzi o autentyczność wyboru chrześcijańskiego, to – w swojej katechezie o autentycznej wolności chrześcijańskiej – papież Paweł VI uznał ją za kluczowy warunek: „Trzeba będzie zwracać uwagę, aby wyzwolenie rodzące się z wiary chrześcijańskiej, która jest wyznawana przez Kościół katolicki, zachowało swoją logikę wynikania i swoje wielofunkcyjne, ale autentyczne przeznacze-

nie; aby zachowało i umiało wyrazić się w owocnych i oryginalnych formach, z mocą i inteligencją wyczuwając potrzeby, które rozwój cywilizacji, daleki od uspakajania, czyni coraz bardziej oczywistymi i pilnymi. Trzeba uważać – podkreślamy – aby wyzwolenie chrześcijańskie nie było traktowane w sposób narzędziowy, czyli by nie nadawano mu celów przeważnie politycznych, aby nie było oddane na służbę ideologii, w punkcie wyjścia nie zgadzających się z religijną koncepcją naszego życia, ani aby nie było wykorzystywane przez ruchy społeczno-polityczne przeciwne naszej wierze i naszemu Kościołowi, jak obecne doświadczenia – niestety – pokazują. Nie jesteśmy ślepi!” (31 lipca 1974 roku). Uznanie i potwierdzenie tego warunku autentyczności, którym jest wolność wyboru, zostało zdecydowanie potwierdzone w liście *Octogesima adveniens* papieża Pawła VI: „W sytuacjach konkretnych licząc się z poczuciem solidarności, przeżywanej przez każdego – należy uznać uprawnioną różnorodność możliwego wyboru. Ta sama wiara chrześcijańska może prowadzić do różnych form zaangażowania” (nr 50). Warto oczywiście podkreślić, że punktem wyjścia tego stwierdzenia jest zachowywanie autentyczności i tożsamości chrześcijańskiej, czyli „tej samej wiary”, która jest obiektywnie wyznawana; ograniczenie „prawomocności” wolnego wyboru ze strony katolika byłyby uprawnione, gdyby był przeciwny wymaganiom i spójności wiary.

Jeśli zaś chodzi o realizm polityczny, wystarczy przypomnieć niektóre kwestie. Trzeba więc mieć na względzie przede wszystkim fakt, że każdy problem publiczny wyraża się równocześnie jako problem polityczny. Z tego powodu podjęcie wymiaru publicznego życia oznacza podjęcie odpowiedzialności politycznej. Ten wymiar polityczny zatacza coraz szersze kręgi, z międzynarodowymi włącznie. Na drugim miejscu sytuuje się współpraca z innymi ludźmi, bez stawiania warunków lub ograniczeń, które nie są związane z własną tożsamością. W dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* II Sobór Watykański dał następujące wskazanie „Wspólne dziedzictwo ewangeliczne i wynikający stad wspólny obowiązek dawania chrześcijańskiego e współpraca katolików z innymi chrześcijanami staje się bardzo pożądana, a często konieczna, i to zarówno współpraca jednostek, jak i wspólnot

Kościola, czy to w podejmowaniu akcji, czy to w działaniu stowarzyszeń na szczeblu narodowym oraz międzynarodowym. Wspólne wartości ludzkie nierzadko domagają się współpracy chrześcijan realizujących cele apostołskie z tymi, którzy nie będąc chrześcijanami, uznają te wartości. Dzięki takiej dynamicznej i roztropnej współpracy, która ma wielkie znaczenie w działalności doczesnej, świeccy chrześcijanie dają świadectwo o Chrystusie, Zbawcy świata, oraz o jedności rodziny ludzkiej” (nr 27).

Wolność wyboru, którą posiadają katolicy w życiu publicznym, zachęca do podjęcia działań na rzecz rozwijania wolności ludzkiej, do kreatywności, aby w ten sposób człowiek rozwinął swoje duchowe władze i zdolności, urzeczywistniając w sobie obraz Boga Stwórcy. W czasach, w których doświadczamy tak wielu lęków, bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest odwołanie się do tego wymiaru transcendencji człowieka. Trzeba więc, aby katolicy świadomie, pozytywnie i czynnie uczestniczyli w życiu publicznym, propagując szacunek dla natury ludzkiej, sprawiedliwość w podziale dóbr, integralny rozwój wszystkich ludzi i braterską solidarność wszystkich narodów.

ROZDZIAŁ IX



Chrześcijańskie kształtowanie sprawiedliwości społecznej

Chrześcijanie od początku wiedzą, że ich zadaniem – wypływającym z wiary – jest takie oddziaływanie na życie społeczne, takie jego przekształcanie, aby służyło wędrówce duchowej człowieka oraz przyczyniało się do rozwoju braterstwa zakorzenionego w Jezusie Chrystusie. W tym miejscu zwrócimy uwagę na dwa kluczowe elementy tego oddziaływania, które chrześcijanin ma do dyspozycji.

1. REFORMA WEWNĘTRZNA

Zacznijmy od uwagi elementarnej: każdy człowiek – ponieważ nie jest aniołem – nie może na tym świecie żyć bez ciała. Różne starożytne doktryny religijne i antropologiczne – zwłaszcza wschodnie, ale także zachodnie kształtowane pod ich wpływem – zachęcają do deprecjonowania ciała, a w konsekwencji także wszystkiego, co materialne. Taki fałszywy ascetyzm radykalnie obniża wartość życia i zdecydowanie pomniejsza znaczenie cywilizacji tworzonej przez człowieka. Tymczasem życie jest dobrem, zatem własne ciało szanuje się na mocy uznania, że życie jest podstawowym dobrem, będącym udziałem człowieka.

Jednak, jeśli człowiek słuchałby tylko swoich instynktów życiowych, swoich potrzeb wegetatywnych i zmysłowych, to tym samym

przestałby być człowiekiem, a zredukowałby się do zwierzęcia. Jeśli chce się służyć człowiekowi, aby go ocalić, nie pozostaje do zrobienia nic innego, jak uwzględnić człowieka w jego integralności: „życie” (w sensie biologicznym) ma cel, ale cel posiada także „egzystencja”, która przekracza ramy życia, i ze względu na nią człowiek nie redukuje się do zwierzęcia. Istnieje więc nierozdzielna jedność między życiem cielesnym i egzystencją duchową. Mówiąc językiem tradycyjnej filozofii – człowiek jest jednością substancjalną ciała i ducha. Jeśli nie uwzględnia się tej jedności, to pojawia się poważne niebezpieczeństwo uczynienia z człowieka anioła lub zwierzęcia. W obu przypadkach jest ono równie poważne, w obu zmierza do zguby człowieka, ponieważ zostaje zachwiana jego równowaga bytowa.

Jeśli człowiek nie będzie jadł i pił, nie zdoła zachować swojego życia. Jednak człowiek nie żyje tylko po to, by zaspokajać swoje potrzeby witalne – jak mówi Klemens Aleksandryjski w *Pedagogu*, odwołując się do mocno realistycznego stwierdzenia – „życie nie jest zołądkiem”. Celem odżywiania się jest zdrowie ciała. Trzeba jednak bardzo precyzyjnie rozumieć to stwierdzenie – człowiek musi być posłuszny swojemu instynktowi witalnemu i odżywiać się, ale w bardzo konkretnym celu, którym jest zdrowie ciała. Jeśli postępujemy w taki sposób, nie potrzebujemy szukać „wybornych potraw”, ponieważ nie mogą mu zagwarantować zdrowia ciała, jak mówi Księga Mądrości (16, 3–4). Pragnienie wybornych potraw i wyszukanego pokarmu bogatych przekracza cel, jakim jest odżywianie się – staje się łakomstwem, przeradza się w obżarstwo. Św. Paweł w Liście do Rzymian napomina, by pokarmem nie niszczyć w sobie dzieła Bożego (14, 20). Te teksty biblijne wyrażają pełne uznanie dla potrzeb witalnych człowieka, afirmując konieczność ich zaspokajania ze względu na zdrowie ciała, a więc każde stworzenie Boże powinno być w stanie je zaspokoić. Równocześnie jednak wskazują one na istnienie pewnego ograniczenia – czym innym jest zaspokojenie potrzeb ciała, a czym innym jest wykraczanie poza cel, którym jest odżywianie się, czyli zdrowie samego ciała. Z chrześcijańskiego punktu widzenia w zaspokajaniu potrzeb witalnych nie wystarczy uwzględnianie celu, którym jest zdrowie ciała – byłoby to zatrzymanie się na poziomie higienicznym i moralnym, a chrześcijaństwo

nie tylko jest moralnością – jest przede wszystkim religią, a ta ma pierwotne i istotne odniesienie do Boga. Wynika z tego, że przypomniane stanowisko moralne należy uzupełnić wypowiedzią św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (10, 31).

Przywołane trzy wypowiedzi biblijne określają elementarne podstawy rozumienia „społeczności” z punktu widzenia katolickiego. Nie chodzi w nich tylko o bycie cnotliwym, chodzi w nich o coś całkowicie innego, a mianowicie o miłość. Kto odżywia się, mając na względzie zdrowie ciała, ten je „szanuje”, nie szkodzi mu, zachowuje je w zdrowiu, i jest to bardzo podstawowe wyrażenie miłości. Z drugiej strony, nie pragnąc więcej niż to, co wystarczy dla zdrowia jego ciała, „nie bierze” z pokarmu koniecznego dla innych ze względu na zdrowie ich ciała. I jest to forma wyrazu miłości w stosunku do bliźniego. Gdy chrześcijanin staje na tym stanowisku, jest sprawiedliwy – najpierw w stosunku do siebie, gdyż nie niszczy swojego zdrowia, a następnie w stosunku do innych, gdyż ma na względzie także ich zdrowie. W ten sposób czyni wszystko ze względu na miłość i chwałę Bożą – jest sprawiedliwy w stosunku do Boga. Księga Przysłów ujmuje to bardzo wymownie: „Sprawiedliwy je i nasycą duszę swoją” (13, 25 – Wulgata w tłum. J. Wujka). Kto więc je jako sprawiedliwy, nie tylko odżywia swoje ciało, lecz także swoją duszę. Ale „brzuch bezbożnych [jest] nienasycony” (Ps 13, 25), to znaczy tych, którzy „niczego nie szanują”¹. Sprawiedliwy zatem, który odżywia się, mając na względzie zdrowie swojego ciała, karmi tym samym swoją duszę, ponieważ szanuje Boga. Sprawiedliwy czyni dobrze sobie i innym. Żołądek bezbożnego, nawet jeśli napełniłby się sto razy więcej niż żołądek sprawiedliwego, pozostaje zawsze pusty. Nie chodzi o takie czy inne potrawy, które nam szkodzą, nie sam pokarm wchodzi tutaj w grę – wszystkie rzeczy mogą być naszym pokarmem, jeśli jesteśmy sprawiedliwi. Sprawiedliwość jest miłością. Wróćmy jeszcze do Księgi Przysłów: „Lepiej jest być

¹ Tłumaczenie tego tekstu w Biblii Tysiąclecia jest mało wymowne i adekwatne: „Mąż prawy ma w bród pożywienia, żołądek bezbożnych gwałt cierpi”.

proszonym na jarzynę z miłością, niż na ciele tłuste z nienawiścią” (15, 17 – Wulgata w tłum. J. Wujka).

Sięgnijmy teraz do św. Augustyna, a konkretnie do jego listu skierowanego do Macedoniusza, w którym stwierdza, że to, co nie jest posiadane w sposób prawy lub to, czego nie używa się godziwie, *alienum est* – należy do innych². Jeśli więc chodzi o to, co jest niegodziwie posiadane, nie jest to objęte prawem własności, które pozostaje ściśle związane z dobrym używaniem, a przede wszystkim z posiadaniem *cum iustitia* – w sposób sprawiedliwy. Św. Augustyn, który nie jest zbyt wielkim optymistą w stosunku do ludzi, komentuje: „W konsekwencji liczni ludzie powinni zwrócić innym to, co posiadają”. A dalej uzupełnia tę zasadę: „Jeśli jednak chodzi o innych ludzi, którym należałoby to oddać, to powinno się w stosunku do nich być pewnym, że posiadając, będą używać tego godziwie i zrobią z tego dobry użytek. Ale tylko nieliczni mogą to zrozumieć”³.

Wypowiedź stawia problem sprawiedliwości społecznej w sposób, który zachowuje swoje znaczenie w każdym czasie i każdym miejscu. Sprawiedliwość społeczna nie polega na tym, by zabrać coś, co ktoś posiada niesprawiedliwie, a dać komuś innemu. Trzeba być pewnym, że ci, którzy odwołują się do sprawiedliwości – przeciw ludziom posiadającym niesprawiedliwie – gdy otrzymają coś od innych, są w stanie uczynić z tego godziwy użytek na rzecz wspólnoty. Dlatego problemem nie jest przeniesienie czy zmiana własności, ale uformowanie społeczeństwa w taki sposób, w którym byłoby jak najwięcej sprawiedliwych. Samo przeniesienie własności z osoby na osobę nie prowadzi do polepszenia sytuacji społecznej; sprawia tylko to, że niesprawiedliwość przenosi się z jednej klasy na drugą, z jednej osoby na drugą, tworząc kolejnych niesprawiedliwych. Historia ludzka w sposób nad wyraz oczywisty dostarcza świadectw ciągłego weryfikowania się takiego bolesnego zjawiska.

Święty Augustyn doskonale uchwycił problem. Jeśli chce się eliminować niesprawiedliwość w życiu społecznym, to trzeba przede wszystkim formować ludzi sprawiedliwych, gdyż dopóki ludzie

² Augustyn, *Epistula* 153, 6, 26.

³ Augustyn, *Epistula* 153, 6, 26.

będą niesprawiedliwi, dopóty będą istniały rozmaite niesprawiedliwości. Podstawową sprawą w życiu społecznym nie jest wyeliminowanie lub skorygowanie takiej czy innej niesprawiedliwości, chociaż może to być bardzo użyteczne. Nie wystarczą reformy i rewolucje, jeśli nie sięgną do wnętrza, to znaczy, jeśli nie dokonają się najpierw w sercu człowieka. Jeśli modyfikuje się tylko to, co zewnętrzne, zawsze będą istnieli prześladowani i prześladowcy. Takie działanie prowadzi tylko do mnożenia nowych prześladowanych i nowych prześladowających.

Problem sprawiedliwości społecznej – lub jej braku – jest przede wszystkim problemem wychowania i formacji człowieka. Jest to problem moralny i religijny, a nie tylko ekonomiczny i polityczny – jak dość powszechnie dzisiaj się sądzi i jak głoszą z naciskiem rozmaite partie polityczne w swoich programach, a politycy w swoich wystąpieniach medialnych. Chrześcijaństwo postawiło problem społeczny jako problem wychowania społeczeństwa w sensie jak najszerszym i jak najgłębszym, zanim postawiło go jako problem polityczny i ekonomiczny, a nawet jako problem moralny i religijny. Problem społeczny nie sprowadza się wyłącznie do problemu „struktur” i „instytucji”, ale odnosi się do formacji wewnętrznej. Oczywiście, struktury i instytucje, które nie funkcjonują, które są przestarzałe i niewydolne, muszą zostać zreformowane, ale to nie wystarczy, ponieważ żadna struktura, chociaż byłaby najbardziej funkcjonalna i skuteczna, sama przez się nie jest w stanie uczynić człowieka prawym i dobrym. Z drugiej strony, nie ulega wątpliwości, że ludzie prawi i dobrzy – przy pomocy nawet bardzo archaicznych struktur – robią o wiele więcej niż ludzie niesprawiedliwi i ze złą intencją – przy pomocy nowych, spełniających najwyższe standardy. Co więcej, bez prawości wewnętrznej, im nowsze będą struktury, tym wydatniej będą pomnażać niesprawiedliwość.

Aby to uzasadnić, wystarczy przywołać przykład św. Brata Alberta. Gdy zaczął pomagać bezdomnym, nie miał do dyspozycji dosłownie niczego, żadnej adekwatnej struktury i żadnych środków. Uważano go za szaleńca. Użyteczne struktury stworzył z biegiem czasu przez oparcie się na miłości i uczynienie jej operatywną. Dlatego, trzeba to powtórzyć, problem społeczny dotyczy przede wszystkim

wychowania, formacji wewnętrznej do sprawiedliwości, a wychowanie do sprawiedliwości oznacza z kolei wychowanie do wolności, ponieważ nie ma sprawiedliwości bez wolności. Bez wolności wszystko zostaje wystawiane na arbitralne posunięcia silniejszych.

Chrystus mówi: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36). Dopóki ludzie mogą działać, dopóki będzie choćby jeden człowiek na świecie – nawet jeśli będzie sprawiedliwy – dopóty stale będzie możliwe, że dopuści się zła. Każdy człowiek nosi w sobie możliwość całego dobra, ale także całego zła. Każdy z nas może stać się mordercą, złodziejem, a nawet kimś jeszcze gorszym. Aż do ostatniego tchu jesteśmy zdolni do czynienia dobra i zła. Możemy zwyciężyć taki lub inny rodzaj zła w świecie, ale nie możemy zwyciężyć samego zła, ponieważ nie możemy wyeliminować konsekwencji grzechu pierwotnego (kwestia, o której mówi się dzisiaj bardzo niechętnie). Stąd też człowiek koniecznie potrzebuje łaski Bożej – bowiem nie zbawia się sam⁴.

Kościół nie jest utopijny, jak Jezus Chrystus nie jest utopistą. Jezus jest realistą – nie obiecał nam żadnego rajy na ziemi. Zawsze realistycznie uwzględniał konsekwencje grzechu i ludzkiej słabości; wiedział dobrze, że nawet święty może dopuścić się zła. Wszyscy święci wiedzą bardzo dużo o ciężkiej walce, którą musieli podjąć przeciw pokusie zła. Czy mamy się więc zniechęcać, ponieważ zło w świecie nie może być zwyciężone? Zło nie może być zwyciężone, chociaż jego różne formy mogą zostać pokonane. Człowiek może naprawić różne formy zła, ale nie może wyeliminować samego zła. Czy medycyna może zabezpieczyć przed śmiercią? Nie, wszyscy i tak umrzemy; jednak ma ona za zadanie – mimo że nie może pokonać tego zła, którym jest śmierć – eliminować pojedyncze choroby. W taki sam sposób człowiek, nie zniechęcając się, stawia

⁴ Wciąż pozostaje zapomniane w katolickiej nauce społecznej wskazanie sformułowane przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus* (por. nr 25), że w adekwatnym podejściu do kwestii społecznych należy uwzględnić katolicką doktrynę o grzechu pierwotnym, która stanowi niezastąpione narzędzie hermeneutyczne zarówno w diagnozowaniu sytuacji społeczeństwa, jak i w formułowaniu rozmaitych programów społecznych. Przypomniał tę ważną kwestię papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (por. nr 34).

sobie realistyczne zadanie eliminowania różnych form zła, w miarę jak się pojawiają, czerpiąc z posiadanych możliwości, nie łudząc się, że może zwyciężyć samo zło.

Także w tym względzie mamy postępować tak, jak postępował nasz Pan, Jezus Chrystus. Środowisko, w którym żył, działał i nauczał nie było bardziej sprzyjające niż nasze. Tamto społeczeństwo było uformowane z prześladowanych (oni stanowili w nim zdecydowaną większość) i prześladujących. Chrystus nie zniechęcał się, ale wszedł w jego środek. Czy zgodził się na kompromis? Czy dogadał się z kimś? Czy podjął walkę z taką czy inną partią? Nie! Działał i dążył do tego, by zostać uznanym za tego, kim był, czyli za Mesjasza, Syna Bożego, Jednorodzonego, za Drogę, Prawdę i Życie. Powiedział o tym w twarz wszystkim: Piłatowi, uczonym w Piśmie, faryzeuszom. Wyśmiewali Go, prześladowali, a w końcu ukrzyżowali, a On niezmiennie o tym mówił. Judasz Go zdradził i skończył na drzewie, Jedenastu rozproszyło się, a On trwał niezmiennie przy swoim, uzbrojony tylko w miłość – najbardziej bezbronną rzecz na świecie – ale w końcu osiągnął to, że rozbroił wszystkich. Czy podejmował się – według świadectwa Ewangelii – bezpośredniego reformowania struktur lub instytucji? Nie wydaje się. Nie uczynił tego z pogardy do tych ziemskich rzeczywistości, ale pozostawił, aby tym wszystkim zajęli się ludzie, postępując zgodnie z Jego nauką.

Aby wypełnić wolę Ojca, Jezus podjął się innego zadania – doprowadzenia ludzi do przemiany wewnętrznej, doprowadzenia do narodzin „nowego człowieka” (J 3, 3). Jeśli w każdym z nas rodzi się nowy człowiek, jeśli dokonuje się odrodzenie, czyli pojawia się człowiek miłości, sprawiedliwości i wolności, wtedy doznają odnowienia także struktury i instytucje; jeśli nie odradza się, to wtedy nic się nie zmienia lub zmienia się niewiele, i tylko na krótko. Chrystus dokonuje tego, co istotne – nie odnawia rzeczy, ale odnawia wewnętrznie ludzi, i czyni to w zdecydowanym przekonaniu, że to jest jedyna prawdziwa rewolucja. Jednak nie zapowiada społeczeństwa wolnego od niesprawiedliwości, gdyż wie, że dopóki będzie na ziemi choć jeden człowiek, to będzie zdolny do jej czynienia. Nakazuje natomiast pomagać prześladowanym; czyni z tej

pomocy zadanie każdego chrześcijanina. Wszystkim zaś powtarza, że doświadczanie niesprawiedliwości należy ofiarować Bogu, i że jeśli te niesprawiedliwości nie są wynagradzane na ziemi, to wynagradzanie za nie nastąpi w niebie. Takie jest przesłanie Ewangelii. Rzeczywiście, święty jest nowym człowiekiem, został odrodzony w Chrystusie, a cały świat dokoła niego, mały czy wielki, ulega stopniowemu przekształceniu.

Nie zapominajmy, że przez siedemnaście stuleci dziełem społecznym w Europie zajmował się wyłącznie Kościół katolicki; nie zajmowały się nim partie, parlamenty i rządy, ale tylko ludzie odrodzeni od wewnątrz – święci. Liczne i wielkie instytucje społeczne, rozwijające się w dzisiejszym świecie, niejednokrotnie zwracające się przeciw Kościołowi i katolikom, zostały założone przez świętych. Jednak odrodzony w Chrystusie, nowy sprawiedliwy, nie wyznaje religii dobrego postępowania, życia „uprzejmego” – tak czyni faryzeusz. Odrodzony w Chrystusie nie szuka kompromisów ze światem – tak czynili saduceusze. Odrodzonym w Chrystusie jest ten, kto żyje, chcąc ponad wszystko i coraz bardziej konsekwentnie naśladować Jezusa Chrystusa. W ten sposób utrwała i pogłębia nie naruszalną specyfikę chrześcijaństwa związanego z Osobą, dystansującego się od pokus, które chciałyby zredukować je do ziemskiej i politycznej maszyny, do aparatu czysto świeckiego, mającego na celu służyć temu światu.

2. PRYMAT BOGA

W dotychczasowych rozważaniach zwróciliśmy uwagę na zasadniczą, niejako pierwotną, konieczność „reformy wewnętrznej”, która ma na celu przyczynić się – poprzez nasze chrześcijańskie działanie – do budowania sprawiedliwej społeczności. Teraz możemy przejść do pytania o możliwość i sposoby jej wprowadzania w życie, mając na uwadze jej historyczne i kulturowe urzeczywistnienie.

Jak działa Jezus Chrystus? Przede wszystkim wypełnia wolę Ojca, od którego wszystko pochodzi i który jest celem wszystkiego – działa w sensie wertykalnym, a równocześnie działa w sensie horyzontalnym, czyli Jego działania wchodzą w dzieje. Przez wcielenie, to, co

boskie, wchodzi w świat – wieczne Słowo wchodzi w ludzkie dzieje. Chrystus we wcieleniu pokazuje, że Jego działanie zbawcze uwzględnia także sytuacje kulturowe i historyczne. Takie również musi być działanie chrześcijan: w kierunku Boga – w sensie wertykalnym oraz w kierunku bliźniego – w sensie horyzontalnym, ale zawsze Bóg, to, co wertykalne, musi stanowić cel, czyli musi zostać zapewniony Jego prymat. Chrześcijanin kocha Boga w bliźnim, a więc jeśli pomija to, co horyzontalne, nieuchronnie dokonuje redukcji także tego, co wertykalne. Jeśli jednak – biorąc pod wagę, że w bliźnim ma kochać Boga – negowałby to, co wertykalne, to negowałby również to, co horyzontalne. Dlatego dwa pierwsze przykazania są właściwie jednym przykazaniem – wewnętrznym stanowią jeden akt. Dlatego to Jezus Chrystus – Bóg wcielony – jest normą dziejów. Tak wyznał Kościół na II Soborze Watykańskim w konstytucji *Gaudium et spes*: „[Kościół] wierzy, że klucz, centrum i cel całej historii ludzkiej znajduje się w jego Panu i Nauczycielu” (nr 10)⁵. A zatem także dla każdego chrześcijanina jego osobistą szansą, normą jego dziejów, może być tylko Jezus Chrystus, to znaczy normą postępowania horyzontalnego może być dla niego jedynie to, co wertykalne. Nie chodzi tutaj o jakąś normę zewnętrzną, ale o normę wewnętrzną i osobową. Jezus Chrystus jako norma dziejów uosabia i ucieleśnia wzór do naśladowania, który zwraca się do każdego chrześcijanina jako zadanie do podjęcia. Chrześcijanin posiada zatem tylko jeden wzór – Jezusa Chrystusa. Tylko On – w każdym czasie, w każdej sytuacji i w obliczu wielkich zmian – pozostaje normą do naśladowania, odpowiednio do okoliczności życia i działania.

Nie możemy jednak naśladować Jezusa Chrystusa bez pośrednika, dlatego założył On Kościół, który jest Jego Ciałem – Komunią. Kto daje Kościołowi władzę i moc do proponowania – jako wzorca dla każdego chrześcijanina – Jezusa Chrystusa, który zawiera w sobie wszystkie formy świętości, które wyraziły się w historii, oraz wszystkie te, które jeszcze będą mogły się wyrazić, a których jest nieskończenie wiele? Św. Franciszek z Asyżu jest niczym w zestawieniu

⁵ Por. J. Królikowski, *Europa i Jezus Chrystus. Kilka uwag teologicznych o współczesnym problemie kulturowym*, „Folia Tarnoviensia” (2000) z. 1, s. 90–102.

z Jezusem Chrystusem, gdyż jest tylko jedną z nieukończonych form świętości, które w Nim są zawarte. W jaki sposób instytucja powołana do działania w historii, nawet założona przez Jezusa Chrystusa, może proponować Go jako wzór i normę całej historii oraz każdego z nas? Dzięki nieustannej i nieomyślnej asystencji Ducha Świętego Kościół i każdy wierny są wciąż wspomagani w naśladowaniu Jezusa Chrystusa, w czynieniu Go normą historii. Ten Wzór jest jedyny, ale poprzez proces historyczny, z pomocą Ducha Świętego, można realizować Go w formach coraz bliższych tej sprawiedliwości, miłości i wolności, której On nauczał, którą potwierdził swoim życiem i śmiercią. Wynika z tego, że chrześcijaństwo wyczerpuje cały proces historii, nie wyczerpując się w nim. Może abstrahować od jakiegokolwiek sytuacji historycznej, nie narażając się na upadek; może skończyć się cała cywilizacja zachodnia – może nawet już się skończyła? – i każda inna, ale nie będzie to oznaczać końca chrześcijaństwa.

Te fakty wpływają na całą złożoność chrześcijańsko-katolickiego rozumienia społeczności: to, co horyzontalne – miłość w stosunku do bliźniego, cały proces historyczny aktualizacji sprawiedliwości i wolności w historii – jest koniecznie związane z tym, co wertykalne. W konsekwencji miłość bliźniego jest miłością Boga w stworzeniach, w naszych braciach, jednak to zawsze miłość do Boga jest ostatecznym celem. Dlatego Dobrą Nowiną dla tego świata pozostaje niezmiennie głoszenie królestwa Bożego, które nie jest z tego świata. Jednak królestwa Bożego nie można osiągnąć bez podjęcia działań na rzecz wprowadzania go już w tym świecie, w którym żyje każdy chrześcijanin. Dlatego zachodzi potrzeba, aby każdy przeszedł swoją próbę chrześcijańską w świecie z najwyższym zaangażowaniem, aby czynił to wszystko, co może czynić – wiedząc oczywiście, że nie będzie mógł zwyciężyć samego zła – aby pokonać jego złowrogie formy, aby pomóc tym, którym może i powinien pomóc.

Gdyby ponad wszystkimi publikacjami, kongresami i konferencjami międzynarodowymi, w czasie których podejmuje się pytania, jak przewyciężyć głód w świecie, jak rozwiązać wielorakie trudności, z którymi zmagają się ludzkość, gdyby ponad wszelkimi apelami, manifestami i przemówieniami, każdy człowiek, na swojej małej działce, zaczął czynić całe dobro, które może czynić stosownie do

swoich możliwości, z całą pewnością wiele globalnych problemów udałoby się szybko i skutecznie rozwiązać. Oczywiście, o wiele wygodniej jest powiedzieć: „Pomyślmy o rozwiązaniu problemów ludzkości”. Dużo trudniej zapytać: „Co ja mogę konkretnie zrobić”? Wygodną formą egoizmu jest więc nic nie robić albo robić niewiele, tłumacząc, że problemy należy rozwiązywać przede wszystkim *globalnie*. Jeśli konsekwentnie robiono by niewiele, to po pewnym czasie – z wielu takich „niewiele” – mogłaby powstać wielka rzecz. Ale o wiele bardziej spektakularne i nośne medialnie jest wzywanie do robienia wielkich rzeczy.

Zostało wyżej powiedziane, że chrześcijaństwo proponuje zbawienie osoby, ludzkości, stworzenia, ale jest to takie zbawienie, które wykracza poza wymiar ziemski. Takie zbawienie stanowi istotny element godności ludzkiej. Jeśli zbawienie człowieka, jego wypełnienie, mogłoby zostać zrealizowane historycznie w przyszłej społeczności, to w takim przypadku każdy mógłby być oddany do arbitralnej dyspozycji społeczeństwa. W takiej sytuacji, na przykład, gdyby władza uznała, że jakiś środek, nawet najbardziej okrutny i krwawy, pozwoli na osiągnięcie celu użytecznego dla historycznej ludzkości i jej historycznego „zbawienia”, to każdy człowiek musiałby być jej posłuszny, gdyż chodziłoby o urzeczywistnienie doskonałej ludzkości, a nawet o samą doskonałość⁶. Jeśli natomiast nasze zbawienie wykracza poza ten świat, nie jest dziełem społeczeństwa i państwa, nie jest dziełem nikogo – to jest tylko dziełem Boga – i każdy ma się poddać Jego przykazaniom. Kto zaś poddaje się przykazaniom Bożym, ten nie może być poddany wyrokom

⁶ Dzisiejsze nastawienie na praktyczność i użyteczność, które wchodzi niemal do każdej dziedziny życia i działalności człowieka, nieuchronnie przybliża taką sytuację, dlatego należałoby podjąć szeroką refleksję, pozwalającą na zahamowanie tej niebezpiecznej tendencji. Warto zwrócić uwagę, że papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* wyjątkowo dużo uwagi poświęcił kwestiom prawdy i daru, które stanowią swoiste przeciwstawienie w stosunku do propagowanej dzisiaj przez rozmaite ideologie kwestii *praxis*. Nie ma większego znaczenia, czy ta ostatnia wyłania się z kontekstu marksistowskiego, czy liberalnego – jej konsekwencje w obydwu przypadkach są dokładnie takie same, a przede wszystkim prowadzą do redukcji antropologii z ewidentnym eliminowaniem etyki, dając pierwszeństwo technice i technologii.

innych ludzi. I to jest wolność chrześcijańska. Pierwsi chrześcijanie, aby nie zakwestionować przykazań Bożych, szli odważnie na męczeństwo i doprowadzili do upadku stary porządek wraz z jego niegodziwością.

Wspólnota chrześcijańska oznacza Kościół założony przez Jezusa Chrystusa, a Kościół oznacza „zgromadzenie”. Niezależnie od tego, czy przyjmie się, że pojęcie greckie oznaczające zgromadzenie wywodzi się z języka polityki, czy też języka służby wojskowej, oznacza ono całość osób, które gromadzą się po zwołaniu przez „herolda”. W sensie chrześcijańskim jest to zgromadzenie wiernych zwołanych przez najwyższego Herolda – Jezusa Chrystusa. W Kościele nie ma znaczenia racja masy, ale mają znaczenie racje jego poszczególnych członków, ponieważ w Kościele każdy, w komunii z innymi, pracuje nad swoim nawróceniem, które jest zawsze osobiste, co więcej, jest aktem najbardziej osobistym z możliwych. Każdy będzie pojedynczo – a nie jako część masy – sądzony przez Boga. Także wtedy, gdy Jezus Chrystus mówi do wielu ludzi, i gdy Kościół mówi do całej wspólnoty, chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej, z nigdy nie zwraca się do jakiejś masy, ponieważ Kościół – tak jak Jezus Chrystus – zawsze mówi do każdego z osobna.

Włoski myśliciel z XIX wieku, błogosławiony Antonio Rosmini, bardzo znacząco wskazał, dlaczego Chrystus nigdy nie mówił do mas, ale zawsze zwracał się do jednostki. Zauważył mianowicie, że Chrystus zbawił społeczeństwo nie odwołując się do racji masy, ale do racji jednostki. Ta uwaga ma bardzo duże znaczenie praktyczne. Kościół nigdy nie może stać się „zgromadzeniem” w sensie politycznym. Każdy wierny dokonuje swojego osobistego nawrócenia, chociaż dokonuje go we wspólnocie. Kościół natomiast jest wspólnotą osób, które nie tworzą masy; w Kościele ma znaczenie racja każdego członka, a nie racja liczby. Dlatego Kościół z taką nieufnością podchodził w XIX wieku do idei demokratycznych, które w gruncie rzeczy dają pierwszeństwo liczbie, czyniąc ją racją dokonywanych wyborów. Każdy człowiek przychodzi do zgromadzenia wiary w sposób dobrowolny, na wezwanie Herolda, a przychodzi przez powołanie wewnętrzne. A dlaczego przychodzi do Kościoła – do wspólnoty? Aby słuchać słowa Jezusa Chrystusa i kierować się nim

w życiu, dokonując w oparciu o to słowo – z niezastąpioną pomocą łaski – swojej przemiany wewnętrznej, czyli swojego nawrócenia.

Pójście za słowem Chrystusa zakłada jednak wypełnienie obowiązków chrześcijańskich bez powoływania się na żadne prawa (w typowo oświeceniowym rozumieniu, w sensie „należy mi się” – jak i dziś definiuje się tak zwane prawa), ponieważ wobec Boga nie ma takich praw. To obowiązki określone przez Boga są prawami człowieka. Może wydawać się to przykre, ale Chrystus uprzedza nas, że droga jest wąska i brama ciasna (por. Mt 7, 14), a Ewangelia jest wielką kartą obowiązków. Naucza nas, że mamy czynić, tak jak On czynił, wolę Ojca niebieskiego. Wśród obowiązków, które mamy wypełnić pierwsze miejsce zajmuje: „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”. Ale w ten sposób chrześcijaństwo – nie będąc kartą, która określa prawa, ale będąc kartą obowiązków – poucza nas, że wypełniając je, każdy uznaje, że obowiązek, który wypełnia, jest prawem drugiego. Nie drugi człowiek jest tym, który ma się go domagać; inny ma wypełniać swój obowiązek w stosunku do mnie, jak ja wobec niego, a tak czyniąc, uznajemy wzajemnie nasze prawa. Na tym polega i powinno polegać prawdziwe nawrócenie społeczne, i taka jest droga prowadząca do przyszłości ludzkiej społeczności. Dopóki natomiast wszyscy będziemy się domagać tylko coraz to nowych praw, nigdy nie nastąpi ich spełnienie, ani nawet nie dojdzie do ich ostatecznego sformułowania, gdyż nigdy ich zestaw nie będzie zadowalający dla wszystkich. Gdy w życiu społecznym szuka się tylko praw człowieka, takiej czy innej mniejszości, takiej czy innej grupy, to w końcu wszystko staje się prawem, także zabójstwo i pornografia. Społeczeństwo, w którym wszyscy mieliby prawo do wszystkiego, byłoby królestwem doskonałej niesprawiedliwości. Chrześcijaństwo uczy nas rzeczy o wiele poważniejszej, chociaż też o wiele trudniejszej: jeśli każdy wypełnia swój obowiązek, to równocześnie uznał prawo drugiego. Jeśli bliźni zamiast domagać się praw, wypełnia swój obowiązek, to także uznał prawa drugiego. Taki nie będzie wykorzystywał pracy drugiego, nie doprowadzi go do nędzy, nie pozwoli mu żyć w sytuacji niehumanitarnej i degradującej itd. Taki jest mój obowiązek. Jeśli go wypełniam, to drugi człowiek nie znajdzie się w takiej sytuacji, gdyż

będę szanował jego ludzką godność. Chrystus przekazał nam kartę obowiązków, abyśmy mogli, wypełniając nasze obowiązki, uznać prawa drugiego. Jeśli natomiast wszyscy domagamy się wszystkiego jako prawa, a nie wypełniamy żadnego obowiązku, powstaje chaos. Sytuacja w dzisiejszym świecie pokazuje to bardzo wymownie. Ludzie, którzy podnoszą tyle alarmujących głosów domagających się praw i postępu, w najmniejszym stopniu nie reagują na to, że na świecie wciąż 2,5 miliarda ludzi cierpi głód, że zabija się nienarodzone dzieci, że dokonuje się eutanazji, że propaguje się zabójcze narkotyki, że szerzy się prostytutka itd. Co robi tak zwany rozwinięty świat? Domaga się coraz więcej praw, a to, co produkuje, nie wystarcza nawet dla niego samego. Dlatego coraz więcej produkuje, podnosi się poziom jego życia, a głód na świecie zatacza coraz szersze kręgi. A jako uniwersalne panaceum na wszystkie problemy proponuje się prezerwatywę, czego przykładu dostarczył nawet szczyt klimatyczny w Kopenhadze (2010). Jeśli zamiast mówić o prawach, także każdy z nas, jako chrześcijanin, zacząłby ograniczać swoje potrzeby, a nie domagać się prawa do wszystkiego, pojawiłby się pewnie i nadmiar jedzenia. Jest to trudna i bolesna lekcja, która nie jest wygodna do zastosowania. Łatwiej bowiem domagać się praw niż wypełniać obowiązki.

Chrześcijaństwo jest wąską drogą i ciasną bramą. Jego pojęcie społeczeństwa jest trudne do wprowadzania w życie. Głosi: Pokarm ma na celu zdrowie ciała, a dla niego bardzo dużo z tego, co nazywa się prawem posiadania, jest zbyteczne. Daj drugiemu zdrowie jego ciała, ponieważ jest twoim obowiązkiem, aby mu to dać. Chrześcijaństwo zobowiązuje do uznania prawa bliźniego do odżywiania się, do pracy, do uznania jego wolności, jego ludzkiej godności. Filozof rosyjski, Nikołaj Berdiajew, zapisał bardzo wnikliwe uwagi dotyczące problematyki społecznej, zwłaszcza polemizując z marksizmem, w który w młodości został mocno uwikłany. Na uwagę zasługuje zwłaszcza zdanie, które może być uznane za ważne wskazanie dotyczące życia społecznego, a które brzmi następująco: „Dla mnie chleb jest potrzebą materialną, ale chleb dla drugiego jest moją potrzebą duchową”. Taką *metanoię* uwzględniają wszystkie encykliki społeczne papieży. To, że potem

została ona opacznie zrozumiana i wykorzystana politycznie, to inna sprawa. Pozostaje prawdą, że jedyna prawdziwa rewolucja, mogąca doprowadzić do przemiany społeczeństwa, ma zasadniczo wymiar wewnętrzny. Rozwiązanie kwestii społecznej polega na stawaniu się coraz bardziej sprawiedliwym w sercu. Aby domagać się sprawiedliwości od innych, trzeba najpierw być sprawiedliwym dla drugich. Sprawiedliwy chrześcijanin określa się wobec Boga. Chrześcijaństwo weszło w świat i przychodzi do człowieka wciąż na nowo, aby głosić to orędzie miłości, obowiązków, sprawiedliwości, wolności, ale jako orędzie wewnętrzne i dobrowolnie nasze.

Ta podstawowa zasada chrześcijańska stale powraca w nauczaniu społecznym Kościoła po II Soborze Watykańskim, zwłaszcza w kontekście konstytucji *Gaudium et spes*. Nawiązał do niej również papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*, w której napisał: „Dlatego również w chwilach trudnych i złożonych, oprócz świadomego reagowania, powinniśmy przede wszystkim odnosić się do Jego [Boga] miłości. Rozwój zakłada wrażliwość na życie duchowe, poważne branie pod uwagę doświadczenia ufności w Bogu, duchowego braterstwa w Chrystusie, zawierzenia się opatrności i miłosierdziu Bożemu, miłości i przebaczenia, wyrzeczenia samego siebie, przyjęcia bliźniego, sprawiedliwości i pokoju. Wszystko to jest nieodzowne do przemienienia «serc kamiennych» w «serca z ciała» (Ez 36, 26), tak by życie na ziemi uczynić «Bożym», i dlatego godnym człowieka. Wszystko to jest *człowiecze*, ponieważ człowiek jest podmiotem własnej egzystencji, i jednocześnie jest *Boże*, ponieważ Bóg jest na początku i na końcu tego wszystkiego, co się liczy i co zbawia” (nr 79).

ROZDZIAŁ X



Sprawiedliwość i miłość we wzajemnych relacjach

„Ewangelia jest [...] oryginalna poprzez właściwy dla niej sposób widzenia (czyli objawienia!) całokształtu spraw człowieka, również oczywiście spraw człowieka w wymiarze wspólnoty, w wymiarze życia społecznego”¹.

kard. Karol Wojtyła

Kwestie sprawiedliwości i miłości, mimo iż są podejmowane ciągle na nowo, nadal budzą zainteresowanie, a niejednokrotnie nawet emocje, zwłaszcza jeśli mówi się o ich relacjach². Biorąc pod uwagę aktualność tej problematyki we współczesnym kontekście politycznym, a także w kontekście rozwijającej się działalności humanitarnej, o czym przypomniał między innymi papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, warto po raz kolejny spojrzeć na zagadnienie relacji zachodzących między sprawiedliwością i miłością.

¹ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, Rzym 1996, s. 19.

² Filozoficzny aspekt zagadnienia został bardzo trafnie przedstawiony w: P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, tłum. M. Drwięga, Kraków 2010.

Jest ono ważne z wielu powodów. Przede wszystkim chodzi o uzasadnienie zaangażowania chrześcijan w życiu politycznym, a także o dostarczenie lepszego oparcia działaniom charytatywnym, które mają na celu wyrażenie miłości chrześcijańskiej w życiu społecznym. Mając na względzie dalszą recepcję pierwszej encykliki papieża Benedykta XVI, można powiedzieć, że w doniesieniu do takich problemów interwencja teologa wydaje się być konieczna³.

1. ALBO SPRAWIEDLIWOŚĆ, ALBO MIŁOŚĆ?

Doświadczenie pokazuje, że bardzo często trudno jest wyjść poza potoczne przekonanie, że sprawiedliwość i miłość są rzeczywistościami paralelnymi, nie przystającymi do siebie, że wcale nie są one mocno z sobą powiązane. Niejednokrotnie więc uważa się, że sprawiedliwość nie ma nic wspólnego z miłością, a miłość jest obca sprawiedliwości. Znany imperatyw: *Fiat ius[titia], et pereat mundus* („Prawo [sprawiedliwości] musi stać się zadość, choćby świat miał zginąć”)⁴, który ciągle jest przywoływany – bezpośrednio lub pośrednio – w rozmaitych wypowiedziach, w swoim radykalizmie nie dopuszczałby miłości w stosunku do tego, kto naruszył prawo. W takim postawieniu sprawy nie ma miejsca na miłość, która – jak mówi św. Paweł – „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję” (1 Kor 13, 7).

Trudność wyjścia z tego – jak się zdaje – nieprzekraczalnego przeciwstawienia *aut-aut* weryfikuje się w społeczeństwach, które w pewnym czasie zostały schryścianizowane, ponieważ tylko w tych społeczeństwach może wyłonić się związek między sprawiedliwością, jako cnotą naturalną, i miłością, która jest cnotą specyficznie chrześcijańską. W społecznościach starożytnych etyczność relacji międzyludzkich, jako relacji mających zawsze charakter prawny, była mierzona cnotą o charakterze prawnym, czyli sprawiedliwością.

³ Por. X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris 1992, s. 35–62.

⁴ Słowa przypisywane św. Augustynowi lub cesarzowi rzymsko-niemieckiemu Ferdynandowi I (1556–1564).

Z tego punktu widzenia – oczywiście dotyczy to także naszych czasów – prawo pozytywne było uważane za uprawnione; było traktowane jak prawdziwe prawo w takiej mierze, w jakiej było sprawiedliwe.

Także w tym przypadku lepszemu zrozumieniu zagadnienia może posłużyć *Antygona* Sofoklesa. Antygona, którą kieruje miłość braterska, każąca jej pogrzebać ciało brata Polinika, porusza się z determinacją, aż do zmierzenia się z tyranem, ponieważ jest wewnętrznie i mocno przekonana, iż wypełnia czyn sprawiedliwy. To, co sprawiedliwe, odpowiada nie skłonności osobistej, ale danej obiektywnej – woli boskiej. Łacińskie *iustum* (sprawiedliwy) pochodzi od archaicznego *ioventum*, czyli to, co podoba się Jowiszowi. Właśnie dlatego, że nakaz Kreona jawi się jako przeciwny sprawiedliwości, to znaczy występował przeciw niezmiennej woli bogów, Antygona może zmierzyć się z tyranem. Mówi więc do Kreona:

„A nie mniemałam, by ukaz twój ostry
Tyle miał wagi i siły w człowieku,
Aby mógł łamać święte prawa boże,
Które są wieczne i trwają od wieku,
Że ich początku nikt zbadać nie może”⁵.

Przekroczenie sprawiedliwości, według starożytnych, mogło nastąpić, ale w innym porządku – porządku miłości, rozumianej zarówno jako miłość przyjaźni (*philia*), jak również jako miłość cielesna (*eros*). Chrześcijaństwo wprowadziło inne rozumienie miłości, zostawiając na boku pojęcia *eros* i *philia*, a opowiadając się po stronie pojęcia *agape*, by móc proponowaną miłość określić bardziej precyzyjnie i wykazać jej specyfikę⁶. Przyjście chrześcijaństwa z dualistyczną koncepcją tego, co cesarskie, i tego, co boskie, wniosło jednak zasadniczy wkład w rozróżnienie między sprawiedliwością, jako zasadą etyczną należącą do porządku prawnego,

⁵ Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, w: *Antologia tragedii greckiej*, wybrał i opracował S. Stabryła, Kraków 1989, s. 321.

⁶ Por. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, Paris 1966.

i miłością, jako zasadą należącą do porządku moralnego, czy też – mówiąc ściślej – porządku sumienia.

Wróćmy jednak do przeciwstawienia między sprawiedliwością i miłością. Prawdopodobnie sposób widzenia sprawiedliwości i miłości w kluczu paralelizmu jest związany z faktem, że społeczności wcześniej czy później schryścianizowane zostały dotknięte podwójną pokusą.

Pierwsza pokusa jest związana z poglądem, że miłość przekracza sprawiedliwość w tym sensie, że czyni ją nieużyteczną. Miara miłości różni się od miary sprawiedliwości; miara miłości jest nieporównywalna z miarą sprawiedliwości. Chodzi przede wszystkim o pokusę typu „klerykalnego” w tym sensie, że zakorzenia się w kulturze chrześcijańskiej nieuformowanej do uwzględnienia poprawnej koncepcji prawa, to znaczy rozumienia go przede wszystkim jako wyrazu słabości ludzkiej. Jest to ujęcie charakteryzujące się dwuznacznym spirytualizmem. Jest to pokusa – jak uczy historia – rozpowszechniona i powracająca w reżimach politycznych o charakterze „paternalistycznym”, w których władza udaje, że pochyla się nad poddanymi z życzliwym przyznawaniem im czegoś, ale nie uznaje, że pewne prawa należą się poddanym po prostu z natury rzeczy.

Druga pokusa ma charakter przeciwny – wynika z przekonania, że sprawiedliwość przekracza miłość w tym sensie, że czyni ją nieużyteczną. W takiej perspektywie miłość jest widziana jako dusza nieznośnego paternalizmu, pod którym kryje się negacja oczekiwań, właściwych każdemu człowiekowi, które – mówiąc językiem sprawiedliwości – powinny być przyznane każdemu człowiekowi. Jest to przede wszystkim pokusa polityczna, której przejawy widać w różnych propozycjach o charakterze ideologicznym, zwłaszcza w marksizmie. Jest to jednak pokusa obecna także w społeczności kościelnej, jak pokazują na przykład niektóre kierunki teologii wyzwolenia.

Jak we wszystkich pokusach, tak w obydwu opisanych przypadkach prezentowane są stanowiska, które należy uznać za błędne – miłość faktycznie *przekracza* sprawiedliwość, ale nie w tym znaczeniu, że czyni ją „nieużyteczną”, nie w tym znaczeniu, że ją anuluje,

a już na pewno nie w tym znaczeniu, że się bez niej może obejść. W perspektywie moralności chrześcijańskiej miłość nie może obejść się bez sprawiedliwości.

Przykład może pomóc w wyjaśnieniu tego problemu. W perspektywie judaistycznej, z której wychodzi chrześcijaństwo, sprawiedliwość stanowiła zasadę oceny moralnej zachowania jednostki; ubóstwo bliźniego mogło być zatem związane z winą moralną tylko tam, gdzie wynikałoby ono z niesprawiedliwej postawy pierwszego w stosunku do drugiego, czyli tam, gdzie potrzeba ubogiego byłaby spowodowana naruszeniem zasady sprawiedliwości ze strony bogatego. Prawdą jest, że w Starym Testamencie pojawiają się również wypowiedzi, które usiłują wychodzić poza czystą zasadę sprawiedliwości. Na przykład w Księdze Powtórzonego Prawa znajdujemy następujące napomnienie: „Od obcego możesz się domagać zwrotu, lecz co ci się należy od brata, daruje twa ręka. Ale u ciebie nie powinno być ubogiego” (15, 3–4). W świadomości etycznej narodu żydowskiego stan potrzeby jest jednak źródłem odpowiedzialności moralnej tylko w takiej mierze, w jakiej został spowodowany zachowaniem przeciwnym sprawiedliwości, i tylko w stosunku do tego, komu taką postawę można przypisać. W tej perspektywie można w pełni uchwycić wymowę przypowieści ewangelicznej o bogaczu i ubogim Łazarzu (por. Łk 16, 19–31)⁷. Bogacz nie zwraca żadnej uwagi na ubogiego Łazarza i na jego potrzeby, ponieważ w gruncie rzeczy to nie on spowodował jego ubóstwo. W tej samej perspektywie można lepiej zrozumieć obojętność kapłana i lewity, którzy przeszli obojętnie obok okradzionego i poranionego człowieka, nie przejmując się jego losem. Nie można ich było obwinić za sytuację, w której znalazł się ich bliźni (por. Łk 10, 30–37)⁸.

W chrześcijaństwie problem jest stawiany całkowicie inaczej. Także ten, kto skrupulatnie wypełnił swoje obowiązki moralne – oprócz obowiązków prawnych – w kluczu sprawiedliwości, nie jest

⁷ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2003⁴, s. 81–87.

⁸ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2003⁴, s. 160–164.

w sumieniu zwolniony z moralnego obowiązku okazania pomocy bliźniemu, który, mimo że okazano mu sprawiedliwość, znajduje się w potrzebie. Imperatyw: *Quod superest date pauperibus* w koncepcji chrześcijańskiej jest szczególnie zobowiązujący, ponieważ nakazuje dać biednemu bratu nie to, co zbywa – jak na ogół się sądzi – ale nakazuje także pozbawienie się tego, co posiada się w sposób całkowicie uprawniony, odpowiadając na potrzebę bliźniego. Określenie łacińskie wskazuje, że trzeba dać ubogim to, co *super est* – to, co jest na stole, a nie resztkę, która zostaje lub – nawiązując do przypowieści ewangelicznej – okruszyny, które spadają ze stołu.

Z tego wynika wzorcowy charakter przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu – mimo że nie był on sprawcą nędzy biedaka u jego drzwi, to jednak w sumieniu nie mógł ignorować prośby o pokarm, niezbędny do zaspokojenia głodu. Stąd także wzorcowy charakter postawy Samarytanina, nie przypadkiem nazwanego w Ewangelii „dobrym/miłosiernym”, a nie „sprawiedliwym”. Ze względu na swoją postawę, odpowiadającą duchowi Ewangelii, nabrał on wymowy paradygmatycznej jako bliźni w najwyższym stopniu. Na tym gruncie staje się zrozumiałe, dlaczego postawy napiętnowane w tych dwóch przypowieściach Chrystusa budzą oburzenie nawet w zsekularyzowanym kontekście społeczno-kulturowym, wciąż inspirując do podejmowania działań wykraczających poza sztywno określone ramy sprawiedliwości.

Chrześcijaństwo nie przekracza więc sprawiedliwości w tym sensie, żeby ją eliminowało lub czyniło nieużyteczną; moralność chrześcijańska domaga się działania sprawiedliwego, ale także z miłością. Miłość zakłada sprawiedliwość. Nie jest przypadkiem, że wychodząc od przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu, gdy Europa stała się chrześcijańska i pokryła się siecią katedr, rozwinęła się jeszcze bardziej gęsta sieć instytucji charytatywnych nazywanych lazaretami – od ubogiego Łazarza – będących wyrażeniem sprawiedliwości społecznej, a zarazem miłości indywidualnej i wspólnotowej. Wraz z chrześcijaństwem trzeba więc mówić o sprawiedliwości i miłości w ich nierozzerwalnym związku i we wzajemnych odniesieniach.

2. KONTEKST

Relacja między sprawiedliwością i miłością może mieć wymiar indywidualny, osobisty, oraz społeczny. Z punktu widzenia osobistego każdy chrześcijanin jest powołany do działania sprawiedliwego. Odpowiada to zasadzie moralności naturalnej, wspólnej wszystkim ludziom, ale odpowiada także zasadzie moralności chrześcijańskiej. Nie przypadkiem w Kazaniu na górze jest powiedziane: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5, 6). Co więcej, każdy chrześcijanin jest powołany do dawania w mierze przekraczającej czystą zasadę sprawiedliwości: „Jeśli cię kto uderzy w policzek, nadstaw mu i drugi. Jeśli zabiera ci płaszcz, nie broń mu i szaty. Dawaj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje” (Łk 6, 29–30). Radykalizm ewangeliczny wykracza poza wymogi sprawiedliwości: „Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Łk 6, 35). W szczególności w tym „pożyczaniu, niczego się nie spodziewając” zawarte jest wyraźnie przekroczenie schematu relacji prawnej, która musi być określona przez ukierunkowanie na sprawiedliwość, to znaczy przez dawanie obu stronom relacji tego, co jest im należne (*unuique suum*). Dlatego w interpretacjach dotyczących rozumienia sprawiedliwości w Nowym Testamencie słusznie podkreśla się, że w świecie zainaugurowanym przez Chrystusa chodzi o „nową” i „większą” sprawiedliwość⁹.

Na poziomie osobistym dla wiernego i musi zachodzić *solidarność* między sprawiedliwością i miłością; w jakiś sposób musi między nimi zachodzić „wewnętrzna wymiennność”. Sprawiedliwość bez miłości jest daleka od paradygmatu chrześcijańskiego; miłość bez sprawiedliwości jest pozbawiona konkretności. Eliminując sprawiedliwość, eliminuje się miłość. Na poziomie społecznym i publicznym *solidarność* między sprawiedliwością i miłością pozostaje, ale – jak już zaznaczono – odpowiednio do różnych konkretyzacji, które odzwierciedlają zasadę dualistyczną, właściwą dla chrześcijaństwa i wynika-

⁹ Por. E. Lohse, *Etica teologale del Nuovo Testamento*, Brescia 1991, s. 71–83.

jącą z ewangelicznego rozróżnienia między cezarem i Bogiem, między tym, co należy się pierwszemu, i tym, co należy do drugiego¹⁰.

Jest to bardzo ważny aspekt katolickiej nauki społecznej. W tym względzie trzeba przypomnieć, że zaraz po II Soborze Watykańskim, w trudnym i niespokojnym okresie w życiu Kościoła – z jednej strony pobudzanego do odnowy w duchu nauczania soborowego, a z drugiej strony troszczącego się o zachowanie depozytu wiary, wstrząsanego napięciami między integrystami i progresistami – zdało się niektórym teologom, że nauczanie społeczne Kościoła zostało przekroczone. Sądzono, że jest to narzędzie, które w przeszłości – owszem – było użyteczne, ale wyczerpało swoje możliwości i należy je odrzucić jako niepraktyczne i niewiele wnoszące w życie wierzących. Nauka społeczna Kościoła została uznana za coś w rodzaju ideologii katolickiej – różniące się od innych ideologii pod względem treściowym, ale niewiele różniące się pod względem strukturalnym – stawiającej sobie cele podobne do celów ideologii. Mówiąc ściślej, wychodząc od obiektywnego stwierdzenia formowania się i przyjęcia określenia „nauka społeczna”, uległo skonsolidowaniu przekonanie, że to określenie wskazywałoby na zespół stwierdzeń i wskazań konstytuujących doktrynę, zrodzoną z określonego kontekstu politycznego, ekonomicznego i społecznego, a więc przeznaczoną na przekroczenie w biegu dziejów. Wydarzenie soborowe, w czasie którego Kościół głębiej „odkrył”, że nie jest już europocentryczny, a więc nie jest już uwarunkowany przez jednorodny kontekst, a przede wszystkim wypowiedzi ojców soborowych, z mocnym odwołaniem się do Ewangelii i do jej radykalizmu wobec człowieka współczesnego, skłaniały do uznania okresu katolickiej nauki społecznej za zamknięty. Według tego sposobu myślenia konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* miała wyznaczać koniec nauki społecznej: w ciągu półwiecza miała ona swój etap powstania, odniosła nawet pewne sukcesy, a w końcu weszła w fazę schyłkową¹¹.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr. 26–29.

¹¹ Por. E. Benvenuto, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2010, s. 262–296.

W rzeczywistości jednak rozwój życia Kościoła pokazał coś innego – określenie „nauka społeczna” odrodziło się i powróciło do użycia. Wpłynęło na to już nauczanie Pawła VI, który swoimi odważnymi i nowatorskimi wypowiedziami wyraźnie zdynamizował nauczanie społeczne Kościoła. Dokonał tego, podkreślając, że zaangażowanie doczesne chrześcijanina nie może ograniczać się tylko do uczestniczenia w działaniach typu społecznego i ekonomicznego, ale uwypuklił znaczenie moralności decyzji politycznych i wymiar moralny działania politycznego podejmowanego w społeczeństwie przez ludzi politycznych¹². Pawłowi VI zawdzięczamy nacisk położony na swoisty prymat polityki w życiu społecznym i w zaangażowaniu chrześcijanina. Tę linię kontynuował papież Jan Paweł II, wychodząc dodatkowo z głębokiego przekonania o znaczeniu profetycznym katolickiej nauki społecznej¹³. Wyraziła się ona za pośrednictwem fundamentalnych encyklik oraz przez podjęcie nowych problemów społecznych, wśród których pierwszorzędne miejsce zajmują problemy biomedyczne, którym została poświęcona encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* (25 marca 1995 roku), a także problemy dotyczące populacji¹⁴.

Janowi Pawłowi II zawdzięczamy oryginalny wkład wniesiony do pogłębienia katolickiej nauki społecznej, z punktu widzenia jej statusu epistemologicznego, przez podkreślenie jej związku z teologią, a zwłaszcza z teologią moralną. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* papież nauczał: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorii niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym

¹² Por. M. Schooyans, *Initiation à l'enseignement social de l'Eglise*, Paris 1992, s. 76–77.

¹³ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła*, dz. cyt., s. 72.

¹⁴ Por. M. Schooyans, *Bioéthique et population: le choix de la vie*, Paris 1994.

celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła” (nr 41)¹⁵.

Po II Soborze Watykańskim otworzył się więc nowy etap katolickiej nauki społecznej – w różnych dokumentach, w których jest zawarta – związanej wprawdzie z różnymi kontekstami dzisiejszego świata, ale trwale zakorzenionej w ewangelicznym nauczaniu o człowieku, które jest fundamentem nauczania społecznego Kościoła.

3. SPRAWIEDLIWOŚĆ ZADANIEM PAŃSTWA

Na poziomie społecznym, publicznym, solidarność między sprawiedliwością i miłością pozostaje rzeczą nienaruszalną, ale w ujęciu, które odzwierciedla chrześcijańską zasadę dualistyczną. Dlatego sprawiedliwość należy do właściwych kompetencji państwa. Papież Benedykt XVI wyraźnie potwierdził ten fakt w encyklice *Deus caritas est*: „Podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych” (nr 26). A dalej papież dodaje: „Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną” (nr 28). Z tego też powodu Benedykt XVI przypomniał znane, napominające zdanie św. Augustyna: „Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei. [...] *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*” (nr 28)¹⁶.

¹⁵ Por. S. Bastianel, *La dottrina sociale della Chiesa come teologia morale*, w: *Teologia e dottrina sociale. Il dialogo ecclesiale in un mondo che cambia*, ed. S. Berna Restrepo, Casale Monferrato 1991, s. 51–73.

¹⁶ Por. Augustyn, *De civitate Dei* 4, 4.

Z punktu widzenia publicznego i społecznego sprawiedliwość jest więc kwestią przynależącą do problematyki właściwej dla autonomii rzeczy świeckich, o której naucza II Sobór Watykański w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* i w dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. To nauczanie potwierdza jednoznacznie, że rzeczy stworzone i społeczeństwo posiadają własne prawa i wartości, które człowiek powinien stopniowo odkrywać, stosować i porządkować. Autonomia rzeczy doczesnych jest jednak przestrzenią, w której szczególnie wierny świecki jest powołany do takiego działania, które przyczynia się do budowania społeczności zgodnej z właściwymi dla niej prawami, a więc zgodnie z tym, co jest sprawiedliwe i dobre. Wynika z tego obowiązek zaangażowania wiernych – indywidualnie i zbiorowo – w szukanie sprawiedliwości w społeczeństwie; zaangażowania, które nie może abstrahować od polityki w takiej mierze, w jakiej polityka jest środkiem promocji sprawiedliwego społeczeństwa. Św. Tomasz z Akwinu trafnie podkreślił, że to właśnie sprawiedliwość prowadzi wszelkie ludzkie działania do dobra wspólnego¹⁷. Nie waha się również nazwać cnoty sprawiedliwości „cnotą architektoniczną”¹⁸.

W naszym społeczeństwie, także wśród katolików, z ewidentnych racji historycznych, bardzo rozpowszechniony jest swoisty przesąd antypolityczny – jakby polityka była jakimś złem samym w sobie. W odpowiedzi należy wstępnie wyjaśnić, że zaangażowanie na rzecz *polis*, to znaczy na rzecz spraw ogólnych, a więc i dobra wspólnego, które dla każdego obywatela jest obowiązkiem cywilnym, dla chrześcijanina jest także nakazem religijnym¹⁹. Trzeba więc „oddać cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”, co oznacza również, że czynne i lojalne uczestniczenie chrześcijanina w życiu społeczności politycznej jest obowiązkiem podkreślonym przez św. Pawła (por. Rz 13, 1–8) i św. Piotra (1 P 2, 13–19)²⁰. Trzeba jednak pamiętać, że zaangażowanie politycz-

¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II q. 58 a. 6.

¹⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II q. 58 a. 1 ad 4.

¹⁹ Por. E. Colom, A. Rodriguez Luño, *Scelti in Cristo per essere liberi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1999, s. 281–294.

²⁰ Por. E. Lohse, *Etica teologale*, s. 138–144.

ne nie tylko ma charakter praktyczny; nie tylko jest angażowaniem się w ramach zgromadzeń przedstawicielskich i instytucji publicznych. Zaangażowanie polityczne konkretyzuje się za każdym razem w działaniu społecznym, gdy wychodzi się poza krąg spraw osobistych lub grupę przynależności, by zająć się sprawami ogólniejszymi. Z tego punktu widzenia zaangażowanie na przykład w wolontariat, które dla wielu młodych ludzi stanowi pewien rodzaj ucieczki od zaangażowania politycznego, jest w gruncie rzeczy zaangażowaniem politycznym na rzecz najsłabszych i najbardziej potrzebujących. W tym znaczeniu, jak mówił papież Paweł VI, polityka jest najwyższą formą miłości.

Za encykliką *Deus caritas est* papieża Benedykta XVI trzeba podkreślić, że wolontariat chrześcijański różni się od każdego innego wolontariatu. Kościół nie jest jakąś organizacją humanitarną, nawet jeśli promuje inicjatywy, które na pierwszy rzut oka są podobne do działań prowadzonych przez organizacje humanitarne. Wobec rzeczywistego i rozpowszechnionego w świecie katolickim, przede wszystkim wśród młodzieży, niebezpieczeństwa pojawienia się „wolontariatu pozbawionego duszy”, zaangażowanie chrześcijańskie jest i musi być wyrażeniem wewnętrznego wymogu miłości; jest i musi być ożywiane przez głęboką rację religijną, która konkretyzuje się w naśladowaniu Chrystusa, który „przeszedł, dobrze czyniąc” (Dz 10, 38).

Zaangażowanie wiernych, pojedyncze i zbiorowe, w społeczności politycznej, nastawione na zbudowanie sprawiedliwego społeczeństwa, koniecznie postuluje porządek prawny, który uznaje – w szerszym i bardziej przystosowanym stopniu – zasadę pomocniczości w sensie horyzontalnym, dla którego instytucja publiczna, czyli państwo, nie jest zastępowane przez formacje społeczne, które organizują społeczność w jej dziele zaangażowania politycznego, mającego na celu jej rozwój.

W tak nakreślonej perspektywie – na Kościele jako rzeczywistości instytucjonalnej nie spoczywa odpowiedzialność bezpośrednia, ponieważ nie posiada w niej czynnej roli. Posiada funkcję, która tylko w sensie szerszym może być uznana za polityczną, to znaczy jego zadaniem jest zapewnienie trwałości tego dualizmu, dla

którego rzeczywistości doczesne cieszą się uprawnioną autonomią, a państwo korzysta z „uprawnionej, zdrowej świeckości”²¹.

Na Kościele spoczywa inne ważne zadanie polityczne, które papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* nazywa „otwieraniem inteligencji”: „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra” (nr 28). Kościół – swoim nauczaniem, które może dotyczyć także porządku politycznego – przyczynia się do pogłębienia racjonalnego wielu zagadnień, przede wszystkim moralnych, które są konkretnie, tu i teraz, nastawione na to, czym jest sprawiedliwość. Kościół nie tylko powinien, ale musi być „sumieniem” społeczeństwa i polityki²².

4. MIŁOŚĆ JAKO *PROPRIUM* KOŚCIOŁA

Miłość jest powołaniem każdego wierzącego, gdyż każdy ma upodabniać się do Chrystusa i Go naśladować, dobrze czyniąc. Miłość jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej. Papież Paweł VI wyjaśniał: „Działanie Kościoła przekracza jego granice instytucjonalne. Musi ono ogarnąć całe społeczeństwo. Musi więc wyrazić się w apostołstwie zewnętrznym, jak to każdemu wiadomo. Kościół, w istocie, nie został ustanowiony wyłącznie sam dla siebie. Nie jest społecznością zamkniętą. Chrystus otworzył mu wszystkie drogi

²¹ Pius XII, *Allocutio orientis e Picena Provinciae, Romae degentibus* (23 marca 1958), „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 220.

²² Por. J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s. 185–205.

świata”²³. Papież Benedykt XVI, idąc po tej linii, podkreślił w encyklice *Deus caritas est*: „Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym” (nr 20). Z tego faktu papież wyprowadza znaczącą konsekwencję: „Miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie” (nr 20). Z tego powodu dzieła miłości w Kościele mają charakter instytucjonalny, przyjmują formę prawną, są prawnie uporządkowane.

Na podstawie łatwych do stwierdzenia doświadczeń trzeba w tym miejscu jednoznacznie podkreślić, że miłość jest konieczna, także w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, ekonomicznie dostatnich, a przede wszystkim bardziej sprawiedliwych. Wynika to z wielu racji:

- stale poszerza się zakres ludzkich potrzeb, ponieważ gdy społeczeństwo upora się z jednymi potrzebami i wyzwaniem, zaraz pojawiają się nowe²⁴;

- istnieje nieustanny wymóg „humanizowania” relacji w ramach społecznych instytucji opiekuńczych;

- biurokracja stale daje o sobie znać, przyczyniając się do powstawania nowych form bezdusznych zachowań;

- ciągle potrzeba uduchowiać człowieka, który – jak mówi Chrystus – „nie żyje samym chlebem” (Mt 4, 4).

Jak zauważył papież Benedykt XVI w *Deus caritas est*: „Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbytecznymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć «samym chlebem» (por. Mt 4, 4; por. Pwt 8, 3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie” (nr 28).

W autentycznie chrześcijańskiej perspektywie miłość nie może być jednak rozumiana jako proste wyrażenie solidarności między-

²³ Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974, s. 382.

²⁴ Por. M. Schooyans, *La derive totalitaire du liberalism*, Paris 1995², s. 93–220.

ludzkiej. Kościół nie jest organizacją humanitarną i to, co robią jego instytucje, jeśli może być materialne podobne do służby podejmowanej przez organizacje humanitarne, z punktu widzenia motywacji jest i powinno być głęboko odmienne²⁵. Zresztą, pojęcie solidarności, mimo że jest godne uznania i mimo że weszło do nauczania kościelnego, w jakiś sposób zastępuje pojęcie *braterstwa*, które ma wyraźniejszą wymowę chrześcijańską²⁶. Jak wiadomo *fraternité*, wraz z *liberté* i *égalité*, stały się programem rewolucji francuskiej – programem, w którym zostały zebrane ideały, mające stanowić podstawę nowego społeczeństwa ludzi wolnych, równych i powiązanych ze sobą więzami braterstwa. Wiadomo jednak, że w ciągu dwóch wieków demokracji zdołano z tego programu zrealizować, w sposób zresztą częściowy, tylko ideały wolności i równości, podczas gdy braterstwo pozostało piękną aspiracją, pozbawioną realizacji. Najlepiej dowodzi tego fakt, że w języku społeczno-politycznym do braterstwa nikt się nie odwołuje. W jego miejsce weszła raczej solidarność – pojęcie mniej zobowiązujące i niewzbudzające niepokoju, gdy nazywa się bratem kogoś, kogo się nie zna, czy kogoś, komu się nie ufa. Można być solidarnym z wieloma ludźmi, ale bratem nie można być dla wielu.

Brak osiągnięć w dziedzinie braterstwa i jego całkowite zniknięcie z języka i kultury ma określoną przyczynę: braterstwo zakłada uznanie wspólnego ojcostwa, które – jeśli ma być wspólne wszystkim ludziom – musi być boskie. Nie przypadkiem jedyna modlitwa, której nauczył Chrystus, zaczyna się od wezwania: „Ojcze, nasz któryś jest w niebie” – wezwania, które powtarza się także w modlitwie osobistej, prywatnej, ponieważ nikt nie jest upoważniony, by mówić „mój” do wspólnego Ojca. Jest więc oczywiste, że w procesie sekularyzacji społeczeństwa, zapoczątkowanego przez wielką rewolucję antychrześcijańską, w której chciano zdystansować się od Boga – wspólnego Ojca – wspólne potomstwo, które wyraża się w braterstwie, musiało okazać się nonsensem. Źródłem

²⁵ Szerzej na ten temat w: P. J. Cordes, *Niosący pomoc nie spadają z nieba. Caritas i duchowość*, tłum. W. Lipscher, Kielce 2009.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.

braterstwa może być więc tylko wiara i życie w Kościele. Papież Benedykt XVI wyjaśnia bardzo wnikliwie: „Pełne prawo do mówienia «mój Ojciec» miał tylko Jezus, bo tylko On jest Jednorodzonym Synem, współlistotnym Ojcu. My wszyscy musimy natomiast mówić «nasz Ojciec». Do Boga mówić «Ojczy» możemy tylko w «my» uczniów, bo «dziećmi Bożymi» możemy się stać naprawdę tylko przez wspólnotę z Jezusem Chrystusem. To «nasz» jest więc słowem bardzo zobowiązującym: Wymaga od nas włączenia się we wspólnotę innych dzieci Bożych, usunięcia elementów egoistycznych i dzielących nas. Wymaga od nas zaakceptowania innych, otwarcia na nich uszu i serca. Wypowiadając słowo «nasz», mówimy «tak» żywemu Kościołowi, w którym Pan chciał zgromadzić swą nową rodziną. Tak więc *Ojczy nasz* jest modlitwą osobistą, a zarazem z gruntu kościelną. Mówiąc *Ojczy nasz*, modlimy się naszym własnym sercem, jednocześnie jednak modlimy się razem ze społecznością całej rodziny Bożej, z żyjącymi i zmarłymi, z ludźmi wszystkich stanów, wszystkich kultur i wszystkich ras. Przekraczając wszelkie granice, modlitwa ta tworzy z nas jedną rodzinę”²⁷.

Kościelne dzieła miłości – o czym trzeba stale pamiętać – nie są ani nie mogą być narzędziami prozelityzmu. Benedykt XVI stwierdził to bardzo wyraźnie w encyklice *Deus caritas est*, podkreślając: „Ten, kto praktykuje *caritas* w imieniu Kościoła nie będzie nigdy starał się narzucać innym wiary Kościoła” (nr 31). Miłość jest celem, a nie środkiem. Oczywiście, Kościołowi nie jest obojętne przyjęcie lub nie przyjęcie Ewangelii przez ludzi, ponieważ jego misja polega właśnie na tym, by prowadzić ludzi do poznania pewnej – ponieważ objawionej – drogi zbawienia. Jezus nakazuje: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy będzie potępiony” (Mk 16, 15). Co więcej, chrześcijanie powinni stale żywić gorące pragnienie propagowania orędzia ewangelicznego, chociaż w pełnym szacunku dla wolności każdego, unikając najmniejszego choćby przymusu.

²⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 125

Miłość Kościoła nie może być ponadto rozumiana tylko jako pewna pre-ewangelizacja, to znaczy przygotowanie terenu ludzkiego na przyszłe przyjęcie słowa Bożego. Przypowieść o siewcy pokazuje, że los rzuconego ziarna może być bardzo różny. Pre-ewangelizacja jest przygotowaniem tej żyznej gleby, która – jeśli przyjmie się słowo Boże – będzie w stanie ciągle rosnąć. Miłość zmierza do zintegrowania człowieka zmarginalizowanego i potrzebującego w jego pierwotnej i nienaruszalnej godności, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Chodzi o to, by człowiek, którego godność została odnowiona w dziele odkupienia, posiadał świadomość oceniania swojego działania w świetle tej godności oraz swojego wzniesłego powołania, a tym samym był bardziej przygotowany do zrozumienia Ewangelii, to znaczy do uczynienia jej swoją²⁸.

Miłość, do której powołana jest wspólnota chrześcijańska, jest jednak czymś większym i wznioślejszym. Mówi o tym bardzo wyraźnie św. Paweł w hymnie o miłości, który ukazuje wzniosłość teologiczną i relacyjną miłości, do której wezwany jest chrześcijanin: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie jest bezwstydna, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą” (1 Kor 13, 4–6). Miłość chrześcijańska jest więc zdecydowanym pójściem za Chrystusem, który przeszedł, dobrze czyniąc człowiekowi w jego integralności, w jego potrzebach duchowych i cielesnych. Chrześcijanin wie dobrze, że „miłość w jej czystości i bezinteresowności jest najlepszym świadectwem o Bogu, w którego wierzymy i który zachęca nas do miłowania”; wie, że „lekceważenie miłości jest lekceważeniem Boga i człowieka, jest pokusą, by nie zważać na Boga”; wie, że poprzez swoje działanie, swoje milczenie lub swoje mówienie, staje się „wiarygodnym świadkiem Chrystusa”²⁹. W tym więc sensie miłość jest ewangelizacją, ponieważ stanowi najbardziej wiarygodną formę głoszenia Ewangelii.

²⁸ Por. B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione in teologia morale*, Cinisello Balsamo 1997, s. 416–437.

²⁹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 31.

Ujmowane w tej perspektywie praktykowanie miłości chrześcijańskiej przez wiernych, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, staje się nieuchronnie treścią prawa do indywidualnej, kolektywnej i instytucjonalnej wolności religijnej oraz wyrażeniem *libertatis Ecclesiae*, to znaczy tej wolności, której miarą jest misja zlecona przez Chrystusa Kościołowi. Każda przeszkoda zewnętrzna, którą sprawia władza polityczna lub osoba indywidualna, w pełnieniu indywidualnym i kolektywnym dzieł miłości, wyraża się na poziomie prawnym naruszeniem wolności religijnej lub *libertatis Ecclesiae*.

5. MIŁOŚĆ I ZAANGAŻOWANIE POLITYCZNE

Zaprezentowane powyżej ujęcie zagadnienia prowadzi nas do dwóch zasadniczych wniosków.

Po pierwsze, podejmując myśl papieża Pawła VI, można wskazać w prymacie polityki, rozumianej jako sztuki poszukiwania dobra wspólnego, a najwyższe wyrażenie miłości. Świat współczesny zdaje się zostawiać na boku ten prymat i zdaje się znajdować na kolanach przed nowymi formami władzy – władzy naukowo-technicznej, władzy mediów masowych, a zwłaszcza władzy ekonomicznej. Trzeba natomiast przywrócić miejsce, które przysługuje polityce, to znaczy zagwarantować rozwój życia społecznego nie według logiki „panowania”, a więc według zasady silniejszego, ale według tego, co jest sprawiedliwe i co bardziej odpowiada sprawiedliwości – z odniesieniem do każdej osoby i całej wspólnoty. Wymaga to wprawdzie podjęcia trudu, ale jest to równocześnie fascynujące zadanie polityki: jest to władza, która – poprawnie rozumując – pełni niezastąpioną służbę na rzecz sprawiedliwej, solidarnej i rozwijającej się społeczności cywilnej.

Druga refleksja dotyczy zachęty, zawartej w myśleniu chrześcijańskim, do zaangażowania się w politykę rozumianą w szerokim znaczeniu tego słowa (nie tylko „partyjnym”). Chodzi o zaangażowanie, które podejmuje niekwestionowane obowiązki solidarności z innymi ludźmi, wynikające z bycia obywatelem, czy też z przynależności związkowej, a które jest wyrażeniem oczywistego wymogu etyki naturalnej. Jest to jednak zadanie, które – dla wiernego – wynika

także z przykazania moralności chrześcijańskiej. Imperatyw ewangeliczny, według którego należy „oddać cesarowi to, co należy do cesarza”, nie może być odczytywany tylko negatywnie, jako *bierne* posłuszeństwo wynikające z poddania, ale musi być interpretowany także pozytywnie, jako obowiązek, który spoczywa na chrześcijaninie, nakazujący otworzyć się na udział we wzroście miasta Bożego zgodnie z planem Bożym, to znaczy według tego, co obiektywnie jest dobre i sprawiedliwe. Chrześcijanin nie może ograniczać się do zaspokajania swoich indywidualnych potrzeb, czy też potrzeb grupy, do której przynależy. Spoczywa na nim zadanie polityczne, które uznając ściśle więź zachodzącą między sprawiedliwością i miłością, zostaje podjęte w duchu miłości, by przyczynić się do budowania coraz bardziej sprawiedliwego społeczeństwa.

Wszystko to stanowi cześć bycia Kościoła – nowego ludu Bożego w świecie, tak jak naucza II Sobór Watykański, podejmując stare nauczanie *Listu do Diogneta*, według którego chrześcijanie są obywatelami świata, ale nie są „ze świata”, to znaczy są powołani do pełnienia w świecie takiej funkcji, jaką pełni dusza w ciele. Za papieżem Pawłem VI można to powołanie wyrazić konkretniej w taki sposób: „Oznacza to dla każdego z nas, że należy tkwić w naszym społeczeństwie takim, jakim ono jest, pełnym braków i często zepsucia, kochając je bardzo, służąc mu ofiarnie, nie dając się zasymilować przez jego umysłowość, przez jego świecki charakter, przez jego niemoralność”³⁰.

³⁰ Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, oprac. M. Bednarz, tłum. L. Paluch, Kraków 1970, s. 384.

ROZDZIAŁ XI



Świeckość społeczno-polityczna w perspektywie teologicznej

„Rozum musi dowiedzieć się, gdzie są jego granice i otwierać się na nauki płynące z wielkich religijnych tradycji ludzkości. Rozum w pełni wyemancypowany, odzégnujący się od przyjmowania tych nauk i od tych związków staje się destrukcyjny”¹.

kard. Joseph Ratzinger

Analizując sytuację Kościoła i teologii w świecie zachodnim, czyli w naszym świecie, trzeba powiedzieć, że otwiera się dzisiaj przed nami poważne wyzwanie, a nawet po prostu konieczność, we właściwym znaczeniu tego słowa, zaangażowania się w życie społeczne i polityczne za pośrednictwem zaangażowania intelektualnego, którego przedmiotem będą konkretne pojęcia i zagadnienia. Zaproponowana przed laty przez Carla Schmitta „teologia polityczna” nabiera rozpędu i znaczenia, co dzieje się bynajmniej nie tylko dlatego, że – jak trafnie zauważył – „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane

¹ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 233.

pojęcia teologiczne”². Państwo i życie społeczno-polityczne znalazły się w głębokim kryzysie, dlatego trzeba zintensyfikować wysiłki, aby okazać pomoc dzisiejszemu państwu oraz podstawowym formom i dziedzinom jego życia³.

Wydaje się, że teologia Kościoła jest w stanie faktycznie przyjść z pomocą dzisiejszemu państwu, które gubi się przede wszystkim w relatywizmie. Przemawiają za tym najpierw minione doświadczenia. Myśl chrześcijańska już wielokrotnie i bardzo konkretnie przychodziła z pomocą temu, co świeckie, aby wzbudzić w nim ufność w stosunku do siebie oraz wskazać drogi postępowania w zmieniających się strukturach społecznych i politycznych⁴. Przemawia za tym także to, że myśl chrześcijańska jest właściwym środowiskiem, w którym narodziło się adekwatnie rozumiane pojęcie świeckości, z którego dzisiaj czyni się niemal pospolity użytek, także nadużywając go, gdy zapomina się o jego właściwej treści i znaczeniu. Jego podstaw należy niewątpliwie upatrywać w myśli filozoficzno-teologicznej św. Tomasza z Akwinu⁵. Najważniejsza racja przemawiająca za zaangażowaniem myśli chrześcijańskiej w problematykę społeczno-polityczną ma zasadniczo oparcie w tym, że niemal każdy dogmat wiary chrześcijańskiej posiada wyraźne, niekiedy bardzo daleko sięgające odniesienie społeczno-polityczne, trzeba tylko podjąć wysiłek, aby to trafnie wydobyć i przekonująco ukazać. Znaczna część chrześcijańskiej myśli politycznej, zwłaszcza dotyczących relacji religii i polityki, rozwinęła się na gruncie podstawowych pojęć doktryny chrześcijańskiej. Nawet jeśli chrześcijaństwo nie posiada jednorodnej propozycji politycznej, to jednak posiada rzecz wyjątkowo ważną, a mianowicie spójny, a nawet profetyczny, etos polityczny.

² Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 77.

³ Por. J. Królikowski, *Nowe oblicza cezara. Kościół może i chce pomóc dzisiejszemu państwu*, w: *Wspólnota polityczna i Kościół*, red. J. Królikowski, Tarnów 2016, s. 9–34.

⁴ Dowodzi tego wciąż aktualna, a mocno zapomniana praca E. Gilsona: *Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005².

⁵ Por. M. Grabmann, *Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925.

Oczywiście, do podjęcia wskazanej tutaj problematyki w decydującym stopniu potrzebna jest wyrobiona odwaga intelektualna, ponieważ gdy zaczniemy uprawiać tak zorientowaną teologię, na pewno szybko pojawią się zarzuty o „mieszanie się” teologii (Kościoła) w politykę, które dzisiaj podnosi się także z tej racji, że chce się oddalić teologów od zaangażowania w kształtowanie szeroko i autentycznie rozumianych relacji państwa z Kościołem. Sprawa jednak jest bardzo poważna, dlatego nie można dać się zwieść „prorokom niepowodzenia”, których nie brakuje, a którzy twierdzą, że to i tak niczego nie zmieni. Życie publiczne, mówiąc najprościej, jest zbyt ważną sprawą, by pozostawić je wyłącznie w rękach polityków⁶. Jednym z najważniejszych i obiecujących zadań, które stają dzisiaj przed teologią, jest zajęcie się zagadnieniami z dziedziny polityki⁷; być może jest to najważniejsze zadanie, jakie staje przed teologią na początku trzeciego tysiąclecia.

W tym miejscu, sytuując się w nurcie teologii politycznej, proponujemy kilka wstępnych uwag teologicznych dotyczących pojęcia świeckości⁸, które zamierzają wskazać konieczność czynnego zaangażowania się teologii we współczesną debatę nad właściwym

⁶ Myślę, że dobrego przykładu dostarcza Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, w którego teologii wątki polityczne są stale, mocno i twórczo obecne. Por. P. G. Sotopietra, *Wiessenaus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christlichen Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003; A. Pfeiffer, *Religion und Politik in den Schriften Papst Benedikt XVI. Die politischen Implikationen von Joseph Ratzinger*, Marburg 2007; G. Coccolini, *Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*, Trapani 2011.

⁷ Por. P.-Y. Moterne, *Promesses de la théologie politique. La théologie au service de l'engagement chrétien*, „Transversalités” (2017) nr 140, s. 41–48.

⁸ W niniejszym artykule traktujemy „świeckość” jako pojęcie zbliżone treściowo i znaczeniowo do soborowego określenia „uprawniona autonomia” – por. II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 41. Świeckość zakłada pewien własny zakres działania ze strony stworzenia, który podlega prawom rozumu, ale afirmuje także prawomocność zasadniczego odniesienia do Boga i religii w życiu społecznym, kulturowym i politycznym. „Laickość” może być określona, co zresztą dzisiaj się czyni, jako absolutna świeckość, czyli taka, która wyklucza wszelkie odniesienie do Boga i religii poza sferą prywatną. Praktycznym przykładem zastosowania modelu „laickości” w tym drugim znaczeniu jest model francuski.

kształtowaniem tego pojęcia. Od teologii zależy, czy to pojęcie nabierze właściwego kształtu treściowego i stanie się „operatywne” w dziedzinie społeczno-politycznej, czyli w „miejscu”, dla którego jest ono kluczowe. Ma ono także znaczenie dla określenia sposobu zaangażowania się chrześcijan w politykę.

1. ŚWIECKOŚĆ I ABSOLUTY RELIGIJNE

W dzisiejszych warunkach usiłuje się głównie pojmować świeckość jako dziedzinę życia i odpowiadający jej sposób postępowania, w których kompetencję posiada wyłącznie rozum. Chodzi o rozum, który nie uwzględnia wiary bądź, w sensie szerszym, wierzeń religijnych. Świeckość opiera się na skrajnie racjonalnej koncepcji rzeczywistości – jest proponowana jako pewna forma racjonalizmu praktycznego. W takim rozumieniu świeckości absoluty religijne są postrzegane jako „wybory” (Weber) bądź też jako stany emocjonalne, które są najbliższe stanowi „zakochania się” (Wittgenstein). Absoluty religijne byłyby więc przejawem przeżywania jakichś założeń i stanów irracjonalnych. Z tej racji absoluty religijne nie mogą uczestniczyć w debacie publicznej, która ze swej natury ma być debatą racjonalną. Uwzględnienie religii byłoby pozbawianiem debaty publicznej racjonalności. Świeckość oznacza w takim wypadku obronę dziedziny publicznej przed wpływami wywieranymi przez absoluty religijne, mając na względzie jej nienaruszalność, gdyż tylko w takim przypadku pozostanie ona analizą racjonalną, a tym samym będzie ona mogła zachować swój obiektywizm. Oznacza więc ostatecznie *neutralność* w stosunku do absolutów, zapewniając wolność od jej wpływów, które w punkcie wyjścia są zdefiniowane jako szkodliwe.

Czy tak rozumiana świeckość akceptuje w jakiś sposób fakt religijny? Wierzenia religijne, owszem, mogą istnieć, ale ponieważ są one tylko dowolnymi „wyborami” lub „odczuciami”, a tym samym nie zyskują wymiaru racjonalnego, mogą być przeżywane tylko w dziedzinie prywatnej lub w wąskim kręgu adeptów, którzy z nimi się utożsamiają. Taka koncepcja świeckości odrzuca religię, akceptując co najwyżej koncepcję religii jako „sekty”, czyli hermetycznej

grupy żyjącej swoimi zasadami i przekonaniem. Religia zostaje ostatecznie zrównana z sektą. Zjawisko religijne zostaje więc dopuszczone jako środek służący zaspokojeniu emocji indywidualnych lub jako zasób ogólnych dobrych uczuć. Zrównanie faktycznej religii z sektą prowadzi do osłabienia religii, ograniczając jej publiczne wyrażanie się i sprowadzając ją do wyrazów pobożności prywatnej i intymistycznej. Rodzi się w końcu z takiego ujęcia idea – na którą świeckość kładzie szczególny nacisk – że wszystkie religie są sobie równe, ponieważ wszystkie, bez względu na zachodzące między nimi realne różnice, wyrażają jakieś mgliste, poniekąd uprzednie w stosunku do każdej religii wewnętrzne „uczucie” religijne, są manifestacjami jakiejś ogólnej tendencji mistycyzującej, wspierają tak samo ogólnikowy i mętny moralizm polityczny. Tolerancja religijna, która pojawia się w tym kontekście, opiera się na zachodzeniu jakiejś tajemniczej tożsamości między bogami.

Tak pojmowana świeckość uwolniona od wszelkich absolutów akceptuje więc religię tylko na trzy sposoby:

- jako fakt prywatny;
- jako sektę na wolnym rynku uczuć religijnych;
- jako mętną i ogólnikową mistykę.

Wspólnym mianownikiem tych trzech sposobów akceptacji jest to, że odmawiają religii wymiaru i znaczenia publicznego.

2. ABSOLUTNOŚĆ ŚWIECKOŚCI NIEZALEŻNEJ OD ABSOLUTÓW

Należy przede wszystkim zauważyć, że w przedstawionej koncepcji domaganie się świeckości bez Boga, czyli przyznawanie absolutnego charakteru poznaniu racjonalnemu, jest tak samo „absolutne” jak założona absolutność religii. Pojawianie się ujęcia opartego na koncepcji rzeczywistości rygorystycznie racjonalnej ma swoją własną absolutność – absolutność poznania racjonalnego. Stoi za nią teza, która głosi, że liczy się wyłącznie poznanie naukowe, co oznacza kontestację absolutności religijnej. To samo należy powiedzieć o takiej wizji jedności religii, która opiera się na

mętnym mistycyzmie⁹. Także w tym przypadku mamy do czynienia z wymogiem absolutności, który jest obcy duchowi chrześcijańskiemu, w wyniku czego można nawet pomyśleć, że chodzi o likwidację chrześcijaństwa, co w pewnym sensie wynika z jego ewidentnie racjonalnego charakteru, którego istnienie burzy forsowaną koncepcję religii jako zjawiska pozbawionego racjonalności¹⁰. Narzucanie siłą chrześcijaninowi absolutności mistycyzmu, jako jedynej wiążącej rzeczywistości, stanowi natomiast domaganie się od niego niemal tego samego, czym jest utrzymywanie wobec niechrześcijanina absolutności Jezusa Chrystusa.

Nie jest więc prawdą, że świeckość polega na obronie przestrzeni neutralnej od absolutów w takiej obiektywnej formie, która wystarczyłaby do zastąpienia absolutów religijnych za pośrednictwem argumentacji racjonalnej. Rozumiana w taki sposób świeckość jest zajęciem skrajnego i dogmatycznego stanowiska, to znaczy uznano go za absolutnie prawdziwe bez odwołania się w tym do jakiegось, choćby ogólnej argumentacji. Jest to sąd o charakterze apodyktycznym, który bez żadnej uprzedniej weryfikacji stwierdza, że w dziedzinie publicznej nie ma miejsca dla jakiegось prawdy o charakterze religijnym. To przekonanie, mające charakter absolutny, jest stanowiskiem tak totalnym, że nie dopuszcza żadnego wyjątku, nie zgadza się na żadną krytykę, ani tym bardziej na jakiegokolwiek podanie w wątpliwość jego założeń. Tego rodzaju stanowisko nie tylko nie wytrzymuje krytyki racjonalnej, ale także – ponieważ dotyczy sprawy egzystencjalnej o szczególnej nośności i wielorakich konsekwencjach dla człowieka – domaga się podjęcia dyskusji nad możliwością zajęcia stanowiska przeciwnego. Ostatecznie, skoro chodzi o człowieka, taką możliwość należałoby nawet po prostu założyć.

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Joseph Ratzinger, jeszcze jako młody teolog, chwytając wrażliwie ludzkie odczucia i przekonania, stwierdza, że chrześcijanin jest człowiekiem, który doznając

⁹ Na temat mistycyzmu wnikliwie uwagi w: T. Merton, *Drogowskazy. Fałszywa mistyka, mistycyzm, pokój monastyczny*, Wrocław 1998.

¹⁰ Na temat racjonalności wiary chrześcijańskiej por. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

rozmaitych trudności, stawia sobie całkowicie uczciwie bardzo podstawowe pytanie: „Może to nie jest prawdą?”¹¹. W bardzo ścisłej analogii pojawia się tutaj niejako naturalnie pytanie, czy autentyczny i zadeklarowany zwolennik świeckości w życiu publicznym nie powinien pytać się całkiem podobnie: „A może to nie jest prawdą”. Każdy wierzący musi zmierzyć się z nieoczywistością wiary, ale to samo pytanie dotyczy także niewierzącego, który musi w odniesieniu do wiary pomyśleć: „A nuż jest to prawdą”¹². Także w uczciwym niewierzącym pojawia się więc wątpliwość odnośnie do jego niewiary. Zarówno wierzący, jak i niewierzący dzielą między sobą wątpliwość i wiarę, oczywiście pod warunkiem, że nie jest to dla nich forma ucieczki od siebie samych, od rzeczywistości i od podjęcia wiążącej decyzji odnośnie do swego życia¹³. Nikt nie może pozostać całkowicie wolny od pytania o wiarę, jak również nikt nie może uwolnić się od doświadczania trudności. Wiara jest nieustannie poddawana trudnym wyzwaniom i pytaniom, które ją dotyczą w jej najgłębszej istocie, a tym samym dotyczą człowieka wierzącego, który pozostaje człowiekiem poddanym trudnościom. Nie da się łatwo przekroczyć tego napięcia, ponieważ jest ono poniekąd „współistotne” z wiarą.

Bez podobnego postawienia sprawy nie ma również prawdziwej świeckości. Bez radykalnych pytań, dotyczących samej istoty rzeczy, mamy do czynienia ze zwyczajną arogancją, która ostatecznie poniża rozum, aby z biegiem czasu przekształcić się w zadeklarowaną obojętność, która ostatecznie staje się wrogością w stosunku do rozumu. Autentyczna świeckość domaga się podstawowego pytania o swoją samowystarczalność. Bez tego pytania staje się ona jakąś wstępną formą absolutyzmu, skoro opowiada się za samowystarczalnością samej siebie, odrzucając wszystko, co do niej nie należy. Byłoby jednak najlepiej, gdyby świeckość stawiała sobie

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 49.

¹² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 49.

¹³ Interesujące wypowiedzi na ten temat można znaleźć w: U. Eco, C. M. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?* tłum. I. Kania, Kraków 1998.

otwarte pytanie o Boga, zdobywając się na to, co Benedykt XVI nazywał „poszerzeniem granic racjonalności”¹⁴. Jest to podstawowy problem autentycznej świeckości, który domaga się uczciwego podjęcia w imię samej świeckości i obrony jej autentyczności, a tym samym w imię obrony autentycznego porządku publicznego. Chodzi w gruncie rzeczy o obronę świeckości przed nią samą, aby nie poddała się zawężonym interpretacjom.

3. NIE MA ROZUMU ABSOLUTNEGO I NEUTRALNEGO

Przedstawiona tutaj koncepcja skrajnej świeckości tak daleko weszła w powszechną świadomość, że w wielu miejscach także wierzący, uczestnicząc w debacie publicznej, od razu, niemal asekuracyjnie, zaznaczają, że wypowiadają się z pozycji „świeckiej” (nawet „laickiej”), zamierzając w ten sposób niejako naturalnie zastrzec się, że będą występować bez odwoływania się do absolutów religijnych. Chcą niejako wzmocnić swoją rangę w debacie przez to, że będą odwoływać się tylko do swojego rozumu, czyli opierając się wyłącznie na „ludzkich” argumentach. Zamiar na pierwszy rzut oka może wydawać się nawet szlachetny, szanujący myślących inaczej i aprobujący autonomię rozumu, ale od razu pojawia się pytanie, czy można Boga, w którego się wierzy, i wiarę, z której się wyrasta, a która niewątpliwie kształtuje sposób myślenia i działania, „wziąć w nawias” w swoim myśleniu i w swoich wypowiedziach. Mówiąc zaś pozytywnie, wiara w Boga stanowi podstawowe i inspirujące oświecenie rozumu, a więc także porządku publicznego, który w decydujący sposób został ukształtowany pod jej wpływem i stosuje, nawet jeśli w wersji zeświecczonej, jej zasadnicze kategorie.

Rozum, który chce pozostać wierny sobie samemu, nie może odrzucić osobistej relacji z wiarą. Gdy rozum postępuje zgodnie z właściwymi dla siebie założeniami i z racjonalnymi zasadami postępowania, a więc gdy jest rozumem poszukującym, nie może nie otworzyć się na wiarę. Wielka encyklika *Fides et ratio* papieża

¹⁴ Por. *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, a cura di L. Leuzzi, Milano 2008.

Jana Pawła II, pozostająca ciągle w nieuzasadnionym zapomnieniu, pokazuje, w jaki sposób rozum, będąc posłuszny swoim własnym instancjom, otwiera się na wiarę, jak wiara go poszerza. Papież stwierdza w niej: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując” (nr 14). Przeciwnie, można więc także powiedzieć, że jeśli rozum nie otwiera się na wiarę, absolutyzując w ten sposób siebie, nie postępuje w sposób racjonalny, ale opowiada się za wiarą zdeformowaną, czyli za fideizmem. Domniemana przestrzeń świecka, która zamierza być wyłącznie racjonalna, w gruncie rzeczy opiera się więc – jakkolwiek paradoksalne może się to wydawać – na fideistycznym rozumieniu wiary. Z tego powodu świeckość, będąca poziomem czystego rozumu i dziedziną neutralną w argumentacji publicznej, nie może funkcjonować bez uwzględnienia pewnego aktu wiary, któremu jednak deklaratywnie i zewnętrznie się sprzeciwia. W takim ujęciu jest ona sprzeczna wewnętrznie, a tym samym nie może być operatywna, ponieważ na zasadzie sprzeczności nie da się właściwie i spójnie budować ani życia osobistego, ani życia publicznego.

Rozum może nie być w stanie otworzyć się na wiarę z powodu swoich win, które zawsze działają ograniczająco na jego wolność¹⁵. W takim zaś przypadku dokonuje on absolutyzowania siebie na pewnym osiągniętym poziomie poznania, płacąc cenę niemożności wyzwolenia się od siebie samego. Wyraża się ona zamknięciem na argumenty racjonalne, na ich przyjmowanie. Taki rozum pozostaje ostatecznie pozbawiony właściwego dla niego „oddechu”, to znaczy pokornej otwartości, będącej warunkiem jego uniwersalizmu i obiektywizmu. W takim przypadku, racjonalizując samego

¹⁵ Tradycja chrześcijańska, przyjmując pierwotny i wewnętrzny związek prawdy i miłości, stale podkreśla, że owocne poznanie domaga się prawości etycznej. Teologicznie mówiąc, świętość jest najbardziej wewnętrznym momentem poznania. Łatwo zauważyć, że najczęściej zwolennikami radykalnej świeckości są ci, którzy usiłują dokonać wyeliminowania jakiejś zasady moralnej w życiu publicznym, albo ci, którzy mają osobiste trudności w życiu moralnym.

siebie, rozum w pewnym sensie ogranicza samego siebie, sytuując się w zamkniętych ramach, przekształcając się w ograniczony wewnętrznie system myślenia, wyrażający się za pośrednictwem mocno zawężonej etyki życia osobistego i publicznego, a ostatecznie sprowadza się do jakiegoś moralizmu politycznego.

Domniemana przestrzeń świecka, rozumiana jako jedynie racjonalna i uwolniona od absolutów religijnych, opiera się na fideizmie w dziedzinie rozumu i na racjonalizmie w dziedzinie wiary, czyli na rozumie, który staje się religią świecką, i na religii, która staje się jedynie świecką rzeczywistością i świecką formą postępowania. Rozum świecki domaga się, aby porzucić wiarę, zastępując ją w dziedzinie etycznej tak zwanymi „procedurami”, które miałyby pokazywać „jedynie słuszny” sposób postępowania oraz eliminować wszelkie dylematy i trudności moralne. Postępując w ten sposób, świeckość usiłuje wprowadzić wszędzie „wiarę” w rozum i w jego absolutną moc, czyniąc go samowystarczalną zasadą życia publicznego. Absolutna świeckość, czyli laicyzm, czyni się wiarą w formie zsekularyzowanej, a tym samym wchodzi nawet na drogę prowadzącą do totalitaryzmu¹⁶. Gdy laicyzm sprzymierza się z liberalizmem ekonomicznym, pod pozorem rozdzielenia wiary i rozumu, państwa i religii, nabiera wszystkich cech totalitaryzmu, przyjmując zasadę totalitarną za kryterium swojego działania¹⁷.

4. ODRZUCENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA JEST ODRZUCENIEM ROZUMU

Ta idea świeckości, czyli „przestrzeni” wolnej od absolutów – która potem zaskakująco przekształca się w absolut – ucieleśnia

¹⁶ Warto zauważyć, że w bardzo podobny sposób uzasadniano wszelkie absolutystyczne formy władzy. Nawet jeśli uznawały one religię, wiarę czy Kościół, to i tak zawsze na pierwszym miejscu stawiały władcę, przyznając mu nieograniczone prerogatywy i kompetencje w każdej dziedzinie, także w dziedzinie wiary. W pewnym sensie nie jest dziwne, że we Francji mamy do czynienia ze świeckością typu absolutystycznego, jeśli uwzględnimy, że rządy absolutystyczne już wcześniej wyrażały się tam w bardzo radykalnych formach. Można pytać: czy nie ma to zjawisko jakiegoś podłoża także mentalnościowego?

¹⁷ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

poniekąd ideę, według której polityka i państwo nie powinny mieć nic wspólnego z prawdą¹⁸. Przestała ona być właściwym kryterium postępowania w dziedzinie politycznej, a jej miejsce w decydującym stopniu zajęła oświeceniowa „zgoda społeczna”. W życiu publicznym miałyby wystarczyć wspomniane już procedury, a kryterium ich ważności miałyby stanowić tylko zgoda ze strony większości. Sakralna geneza dziejów i istnienia państwowego zostaje tutaj odrzucona, co oznacza, że dziejów nie mierzy się już odniesieniem do idei Boga, która byłaby w stosunku do nich uprzednia i która nadawałaby im odpowiednią formę. Państwo „wyzwolone” od tej idei miałyby być państwem racjonalnym, a miarą jego jakości praktycznej miałyby być respektowana wola obywateli.

W konkretnej rzeczywistości przekonanie o wystarczalności rozumu w dziedzinie publicznej okazało się jednak – i ciągle się okazuje – porażką. Państwo odrzucające fundament religijny i deklarujące, że opiera się na rozumie i na jego instancjach, znajduje się nadal w głębokim kryzysie. Wobec ułomności rozumu systemy świeckie okazują się zbyt słabe i łatwo stają się albo ofiarami dyktatur, albo też rozmaitych form nacisku, np. nacisków ekonomicznych wywieranych przez wielkie banki, na co dzisiaj coraz częściej zwraca się uwagę, przestrzegając przed niebezpieczeństwami, które są z tym związane. Zaczęto już otwarcie mówić o „banksterach”¹⁹. Liczne państwa zdają się funkcjonować jeszcze z tej racji, że „stare” sumienie moralne wielu obywateli zapewnia trwałość wątków fundamentów państwowych oraz umożliwia podstawową wrażliwość w dziedzinie etycznej. Nie budzi więc zdziwienia, że w wielu przypadkach pojawiają się głosy o konieczności obrony sumienia w dziedzinie publicznej, czego wyrazem jest nacisk kładziony na „klauzulę sumienia”, będącą próbą zapewnienia wolności wyboru w najpoważniejszych dylematach etycznych. Stwierdzając słuszność

¹⁸ Warto przypomnieć, że kilka lat temu toczyła się absurdalna dyskusja o możliwości posługiwania się z premedytacją kłamstwem w debacie publicznej. Wypowiadał się na ten temat nawet Trybunał Konstytucyjny. Szerzej na ten temat w: J. Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwa we współczesnej etyce stosowanej*, Kraków 2014.

¹⁹ Por. J. Szewczak, *Banksterzy. Kulisy globalnej zмовy*, Kraków 2016.

walki o klauzulę sumienia, pojawia się jednak pilne pytanie, czy jest ona w stanie rozwiązać wszystkie problemy pojawiające się w dziedzinie etyki publicznej. Trzeba raczej powrócić do obrony sumienia w całym życiu publicznym, także w dokonywanych wyborach politycznych, ale oczywiście sumienia prawego, czyli podlegającego weryfikacji w świetle obiektywnego porządku moralnego, mówiąc językiem klasycznym, albo też w świetle „prawdy o człowieku”, mówiąc językiem Jana Pawła II.

Istnieje podwójny, podstawowy motyw upadku współczesnego państwa, często nazywanego pluralistycznym:

– odrzucając chrześcijaństwo, państwo zachodnie odrzuca także rozum, który chrześcijaństwo niosło z sobą i nobilitowało w nadzwyczajnym stopniu, czego ostatnim i wyjątkowym dowodem jest wspomniana już encyklika *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II;

– odrzucając prawdziwego Boga zdaje się na fałszywych bogów²⁰, czego wyrazem w naszych czasach jest wyraźny powrót do politeistycznej zasady religijnej, której praktycznym wyrazem jest neopogaństwo, taktowane w wielu wypadkach nawet jako pewna moda obyczajowa²¹.

W odniesieniu do tego pierwszego trzeba powiedzieć, że pierwotne chrześcijaństwo nigdy nie połączyło się bezpośrednio z żadnym z mitów, których bogactwo w tamtych czasach było wręcz zdumiewające, ale z Prawdą Logosu, z Bogiem filozofów. W ten sposób chrześcijaństwo przyjęło prawdę jako kluczową instancję swojego istnienia i kryterium dialogu ze światem, nigdy już z tego nie rezygnując²².

Monoteizm żydowski i chrześcijański oznacza przede wszystkim wezwanie do rezygnacji z własnych bogów, czy też – innymi słowy – z dążeń mających na celu „ubóstwienie” własnych aspiracji. Chrześcijaństwo fundamentalnie rezygnuje z posiadania w swoich

²⁰ Zostało już wielokrotnie zauważone, że alternatywą dla odrzucenia Boga nie jest ateizm, ale pogaństwo, czyli powrót wielobóstwa.

²¹ Por. *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.

²² Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła*, „Religioni et Litteris” (2001) nr 1, s. 91–104.

rękach tego, co boskie, z adorowania wszelkiej władzy politycznej, z ulegania przyjemnościom, zabobonom i terroryzmowi. Czyni to wszystko najpierw w imię wolności każdego człowieka, a następnie w imię wolności Kościoła jako całości. Wielką rzeczą w chrześcijaństwie, właśnie w odniesieniu do Boga, jest zrozumienie wolności człowieka oraz podkreślenie potrzeby zaangażowania się w jego wyzwolenie wewnętrzne i zewnętrzne²³. Gdy człowiek odrzuca Boga, wchodzi w jego życie i w dokonywane wybory rozmaici bogowie, dążąc do zniewolenia go i podporządkowania sobie.

Ta demitologizacja była już w pewnym stopniu realizowana przez logos grecki, czyli przez rozum ludzki, który dokonał odkrycia filozofii²⁴. Chrześcijaństwo natomiast już z zasady odnosi się do Boga jako bytu, jako prawdy, jako jedynego Boga, różnego i innego od wielorakich boskich mocy należących do dziedziny mitów. Początek takiego zwrotu jest wyraźnie obecny w Nowym Testamencie. W Drugim Liście św. Piotra znajdujemy wyraźnie sformułowany program postępowania chrześcijańskiego: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyście Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ale jako naoczni świadkowie Jego wielkości” (1, 16). Bóg chrześcijański nie jest jednak tylko bytem i prawdą, ale jest także miłością. Chrześcijaństwo opiera się na pierwotnej tożsamości prawdy i miłości, dzięki czemu dokonuje unifikacji prawdy i życia. W ramach tej unifikacji nie dopuszcza ono do pomniejszenia prawdy, i dlatego uznaje wymogi racjonalne za należące do swojej pierwotnej struktury, i je przyjmuje. Chrześcijaństwo nie dopuszcza zatem do podziału między prawdą i życiem, który chciałby narzucić rozum rozpatrywany w sposób wyizolowany.

Z biegiem czasu, pod wpływem dążeń zmierzających do emancypacji państwa i polityki, nastąpiła jednak wyraźna zmiana perspektywy. Odrzucając wypracowany w ciągu wieków fundament

²³ Por. J. Królikowski, *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympozjum” 2 (1998) nr 2, s. 117–129.

²⁴ Por. G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo europeo*, Milano 2003, s. 37–49.

religijny i dążąc do narzucenia świeckości, rozumianej jako dziedzina czystego rozumu, polityka i państwo stopniowo oparły się na coraz bardziej zawężonym rozumie, który w coraz większym stopniu zaczął domagać się dla siebie charakteru absolutnego²⁵. Zjawisko domaga się pogłębienia, aby zrozumieć dokonujące się przejście od rozumu absolutnego do „dyktatury relatywizmu”, jak określili to zjawisko liczni myśliciele współcześni, dla których kryterium prawdy pozostaje stałą i nienaruszalną normą myślenia.

5. ZAWĘŻANIE SIĘ ROZUMU ABSOLUTNEGO

Świeckość, rozumiana jako rozum publiczny, który chce odrzucić swój związek z wiarą, została poddana wpływom nieuniknionego procesu, który doprowadził do jej zawężenia. Zmierza on konsekwentnie do stania się absolutem, a aby być absolutem, musi ograniczyć znaczenie i zasięg swojej własnej prawdy. Musi dokonać się coś w rodzaju „autoograniczenia pozytywnego rozumowania”, jak trafnie ujął to zjawisko kard. Joseph Ratzinger²⁶. Jeśli rozum w dalszym ciągu pozostałby otwarty na transcendencję, nie mógłby przypisywać sobie znaczenia absolutnego. Aby tego dokonać, musi on ograniczyć traktowanie siebie samego jako ostatecznej prawdy, a tym samym nie może już chlubić się tym, że doszedł do wiedzy absolutnej. Pycha, która zdominowała ludzkie poznanie, sprawia, że jego ostateczną konkluzją jest „pozytywizm”, opierający się w swoim postępowaniu ekskluzywnie na wyliczeniu i na eksperymencie. Chodzi w takim przypadku o „racjonalność czysto funkcjonalną”, w której racjonalne jest tylko to, co może zostać wykazane za pośrednictwem eksperymentów i opisane językiem matematyki²⁷.

²⁵ O traceniu odniesienia do Boga w dziedzinie prawa por. R. Brague, *Prawo Boga. Filozoficzna historia Przymierza*, tłum. M. Wodzyńska, A. Kocot, Warszawa 2014.

²⁶ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 58.

²⁷ Por. J. Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2003, s. 119–124.

Mamy do czynienia w tym przypadku z „radykałnym oświeceniem”, które doprowadziło do zredukowania pojęcia prawdy, aby w ten sposób móc pokazać i uzasadnić swoją absolutność. Zamierza ona objąć swoim zasięgiem cały świat i zmusza wszystkie inne koncepcje prawdy do podporządkowania się pryncypium oświeceniowemu. Postępując w taki sposób, tendencja oświeceniowa okazuje się zasadniczo nietolerancyjna, mimo iż z zapałem głosi tolerancję, którą zwodniczo uczyniła jednym ze współczesnych kryteriów postępowania²⁸. Nie szuka ona rozumienia rzeczy w sobie, ale koncentruje się na ich funkcjonalności w stosunku do człowieka. Wraz z rozszerzeniem się pozytywizmu na skalę światową, człowiek oddalił się od nieba, by stać się wyłącznie mieszkańcem ziemi, ostatecznie ograniczając swoje zainteresowania do następujących po sobie faktów, które może rejestrować w swoim poznaniu. Za pośrednictwem tych faktów stara się, najczęściej błędząc, wyjaśnić swoje stawianie się, niewiele na tym zyskując, a właściwie pograżając się w pesymizmie i nihilizmie. Przede wszystkim zaciera mu się horyzont nadziei, który pozostaje pewną koniecznością egzystencjalną człowieka historycznego, aby mógł on owocnie uczestniczyć w stawianiu się dziejów.

6. „DYKTATURA RELATYWIZMU”

Postawienie na rozum absolutny prowadzi w konsekwencji do „dyktatury relatywizmu”. Wobec jakiegokolwiek prawdy, która nie jest rezultatem wyliczenia i eksperymentu, świeckość pozytywistyczna, a właściwie laicyzm, przybiera postawę wątpienia metodycznego: *de omnibus dubitandum est*, jak chciał Kartezjusz. Jedyną pewnością laicyzmu jest wątpienie; wątpi on we wszystko – z wyjątkiem swojego wątpienia. W ten sposób głosi relatywizm, czyniąc to w sposób dogmatyczny, to znaczy uznaje relatywizm za ostatni dogmat, który pozostał po dekonstrukcji prawdy, a więc, w paradoksalnie, także za ostatnią prawdę. Narzuca go jako ostateczną

²⁸ Ta sprzeczność obecna w obecnych koncepcji tolerancji była już wielokrotnie demaskowana. Por. R. Legutko, *Nie lubię tolerancji*, Kraków 1993.

formę racjonalności współczesnej oraz jako ostateczną podstawę wolności. Laicyzm staje się więc jedyną kulturą, czyli środowiskiem, w którym żyje człowiek współczesny. Kard. Ratzinger tak opisał tę postać laicyzmu kulturowego: „Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”²⁹.

„Ja i jego zachcianki” – taki jest finał laicyzmu. Dlaczego? Ponieważ mając u podstaw relatywizm, który wynika z absolutyzowania racjonalności wyliczenia i eksperymentu, człowiek nie dopuszcza już żadnej instancji moralnej, poza swoim wyliczeniem. Nic nie jest w sobie dobre lub złe, wszystko zależy wyłącznie od konsekwencji, jakie pociąga za sobą działanie. Pragnienia przemieniają się w ten sposób w normy postępowania, a dokonująca się przemiana staje się prawdą absolutną relatywizmu. Jako taki relatywizm zostaje narzucony kulturowo, wywierając swój destrukcyjny wpływ na rzeczywistość religijną.

Doszliśmy więc do momentu, w którym relatywizm w pełni odsłonił swoje absolutystyczne i dyktatorskie oblicze. Jesteśmy dzisiaj także w punkcie, w którym polityka i państwo ujawniają całą swoją niezdolność do podjęcia nowych zagadnień i nowych wyzwań, które stają przed narodami i przed ludzkością. Mają więc przed sobą perspektywę upadku, jeżeli nie odtworzą swojej duchowej tkanki, której ośrodek stanowi odniesienie do prawdy. Uproszczonego rozwiązania pojawiających się problemów szuka się w liberalnej zasadzie moralnej, według której zdolność człowieka jest miarą jego działania, a więc, z której wynika, że to, co jest możliwe do zrobienia, może być faktycznie zrobione, bez względu na kryterium godziwości. Kierując się tą zasadą, podejmuje się także łatwe eksperymenty w dziedzinie społecznej i politycznej, czego wyrazem jest

²⁹ J. Ratzinger, *Homilia w czasie Mszy świętej „pro eligendo Romano Pontifice”* (18 kwietnia 2015), „L'Osservatore Romano” 26 (2005) nr 6, s. 30.

wprowadzanie tak zwanych rozwiązań alternatywnych, na przykład „związki partnerskie” jako alternatywa dla małżeństwa naturalnego.

Człowiek może wiele, a jego możliwości ciągle się poszerzają. Jeśli jednak ta możliwość i umiejętność zrobienia czegoś nie kieruje się jednoznacznie i obiektywnie – czyli taką, która nie waha się pytać o to, czym jest „w sobie” dobro i zło – miarą moralną, staje się siłą destrukcyjną o nieobliczalnych konsekwencjach. Możemy to z łatwością widzieć w wielu konkretnych przypadkach. Jeśli można wyprodukować technicznie człowieka, to można go produkować. Jeśli można wyprodukować bombę atomową, to można ją produkować. Także terroryzm, który stał się dzisiaj problemem na skalę światową, opiera się na tej możliwości. Skoro jest narzędziem danym do dyspozycji człowiekowi, to w takim razie można go stosować. Szkoda, że tak bardzo rozpowszechnione zjawisko terroryzmu daje tak niewiele do myślenia, zwłaszcza w odniesieniu do przypadku młodych ludzi Zachodu, którzy wchodzi na tę drogę postępowania.

Dyktatura relatywizmu, prowadząca do dyktatury technokracji, a w końcu do obalenia człowieka i zepchnięcia go w obszar nihilizmu, pokazuje, że jest nie do utrzymania laicyzm oderwany od transcendencji. Dowodzi tego choćby fakt, że konsekwencją relatywizmu i technokracji jest dokonująca się destrukcja koncepcji podstawowych praw człowieka³⁰. Mówią nam zachodzące zjawiska, że prawdziwą świeckością nie tylko jest ta, która dopuszcza lub toleruje transcendencję, ale przede wszystkim ta, która pozytywnie czuje jej potrzebę i realnie odnosi się do niej w wyborach politycznych i kulturowych. Na poziomie konkretnej praktyki politycznej prawdziwa świeckość zajmuje dwie zasadnicze postawy:

– nie domaga się od wierzących wyrzeczenia się wiary, aby występowali tylko w perspektywie czystego rozumu, gdy uczestniczą w debacie publicznej.

– nie udziela wolności słowa tylko poszczególnym wierzącym, ale także wspólnotom religijnym.

Z punktu widzenia polityki oznacza to przyznanie wspólnotom religijnym prawa do bycia pełnoprawnym podmiotem kultury

³⁰ Por. M. Schooyans, *Droits de l'homme et technocratie*, Paris 1977.

społecznej i religijnej. Zwróciła już na to mocno uwagę deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* II Soboru Watykańskiego (nr 4). Oczywiście, pozostaje pytanie, czy wspólnoty religijne są w stanie realnie być takim podmiotem i czy są gotowe postępować w sposób konsekwentny, nastawiony na osiągnięcie obiektywnych rezultatów. Domaga się to dojrzałości, wyrażającej się w nabyciu i odpowiednim zaangażowaniu wielu umiejętności.

7. CHRZEŚCIJAŃSTWO ZAANGAŻOWANE

Trafnie i rzeczywiście oświecająco napisał kard. Joseph Ratzinger: „Kto wstępuje do Kościoła, musi zdawać sobie sprawę, że wkracza w sferę osobowego podmiotu kulturowego z własną ukształtowaną historycznie i wielorako uwarstwowioną interkulturowością. [...] Wiara nie jest bowiem prywatną drogą do Boga, lecz wprowadza człowieka w Lud Boży i w jego historię. Bóg sam związał się z historią, która od tego momentu należy do Niego i od której nie możemy się uwolnić. Chrystus na wieki pozostanie człowiekiem i na wieki zachowa ciało. Człowieczeństwo i wcielenie zawierają historię wraz z kulturą, tę całkiem określoną historię, z jej kulturą, bez względu na to, czy nam się to podoba, czy nie”³¹. Wypowiedź ta pozostaje w ścisłym związku z nauczaniem konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, która podkreśla, że misja Kościoła jest religijna i przez to właśnie jest zarazem najbardziej ludzka (nr 11).

Wiara chrześcijańska jest sposobem, za pośrednictwem którego chrześcijanie są ludźmi i żyją razem z innymi ludźmi. Chrześcijanin, aby nawiązać dialog z innymi ludźmi, nie musi schodzić na żaden poziom pozornie neutralny, na teren pozornie prostego człowieczeństwa lub prostego rozumu (nawet jeśli potocznie mówi się w ten sposób). Nie tylko nie musi on rezygnować z przynależności do wspólnoty, która wypracowuje i proponuje kulturę społeczną i polityczną, ale ma włączyć się w jej tworzenie, w oparciu o zasady, na których opiera się w swojej wierze. II Sobór Watykański zleca

³¹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 58.

to zadanie świeckim, podkreślając zwłaszcza powinność włączenia się w politykę, aby kształtować ją w duchu chrześcijańskim. Papieże posoborowi zgodnie nauczają, że zaangażowanie w politykę jest najwzniolejszą postacią miłości, gdyż ma ona na celu dobro wspólne. Mówi się więc słusznie o miłości politycznej jako jednej z form miłości chrześcijańskiej.

Trzeba przy tym zaangażowaniu oczywiście pamiętać o ważnej zasadzie chrześcijańskiej. Wiara chrześcijańska – która nie może nie rodzić kultury – zmierza równocześnie do przekroczenia kultury³². Nie może więc nie mieć kultury. Jednakże wiara i miłość wykraczają poza każdą kulturę – bynajmniej nie dlatego że z niej rezygnują – ale ponieważ są czymś o wiele więcej. Gdy prawda staje się darem z siebie, następuje największe zbliżenie między ludźmi. Wchodzi w grę wspólne kryterium, które nie narusza żadnej kultury, ale każdą prowadzi do jej centrum, ponieważ ostatecznie każda jest jakimś oczekiwaniem na prawdę i na przemianę w oparciu o nią, aby w końcu mogła stać się wyrażeniem miłości i jej służyc.

Trzeba zarazem mieć na uwadze, że gdy chrześcijanin, uczestnicząc w debacie publicznej, usiłuje wypowiadać się tylko na gruncie samego rozumu, sięga wyłącznie do ludzkich argumentów, wywołuje falę zwrotną, która osłabia jego świadomość bycia zakorzenionym w prawdzie i miłości, które są czymś więcej niż tylko propozycjami ludzkimi. Na dłuższą metę w takim postępowaniu traci się przede wszystkim podstawowe przekonanie, że chrześcijaństwo posiada cel zbawczy, że „nie ma prawdziwego rozwiązania «kwestii społecznej» poza Ewangelią”, jak stwierdził papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, co następnie powtórzył papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (nr 5). Chrześcijanin uczestniczący w życiu społecznym i politycznym nie może być chrześcijaninem anonimowym – musi być chrześcijaninem określonym i wyrazistym, potwierdzającym to swoim słowem, swoimi wyborami i swoim działaniem. Gdy tego nie uwzględni, ulega rozmyciu posłanie chrześcijańskie, realizowane zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo.

³² Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 75–77.

Dogmat relatywizmu zagraża samej misji chrześcijańskiej. Nie dotyczy to tylko misji w sensie ścisłym, czyli misji *ad gentes*, ale także misji wyrażającej się w zaangażowaniu społecznym i politycznym.

8. ŚWIECKOŚĆ I TRANSCENDENCJA

Powróćmy do punktu widzenia polityki. Świeckość – jak mówiliśmy – z racji politycznych potrzebuje transcendencji, gdyż tylko świeckość, która jej nie wyklucza, może być rzeczywiście świecka. Autentyczna świeckość musi zawsze rozumować „jakby Bóg istniał”. Zasadniczym wyrazem tego faktu w wielu przypadkach jest *invocatio Dei* wprowadzone do konstytucji państw. Przy pogłębionej analizie okazuje się, że może być ono zarówno gwarancją autentycznej demokracji, jak i ważną inspiracją do działania obywatelskiego w dziedzinie społeczno-politycznej. Zagadnienie zasługiwałoby na pogłębiona refleksję w polskich warunkach, ponieważ pojawiają się głosy o potrzebie nowej konstytucji. Niestety, sformułowania preambuły Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku rażą swoją ułomnością³³.

Dążenie, na ogromną skalę, do przekształcania rzeczy ludzkich – przy całkowitej rezygnacji z odniesienia do Boga – zawsze prowadzi na krawędź przepaści, a przede wszystkim kończy się totalną degradacją człowieka. Należy więc koniecznie odwrócić aksjomat zwolenników oświecenia i powiedzieć: także ten, kto nie jest w stanie znaleźć drogi prowadzącej do uznania Boga, powinien w każdym razie starać się tak żyć, i tak ukierunkowywać swoją ziemską wędrówkę, *veluti si Deus daretur* – jakby Bóg istniał. Życ „jakby Bóg istniał” oznacza między innymi przyjęcie postulatu stworzenia, czyli „inteligentnego i miłującego zamysłu”, który kieruje światem i który jest obietnicą na miarę człowieka. Problem polega na tym, że jeśli świat pochodzi od tego, co irracjonalne, a rozum nie jest niczym innym niż jakimś „produktem ubocznym” przemiany

³³ O znaczeniu zagadnienia por. Ch. Machek, *Die „invocatio Dei” in europäischen Verfassungen. Deutung und Bedeutung aus christlich-konservativer Weltanschauung*, Wien 2007.

zachodzącej w samej materii, to nie można już mówić o prawdzie i wolności. Wszystko zostaje poddane naciskowi absurdu, a nihilizm jawi się jako jedyna propozycja, którą można jeszcze formułować. Wiara chrześcijańska jest nośnikiem przekonania, że wszystko zaczyna się od prawdy i miłości, dlatego jest możliwa wolność, dobroć, miłość, nadzieja, a więc to wszystko, na czym człowiekowi zależy, co daje mu duchowe wytchnienie. Tylko rozum stwórczy, który w Bogu ukrzyżowanym ukazuje się jako miłość, rzeczywiście może pokazać nam cel życia i drogę, która do niego prowadzi. Świeckość powinna więc pozwolić (lub przynajmniej zmierzać do tego), aby chrześcijaństwo rozprzestrzeniło w kulturze to podstawowe przekonanie, które jest dobrem zarówno wierzących, jak i niewierzących. Transcendencja jawi się więc jako wymóg świeckości, a dowartościowanie publicznej roli religii jest warunkiem, aby świeckość mogła ustrzec się pokus związanych z dyktaturą relatywizmu.

Nie podejmujemy w tym miejscu zagadnienia, w jakim zakresie religie niechrześcijańskie mogą być uwzględniane w tym procesie współtworzenia świeckości w dziedzinie społeczno-politycznej. Biorąc pod uwagę, że świeckość, o której mówimy, a także jej osiągnięcia w budowaniu cywilizacji zachodniej, mają genezę chrześcijańską, dlatego chrześcijaństwu należy się niewątpliwie pierwszeństwo w kształtowaniu rozumienia świeckości. Ponieważ w innych religiach inaczej układają się relacje między religią a państwem i polityką, dlatego ich możliwości uczestniczenia w kształtowaniu świeckości są raczej ograniczone, co nie oznacza, że nie mogą korzystać z osiągnięć chrześcijańskich.

ZAKOŃCZENIE ŚWIECKOŚĆ JAKO WYZWANIE NA DZISIAJ

Pojęcie świeckości, jak już zauważyliśmy, istnieje tylko na Zachodzie i ma genezę ściśle chrześcijańską i teologiczną. Ale właśnie na Zachodzie świeckość przyjęła cechy charakterystyczne dla dyktatury relatywizmu. Można więc przewidywać, że także na Zachodzie może zdarzyć się, że świeckość przekroczy cechy charakterystyczne dyktatury relatywizmu i na nowo otworzy się na transcendencję.

Biorąc pod uwagę fakt, że tylko chrześcijaństwo może w tym współuczestniczyć, jest oczywiste, że Zachód nie może pozwolić sobie na zerwanie z chrześcijaństwem. Jeśli myśli on o przyszłości, potrzebuje, jak przenikliwie wykazał Rémi Brague, powrotu na „drogę rzymską”, czyli drogę otwartej i profetycznej tradycji chrześcijańskiej³⁴. Chrześcijaństwo, co oczywiste, nie pokrywa się z Zachodem, ale jeśli Zachód zerwie swoje więzi z chrześcijaństwem, to zagubi także siebie. Innymi słowy, Zachód bez chrześcijaństwa utraci zaufanie w stosunku do siebie. Można to odwrócić i powiedzieć, że jeśli Zachód odseparuje się ostatecznie do chrześcijaństwa, to dlatego że stracił zaufanie do siebie. Zachód usiłuje otwierać się na wartości zewnętrzne, ale już nie kocha siebie. W swoich dziejach widzi tylko to, czego trzeba się wstydzić i co jest destrukcyjne, podczas gdy nie jest w stanie uchwycić tego, co wielkie i czyste. W dużej mierze postępuje w taki sposób, ponieważ to wszystko, co wielkie i czyste jest po prostu dogłębnie chrześcijańskie. Otwierając się bezkrytycznie na to, co zewnętrzne, nie ufając już sobie i nie licząc na więź z chrześcijaństwem, Zachód traci swoją siłę integracyjną, a więc traci siebie.

³⁴ Por. R. Brague, *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012.

ROZDZIAŁ XII



Jaka prawda? Jaka wolność?

Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną

1. EGZYSTENCJALNE POJĘCIE PRAWDY

Są ludzie, którzy prezentują w swoim życiu przede wszystkim *postawę kontemplacyjną*, to znaczy tacy, którzy szukają prawdy formalnej – abstrakcyjnej. W znacznej mierze odzwierciedleniem takiej postawy są *Sumy*, jakie otrzymaliśmy w spadku po średniowieczu. Św. Tomasz z Akwinu w *De veritate* i w *Summa theologiae* przytacza niektóre podstawowe definicje prawdy: św. Augustyna, św. Hilarego, św. Anzelma, Awicenny¹. W tych definicjach odzwierciedla się wielki wysiłek ludzkiego rozumu dążącego do znalezienia i zrozumienia reguły prawdy, by w ten sposób dać człowiekowi do dyspozycji miarę i pewność, że rzeczywiście w swoich pojęciach wyraża on obecność rzeczywistości oraz zachodzącą między nim a rzeczywistością odpowiedniość, czyli *adaequatio rei et intellectus*. Można powiedzieć, że jest to *prawda kontemplacyjna*, ale nie jest to jeszcze prawda na miarę człowieka.

¹ Por. Tomasz z Akwinu *De veritate* q. I, a. 1; *Summa theologiae* I, q. 16 a. 1–8.

Są – z kolei – *ludzie czynu*, którzy są zdominowani instynktami. Tacy byli ludzie pierwotni i ludzie wszystkich okresów barbarzyńskich. Dla tego typu ludzi prawda nie jest czymś, co człowiek powinien oglądać czy kontemplować, ale czymś, do czego powinien się konkretnie dostosowywać. Dla ludzi aktywnych i pragmatycznych prawda jest przedmiotem konstruowania i tworzenia. Człowiek chwyta prawdę, odsłaniając swoje przeznaczenie, tocząc spory, prowadząc wojny, ścierając się z ludźmi, instytucjami i rzeczywistością. Właśnie w takim ogólnym klimacie dzisiaj żyjemy, z czego chyba dobrze zdajemy sobie sprawę. Istnieje w dzisiejszych czasach szerokie zrozumienie prawdy jako aktywności i jako praktyki, przez które człowiek jakby odkrywa wnętrze świata, który go otacza. Można powiedzieć, że współczesne rozumienie prawdy ma charakter *aktualistyczny*. Jest więc prawda, którą się kontempluje i prawda, którą się tworzy.

Czy te dwa ujęcia wyczerpują problem prawdy? Istnieje także ujęcie, według którego prawdy nie da się do końca zdefiniować. Tym, co się definiuje jest „przestrzeń” naszego odniesienia do rzeczywistości: do świata, do rzeczy, do ludzi – także przestrzeń naszego odniesienia do tych rzeczywistości, które są reprezentowane przez instytucje duchowe i instytucje kościelne. To, co możemy powiedzieć o prawdzie, ma zawsze charakter statyczny, abstrakcyjny i powierzchowny, gdy tymczasem *autentyczna prawda wypływa ze źródeł wolności*, a więc jest dynamiczna, konkretna i – przede wszystkim – osobowa.

Istnieje więc trzecia grupa ludzi, która reprezentuje właśnie taki pogląd naprawdę, w myśl którego prawda nie jest statyczna i nie jest osiągnięta na drodze cichej kontemplacji. Taka prawda nie satysfakcjonuje żywego człowieka. Człowieka nie zadowala również „tworzenie” prawdy w wirze mijających epok i pośród konfliktów społecznych, politycznych i religijnych. Taka prawda ulega ciągłemu rozkładowi wraz z przemijaniem pokoleń i epok, wraz z pojawianiem się nowych błędów i ciągle nowego budzenia się pasji w ludziach.

Człowiek jest powołany do *szukania prawdy* i jest go w stanie zadowolić tylko *prawda egzystencjalna*, która jest osiągnięta właśnie na drodze poszukiwania. Taka prawda ma swoje źródło w Absolucie

i dąży do Absolutu jako swojego celu. Wyraża ona wypisane w ludzkim duchu *dążenie za Nieskończonym*. Wyraża ona to, co powinno być dla człowieka nieustannym zadaniem i to, co powinno budzić jego radykalne niezadowolenie, a nawet pewne zniecierpliwienie. Taki niepokój egzystencjalny jest znakiem pełni, gdyż wyzwala on przechodzenie w miłości do Dobra, które jako jedyne może człowieka nasycić szczęściem. Pojęcie prawdy jako prawdy egzystencjalnej zostało zaproponowane człowiekowi przez chrześcijaństwo.

Dla filozofów starożytnych: Sokratesa, Platona czy Arystotelesa, prawda miała charakter *immanentny* w stosunku do człowieka. Ich zdaniem rozum zawiera w sobie *logos*, czyli miarę rzeczywistości. Sokrates stwierdził bardzo jasno, że prawda mieszka w człowieku. Jest ona samym człowiekiem, o ile słucha on rzeczywistości, jak Sokrates słuchał „ducha”, który mieszkał w jego sumieniu. Dla Platona prawda była „wyrwaniem się” z rzeczywistości materialnej oraz zwróceniem się i dążeniem do prawdy idealnej – wiecznej, czyli do zrozumienia, które nie przemija i nie zmienia się, które nie rodzi się i nie umiera, ponieważ opiera się na absolutnej niezmienności. Starożytny świat grecki był zdominowany takim dążeniem do *logosu*. Koncepcja grecka przeszła potem także do myśli chrześcijańskiej, ale dokonano w niej wielu modyfikacji i przewartościowań. Dla chrześcijaństwa prawdą jest sam Bóg, który jest *Stwórcą* świata widzialnego. To On jest „przewodnikiem” do każdej prawdy dzięki swojej oświecającej obecności we wszystkich istotach i we wszystkich inteligencjach.

Mówi się, że św. Augustyn wprowadził do myśli chrześcijańskiej platonizm. Jest to jednak prawdą tylko do pewnego stopnia, gdyż jego dzieło sięga o wiele dalej. Nie chodzi o powierzchowne zastąpienie platońskiego świata idei myślą Bożą, ale o przewrót dokonany w samym pojęciu prawdy. Jeśli Bóg jest prawdą pierwotną, jeśli On jest absolutnie czynny i czynny charakter mają Jego prawdy, to są one zasadami czynnymi w taki sposób, że sam człowiek posiada w swojej myśli czynne „zarodki” i za ich pośrednictwem może uczestniczyć w rozumie Bożym². Także rozum praktyczny posiada

² Tomasz z Akwinu mówi w podobnym kontekście o „zasadach rozumu”

czynne zasady – dane przez Boga – które są uaktywniane, niepokojone i przyciągane delikatnym i wiążącym instynktem miłości Bożej. W tym przewrocie, dokonany przez św. Augustyna w ramach myśli platońskiej, zostało zastosowane to, co stanowi podstawowy element egzystencjalnego pojęcia prawdy³.

2. PRAWDA DLA WOLNOŚCI

Na czym polega ten element egzystencjalny w pojęciu prawdy? Prawda w sensie klasycznym ma charakter kontemplacyjno-statyczny, a prawda pragmatyczna jest prawdą dynamiczno-czynną. Prawda egzystencjalna jest oparta na czynnym Absolutie i zwraca się do człowieka z wewnętrznym roszczeniem urzeczywistniania się w prawdzie. Tylko taka prawda jest w pełni autentyczna i prowadzi do zbawienia. Taka prawda ściśle łączy się z wolnością, wymagając jej zaangażowania – jest to *prawda dla człowieka i prawda dla wolności*.

Prawda egzystencjalna jest *prawdą dla wolności*. Nie jest to prawda przeznaczona tylko dla uczonej, oświeconej kontemplacji i dla subtelnych rozważań, ale jest to *prawda dla człowieka* – jest to *prawda dla mnie!* Cechą charakterystyczną prawdy egzystencjalnej jest właśnie to, że jest ona dla człowieka – dla nas. Wobec tej prawdy staje nasze *ja* i poprzez to stanięcie wobec prawdy rzeczy, świata i wydarzeń wymaga podjęcia decyzji *za Absolutem* – *za Bogiem*⁴.

Ujmując w taki sposób prawdę, możemy powiedzieć, że ma ona zarówno charakter *obiektywny*, jak i *subiektywny* – co więcej, na tyle ma charakter obiektywny, na ile ma charakter subiektywny. Ma ona charakter obiektywny, ponieważ zakłada określoną naturę ludzką w dwóch wymiarach jej zmysłowości i inteligencji, a więc w jej wolności. Zakłada rzeczywistość świata, w którym człowiek pielgrzymuje i realizuje swoje przeznaczenie, ponieważ zakłada istnienie Zasady absolutnej, która decyduje o wartości i sensie świata oraz człowieka, który wobec Boga podejmuje decyzję o sobie i swojej egzystencji.

³ Por. E. Przywara, *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, „Augustinus” 3 (1958), s. 269–280.

⁴ *Ja* rozumiemy tu w znaczeniu ontologicznym, a nie tylko psychologicznym.

W sposób niewyraźalny w pojęciu prawdy egzystencjalnej współdziałają i przenikają się prawda i wolność. Nie jest to prawda, która zostaje zapisana w książkach, ale zapisuje się ją – poprzez swoje wybory – w swojej osobowości i w swoim życiu. To egzystencjalne pojęcie prawdy jest świadectwem ludzkiej wolności wobec Boga.

3. WOLNOŚĆ BEZ PRAWDY

Filozofia nowożytna greckiemu pojęciu prawdy przeciwstawiła – i nadal przeciwstawia – pojęcie prawdy ujmowanej jako *wolność absolutna*. Począwszy od Kartezjusza, który swoim *cogito ergo sum* zainaugurował pierwszeństwo aktu myślenia przed bytem. Akt myślenia jest dla niego przede wszystkim aktem woli; jest decyzją autonomiczną, abstrahującą od tego, co rzeczywiste, opierającą się jednostronnie na woli. Kartezjusz stwierdza: „Nie mogę się też uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę, czyli wolność decyzji o niedostatecznym zasięgu i doskonałość, bo wiem z doświadczenia, że rzeczywistość nie posiada ona żadnych granic. I wydaje mi się rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że wszystko inne, co jest we mnie, nie jest ani tak wielkie, ani tak doskonałe, bym nie mógł pomyśleć, że mogłoby być większe czy doskonalsze”⁵.

Z biegiem czasu pogląd Kartezjusza rozwinął się i pogłębił. Spinoza dokonał bezpośredniego i całkowitego utożsamienia poznania i chcenia. Bezpośredniemu utożsamieniu *Deus sive natura* odpowiada utożsamienie poznania i chcenia, tak że najwyższą formą poznania jest *amor Dei intellectualis*, to znaczy taka miłość, przez którą tylko nieliczni ludzie, ci najbardziej świadomi, wchodzą w Całość – w pełnej zgodności ze swymi poruszeniami – w taki sposób, że dla nich narodziny i śmierć nie są niczym innym, jak tylko służbą na rzecz wiecznej Całości, czyli jednej i niezmiennej Substancji⁶.

Na tym początkowym etapie myśli nowożytnej mamy do czynienia z zaakcentowaniem prawdy obiektywno-subiektywnej, ale

⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 77.

⁶ Por. B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, s. 20–21 i 364–365.

chodzi w niej przede wszystkim o prawdę abstrakcyjną, która zapomina o żywym i osobowym *ja* oraz o jego oparciu w Bogu, jako Bycie i Źródle bytu, w wyniku czego człowiek zostaje sam w świecie, zanurzony w cierpieniu i beznadziejności. I rzeczywiście myślenie post-nowożytne jest naznaczone dogłębnie beznadziejnością.

Wraz z idealizmem Całość Spinozy została wprowadzona w ruch. Ta Całość metafizyczna, niepodlegająca zmienności egzystencji, została połączona z Kantowską zasadą *Myślę w ogólności (Ich denke überhaupt)*, która upodabnia zasadę manifestowania się rzeczywistości do podmiotowości ludzkiej. Chociaż Kant był daleki od idealizmu psychologicznego, to jednak w jego filozofii jest obecna zasada, która stwierdza, że to wszystko, co może wiedzieć człowiek, ma swoje źródło w autonomicznym rozwoju jego spontaniczności transcendentalnej. Oznacza to, że świat, o którym mówią nauka, polityka czy religia, jest światem wydobytym z człowieka, jest światem naznaczonym człowiekiem, który ostatecznie znaczy tyle, ile znaczą zdolności człowieka. Tu właśnie sytuuje się początek współczesnej zasady *antropologii radykalnej*. Zasada ta rodzi się ostatecznie z dwóch zasad, które zostały połączone na gruncie metafizycznym: *Ja myślę i Ty powinienes*⁷.

Idealizm niemiecki zapoczątkował całkowity rozkład wolności, uznając ją za zasadę całościową, czyli taką, która obejmuje i konstytuuje całą rzeczywistość. Fichte stwierdził to bezpośrednio, przyjmując, że „byt jest wolnością”. Ten sam pogląd przyjął Schelling, co wyraził w liście napisanym w 1794 roku do Hegla: „Dokonałem wielkiego odkrycia, że byt jest wolnością”⁸.

Jest to odkrycie spójne i logiczne w ramach myśli nowożytnej, ponieważ ta myśl ujmuje wolę jako autonomiczną spontaniczność podmiotu, czyli ludzką zdolność do poruszania się w świecie, w społeczeństwie i w historii, za pośrednictwem zasady posiadanej w swoim wnętrzu. Myślenie i chcenie utożsamiają się, o ile myślenie ozna-

⁷ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971².

⁸ O pojęciu wolności w idealizmie niemieckim por. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983, s. 133–159.

cza wychodzenie od autonomii zasady *Ja myślę*, a chcenie jest tą autonomią zastosowaną do rzeczywistości. Zatem z drugiego – obok myślenia – istotnego wymiaru ducha, wolność staje się jego jedynym wymiarem. Wniosek narzuca się sam – prawdę osiąga się tylko przez bycie wolnym w sposób absolutny, a jest się wolnym, jeśli się myśli. Wniosek drugorzędny mówi, że prawdziwie wolni są tylko filozofowie.

4. TYLKO NIHILIZM

W oparciu o ten „przełom” filozoficzny rozumiemy, dlaczego całe późniejsze myślenie wychodzące z tych zasad skończyło w nihilizmie – i to w sposób konieczny – i wciąż zagłębia się w nim w sposób niepoahamowany. Z tego zagłębiania się w nihilizmie narodził się marksizm, woluntaryzm Schopenhauera, egzystencjalizm (z wyjątkiem egzystencjalizmu Kierkegaarda). We wszystkich filozofiach post-heglowskich przyjmuje się, że prawda nie oznacza już niczego i że jest pozbawiona sensu, gdyż tym, co ma jeszcze jakieś znaczenie, jest tylko wariacja kulturowa na temat człowieka. Nie dyskutuje się więc o pojęciu prawdy, ale jedynie o człowieku, przy czym wychodzi się w tej dyskusji od pewnego jednostronnego pra-rozumienia człowieka, którego postrzega się jako *homo faber* czy *homo oeconomicus*... Człowiek staje się jednowymiarowy i coraz bardziej zagłębia się w tej jednowymiarowej strukturze, doprowadzając do absurdu swoje myślenie – przez pozbawienie go zasad i treści.

Z tego punktu widzenia myśl nowożytna ma charakter negatywy, a jego skutkiem jest redukcja nihilistyczna wszystkich form myślenia filozoficznego – z wyjątkiem marksizmu, chociaż tylko do pewnego stopnia. Marksści, począwszy od Marksa, Engelsa i Feuerbacha, dążą do opracowania pozytywnej wizji człowieka i słusznie krytykują egzystencjalizm, fenomenologię i filozofię analityczną, które prezentują raczej wizję negatywną. Człowiek jest przecież istotą żywą, ma potrzeby, wymagania. Właśnie dlatego człowiek, który myśli, musi pracować, angażować się, troszczyć się. Punkt wyjścia marksizmu jest jednak taki sam, jak punkt wyjścia egzystencjalizmu, to znaczy jest nim *człowiek w sytuacji*. Jest to człowiek w sytuacji

historycznej, w której liczą się tylko jego wymiary horyzontalne. Zostaje on niejako skazany na te wymiary – w sposób arbitralny – na podstawie wyboru, którego marksiści dokonują w relacji do ekonomii, stwierdzając, że jest ona podstawowym wymiarem egzystencji człowieka. Człowiek zatem to *homo oeconomicus*. Zdają sobie oni jednak sprawę, że *homo oeconomicus* żyje w rodzinie, że musi troszczyć się o swoje potrzeby, że musi wybierać między prawdą i fałszem oraz między dobrem i złem, dlatego dzisiaj – także wśród zwolenników marksizmu urzeczonych mirażem postępu – pojawia się coś w rodzaju melancholii transcendentalnej.

5. PRZEDSTAWICIELE PRAWDY EGZYSTENCJALNEJ

Odpowiedź na tę melancholię znajduje się właśnie w prawdzie egzystencjalnej. Przedstawicielami tej prawdy nie są filozofowie, teologowie i uczeni – ci, którzy potrafią prowadzić dyskurs oparty na zasadach formalnych – ale przede wszystkim świadkowie, męczennicy, święci i mistycy. Prawda egzystencjalna jest urzeczywistnianiem się człowieka w Prawdzie fundamentalnej, czyli aktualizowaniem się człowieka w jego relacji do Absolutu, a dla chrześcijanina jest aktualizowaniem się w jego relacji do Chrystusa. Kierkegaard utożsamiał bezpośrednio prawdę aktualizowaną przez chrześcijanina z „naśladowaniem Chrystusa”. Właśnie dlatego u mistyków mamy pojęcie prawdy, która jest bezpośrednia, która wciąga, upomina, uświęca i uszczęśliwia.

Św. Augustyn, na przykład, często rozważa fakt, że prawda nie tylko jest osiągnięciem rozumu, lecz także osiągnięciem wynikającym z oczyszczenia duszy. Tylko wtedy, gdy dusza wyzwala się z dominacji pasji, tylko wtedy, gdy staje się przejrzysta, osiąga stan komunii z Bogiem i jednoczy się z Prawdą wieczną⁹. Komentując Ewangelię św. Jana, św. Augustyn dochodzi do jeszcze bardziej egzystencjalnego pojęcia prawdy. Pyta: Czym jest prawda i jak się do niej dochodzi? Wychodząc od słów Chrystusa: „Nikt nie przychodzi do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec” (J 6, 44), dopowia-

⁹ Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 43 (*De ideis*).

da, że duch ludzki w drodze do prawdy jest „pociągany miłością”, która uzdalnia do zrozumienia: *Da amantem, et sentit quod dico*¹⁰. Miłość jest siłą, która przyciąga duszę: *trahitur animus et amore*¹¹. Człowiek nie może o własnych siłach dojść do prawdy – dochodzi do niej tylko o tyle, o ile jej przedmiot go przyciąga, porusza, zapala, pobudza, uspokaja, pociesza... Tą prawdą jest Chrystus – Prawda żywa. Komentując zadanie z Ewangelii św. Mateusza: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17), św. Augustyn pisze: „To objawienie jest pociąganiem. Pokazujesz owcy zieloną gałązkę i ją pociągasz. Pokazujesz dziecku orzechy i jest pociągane; biegnie ono do tego, czym jest pociągane; jest pociągane przez to, co kocha, nie doznając żadnego przymusu; jest przyciągane więzami serca. Jeśli więc to, co należy do uciech i przyjemności ziemskich, wywierając takie przyciąganie na tych, którzy to kochają, skoro tylko zostaje im pokazane – ponieważ rzeczywiście każdy jest przyciągany przez to, co mu sprawia przyjemność – to czyż nie miałby przyciągać Chrystus objawiony przez Ojca? Czego bowiem goręcej pragnie dusza niż prawdy? Czego bowiem powinny bardziej pożądać usta, czego pragnąć, niż zdrowego podniebienia wewnętrznego do prawdziwego osądzania, móc jeść i pić mądrość, sprawiedliwość, prawdę, wieczność?”¹².

Augustynicy z XVI i XVII wieku – Bossuet, Nicole, Pascal – stwierdzają wprawdzie, że człowiek nie chce prawdy i unika jej, co więcej, nienawidzi jej do tego stopnia, że niszczy sam siebie; nie chce słuchać tych, którzy mówią prawdę, ale wybiera tych, którzy prawią komplementy. Dzieje się tak dlatego, że prawda napawa strachem i niepokoi. Nie mają jednak wątpliwości co do zasady, że prawda jest podstawą wszystkiego. Pascal stwierdza: „Prawda jest tedy pierwszą zasadą i ostatecznym celem”¹³. Zaznacza również, o jaką prawdę mu chodzi: „Największa z prawd chrześcijańskich,

¹⁰ Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26, 4.

¹¹ Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26, 4.

¹² Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 26, 5.

¹³ Pascal, *Mysli* (nr 822), tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 330.

miłość prawdy”¹⁴. A dochodzi się do tej prawdy przede wszystkim sercem: „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady i na próżno rozumowanie”¹⁵.

Wspaniały „traktat” poświęcony prawdzie egzystencjalnej znajdujemy u św. Katarzyny ze Sieny w *Dialogu o Bożej Opatrzności*, w rozdziale *Nauka o prawdzie*¹⁶. Ukazuje w nim związki prawdy z objawieniem Bożym, z łaską, uświęceniem, oczyszczeniem z grzechu, pokutą, pokorą, miłością. Św. Katarzyna streszcza swoją wizję prawdy w swojej modlitwie z lata 1379 roku: „Prawdo. Prawdo, kimże jestem, że dajesz mi swą prawdę? Ja jestem ta, która nie-jest. Prawda Twoja działa, mówi i dokonuje wszystkiego, bo mnie przecież nie ma. Prawda Twoja daje prawdę. Dzięki Twojej prawdzie mogę głosić prawdę. Twoja Przedwieczna Prawda daje prawdę w różny sposób różnym stworzeniom. Nie jest ona od Ciebie, Boże, oddzielona, bo ty sam jesteś prawdą. Ty, Wiekuisty Boże, Synu Boga, przyszedłeś na świat, aby spełniła się Prawda Ojca. Odtąd nikt nie może otrzymać prawdy inaczej, jak tylko od Ciebie. Ktokolwiek chce posiadać Twoją prawdę, winien się starać, aby mu jej nigdy nie zabrakło. Prawda ta bowiem nie może cierpieć żadnego braku ani uszczerbku. W ten doskonały sposób posiadają prawdę święci, którzy widzą ją bez żadnego cienia, albowiem mają udział w Twoim widzeniu i mogą widzieć tak, jak ty sam siebie widzisz. Ty jesteś tym światłem, w którym siebie oglądasz i w którym jesteś oglądany przez stworzenia. Nie ma zatem żadnego pośrednictwa między Tobą a tymi, którzy Cię oglądają. Święci korzystają z tego samego świata co i Ty, bowiem zostali dopuszczeni do wiecznego oglądania Ciebie. Ty, Boże, jesteś światłem, pośrednikiem i przedmiotem. Twoje widzenie i oglądanie Ciebie przez stworzenia staje się jednym, chociaż Ty widzisz w sposób doskonalszy niż stworzenia. Ty, Boże, jesteś zawsze ten sam, ale różni są ci, którzy otrzymują światło, przeto różnie widzą. Dusza w stanie łaski otrzymuje Twą prawdę,

¹⁴ Pascal, *Mysli* (nr 823), s. 330.

¹⁵ Pascal, *Mysli* (nr 479), s. 189–190.

¹⁶ Por. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 173–192.

dzięki światłu wiary. W świetle tym widzi, że nauka głoszona przez Kościół jest prawdą. Każda dusza otrzymuje tę prawdę w inny sposób, mniej lub bardziej doskonale ją widzi, ale wiara jest zawsze ta sama. Tak więc święci w niebie cieszą się tym samym widzeniem, jakie mają inne stworzenia, mniej lub bardziej doskonałe. Amen¹⁷.

6. BYĆ W PRAWDZIE

Rozważając współczesny kontekst człowieka i prawdy, myślę, że warto zwrócić uwagę na refleksje o prawdzie, jakie znajdujemy u Kierkegaarda. Nie ulega wątpliwości, że miał on pesymistyczną wizję ludzkości, chociaż nie był to pesymizm luterkański, ale egzystencjalny. Przyjmuje on radykalną wolność człowieka – tak samo rozumeli ją na przykład św. Augustyn, św. Tomasz czy Pascal – przy czym z takim samym radykalizmem podkreśla, że ta wolność służy ludzkiemu *ja*, które składa się z pasji, i które może nawet stać się bożkiem. Kierkegaard zauważa więc, że zasadniczy błąd czasów nowożytnych polega na tym, że wolność człowieka nie jest widziana jako *zadanie* i jako *powołanie*. Ludzkie *ja* pozbawione perspektywy *zadania* – mówiąc paradoksalnie – przechodzi obok człowieka w sposób obojętny i sprawia, że prawda zostaje zepchnięta w najciemniejszy kąt życia ludzkiego i ludzkiej osobowości. Tylko jeśli otrzymalibyśmy jakieś niezwykle oświecenie i jeśli zdalibyśmy sobie sprawę z nicości naszych subiektywnych planów, zobaczylibyśmy niezwykle znaczenie prawdy dla wolności i być może wtedy dostrzeglibyśmy ten wewnętrzny ośrodek ducha, wokół którego powinno rozwijać się całe nasze życie. Tym ośrodkiem jest Zasada absolutna oparta na prawdzie i dobru oraz na Odkupicielu, który udziela nam łaski. W oparciu o taką wizję ludzkiego *ja* Kierkegaard stwierdza, że tylko prawda egzystencjalna buduje, gdyż taka prawda pozostaje w relacji z jednostką i aktualizuje się w relacji do *ty* – ale nie do *ty* innych ludzi, ale *Ty* absolutnego. Jest to *prawda dla człowieka – przed Bogiem*.

¹⁷ Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, tłum. L. Grygiel, Poznań 1990, s. 65.

Kierkegaard zauważa zatem, że tylko mniejszość może być w prawdzie i że prawda nigdy nie zwyciężyła na tym świecie. Dla chrześcijanina prawdą jest Chrystus. Dla niego prawda nie znajduje się w podmiocie – jak chciał Sokrates – chociaż jest podmiotowa, zakładając wolność człowieka, jest także obiektywna, będąc objawiona przez Boga w Chrystusie. Duński egzystencjalista pisze więc w *Ewangelii cierpień*: „... nigdy nie było człowieka, żadnej osoby kochanej, żadnego nauczyciela, żadnego przyjaciela, który robiłby miejsce temu, który idzie za nim. Jak Imię Chrystusa jest jedyne w niebie i na ziemi, tak również Chrystus jest jedynym Nauczycielem, który uczynił w ten sposób. Między niebem i ziemią jest tylko jedyna droga: iść za Chrystusem. Między czasem i wiecznością jest tylko jeden wybór, jeden jedyny: wybrać tę drogę. Na ziemi jest tylko jedna wieczna nadzieja: iść za Chrystusem aż do nieba. W życiu jest tylko jedna radość: iść za Chrystusem. A w śmierci ostatnia szczęśliwa radość: iść za Chrystusem aż do życia”¹⁸. I Chrystus nauczył, że poświęcić się prawdzie oznacza cierpieć i dawać świadectwo wbrew wszystkim i wbrew wszystkiemu. Kierkegaard przypomina Nikodema, który w nocy przychodzi do Chrystusa. Wielu chrześcijan w podobny sposób ukrywa się pod płaszczem nocy, gdyż boi się stanąć w świetle. Prawda egzystencjalna – podkreśla Kierkegaard – jest wymaga, by stanąć w świetle z całym swoim życiem. Nie jest prawdą to, co człowiek tworzy swoją myślą lub co osiąga za pomocą działania zdobywczego, politycznego, prawniczego. To wszystko jest kłamstwem, ponieważ jest niesprawiedliwością w stosunku do innych. Prawda jest całościowym zwróceniem się do Absolutu, by całościowo upodobnić się do daru, jakiego Bóg udzielił nam w Chrystusie. Dla tego przeznaczeniem prawdy nie jest zwycięstwo w tym świecie, ale upadek, co potwierdza Chrystus oraz Apostołowie i wszyscy świadkowie Prawdy¹⁹.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, Fossano 1971, s. 101–102.

¹⁹ Jeśli chodzi o wymiar teologiczny tego zagadnienia por. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, w: E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 93–129 (Ausgewählte Schriften 1).

Całościową, i w pewnym sensie ostateczną, analizę tego problemu znajdujemy w dziele-testamencie Kierkegaarda, jakim są *Wprawki do chrześcijaństwa*: „I dlatego, z chrześcijańskiego punktu widzenia, prawda naturalnie nie polega na poznawaniu prawdy, ale na byciu prawdą. Wbrew całej filozofii współczesnej, istnieje nieskończona różnica, którą najlepiej widać w stosunku Chrystusa wobec Piłata; ponieważ Chrystus nie mógł, [tzn.] mógł tylko nie-prawdziwie, odpowiedzieć na pytanie: «Co to jest prawda?», właśnie dlatego nie był Tym, który wiedział, czym jest prawda. Nie dlatego, że nie wiedział, czym jest prawda; ale gdy się jest prawdą i gdy wymaganiem jest bycie prawdą, to znajomość prawdy jest nie-prawdą. Bowiem znajomość prawdy jest czymś, co wynika samo przez się z bycia prawdą, nie odwrotnie. [...] Dlatego prawdą zwie się: «poznanie jedyne prawdziwego Boga, i Tego, którego posłał, który jest życiem wiecznym» (J 17, 3). To znaczy, tylko wtedy prawdziwie znam prawdę, gdy staje się we mnie życiem. Dlatego Chrystus porównuje prawdę do pokarmu, a przyswajanie sobie prawdy z jedzeniem; bowiem podobnie, jak w sensie cielesnym, dzięki przyswojeniu pokarmu podtrzymuje życie, tak również w sensie duchowym prawda daje i podtrzymuje życie: jest życiem”²⁰.

7. TYLKO W PRAWDZIE

Prawda jest punktem wyjścia bytu i życia człowieka, jest jego drogą i jego celem: *prawda jest dynamizmem duchowym człowieka, by aktualizować wolność w prawdzie*. I to jest prawda egzystencjalna, prawda człowieka i o człowieku, jest to prawda, która przekształca człowieka od wewnątrz i staje się w nim świadectwem.

Współczesny człowiek przeżywa bolesne i niepokojące sytuacje. Na pewno nie jest to sytuacja nieodwracalna. Jest to chwila „rozbicia” i „przejścia” także w rozmaitych sferach życia duchowego człowieka, gdyż zostały zachwiane jego fundamenty. Nie ma autorytetu, który byłby w stanie wziąć na siebie rolę fundamentu,

²⁰ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2002, s. 167–168.

gdyż autorytet został odrzucony w pierwszym rzędzie. Ludzie, którzy zajmują pierwsze miejsca w literaturze, filozofii, a nawet teologii i kulturze religijnej, zbyt dużo czasu poświęcają hałaśliwym dyskusjom, przystosowaniom, okrągłym stołom, zamiast skupić się nad głębokim medytowaniem zasad ducha, czyli *zasad prawdy*, i wprowadzaniem ich w życie. Myślę, że w świetle niniejszych refleksji nie będzie tylko „kaznodziejstwem” zakończenie ich słowami Chrystusa: *Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli.*

ROZDZIAŁ XIII



Kultura, cywilizacja i technika

„Człowiek może odzyskać swoją utraconą tożsamość, tylko odnajdując ścieżkę swojej wewnętrzności”¹.

Evandro Agazzi

Świat, w którym żyjemy, a którego genezy i zrębów jego fizjonomii można szukać w połowie XIX wieku, wyraża się w nowych faktach, wyrastających z ducha oświecenia, które dystansują się od faktów wcześniejszych, to znaczy starożytno-średniowiecznych. Faktem całkowicie nowym jest nowa cywilizacja, która szybko wpięła się w dzieje, a jej szczególnym elementem jest technika, która szybko stała się jej elementem dominującym. Z tego powodu zmieniły swój charakter rzeczy, uległy zmianie ich miary i zachodzące między nimi relacje. Uległ zmianie stary i utrwalony porządek kulturowy. Wpłynęło to oczywiście na człowieka, który bardzo często nie może odnaleźć się w tym nowym świecie, którego przecież jest twórcą, tak że często bywa określany wymownym mianem „człowieka bez ojczyzny”. Wielu filozofów i psychologów podkreśla, że

¹ E. Agazzi, *La tecnoscienza e l'identità dell'uomo contemporaneo*, w: *La tecnica, la vita e i dilemmi dell'azione. Annuario filosofico* – 1998, Milano 1998, s. 89.

w tym samym świecie – pod wieloma względami – człowiek zrezygnował z możliwości „bycia”, jednostronnie kładąc nacisk na „mieć”².

Niepokój w obecnej sytuacji jest związany z pytaniem: „jak” jest możliwy – w tej nowej sytuacji – taki typ życia, który w pełni odpowiadałby naturze człowieka, a zatem i specyfice jego działania ludzkiego? Nie chodzi o to, czy taki typ jest możliwy, gdyż taka możliwość na pewno jest, skoro świat, w którym żyjemy, jest dziełem człowieka, a więc nie został mu narzucony przez jakąś zewnętrzną i większą od niego siłę. Co więcej, „nowe”, które przychodzi, domaga się w swojej istocie naszego „tak”. Byłoby wbrew naturze człowieka, gdyby wobec nowych rzeczywistości, które tworzy swoim rozumem, wypowiadał jakieś aprioryczne i dystansujące się „nie”. Musimy jednak stale dążyć do tego, by dominować nad tym, co nowe, a nie stać jego niewolnikiem, a to – z kolei – oznacza potrzebę wypracowania właściwego, czyli odpowiadającego naturze człowieka, sposobu odnalezienia się w tym, co nowe. Kwestia ta jest bardzo ważna dla spraw bezpieczeństwa i pracy na jego rzecz. Kontekst, w którym żyje człowiek, ma na niego coraz większy wpływ. Kontekst ten tworzą: kultura, cywilizacja i technika. W jaki sposób człowiek powinien traktować ten kontekst, by w nim owocnie uczestniczyć zarówno z punktu widzenia indywidualnego, jak i wspólnotowego? Jak kształtować ten kontekst, by były możliwe harmonijne relacje społeczne, by człowiek czuł się bezpiecznie we wspólnocie, która uczestniczy w dobrach kulturowych, cywilizacyjnych i technicznych? Co wnosi do tak postawionej kwestii tradycja chrześcijańska i jej doświadczenia?

Niniejsze refleksje sytuują się na linii poszukiwania odpowiedzi na postawione tutaj pytania, by pokazać punkty oparcia, na których można przyjąć nową wizję świata i wykorzystać ją w taki sposób, by człowiek był bardziej człowiekiem, by czuł się bezpiecznie we wspólnocie, by mógł się przyczyniać do jej harmonijnego rozwoju³. W znacznym stopniu ujmujemy je w duchu nauczania

² Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986; E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995.

³ O doświadczeniach chrześcijańskich dotyczących wychowania w kontekście kwestii bezpieczeństwa por. J. Królikowski, *Prymat wychowania w trosce o człowieka i jego bezpieczeństwo. Doświadczenie chrześcijańskie*, w: *Bezpieczeństwo*

zawartego w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, który dużą część swego wykładu poświęcił kwestii pokoju i bezpieczeństwa rodziny ludzkiej (por. nry 77–90). Taka możliwość na pewno jest. Romano Guardini, niemiecki myśliciel, już na początku lat pięćdziesiątych pisał: „Czuję, że nastąpi wniknięcie w głąb. Człowiek dzisiejszy nie jest już człowiekiem dziewiętnastego wieku – tym człowiekiem, który – pewny siebie – poruszał się arogancko w sferze rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości psychicznej. Odnosi się wrażenie, że otwarł się wymiar wewnętrzny, który przyciąga do siebie człowieka. Jest nostalgia, która zwraca nas do tego, co wewnętrzne, do spokoju; wola, by wyrwać się z zamieszania i wejść w skupienie. Ale w skupienie, które nie neguje bytu i działania życia, które nas otacza, ale jest w jego sercu”⁴.

1. RELACJE MIĘDZY POJĘCIAMI

Pojęcie *kultury* jest bardzo złożone, o czym świadczy wielość jej określeń⁵. Oznacza ona nie tylko zrozumienie, do jakiego dochodzi człowiek w procesie uczenia się, ale także osobiste przyjęcie, przeżywanie i doświadczanie tego, co się rozumie. Nie jest nawet najbardziej wykwinłą erudycją, ale głęboką i wszechstronną świadomością krytyczną. Nie jest encyklopedycznym zbiorem wielu pojęć, ale czymś w rodzaju *universum* duchowego wypracowanego na drodze osiągniętego poznania – jest swoistym intelektualnym, organicznym i uporządkowanym kosmosem. Dlatego nie jest kulturą – bardzo zresztą dzisiaj ceniona – czysta specjalizacja, w oparciu o którą ktoś może być uczonym lub ekspertem w jakiejś dziedzinie czy

w warunkach zmian społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych, red. S. Bębas, P. Kowalski, Piotrków Trybunalski 2014, s. 229–253.

⁴ R. Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Brescia 1993², s.110.

⁵ Por. A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Revue of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952. Jeśli chodzi o ustalenie relacji między pojęciami, korzystam z: B. Hubert, *Approche d'une définition de la culture*, „Nova et Vetera” (1995) No. 4, s. 41–65. W kwestiach antropologicznych często opieram się na ważnym studium filozoficznym: M. F. Sciacca, *L'uomo questo „squilibrato”*, Palermo 2000, a także na innych opracowaniach tego autora.

kwestii, ale nie jest człowiekiem wykształconym, czyli z takim, który „osiągnął już określony kształt”, a więc został uformowany. Co więcej, sama specjalizacja szybko przestaje spełniać swoją funkcję i ujawniają się jej braki, gdy nie opiera się na kulturze i traci z nią więź. Tylko na gruncie kulturowym można być autentycznym specjalistą lub uczonym.

Kultura jest ogólnym systemem idei o świecie i o człowieku, które formują zasadnicze i całościowe przekonania, w oparciu o które człowiek kieruje swoją egzystencją, dokonuje jej uporządkowania. Z tego powodu każda epoka jest określana w oparciu o system idei, jaki w niej odgrywa dominującą rolę, tworząc jej „duchową sytuację”⁶. Gdy traci się kulturę – jakkolwiek posiadałoby się specjalizację, zawód lub fach – to wchodzi się na drogę wiodącą do barbarzyństwa. Z obiektywnego punktu widzenia kultura jest organiczną całością znaczących dzieł, powstałych w oparciu o intelektualne działanie człowieka. W tym sensie mówi się o kulturze danej epoki, danego narodu bądź danego kontynentu. Za każdym razem, gdy pojawiają się znaczące działania ludzkie, wyraża się w nich kultura ludzkości.

Pojęcie kultury należy odróżnić od pojęcia *cywilizacji* – pojęcia tyleż popularnego, co dwuznacznego. Dzisiaj wskazuje ono przede wszystkim na postęp, rozwój, „krok do przodu” itd., raczej w sensie osiągnięć zewnętrznych – na przykład naukowych, ekonomicznych, społecznych – niż w sensie osiągnięć wewnętrznych. Kultura natomiast jest przede wszystkim osiągnięciem wewnętrznym. Wynalezienie jakiejś maszyny lub ulepszenie już istniejącej nie przyczynia się do żadnego postępu duchowego, nawet jeśli może mu sprzyjać, czego nie wykluczamy. Rozwój kultury – jak o tym jesteśmy przekonani – nie dokonuje się za pośrednictwem zastosowania nowoczesnych maszyn drukarskich, ale za pośrednictwem treści książek, które drukuje się przy ich pomocy. Można więc zgodzić się z następującą interpretacją: „Z techniką dzieje się tak samo, jak z dziełem sztuki i każdą twórczością ludzką, które należą do tego, co Hegel nazwał «światem ducha uprzedmiotowionego», to znaczy światem poddającym się zhumanizowaniu przez człowieka, przyjmującym

⁶ Por. I. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 40–50.

piętno ludzkie i stającym się w ten sposób obiektywnym wyrazem ducha ludzkiego. Chociaż prawdą jest, że człowiek realizuje w pełni siebie tylko wtedy, kiedy udoskonala świat, nie wynika z tego bynajmniej, że większe udoskonalenie świata pociąga za sobą automatycznie pełniejsze zrealizowanie człowieka. Muzea jako takie nie wytwarzają poczucia piękna, a najlepsze traktaty filozoficzne nie rodzą same przez się filozofów. Tak samo jest z techniką. Jeśli stanowi ona dla człowieka siłę wyzwalającą, to ostateczny efekt tej siły zależy będzie od użytku, jaki z niej człowiek zrobi, a jakość tego użytku będzie wyznaczana przez stopień etyki tych, którzy techniki używają”⁷.

Postęp cywilizacyjny w każdym przypadku jest tylko środkiem lub czynnikiem zewnętrznym postępu kulturowego, który zawsze pozostaje czynem wewnętrznym – zawsze jest dziełem ducha. W tradycyjnym sensie może być określany jako *actus humanus* – *czyn ludzki*. Możemy więc powiedzieć, że cywilizacja jest postępem człowieka w *świecie*, podczas gdy kultura jest rozwojem człowieka w *duchu*. Kultura jest niewątpliwie podniesieniem intelektualnym w sensie integralnym i opartym na rozumieniu wartości ludzkich, a także udoskonaleniem moralnym i religijnym. Pozostaje jednak prawdą, że kultura sama z siebie nie może moralnie ulepszyć choćby jednego człowieka ani też uczynić go pobożnym. Zarówno zbrodniarz, jak i święty mogą z upodobaniem czytać *Boską Komedię* – ale każdy z nich pójdzie taką drogą, jaką wybierze w swojej wolności. Wybitne dzieło sztuki może być pobudką do wzniosłych uczuć dla jednego, a dla drugiego będzie przedmiotem pożądania, stając się okazją do wejścia na drogę nieprawości. Złodzieje dzieł sztuki są najlepszym tego dowodem. Nie wystarczy więc coś wiedzieć, by tego chcieć, aby działać zgodnie z tym, co się wie. Intelektualizm etyczny Sokratesa i jego późniejszych zwolenników nie wystarcza do uformowania człowieka w cnocie⁸.

⁷ A. Dondeyne, *Technika a religia, w: Nauka i technika a wiara*, praca zbiorowa, Warszawa 1964, s. 221.

⁸ Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 46–59.

W zawężonym rozumieniu, z jakim dzisiaj mamy do czynienia, cywilizacja w gruncie rzeczy nie różni się od *techniki*⁹. Rozumie się przez nią już nie całość zasad, którymi kieruje się określona dziedzina sztuki – mówi się na przykład o technice malarskiej – ale najskuteczniejszy, najbardziej racjonalny i najbardziej naukowy sposób organizacji środków i narzędzi umożliwiający szybszy postęp i rozwój w świecie. Chodzi więc w niej o to, by dokonywał się rozwój działalności produkcyjnej lub o to, aby następowało coraz intensywniejsze zastosowanie praktyczne rozmaitych dziedzin nauki. W tym znaczeniu mówimy, że jakiś naród jest bardziej „ucywilizowany” niż inny, odpowiednio do stopnia swojej organizacji lub swoich możliwości technicznych, to znaczy do stopnia swojej zdolności do „zapanowania” nad środowiskiem zewnętrznym, by w ten sposób zaspokajać potrzeby człowieka. Także wiedza – chociaż nie jest ona sprowadzalna do techniki – począwszy od Renesansu jest rozumiana jako coś w rodzaju *mocy* (*wiedzieć to móc*), jako panowanie człowieka nad naturą, a więc jako stopniowa poprawa warunków jego środowiska życiowego i uczynienie go przychylniejszym dla niego¹⁰. Głównym teoretykiem tego przekonania stał się Kartezjusz, a jego poglądy wywarły wieki wpływ na mentalność i sposób myślenia czasów nowożytnych.

Kultura nie jest mocą w tym znaczeniu. Jej siła, wyrazistość i oddziaływanie – mają charakter wewnętrzny i duchowy. Nie jest ona panowaniem nad rzeczami, ale *zdumieniem* – jakie one wzbu-

⁹ Problem rozumienia techniki i określenia jej możliwości duchowych pozostaje jednym z najbardziej aktualnych problemów filozoficznych i duchowych. Dobrze ujmuje ten problem Martin Heidegger, gdy w swoim *Pytaniu o technikę* stwierdza: „Poniżej będziemy *pytać* o technikę. Zapytywanie przyczynia się do budowy drogi. Dlatego wskazane jest zwracać uwagę przede wszystkim na drogę i nie polegać na pojedynczych zdaniach i terminach. Droga ta jest drogą myślenia. Mniej lub bardziej dostrzegalnie, wszystkie drogi myślowe w niezwykły sposób prowadzą przez język. Pytamy o *technikę* i chcielibyśmy w ten sposób przygotować swobodne odniesienie do niej. Odniesienie jest swobodne, gdy otwiera nasze jestestwo istocie techniki. Odpowiadając tej istocie, jesteśmy zdolni doświadczać techniczności w jej ograniczeniu” – M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 9.

¹⁰ Jest to kluczowe przekonanie tak zwanej „mentalności technicznej”; por. J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1989, s. 77–101.

dzają i z jakim się do nich podchodzi – oraz jakąś *sympatią* w stosunku do nich. Kultura nie oznacza poznania rzeczy, by panować nad nimi, ale by podnosić je do prawdy: filozoficznej, moralnej, religijnej itd. Stąd wpisuje się ona w kontemplacyjny styl życia, zarówno z niego wyrastając, jak i do niego prowadząc. W tym sensie już Tomasz z Akwinu zauważył: „Jeśli więc rzeczy traktuje się poprawnie, to wszystkie zajęcia (*officia*) człowieka służą jako środek do kontemplowania prawdy”¹¹.

Tylko wtedy, gdy nauka i technika, to znaczy cywilizacja, wpisują się w ten humanizm kultury, czyli w jej wymiar najbardziej ludzki, dokonuje się niejako ich *uczłowieczenie*. Osiągają one w ten sposób znaczenie i tę wartość ludzką, której same z siebie nie mają, a zatem nie mogą jej także dać czemuś i komuś, jak niekiedy błędnie się uważa. Komputeryzacja nie przyczynia się do jakiegoś widocznego rozwoju humanizmu naszego pokolenia. Tutaj wyjaśnia się, dlaczego polityka jest silniej sprzymierzona z nauką i techniką niż z prawdziwą kulturą. Nauka i technika oznaczają bardzo konkretną moc dawaną do dyspozycji człowiekowi, a tym samym umacniają i czynią bardziej skuteczną działalność polityczną, która w ten sposób także staje się mocą, a więc i władzą. Niemal rutynowe posunięcie wszystkich słabych rządów – i to na całym świecie – polega na tym, że aby wzmocnić swoją pozycję, zawsze dokonują cięć w dziedzinie wydatków na kulturę, edukację i służbę zdrowia, by uzyskane tą drogą środki przenieść – oczywiście oprócz propagandy – na działy techniczne gospodarki. Dla polityki o wiele większe znaczenie ma wynalazek, który umożliwia zbudowanie nowego czołgu lub wypracowanie środka, który zintensyfikuje produkcję rolną czy żywnościową, niż choćby dzieło kulturowe tej miary, co *Boska Komedia* Dantego, *Summa theologiae* Tomasza z Akwinu, czy Kaplica Sykstyńska Michała Anioła, choć tak naprawdę tylko te ostatnie dzieła mają długotrwałe znaczenie dla ludzkości oraz wyznaczają linie i perspektywy jej wędrówki duchowej.

Kultura określa *wielkość* człowieka, a cywilizacja jego moc, przy czym nie zachodzi między nimi jakaś prosta, proporcjonalna zależ-

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* III, 37.

ność. Można być wielkim w duchu, nie będąc mocnym w świecie, i na odwrót, nawet jeśli te dwie rzeczy nie wykluczają się wzajemnie w sposób konieczny. Jest poglądem nie do odrzucenia – i doświadczenia historyczne to potwierdzają – że cywilizacja jako moc techniczno-naukowa, bez wielkiej kultury, jest pozbawiona człowieczeństwa i brakuje jej uporządkowanej formacji, czyli wykształcenia, o którym wyżej była mowa. Dlatego tam, gdzie brakuje ducha, jest tylko uporczywe dążenie do panowania za wszelką cenę, do ciągłego organizowania, czynienia funkcjonalnym z technicznego punktu widzenia, nie szanując i nie kochając ani Boga, ani ludzi. Śmierć tego, co ludzkie, w tym, co techniczne – następuje na naszych oczach. Nie tylko w świecie zarażonym komunizmem, który ze swej natury ma alergię na kulturę, ale także w świecie, który cieszy się znaczącym dziedzictwem kulturowym.

Kultura nie jest wrogiem cywilizacji lub postępu naukowo-technicznego. Jej dążeniem jest troska o utrzymanie miejsca, jakie jej się należy, gdyż wyrasta ona z podstawowego przekonania – i pozostaje mu wierna – że człowiek znaczy więcej niż rzeczy, że wartości estetyczne, moralne i religijne znaczą dla niego o wiele więcej niż to, co powoduje postęp zewnętrzny, choćby najbardziej rewolucyjny. Niewiele znaczy odkrycie energii atomowej, jeśli ma ona doprowadzić do zniszczenia ludzkości. Kultura powinna w coraz większym stopniu stawać się „duszą” cywilizacji i techniki, gdyż tylko w ten sposób mogą one być mądrze wykorzystywane.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie negujemy oczywiście możliwości i potrzeby współpracy cywilizacji i kultury, ale doceniamy wkład, jaki cywilizacja wnosi do postępu kultury; co więcej – stwierdzamy, że skoro człowiek nie tylko jest duchem, ale żyje i myśli w świecie, to każdy postęp cywilizacyjny, tworząc dla niego bardziej sprzyjające warunki egzystencji, może tworzyć okoliczności sprzyjające rozwojowi kulturowemu oraz postępowi duchowemu. Tym, co uważamy za szkodliwe, jest arbitralne pierwszeństwo przyznane cywilizacji naukowo-technicznej z wynikającym z tego oślepianiem wrażliwości na wartości ludzkie, a tym samym zdegenerowaniem samego człowieka. Nie kwestionujemy nauki, ale *scjentyzm*, nie technikę, ale *technicyzm*, to znaczy postawy czyniące

z nauki i techniki nowe absoluty dla nowych czasów, nie cywilizację, ale *cywilizacjonizm* – pozwolę sobie na tworzenie neologizmu – który dystansując się od integralnej wizji człowieka, nieuchronnie prowadzi do barbarzyństwa wewnętrznego, a potem do anarchii zewnętrznej¹².

2. CYWILIZACJA WOBEC KULTURY

W sensie, jaki nadaliśmy pojęciom cywilizacji i kultury, człowiek lub naród może być nawet najbardziej ucywilizowany, a równocześnie nie być „wyształcony” w sensie osiągniętej dojrzałości na drodze integralnej formacji. Że taka sytuacja jest możliwa, pokazuje historia i współczesność wielu narodów. Były i są kraje rozwinięte technicznie, na wysokim poziomie rozwoju przemysłowego, a równocześnie reprezentujące mizerny poziom kultury. Mamy w takim przypadku cywilizację bez ducha – cywilizację, owszem, ludzi, ale nie cywilizację ludzką. Można pokazać równocześnie, iż istnieją sytuacje przeciwne – bogate cywilizacje ducha w środowiskach wolniejszego rozwoju technicznego. W XIX wieku biedna Galicja była zagłębiem ludzi kultury i intelektu. Nie zaprzeczam, iż w przypadku biedy materialnej może cierpieć – i napotykać przeszkody ze strony środowiska – także duch, a w lepszych warunkach – zawsze, kiedy jest w stanie kierować postępowaniem cywilizacyjnym – może dowieść swoich wielorakich zdolności. Mimo wszystko lepiej dopuścić do ograniczenia postępu cywilizacyjnego niż mieć go tyle, że przytłacza, a nawet zabija kulturę. Lepiej pozostać wielkim w duchu, choć ubogim i pozbawionym wygód, niż „otyłym”, bogatym i korzystającym z wygód w świecie. Taka jest tradycyjna europejska koncepcja kultury i cywilizacji¹³. Bardzo wielu ludzi we wszystkich krajach europejskich wytrwale, mimo mnożących się przeciwności i świadomie podejmowanych aktów

¹² Por. J. Królikowski, *Nauka wolna od scjentyzmu*, „Collegium Polonorum” (1997/98) nr 14, s. 115–130.

¹³ Przenikliwe uwagi na ten temat można znaleźć w: Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927. Por. także: Ch. Dawson, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Roma 1984.

destrukcji, wprowadza w życie tę koncepcję, i to oni ocalą Europę, a nie ci, których bogiem stało się Euro.

Podobnie byli i mogą być ludzie – jak na przykład pustelnicy czy asceci – którzy *dobrowolnie* żyją w mało cywilizowanych warunkach, wyrzekając się wszelkiego oparcia w zdobyczach cywilizacyjnych, a jednak znajdują się na najwyższych stopniach życia duchowego i tworzą nieśmiertelne dzieła. Inni, nawet najbardziej ucywilizowani, korzystają z wysokiego poziomu życia, a to, co jest wytworem ich działalności, jest duchowo ociążałe i bezpłodne, gubiące się w przeciętności kulturowej. Krótko mówiąc, mimo niesprzeciwiania się sobie i mimo powołania do współpracy, a nie do wykluczania się lub wzajemnego zdominowania, cywilizacja i kultura powinny być jednoznacznie rozróżniane. Cywilizacja w sensie postępu techniczno-materialnego ma charakter naukowy, a nie humanistyczny. Kultura – o ile ukazuje wartości ludzkie i duchowe – ma charakter humanistyczny, a nie naukowy.

Cywilizacja może być bardziej zbliżona i upodobniona do kultury. Aby jakiś naród był w stanie stworzyć trwałe, znaczące i uniwersalne dzieła kulturowe, konieczne są całe wieki dojrzewania duchowo-osobowego. Całe stulecia przygotowywały na przykład narodziny *Iliady* i *Odysei*. Aby jednak jakiś naród, także prymitywny, mógł zasymilować cywilizację w jej aspekcie technicznym, wystarczy już tylko dziesięciolecia. Wystarczy do tego taki czas, jakiego potrzebują technicy, by przyuczyć innych do używania jakiegoś urządzenia technicznego. Jako przykład można przeanalizować, w jakim tempie i jak daleko wszedł w życie Internet. Ile jednak będzie jeszcze potrzeba czasu, by wydobyć jego możliwości kulturotwórcze i uczynić go narzędziem kultury?

Dzieje się tak dlatego, że technika jest mechanizmem materialnym, podczas gdy kultura jest dziełem ludzkiej wolności. Technika w przeważającym stopniu odwołuje się do *psyche*, a kultura odwołuje się do ducha. Technika dokonuje zmiany zewnętrznej, a kultura wychowuje i formuje wewnętrznie. Aby wzbogacić człowieka lub rodzinę materialnie, wystarczy jeden uśmiech losu, ale by uformować zwyczaj moralny – jak pokazują doświadczenia w tym względzie – potrzeba intensywnej pracy przynajmniej trzech pokoleń.

W taki sam sposób, aby ucywilizować naród, czyli wzbogacić go materialnie i wyposażyć w środki zewnętrzne, wystarczy dziesięciolecie – zależy to od zainwestowanych środków – ale by go wykształcić i uformować, czyli uzdolnić do dojrzałego wyrażania ducha, potrzeba nawet całych wieków. Widzimy to w dzisiejszej Polsce. Mimo rozmaitych trudności, postęp cywilizacyjny, jaki nastąpił w dwóch ostatnich dziesięcioleciach, jest wprost zdumiewający i decydujący, ale to, co stało się z kulturą, jest wprost druzgocące. Rozziew między postępowaniem cywilizacyjnym i formacją wewnętrzną może być odnotowany niemal w każdej dziedzinie życia narodowego. W ostatnich latach ilość samochodów na polskich drogach wzrosła kilkakrotnie, ale przestrzeganie przepisów ruchu drogowego, będące wyrazem dojrzałości duchowej, uległo dramatycznej degradacji. Także sytuacja chrześcijaństwa polskiego może być tego bardzo wymownym przykładem – całe grupy ludzi zaangażowanych cywilizacyjnie, co jest niewątpliwie godne pochwały, wyalienowały się ze sfery życia duchowego i religijnego. Zainteresowanie aukcjami dzieł sztuki nie dowodzi postępu kulturowego – jak utrzymują pewni komentatorzy naszego życia społecznego – ponieważ mamy tutaj do czynienia tylko z lokatą kapitału albo ze snobizmem. Dobrze pochwalić się przed gośćmi nowym nabytkiem antykwarycznym.

Stało się tak najprawdopodobniej dlatego, że zabrakło przygotowania kulturowego na przyjęcie i zasymilowanie postępu cywilizacyjnego. Na marksistowską koncepcję kulturową usiłuje się nakładać koncepcję kapitalistyczną cywilizacji, w wyniku czego mamy do czynienia z czymś w rodzaju szoku kulturowego. Innymi słowy, nie zostało uwzględnione to, że postawy wartościujące są decydujące w kwestii znaczenia nadawanego narzędziom i w kwestii ich wykorzystania. Wprawdzie została w Polsce opublikowana książka francuskiego antropologa Claude'a Lévi-Straussa pt. *Smutek tropików*, ale nikt się nią nie przejął. Autor analizuje w niej między innymi zachowania prymitywnej grupy etnicznej, która zdobywając nagle dostęp do narzędzi, pochodzących z krajów cywilizowanych, okazała się niezdolna do ich wykorzystania. I nie było to spowodowane brakiem zręczności, ale inną koncepcją kulturową, inną koncepcją czasu, innym postrzeganiem relacji międzyludzkich, czy

prawideł ekonomicznych, jak na przykład kwestia wydajności. Jedni zaczęli się więc bronić przed stosowaniem dostępnych narzędzi, a inni zaczęli sobie nimi po prostu robić krzywdę¹⁴. Problemem tym przejęli się natomiast Japończycy, którzy wraz z zawrotnym rozwojem cywilizacyjnym, na którego drogę weszli, zaczęli dowartościowywać problem kulturowy w ramach kształtowania swojego życia społecznego¹⁵.

W dzisiejszej epoce „demokratycznej” rozwój kulturowy poszczególnych narodów oraz postęp duchowy każdego człowieka – czyli wrażliwość na wartości kultury – nie następują według tego samego przyspieszonego rytmu postępu cywilizacyjnego. Jest pewne, że ten brak równowagi jest szkodliwy i niebezpieczny, choć aktualnie nie da się jeszcze wyliczyć wszystkich jego konsekwencji. Wraz z dekadencją kultury, w bardzo wielu wypadkach proporcjonalną do rozwoju cywilizacyjnego, w wyniku którego im bardziej postępuje cywilizacja tym bardziej obniża się kultura, idziemy w kierunku cywilizacji całkowicie materialnej – „cielesnej”, czyli pozbawionej ducha, a więc ostatecznie cywilizacji bez kultury: bez sztuki, poezji, moralności, wychowania, religii itd. Za Francuzami można powiedzieć, że następuje rezygnacja z *esprit de finesse* na rzecz *esprit de géométrie*. Nie możemy do końca zdać sobie sprawy z tego, co oznacza cywilizacja tego typu, to znaczy cywilizacja ludzi, ale już nie cywilizacja ludzka; sprowadzona do materialnego poziomu życia, którego granice – biorąc pod uwagę intensyfikowanie się wynalazków technicznych oraz ich przekształcający wpływ na życie – są nie do określenia. W konsekwencji trudna do określenia jest także postawa, jaką należałoby kształtować w człowieku, podejmując „rozstrzygający spór” z cywilizacją¹⁶. Cywilizacja pozbawiona obyczaju moralnego schodzi poniżej tego, co ludzkie. Ludzkość składająca się z samych inżynierów, w której wszystko jest doskonale zorganizowane, także odczuwanie, myślenie i chcenie, nie jest już ludzkością, ale maszyną

¹⁴ Por. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1960.

¹⁵ Por. M. Morishima, *Cultura e tecnologia nel «successo» giapponese*, Bologna 1984.

¹⁶ M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, dz. cyt., s. 37.

jak materia, o której mówi Kartezjusz¹⁷. Taka ludzkość utraciłaby oparcie w porządku metafizycznym, a tym samym zerwałaby swoją więź z prawdą. Życie poszczególnych ludzi zostałoby sprowadzone do spełniania jedynie określonych funkcji w porządku technicznym. Człowiek ostatecznie zostałby pozbawiony swojej indywidualności oraz wolności, przestając w końcu być człowiekiem.

3. RÓŻNE FORMY KULTURY

Kultura jest wolnością. Gdzie brakuje wolności ducha – która jest czymś więcej niż wolnością polityczną czy społeczną i czymś głębszym niż laicka wolność myślenia – tam nie ma kultury, albo jest tylko kultura sterylna, akademicka, funkcjonalna, użytkowa. Z drugiej strony – wolność duchowa jest zdobyczą, a więc jest nią także kultura. Wysiłek jej osiągnięcia jest świadectwem zdolności duchowych posiadanych przez każdego człowieka działającego w sposób wolny. Dlatego kultura – wraz z jej osiągnięciami i rozwojem – jest także wyrażeniem kształtu moralnego życia ludzkiego. Można więc sformułować zasadę, że kultura jest sięganiem do sensu wartości, a jest byciem wolnym dla wartości.

Kultura jest afirmacją pozytywnego sensu wartości ludzkich oraz ich „istnienia” w dziełach sztuki, nauki, filozofii, teologii itd. Z tego punktu widzenia trzeba przyznać, że myśl nowożytna miała bardzo żywy zmysł kultury; co więcej, jej cechą charakterystyczną stało się nadanie nowej wartości naszemu ludzkiemu, naturalnemu światu oraz jego wartościom. Odkrycie przez Kanta autonomii świata ludzkiego należy do największych i najtrwalszych osiągnięć myśli nowożytnej, z której nie da się już zrezygnować. Pojęcie to zostało jednak poddane ekstrapolacji, wrywającej je z jego kontekstu i porządku. Bardzo szybko autonomia została sprowadzona do samowystarczalności człowieka i świata, w wyniku czego nastąpiło zerwanie z tradycją metafizyczną i religijną¹⁸. Doprowadziło to do absolu-

¹⁷ Por. M. Heller, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 54–61.

¹⁸ Szeroka analiza tego zagadnienia w: G. Kalinowski, *L'impossible métaphysique*, Paris 1981.

tyzacji wartości ludzkich i naturalnych, która zdecydowała o ich *od-człowieczeniu* i *wy-naturzeniu*, o ich utraceniu, a wraz z dokonaniem się tego procesu pozostało zawyrokować, że „człowiek umarł”. By przestrzec przed takimi interpretacjami, II Sobór Watykański, wyraźnie afirmując zasadę autonomii rzeczywistości ziemskich, nie waha się stwierdzić: „Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie”¹⁹.

Kultura została w ten sposób zastąpiona przez *kulturalizm*, czyli przez jego skrajne, a tym samym bałwochwalcze przewartościowanie. Wyłoniła się zatem kultura-idol, która nie podlega żadnym ocenom i krytykom. Wobec tego faktu musimy jednak stwierdzić, że zgadzając się na autonomię kultury, czyli jej świeckość, nie możemy uznać jej samowystarczalności, czyli dystansujemy się od laicyzmu. Tym, poprzez co ona jest, nie jest bycie z siebie, czyli jej wartość nie jest zapisana w niej samej. Jej wartość odsyła do podstawy wszelkich wartości – do Bytu – odrzuconego przez humanizm laicki. Tu da się pokazać, że problem kryzysu dzisiejszej kultury jest problemem kryzysu jej podstaw metafizycznych, także religijnych²⁰.

Niebezpieczną i budzącą troskę konsekwencją, jaka z tego wynika, jest rozchodzenie się dróg różnych form kultury, a więc przestają się one rozumieć, a nawet zwracają się przeciw sobie. Na przykład, słyszy się nierzadko, jak twórcy z dziedziny kinematografii wyrokują, że nieodwracalnie przeminęła już kultura słowa pisanego, a jej miejsce zajmuje – i musi zająć – kultura obrazu. Negując, że świat ludzki i jego wartości mają nadhistoryczną podstawę, człowiek sam staje się „miarą” wszystkich wartości. Wynika z tego skrajny subiektywizm oraz podniesienie częściowego punktu widzenia do rangi prawdy totalnej. Każda więc kultura, która przestaje być wartością, którą należy szanować, staje się bożkiem, którego trzeba adorować. Staje się więc niemożliwe współdziałanie kultur i ich wzajemny szacunek, ponieważ brakuje wspólnego fundamentu prawdy obiektywnej – jedynej, która może umożliwić, mimo różnych punktów widzenia, ich spotkanie, postawienie sobie nawzajem

¹⁹ II Sobór Watykański, konstytucja *Gaudium et spes*, nr 36.

²⁰ Por. M. F. Sciacca, *Filozofia e Metafisica*, Palermo 2002, s. 131–137.

pytań, przeniknięcie się oraz owocne współodniesienie do jedynej prawdy²¹.

Na tym gruncie rodzi się „niezblizalność” i „nieprzenikalność” różnych punktów widzenia. Problemem do rozwiązania staje się więc problem wzajemnej „komunikacji” duchów w prawdzie – ludzie komunikują się i spotykają w prawdzie lub ich drogi rozchodzą się na zawsze. Podobnie problem ponownego dowartościowania kultury pokrywa się z problemem odkrycia jej podstaw, to znaczy zasady metafizycznej i religijnej, przy czym nie chodzi tu o jakąś religijność ogólną i laicką, która miesza *sacrum* i *profanum*. Dopiero na tym gruncie ludzie zaczną się komunikować. Drogą do umoralnienia i umocnienia samej kultury nie jest więc kulturalizm, ale autentyczna kultura. Tylko wówczas, gdy ludzie postąpią choć trochę w pokorze, czyli przestaną mienić się arbitralnymi twórcami prawdy, a zaczną czuć się jej nieużytecznymi sługami, na nowo odnajdą wzniosły wymiar swego życia, zaczną się rozumieć, szanować i kochać. Zrozumienie duchowe doprowadzi do tego, że ustąpią dysharmonie społeczeństwa, które stało się „materią”, której badanie i diagnozowanie jednostronnie zazerwowali sobie socjologowie, idąc po linii pozytywizmu, którego socjologia jest córką.

4. CYWILIZACJA DUCHA JAKO ZADANIE

W świetle powyższych refleksji, wydaje się jasne, że kultura nie może zostać zredukowana czy utożsamiona z cywilizacją i techniką, chociaż nie stanowi tylko ich przeciwieństwa. Cywilizacja i technika są „ciałem”, którego „duszą” jest kultura. Z tego punktu widzenia chrześcijaństwo nie jest cywilizacją, ani nie wyczerpuje się w jakiejś szczególnej formie cywilizacji chrześcijańskiej. Może być wiele cywilizacji chrześcijańskich, mogą przemijać i być kontynuowane w innych, które rodzą się z ich prawdy. Chrześcijaństwo

²¹ Por. J. Królikowski, *O dialogu i jego ograniczeniach. Kulka uwag z punktu widzenia filozofii*, w: *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 98–106.

nie zakłada takiej czy innej cywilizacji, takiej czy innej techniki, takiego czy innego postępu. Dla chrześcijaństwa nie ma istotnego znaczenia ani cywilizacja, ani technika, ani nawet określona kultura²² – dla niego liczy się człowiek i porządek, który określa jego racjonalność. Stąd chrześcijaństwo odwołuje się do *ordo rationis* jako klucza do swojej wizji świata, w świetle tego pryncypium formując także swoje *ordo amoris*. Dlatego nie sprzeciwia się cywilizacji i technice, czyli zewnętrznemu postępowi świata – postuluje choćby rozwijanie „teologii techniki”²³ – a tym bardziej jakiejś kulturze, czyli wewnętrznemu rozwojowi ducha. Ale właśnie dlatego, że przyznaje bezwzględnie pierwsze miejsce duchowi – Bogu, który jest Duchem Stwórcą, oraz duchom stworzonym, w tym człowiekowi – ściśle rozróżnia między postępowem cywilizacyjnym i rozwojem duchowym, podporządkowując wszystko temu drugiemu²⁴.

Chrześcijaństwo nie jest przeciwne cywilizacji i technice, ponieważ nie lekceważy postępu, nie potępia ciała i nie ucieka od świata. Wielokrotnie zostało już podkreślone, że żadna religia nie dowartościowuje materialności – tak bardzo jak chrześcijaństwo – „konsekrując” ją jako stworzoną przez Boga. Dlatego w doktrynie chrześcijańskiej prawda o stworzeniu posiada wręcz decydujące znaczenie. Żadna religia nie dowartościowuje cielesności – tak dalece jak chrześcijaństwo – Słowo stało się ciałem i ciało zostanie wskrzeszone do wiecznego życia. Z tej racji chrześcijaństwo nie występuje przeciw postępowi, gdyż błogosławi pracę człowieka i czyni z niej narzędzie uświęcenia; co więcej, uznaje pracę za obowiązek chrześcijanina, ponieważ służy jego ulepszeniu moralnemu oraz przybliży nadejście królestwa Bożego. Praca jest czynem ludzkim oraz śladem, jaki twórczy duch ludzki wyciska na świecie, aby stał się bardziej sprzyjający ludzkiemu udoskonaleniu. W pewnych

²² Por. H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.

²³ Por. M.-D. Chenu, *Ku teologii techniki*, w: *Nauka i technika a wiara*, dz. cyt., s. 229–240.

²⁴ Por. E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968; J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, tłum. S. Głowa, Warszawa 1971.

warunkach praca może stać się modlitwą, z jaką człowiek zwraca się do Boga²⁵. Słuszne jest więc mówienie o pracy jako „ewangelii”²⁶.

Postęp cywilizacyjny ma charakter *przygodny*²⁷, to znaczy nie jest on – w każdym swoim szczególe i stopniu – konieczny. Każdy postęp cywilizacyjny – czy to amerykański, czy azjatycki – ma takie samo znaczenie. Nie zachodzi więc potrzeba bronienia zachodniej cywilizacji czy techniki – powinniśmy bronić jednak kultury zachodniej, która ma charakter humanistyczny i religijny. Zostało słusznie stwierdzone, że „Słowo «Bóg» stanowi najbardziej znaczący symbol kultury zachodniej”²⁸. To jest wartość, której chrześcijaństwo chce strzec i którą chce proponować zawsze w historii. Na tym gruncie mogą potem rozwijać się także środki cywilizacyjne, tworzące bardziej sprzyjające warunki życia. Cywilizacja jest tym, co czyni skuteczniejszą i bardziej produktywną pracę człowieka oraz tworzy nowe warunki życia. Aby jednak cywilizacja była ludzka i chrześcijańska zarazem, człowiek musi posługiwać się warunkami cywilizacyjnymi, w których żyje, mając na względzie jego integralne udoskonalenie. Jeśli natomiast celem ostatecznym postępu cywilizacyjnego i człowieka jest panowanie i podbicie świata, cywilizacja staje się celem sama dla siebie, a tym samym – z przygodnej – staje się konieczna. Tym samym przestaje być ludzka i chrześcijańska, gdyż w miejsce wartości ludzkich i religijnych – jedynie koniecznych – zostają postawione jako konieczne i ostateczne tylko te warunki, które są przygodne.

W takim przypadku duch cywilizacji przeszkadza cywilizacji ducha i podporządkowuje ją sobie. Innymi słowy, materia podporządkowuje sobie ducha i nim włada. Takie jest właśnie niebezpieczeństwo, jakie dzisiaj ciąży nad światem chrześcijańskim i niechrześcijańskim. Duch cywilizacji oznacza postęp w świecie jako cel

²⁵ Por. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Poznań 1957³; S. Wyszyński, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963.

²⁶ Por. T. Pyzdek, *Das Evangelium der Arbeit nach Johannes Paulus II*, Tarnów 1997.

²⁷ Por. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 81–107.

²⁸ Por. G. D. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975, s. 119.

podniesiony do rangi jedyne go ducha świata. W ten sposób duch zostaje wyparty przez cywilizację. Utożsamia się ducha człowieka z postępowaniem techniczno-materialnym, w wyniku którego wszystko jest oceniane z punktu widzenia tego ostatniego, który mierzy i podporządkowuje sobie wszystkie wartości ludzkie: estetyczne, moralne, religijne. Duchem cywilizacji są wszelkie koncepcje – materialistyczna, marksistowska, kapitalistyczna, liberalna życia indywidualnego i społecznego – jakie dzisiaj Europa asymiluje, zamiast zasymilować swoją tradycję humanistyczną i religijną. Z tej asymilacji wyniknęły już rozmaite trudności egzystencjalne, dlatego coraz szersze fora stawiają sobie pytanie o tożsamość europejską. Można je postawić choćby tak: „Ludzie czy maszyny?”²⁹

Cywilizacja ducha, przeciwnie, oznacza rozumienie cywilizacji jako warunku, jaki tworzy sobie duch, aby lepiej aktualizować swój prymat nad wszystkimi warunkami zewnętrznymi, w wyniku czego postęp jest zawsze środkiem, a nigdy celem. Słuszny jest więc postulat tworzenia „kultury rozwoju”³⁰. Zatem nie cywilizacja jest miarą ducha i nie podporządkowuje go sobie, redukując każdą inną wartość do ducha cywilizacji, ale to duch jest miarą i to on podporządkowuje sobie każdy środek cywilizacyjny oraz go ocenia, w duchu szacunku dla swoich celów. W duchu cywilizacji wszystko jest rozpatrywane w funkcji postępu cywilizacyjnego. W cywilizacji ducha wszystko jest w funkcji samego ducha, człowieka integralnego, który pozostaje zawsze tym, co konieczne, a w zestawieniu z nim każdy rozwój cywilizacyjny ma charakter przypadłościowy. Cywilizacja ducha jest kulturą.

Cywilizacja ducha jest duszą cywilizacji europejskiej. To jest to, czego dzisiejsi Europejczycy nie doceniają, w wyniku czego liczne kraje pozaeuropejskie, opóźnione w rozwoju politycznym i ekonomicznym, w najbliższym czasie nie mogące jej w tym względzie dorównać, wyprzedziły ją w kwestii wpływu wywieranego na kulturę

²⁹ Por. *Uomini o macchine? Il valore della vita e il potere della tecnologia nella cultura, nella comunicazione sociale e nel cinema del terzo millennio*, ed. C. Sini-scalchi, Roma 2002.

³⁰ Por. W. Stróżewski, *O wielkości*, s. 187–189.

uniwersalną. Świadczy o tym choćby dokonujące się amerykańizowanie czy rusyfikowanie wielu wymiarów kultury europejskiej. Taka jest konsekwencja podporządkowywania cywilizacji ducha – duchowi cywilizacji. Stąd stojące przez Europejczykami zadanie wyciśnięcia ducha tradycji europejskiej na ducha cywilizacji uniwersalnej w taki sposób, by na bazie postępu cywilizacyjnego utwierdziła się cywilizacja ducha. Tylko w ten sposób Europejczyk – utraciwszy rolę kolonizatora panującego nad kontynentami – będzie mógł podjąć funkcję mędrca, wykształconego w tym, co ludzkie, i w tym, co Boskie, oraz stać się twórcą nowej syntezy kulturowej, kolejnego i rzeczywiście postępowego momentu w historii ludzkości. Tylko w ten sposób, w myśl zasady: *Graecia capta ferro*, przegrany będzie mógł pozyskać zwycięzcę. W przeciwnym wypadku „żelazo” – jak władca absolutny – zdobędzie wszystkich i wszystko, duch cywilizacji uczyni człowieka swoim niewolnikiem, niewoląc go w monstualnym arsenale technicznym, w gąszczu postępu.

Duch cywilizacji zdobywa cywilizację, a traci ducha. Dlatego traci też sama cywilizacja, która nie ma już sensu ludzkiego, skoro to ona staje się jedynym i absolutnym celem człowieka. Cywilizacja ducha obejmuje ducha i cywilizację – posługuje się nią w urzeczywistnianiu swoich celów – nie cywilizacyjnych, ale duchowych. To jest kultura, która obejmuje także cywilizację. Dlatego, z ludzkiego i chrześcijańskiego punktu widzenia, trzeba zaznaczyć, że nie chodzi o potępienie postępu cywilizacyjnego, ale o sprzyjanie mu i podporządkowanie go duchowi. Chociaż niewątpliwie trudne, jest to jedyne rozwiązanie problemu, którego domaga się aktualny moment historyczny. W nawiązaniu do tego zadania Pierre Teilhard de Chardin pisał kiedyś profetycznie: „Energia ludzka, zdezorientowana co do samej siebie, rozprasza się żałośnie po całej Ziemi. Jednakże cały ten nieporządek ustaje, cały bezładny ruch polaryzuje się z chwilą, gdy ponad każdą osobą ludzką i przed nią pojawia się, jako zwieńczenie stożka czasu, duchowa rzeczywistość ludzkości. Trzeba dopiero znaleźć najlepszą drogę do tego celu”³¹. Chodzi

³¹ P. Teilhard de Chardin, *Nowy duch*, w: *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 133–134 (*Pisma*, t. 3).

więc o taki postęp w świecie, aby wszyscy mieli lepsze warunki życia materialnego, nie płacąc jednak za takie polepszenie najwyższej ceny – wyrzeczenia się egzystencji duchowej – to znaczy wolności. Co więcej, chodzi o taki postęp, który będzie sprzyjał ludzkiej wolności jako wartości nadrzędnej, sytuującej się na poziomie samego bytu.

Problem dotyczy więc w gruncie rzeczy tego, czym jest sam człowiek jako człowiek – dotyczy tego, w jaki sposób urzeczywistnić równowagę między ciałem i duchem w człowieku integralnym, w taki sposób, by właśnie integralnie był człowiekiem, to znaczy „jeden ciałem i duszą”, jak mówi II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 14). Normą realizującą taką równowagę na jego poziomie normalnym, a więc integralnym, nie jest samo ciało i jego potrzeby, ani sam duch i jego potrzeby, ale człowiek w swojej integralności. Realizacja tej normy jest samym urzeczywistnieniem człowieka w jego całości – jako ciała i ducha – obydwu koniecznych do jego życia i egzystencji w świecie. Dlatego, jak jest prawdą, że normą życia człowieka nie jest ciało i jego potrzeby, to jest także prawdą, że – biorąc pod uwagę jedność ciała i ducha – duch nie może ignorować ciała i jego potrzeb, którymi jest uwarunkowany. Wspomniana konstytucja mówi radykalnie: „Człowiekowi nie wolno więc gardzić życiem cielesnym”. Stąd potrzeba troski o zabezpieczenie potrzeb ciała, a więc i polepszanie każdemu człowiekowi materialnych warunków życia. Dlatego jest nieodzowne popieranie postępu cywilizacyjnego; respektując jednak zasadę równowagi ciało-duch na poziomie człowieka integralnego, jak również jest konieczne, aby ciało, a wraz z nim postęp materialny, zawsze było podporządkowane porządkowi samej natury ludzkiej.

Jak widać z powyższych analiz, społeczny problem równowagi między postępowaniem cywilizacyjnym i rozwojem duchowym sytuuje się na poziomie – właściwego dla każdego człowieka – problemu relacji duch-ciało. Jak ciału towarzyszy duch, tak postępowi cywilizacyjnemu, będącemu jakby ciałem społeczności, powinna towarzyszyć kultura, która jest duchem. Platon w *Państwie* słusznie podkreśla, że rozprawianie o państwie (społeczeństwie) jest zawsze rozprawianiem o człowieku, gdyż państwo jest tylko „człowiekiem

w większej skali”. I na odwrót, nie ma państwa i społeczeństwa bez konkretnych ludzi. Warto przytoczyć jedną z jego ważnych wypowiedzi: „Zdawało się nam przecież, że jeśli spróbujemy obejrzeć to w jakimś większym przedmiocie spośród tych, które mają w sobie sprawiedliwość, to łatwiej w poszczególnej jednostce ludzkiej dojrzymy, jakie to jest. Uważaliśmy, że takim przedmiotem jest państwo o ile możliwości najlepsze, dobrze wiedząc, że w państwie dobrym to się znaleźć musi. Więc to, co się nam tam ukazało, odnieśliśmy do poszczególnego człowieka. Jeśli się zgodzi, to będzie bardzo ładnie. A jeśli w poszczególnej jednostce zjawi się coś innego, to znowu wrócimy do państwa i będziemy próbowali. Prędko jedno przy drugim będziemy oglądali, niech się jedno z drugim ściera, jak kamienie, aż wybierzemy sprawiedliwość”³².

Okazuje się więc, że problem, którym się zajmujemy, musi być sprowadzony do człowieka, do jednostki, do osoby. Jest stawiany zawsze jako problem tego, czym/kim jest człowiek. Rodzi się tu postulat nieustannego rozwijania antropologii integralnej, gdyż tylko właściwa wizja człowieka może uchronić nas przed błędami w kwestiach globalnych, takich jak kultura, postęp czy cywilizacja. Trzeba więc zająć się problemem *ontologicznym*, czyli problemem bytu człowieka, od którego rozwiązania zależy rozwiązanie każdego innego problemu. Problem ontologiczny odsyła z kolei do zasady metafizycznej, czyli do Bytu, z którego – i przez który – wszystko jest. Możemy więc powiedzieć, że w każdym przypadku mamy ostatecznie do rozwiązania problem człowieka jako jednostki – we wspólnocie ludzkiej – w imię Boże.

³² Platon, *Państwo* [IV, 11], tłum. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 191–192.



Spis treści

WPROWADZENIE 5

ROZDZIAŁ I

POLITYCZNE ZNACZENIE WCIELEŃ SYNA BOŻEGO 11

1. Narodzony „w żłobie” 13
2. Pokłon pasterzy 17
3. Pokłon mędrców i ucieczka do Egiptu 23
4. Droga pokuty i nawrócenia – święty Jan Chrzciciel 28
5. Kuszenia Jezusa – próba mesjańska 37
 - 5.1. Pierwsze kuszenie – chleb z kamienia 40
 - 5.2. Drugie kuszenie – próżność 44
 - 5.3. Trzecie kuszenie – zbytek panowania 46
 - 5.4. Dwa mesjanizmy 52

ROZDZIAŁ II

CEZAR I BÓG 61

1. Przesłanie ewangeliczne 62
2. Kontekst 66

- 3. Od monizmu do dualizmu 71
- 4. Wierność państwu i jej granice 75

ROZDZIAŁ III

NOWE OBLICZA CEZARA 79

- 1. Sytuacja współczesnego państwa 80
- 2. Kryzys demokracji 86
- 3. Zagadnienia do podjęcia 90
- 4. *Casus* władzy naukowo-technicznej 95
- 5. Zadania teologii i Kościoła 100

ROZDZIAŁ IV

ZNACZENIE POLITYCZNE EWANGELII INSPIRACJĄ DLA POLITYCZNEGO ZAANGAŻOWANIA TEOLOGII 103

- 1. „Albo Chrystus, albo cesarz” 105
- 2. Nawrócenie osobiste i zmiana struktur społecznych 108
- 3. Poszukiwanie wolności 113
- 4. Niektóre aspekty wyzwolenia chrześcijańskiego 118
- 5. Wolność – posłuszeństwo 121

ROZDZIAŁ V

DEMOKRACJA I KOŚCIÓŁ 125

- 1. Geneza demokracji 125
- 2. Pierwsza faza relacji między Kościołem i demokracją 127
- 3. Chrześcijańskie korzenie demokracji 130
- 4. Wkład chrześcijański do demokracji 136
- 5. Polityka w nauczaniu II Soboru Watykańskiego 142

ROZDZIAŁ VI

KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE. 149

1. Odnowione relacje między Kościołem i wspólnotą polityczną 150
2. Droga świeckich do udziału w misji Kościoła 151
3. Ożywianie świata duchem chrześcijańskim 159
4. Podmiot chrześcijańskiego ożywiania świata 164
5. Autonomia wiernych i Urząd Nauczycielski Kościoła 167
6. Zaangażowanie polityczne i „prawa niedoskonałe” 168

ROZDZIAŁ VII

FUNKCJA „POLITYCZNA” KOŚCIOŁA W SŁUŻBIE

OJCZYZNY 173

1. Etyka i polityka w doświadczeniu historycznym 174
2. Państwo totalitarne i etyka 177
3. Demokracja bez moralności 179
4. Prawo a moralność publiczna i prywatna 182
5. „Polityczna” funkcja Kościoła 183
6. Nowy kierunek 186

ROZDZIAŁ VIII

KATOLICY A PROBLEMY PUBLICZNE 189

1. Człowiek jest istotą społeczną 189
2. Dwa wymiary istotnie ludzkie 191
3. Wolność i osobowość 194

ROZDZIAŁ IX

CHRZEŚCIJAŃSKIE KSZTAŁTOWANIE

SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ 199

1. Reforma wewnętrzna 199
2. Prymat Boga 206

ROZDZIAŁ X

SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOŚĆ WE WZAJEMNYCH

RELACJACH 215

1. Albo sprawiedliwość, albo miłość? 216
2. Kontekst 221
3. Sprawiedliwość zadaniem państwa 224
4. Miłość jako *proprium* Kościoła 227
5. Miłość i zaangażowanie polityczne 232

ROZDZIAŁ XI

ŚWIECKOŚĆ SPOŁECZNO-POLITYCZNA

W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ 235

1. Świeckość i absoluty religijne 238
2. Absolutność świeckości niezależnej od absolutów 239
3. Nie ma rozumu absolutnego i neutralnego 242
4. Odrzucenie chrześcijaństwa jest odrzuceniem rozumu ... 244
5. Zawężanie się rozumu absolutnego 248
6. „Dyktatura relatywizmu” 249
7. Chrześcijaństwo zaangażowane 252
8. Świeckość i transcendencja 254
- Zakończenie. Świeckość jako wyzwanie na dzisiaj 255

ROZDZIAŁ XII

JAKA PRAWDA? JAKA WOLNOŚĆ? 257

1. Egzystencjalne pojęcie prawdy 257
2. Prawda dla wolności 260
3. Wolność bez prawdy 261
4. Tylko nihilizm 263
5. Przedstawiciele prawdy egzystencjalnej 264
6. Być w prawdzie 267
7. Tylko w prawdzie 269

ROZDZIAŁ XIII

KULTURA, CYWILIZACJA I TECHNIKA 271

1. Relacje między pojęciami 273
2. Cywilizacja wobec kultury 279
3. Różne formy kultury 283
4. Cywilizacja ducha jako zadanie 285

Ministerium Expositionis

8

Część 1



Kościół katolicki wszystkich wieków jest przekonany (nawet jeśli praktycznie nie zawsze dało się to przekonanie realizować), że polityka należy do sfery rozumu – rozumu naturalnego, a więc wspólnego wszystkim. Polityka jest więc pracą, która zakłada fundamentalne używanie rozumu i powinna kierować się cnotami naturalnymi, które dobrze opisała starożytność grecka, przede wszystkim cnotami kardynalnymi: roztropnością, sprawiedliwością, wstrzemięźliwością i męstwem. Takie przekonanie domaga się wykluczenia przede wszystkim teologizacji polityki, która stałaby się ideologizacją wiary. Polityki bowiem nie wyprowadza się z wiary, ale z rozumu.

Teologia polityczna jest tym nurtem refleksji teologicznej, która stawia sobie na celu troskę o jednoznaczne rozróżnienie między dziedziną polityki i dziedziną wiary, inspirując się słowami Chrystusa: „Dajcie cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie