

ks. prof. dr hab. Jan Wal

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## DUSZPASTERSTWO SPOŁECZNE KOŚCIOŁA A POLITYKA

Kościół nie ma tu na ziemi celów politycznych, realizuje bowiem cel nadprzyrodzony, jakim jest zbawienie człowieka. Integralne pojęcie zbawienia zawiera w sobie trzy elementy: *dążenie do świętości osobowej*, *promocję ludzką* oraz *odnowę porządku doczesnego w duchu Ewangelii (consecratio mundi)*. Wprawdzie tych dwóch ostatnich zadań nie można identyfikować z samym zbawieniem, przed czym przestrzegał już Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (por. EN, nr 35), ale nie można ich też od spraw zbawienia oddzielać, bo człowiek realizuje świętość osobową w doczesności i zbawia się przez doczesność, a po wtóre, jeśli świętość rozumiemy jako pełnię człowieczeństwa (w sensie optymalnym, nie zaś idealnym), to promocja ludzka pomaga w realizacji tej pełni, także życie w świecie respektującym zasady ewangeliczne ułatwia człowiekowi dążenie do świętości. Współczesna interpretacja biblijnego tekstu o „*nowej ziemi i nowym niebie*” (por. Ap 21,1) wskazuje, że doczesność, wszechświat, w jakiejś odnowionej i udoskonalonej formie będą włączone w nasze życie wieczne, a więc starania o uświęcanie świata są w pełni zasadne i nie tylko konwenują z nadprzyrodzonym zbawczym celem Kościoła, ale stanowią jego integralną część.

Wpływ Kościoła na życie polityczne w kontekście jego zbawczej misji, może mieć jedynie *charakter pośredni*, co nie znaczy *uboczny* i *niezamierzony*. René Coste podkreśla, że Sobór Watykański II sporo uwagi poświęcił problemom „*socjalizacji*” ludzi, co jest konsekwencją faktu, iż Kościół służy „*personalizacji*” człowieka, a te dwa procesy są przecież nierozdzielne. Samo pojęcie socjalizacji rozumie omawiany autor jako „*multiplikację* więzi społecznych”<sup>1</sup>. Socjalizacja jest jednak także czymś więcej, polega bowiem również na  *pogłębianiu*  więzi już istniejących. Ponieważ socjalizacja w obszarze polityki odgrywa ważną rolę, Kościół oddziałując socjalizacyjne, *de facto* przyczynia się także do doskonalenia życia politycznego.

Zważywszy na wzajemne zazębianie się, nakładanie i przenikanie procesów cywilizacyjnych, istotnym staje się pytanie czy współcześnie, tradycyjny dotychczas podział na „*sacrum*” i „*profanum*” oraz rywalizacja instytucji państwa i Kościoła, polegająca na staraniu się o przeniesienie problemów życia społecz-

<sup>1</sup> Por. R. Coste, *L'Église et les défis du monde. La dynamique de Vatican II*, Paris 1986, s. 42.

nego i publicznego (np. zagadnień rodziny, pracy ludzkiej itp.) z jednej sfery do drugiej jest zasadna, skoro sam podział, jak się wydaje, traci sens.

## 1. POJĘCIE DUSZPASTERSTWA SPOŁECZNEGO

Pojęcie „duszpasterstwa społecznego” pojawiło się w oficjalnym słownictwie teologicznym krajów obszaru języka niemieckiego dopiero pod koniec lat dwudziestych XX w. Było ono konsekwencją upowszechnienia nauki społecznej Kościoła i uwrażliwienia chrześcijan na „kwestię społeczną”. Do spopularyzowania tego pojęcia przyczynił się Jan Paweł II, zwłaszcza w kontekście jego zaangażowania w rozwiązywanie trudnych problemów związanych z rozwojem w Ameryce Łacińskiej tzw. teologii wyzwolenia<sup>2</sup>.

Duszpasterstwo społeczne wiąże się z dwoma, kluczowymi formami oddziaływania Kościoła: *Magisterium* (nauczanie) i *Ministerium* (posługiwanie). W obrębie posługi słowa, chodzi o *budowanie cywilizacji prawdy*. Dotyczy ono takich obszarów eklezjalnej aktywności jak: *edukacja chrześcijańska, animacja duchowa ruchów, stowarzyszeń i innych zorganizowanych zespołów ludzkich oraz ewangelizacyjne oddziaływanie środków społecznego przekazu*.

W sferze działania, czynu, służby społecznej będziemy się stykać z zaangażowaniem mającym na uwadze *budowanie cywilizacji miłości*. Tutaj priorytetową rolę będą odgrywać: *promocja rodziny, działalność charytatywna oraz kwestia udziału chrześcijan w życiu publicznym: kulturalnym, politycznym i ekonomicznym*.

Jak łatwo zauważyć, zakres duszpasterstwa społecznego jest bardzo szeroki. W tym kontekście duszpasterstwo społeczne jawi się nam jako „zbawcza działalność Kościoła, akcentująca wspólnotowy charakter zbawienia i mająca na celu: upowszechnianie katolickiej nauki społecznej, poszukiwanie ewangelicznych rozwiązań szczególnie aktualnych w danym czasie problemów społecznych, wreszcie podejmowanie perspektywicznych wyzwań cywilizacyjnych i społecznych, rozpoznawanych jako «Boże znaki czasu»”<sup>3</sup>.

Ukazane cele duszpasterstwa społecznego i obszary jego zainteresowań, niezbitnie dowodzą, iż pomiędzy duszpasterstwem społecznym, a życiem politycznym występują wielorakie związki. Nie są to związki ani przypadkowe, ani też czysto przypadłościowe, choć z drugiej strony należy zaznaczyć, iż powinnością Kościoła jest prowadzenie działalności zbawczej, a nie działalności politycznej.

Taka świadomość w Kościele Soboru Watykańskiego II jest niemal powszechna, co nie znaczy, iż na przestrzeni wieków te dwie sprawy potrafią w pełni od siebie oddzielać.

<sup>2</sup> Por. J. Wal, W. Przygoda, *Społeczne duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 809, kol. 1–811, kol. 1

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 808, kol. 1.

## 2. CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA POLITYKI

Politykę dotychczas definiowano podwójnie, w sensie szerokim i w sensie wąskim, właściwym. W sensie szerokim *polityka stanowi obywatelską troskę o dobro wspólne*. W sensie ścisłym *polityka jest uczestnictwem w sprawowaniu władzy*. Kościół ten rodzaj uczestnictwa określa mianem *szużby społecznej*. Można zatem powiedzieć, iż w sensie właściwym *polityka jest rodzajem szużby społecznej związanej z uczestnictwem w sprawowaniu władzy*. Znany wiedeński pastoralista Paul Zulehner podkreśla, że obecnie próbuje się redefiniować pojęcie polityki, bardziej akcentując w niej elementy personalistyczne. Jego zdaniem polityka jest *wysiłkiem (wkładem) mającym na uwadze sprawiedliwe rozdzielanie życiowych szans*<sup>4</sup>. Doprecyzowując powyższą definicję, należałoby powiedzieć, że *polityka jest rzetelnym wysiłkiem ludzi, którzy na mocy mandatu społecznego są zobligowani do sprawiedliwego rozdziału i wspierania życiowych szans oraz słuszných aspiracji cywilizacyjnych wszystkich podległych ich władzy ludzi, a nie tylko tych, którzy im ten mandat powierzyli*.

Kościół w okresie soboru Watykańskiego II wyszedł od *personalizacji* i poszedł w kierunku *socjalizacji*. Instytucje polityczne dzisiaj, coraz częściej, wychodząc od *socjalizacji* zmierzają w kierunku *personalizacji* działań. Jest to niepowtarzalna cywilizacyjna szansa „spotkania w połowie drogi”, twórczego dialogu i współpracy między Kościołem i państwem na rzecz odnowy życia publicznego.

Jak wiemy, kodeks Prawa Kanonicznego zabrania duchownym uczestnictwa w bezpośrednim sprawowaniu władzy. Dotyczy to zarówno sprawowania „publiczných urzędów, z którymi łączy się udział w wykonywaniu władzy świeckiej” (KPK, kan. 205, § 3), jak i brania czynnego udziału w partiach politycznych oraz kierowania związkami zawodowymi, chyba że kompetentna władza kościelna, mając na uwadze obronę praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego wyrazi na to zgodę (por. KPK, kan. 287, § 2). Musi tu być jednak w opinii kanonistów zgoda wyraźna, a nie domyślna (*qui tacet, consentire videtur – jeśli władza milczy, to znaczy, że się zgadza*) oraz zgoda indywidualna (każdorazowa), a nie ogólna. Nieliczni duchowni, niejako „obchodząc” ten zakaz usiłują pośrednio uczestniczyć w sprawowaniu władzy politycznej, lansując przy różnego rodzaju wyborach, własnych, w ich mniemaniu oddanych im i Kościołowi, a więc uległych kandydatów na stanowiska polityczne. Myli się tutaj „*pośrednie oddziaływanie Kościoła na sferę życia politycznego*” z „*pośrednim sprawowaniem władzy politycznej*”. Taką postawę trzeba odrzucić najpierw z racji zasadniczych, teologiczných. Sakrament kapłaństwa daje władzę jedynie w sferze nadprzyrodzonej, uzdalniając do pełnienia zbawczych funkcji w Kościele, a nie stanowi namaszczenia do pełnienia funkcji politycznych w państwie. Po wtóre, z praktycznego punktu widzenia postawa „po-

<sup>4</sup>P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band IV: Pastorale Futurologie, Düsseldorf 2000, s. 271

reżymu politycznego” jest bardzo niebezpieczna i to z wielu racji. Ludzie w kampanii wyborczej bardzo często odwołują się do wartości, których nie podzielają, ale które mogą im zjednać przychyłność wyborców. Stosują zatem swoiste „oszustwo polityczne”. Po drugie, udział w życiu politycznym wymaga odpowiednich kompetencji i kwalifikacji, których duchowni nie są w stanie gruntownie rozpoznać<sup>5</sup>.

Trzeba wreszcie pamiętać, iż udział w polityce stanowi próbę charakteru, gdyż politycy narażeni są na różne pokusy, a także podlegają rozlicznym presjom i naciskom.

Zaangażowanie autorytetu urzędowego, a często także osobistego kapłana w kampanię wyborczą, na rzecz konkretnych kandydatów, w przypadku ich nie sprawdzenia się prowadzi do uogólnień i do stawiania często Kościołowi zarzutu mieszania się do polityki.

Duchowni mają jednak prawo, a nawet moralny obowiązek, zachęcać katolickich wyborców do głosowania na kandydatów prezentujących chrześcijański system wartości: broniących życia nienarodzonych, promujących rodzinę, ceniących wartości patriotyczne, gdyż patriotyzm jest cnotą chrześcijańską itp., bez wskazywania jednak na konkretne osoby czy ugrupowania polityczne.

Winni oni także zachęcać wiernych świeckich do bezpośredniego udziału w życiu politycznym, czyli realizowania nie tylko czynnego, ale także biernego prawa wyborczego, podkreślając za adhortacją Jana Pawła II *Christifideles laici*, że „Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko kierowane są pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej, czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych” (ChL, nr 42). Szczególnym zadaniem chrześcijan w życiu politycznym jest upowszechnianie takiego stylu uprawiania polityki i stosowanie narzędzi politycznych, które kładą nacisk na miłość nie tylko w dziedzinie realizacji sprawiedliwości, ale także w odbicie poszukiwania „większej sprawiedliwości” (por. Mt 20,1-16)<sup>6</sup>.

### 3. KOŚCIÓŁ ETYCZNYM RECENZENTEM ŻYCIA POLITYCZNEGO

Kościół jest zaangażowanym recenzentem życia politycznego, a nie jedynie arbitralnym i obojętnym jego komentatorem. Owo zaangażowanie wynika z troski

<sup>5</sup> W trakcie jednej z kampanii parlamentarnych w Polsce po 1989 r. kandydat środowisk katolickich pytany przez dziennikarzy o kwestie dotyczące różnych obszarów życia politycznego, jakby nie słysząc zadawanych pytań, ciągle mówił o jednym, a mianowicie o życiu rodzinnym, bo będąc zaangażowany w apostołat rodzinny, tylko na tym gruncie czuł się pewnie.

<sup>6</sup> Por. T. Borutka, *Zadania społeczne laikatu*, Bielsko-Biała 1996, s. 217.

o dobro wspólne, a nie z jakiejś „wyższej racji stanu”, czy „określonego interesu społecznego”.

Paweł VI, przemawiając w Organizacji Narodów Zjednoczonych, podkreślił, że Kościół czuje się odpowiedzialny za ludzkość, bo w sprawach ludzkich posiada podwójną kompetencję. Jest to najpierw kompetencja nadprzyrodzona. Kościół zna pełną prawdę o świecie i człowieku, gdyż tę prawdę objawił mu sam Bóg. Po drugie zaś Kościół posiada kompetencję historyczną. Nie ma na świecie drugiej takiej instytucji, która trwa nieprzerwanie ponad dwa tysiące lat, doświadczając różnych systemów politycznych, rozlicznych ideologii i utopii, będąc świadkiem heroizmu i bestialstwa ludzi. Doświadczenie historyczne Kościoła w tym względzie jest niepodważalne i bezcenne. Dlatego Paweł VI, podkreślił, że Kościół jest ekspertem w sprawach ludzkości<sup>7</sup>.

We współczesnym życiu politycznym coraz większy nacisk kładzie się na jego prakseologiczny wymiar. Podkreśla się, że polityk powinien być w swoim działaniu przede wszystkim skuteczny. Traci się natomiast z pola widzenia o wiele ważniejszy, moralny aspekt życia politycznego. Polityk winien być najpierw moralny, a dopiero później skuteczny w swoim działaniu. Jeśli się oderwie politykę od dobra, zwłaszcza dobra wspólnego człowiek zaczyna być traktowany instrumentalnie, a działalność polityczna miast mu służyć, często jest wymierzona przeciw niemu. Przestrzegał przed tym Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy podkreślał, że demokracja bez wartości, wcześniej lub później, ale zawsze przeradza się w skryty bądź jawny totalitaryzm (por. VS, nr 101). Także w przemówieniu do parlamentarzystów polskich w 1999 r. mówił Jan Paweł II o roli moralności w polityce, przestrzegając przed groźbą amoralizmu polityki. Zdaniem papieża „(...) 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. Jeśli bowiem «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»<sup>78</sup>.

Mówiąc o etyce w polityce, mamy nie tylko na uwadze morale polityków, chodzi o coś znacznie więcej, a mianowicie o zabezpieczenie praw obywateli do korzystania z wartości etyczno-kulturalnych w życiu publicznym. Mówił o tym już papież bł. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*, podkreślając, że „(...) człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku, do posiadania dobrej opinii, do

<sup>7</sup> Por. Paweł VI, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych* (Nowy Jork, 4 X 1965), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym. Lublin 1987, s. 308, p. 1.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w Parlamencie RP* (Warszawa, 11 czerwca 1999), w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 1084n.

wolności w poszukiwaniu prawdy oraz – przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu – do wypowiedania i rozpowszechniania swych poglądów oraz swobodnej twórczości artystycznej. Ma wreszcie prawo do otrzymywania prawdziwych informacji o wydarzeniach życia publicznego” (PT, cz. 1, rozdz. 3, nr 12). Z prawem do wolności poglądów wiąże się rzecz jasna nierozdzielnie prawo do wolności sumienia i wyznania oraz zasada wolności religijnej i światopoglądowej.

Kościół nie zamierza jedynie ograniczyć się do obiektywnego i życzliwego zarazem etycznego recenzowania życia politycznego, ale w ramach swoich nadprzyrodzonych i naturalnych kompetencji pragnie służyć instytucjom politycznym posiadaną wiedzą oraz doświadczeniem formacyjnym w dziedzinie moralności. Doceniając autonomię doczesności, czyni to jednak w sposób rozważny, niczego nie narzucając, a zapraszając jedynie do obfitego czerpania ze „skarbnicy” życia moralnego, której jest depozytariuszem i szafarzem. Kościół, postępując w ten sposób, nie zawłaszcza życia moralnego, ale ma w poszanowaniu wszystkie autentyczne wartości moralne, gdziekolwiek się znajdują, w owej „skarbnicy” je gromadzi, pielęgnuje i dzieli się nimi chętnie z wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Potrzebę sięgania do moralnej skarbnicy chrześcijaństwa widzieli twórcy powojennego procesu jednoczenia Europy, politycy tacy jak: Churchill, Adenauer, Schumann, De Gasperi. Kardynał Joseph Ratzinger podkreśla, że politycy ci mieli przed oczyma moralne idee: państwa, prawa, pokoju, a odpowiedzi na pytanie o ich kształt oraz charakter czerpali z chrześcijańskiej wiary. Ich „logika polityki” była oparta na „rozumnej moralności”<sup>9</sup>.

#### 4. KOŚCIÓŁ KATALIZATOREM NAPIĘĆ SPOŁECZNYCH

Kościół poprzez głoszoną oraz wcielaną w życie naukę o miłosierdziu, przebaczeniu i pojednaniu przyczynia się do rozładowywania napięć społeczno-politycznych. Kardynał Wyszyński zachęcał, by zwalczać w życiu społecznym takie postawy, jak: niechęć, urazy, opory wewnętrzne, ujemne sądy, resentymenty, czy antypatie. Trzeba się bronić, mówił „(...) przed naśladowaniem nieprzyjaciół owałdniętych nienawiścią, aby nienawiścią nie zwalczać nienawiści – to najważniejsze zadanie chrześcijanina, otoczonego wrogami. Jest to zarazem najtrudniejsze zadanie. Ale też i najowocniejsze dzieło dla świata, bo nienawiść można uleczyć tylko za pomocą miłości, a «największą z największych nienawiści, tylko największą z wielkich miłości» (Eugeniusz Małaczewski)”<sup>10</sup> Prymas Tysiąclecia podkreśla, że same siły naturalne tutaj nie wystarczą. Przywołuje w tym względzie

<sup>9</sup> Por. J. Ratzinger – Benedikt XVI, *Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten*, herausg. F. Trenner, München 2007, s. 328.

<sup>10</sup> S. Wyszyński, *Miłość na co dzień. Rozważania*, Warszawa 2001, s. 342.

zdanie Tolstoja, z *Wojny i pokoju* – „Miłować człowieka drogiego można ludzką miłością, ale wroga miłować można tylko Bożą miłością”<sup>11</sup>.

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* ukazuje, że miłość miłosierna jest niezwykle ważną zasadą życia społecznego, także politycznego. Miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy przekracza miarę sprawiedliwości (por. DiM, nr 4). Miłosierdzie potrafi się wznieść, ponad postulowany przez sprawiedliwość odwet w wypadku wyrządzonej krzywdy, nie stosując zasady „oko za oko, ząb za ząb” (Mt 5,38), ale postulując, by nie dać się zwyciężyć złu, lecz zło dobrem zwyciężać (por. Rz 12,21). Papież przywołuje na pamięć słowa Modlitwy Pańskiej: „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” oraz odpowiedź Chrystusa udzieloną Piotrowi pytającemu, ile razy winien przebaczyć bliźniemu. Chrystus wskazuje symboliczną cyfrę „siedemdziesiąt siedem razy” (por. Mt 18,22), chcąc przez to powiedzieć, że zawsze każdemu należy przebaczać.

Przebaczenie może i powinno prowadzić do pojednania, ale wymagane jest spełnienie przez winowajców określonych warunków, których domaga się zasada sprawiedliwości, a mianowicie: naprawienie zgorzenia, wyrównanie krzywdy i zadośćuczynienie za poníženie czyjejś godności (por. DiM, nr 14).

Jeden z prawników latynoamerykańskich, przemawiając do księży zaangażowanych w tzw. teologię wyzwolenia, głoszącą w duchu marksizmu potrzebę rewolucyjnych przemian społecznych, postawił im pytanie: **„Powiedzcie, co wami kieruje, czy miłość biednego, czy nienawiść bogatego, bo to nie jest to samo?”**. „Miłość ewangeliczna i powołanie do synostwa Bożego – mówi *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* – do którego wszyscy ludzie zostali wezwani, mają za bezpośrednie następstwo postulat i nakaz poszanowania każdej istoty ludzkiej w jej prawach do życia i godności” (LC, nr 57)<sup>12</sup>. Dotyczy to zarówno biednych, jak i bogatych, krzywdzących i krzywdzicieli. Cytowana *Instrukcja* przypomina, że „Chrystus dał nam przykazanie miłości nieprzyjaciół. Wyzwolenie w duchu Ewangelii, nie da się pogodzić z nienawiścią wobec drugiego człowieka – rozumianego czy to jednostkowo, czy zbiorowo – w tym i z nienawiścią do nieprzyjaciela”<sup>13</sup>.

Dlatego Kościół potępia wszelkie formy wyzysku, represji, dyskryminacji i zniewolenia stosowane przez możnych tego świata, ale odrzuca także metody stosowane przez strony pokrzywdzone: uciekanie się do środków zbrodniczych, tortury, różne formy terroryzmu czy wyrafinowanej prowokacji, a także nienawistne kampanie oszczercze, psychiczne i moralne znęcanie się nad drugimi oraz prze-

<sup>11</sup> Tamże, s. 342.

<sup>12</sup> LC, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Część 2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 391, nr 57.

<sup>13</sup> Tamże, s. 401, nr 77.

wrotność, podstęp i perfidię<sup>14</sup>. Ponieważ rozróżnienie między nadprzyrodzonym porządkiem zbawienia a porządkiem doczesnym życia ludzkiego winno być ujmowane w ramach jedyne go planu Bożego, dlatego w obu dziedzinach ludzie wierzący winni się kierować własnym sumieniem i respektować wymagania Ewangelii.

Czy wobec tego Kościół sprzeciwia się jakimkolwiek formom walki? Nic podobnego, trzeba walczyć z niesprawiedliwością, ignorancją, nietolerancją, wyzyśkiem, głodem itd., ale ta walka nie może przerodzić się w wojnę przeciwko człowiekowi. W tej walce człowiek musi zachować autonomię moralną, to znaczy: po pierwsze – odrzucić niesprawiedliwość, przemoc, kłamstwo i nienawiść; po drugie – nie działać emocjonalnie, ale w sposób obiektywny i kompetentny rozpoznawać konkretne, nie uogólnione sytuacje i po trzecie – nieustannie pracować nad sobą, własnym charakterem, kształtować prawe i wrażliwe sumienie oraz analizować gruntownie własne zamierzenia, intencje i środki działania<sup>15</sup>.

Kościół jest katalizatorem konfliktów społeczno-politycznych nie tylko przez to, iż osłabia ludzką agresję, ucząc cierpliwości, wyrozumiałości, godnego przeżywania trudności, cierpienia, a nawet upokorzeń, nawołując do przebaczenia, pojednania i miłosierdzia, ale również przez to, iż na różnych poziomach podejmuje często bardzo trudne misje mediacyjne, pozwalające zażegnawać strajki, niepokoje społeczne, awantury polityczne czy nawet konflikty zbrojne. Mając świadomość tego, że „zgoda buduje, niezgoda rujnuje”, Kościół służy sprawie budowania jedności międzyludzkiej, poszukiwania porozumienia i podejmowania współpracy na rzecz wspólnego dobra.

## 5. KOŚCIÓŁ PROMOTOREM WARTOŚCI HUMANISTYCZNYCH W DZIEDZINIE POLITYKI

Problem wartości humanistycznych i autentycznego ludzkiego rozwoju musi być dzisiaj rozpatrywany w kontekście planetarnym<sup>16</sup>. Ludzkość znalazła się bowiem na zakręcie historii i od wspólnego przyjęcia i uznania lub braku porozumienia i odrzucenia podstawowych humanistycznych wartości zależy jej optymistyczna, albo też katastroficzna przyszłość na tej ziemi. Jest to szczególnie ważne, gdyż jedną z cech postmodernizmu stanowi *dekonstruktywizm*, czyli nieustanna dyferencjacja znaczeń, relatywizowanie rzeczywistości oraz dekompozycja systemów myślowych. Jeśli tego procesu się nie powstrzyma, a trendu nie odwróci, zabraknie fundamentu na którym można budować gmach przyszłości. W takiej

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 402, nr 79.

<sup>15</sup> Por. G. Soulages, *Épreuves chrétiennes et espérance. Lettres et documents sur la crise de l'Église*, Paris 1979, s. 160.

<sup>16</sup> Por. *Man – environment and development: towards a global approach*, ed. P. Blasi, S. Zagni, Roma 1991, s. 19.



sytuacji widmo wieży Babel ponownie zagrozi ludzkości. Konieczny jest zatem powrót do humanistycznych idei uniwersalnych. Zwiastunami tego powrotu będą nie tylko podejmowanie, bo to już w jakiejś mierze się dzieje, ale także integralne i komplementarne traktowanie ważnych dla całej ludzkości problemów, takich jak: pytanie o istotę człowieczeństwa, czyli o to, kim jest człowiek, zgłębianie zagadnienia pokoju i harmonijnego współistnienia ludzi, promocja praw ludzkich, poszukiwanie dróg awansu kulturalnego świata, realizacja zrównoważonego rozwoju, racjonalizacja globalizacji czy ochrona duchowego i naturalnego środowiska człowieka.

Pierwszym krokiem w tej dziedzinie, winien być powrót do dotychczasowego dorobku cywilizacyjnego ludzkości. Konieczność takiego powrotu sygnalizuje wiersz:

Jean de la Croix je te demande  
 Autrement qu'un corrégidor  
 Ce qu'est l'homme et ce qu'est l'amour  
 Ce qu'est la nuit ce qu'est le jour  
 Jean de la Croix  
 (...)  
 Jean de la Croix je te demande  
 Non de mot pour l'Inquisiteur  
 Mais d'éclairer la Nuit obscure  
 De ta lumière  
 Jean de la Croix (...)<sup>17</sup>.

Powyższe pytania, skierowane do św. Jana od Krzyża, dotyczą istoty człowieczeństwa, wyjaśnienia, czym jest miłość, czym noc i dzień. Nie są to pytania inkwizytorskie, mające osądzać i wyrokować, one służą zgoła innemu celowi, rozjaśnieniu ciemnej nocy, światłem ducha i mądrością tego świętego.

Podstawowe humanistyczne kwestie wymagają wszechstronnego naświetlenia.

Ratzinger podkreśla dla przykładu, że przejście od „indywiduum” do „osoby” zakłada niejako najpierw prześledzenie drogi od starożytności do chrześcijaństwa, od platonizmu do wiary<sup>18</sup>.

Nie zrozumie się współczesnej nauki na temat „osoby” i „osobowości”, bez sięgnięcia do tych korzeni cywilizacyjnych.

Zdaniem Jana Pawła II, humanizm europejski, a nawet euroatlantycki kształtowały takie wartości, które przede wszystkim chrześcijaństwo wnosiło w życie ludzi i narodów na przestrzeni wieków, a mianowicie: antropologię połączoną

<sup>17</sup>R. Coste, *Analyse marxiste et foi chrétienne*, Paris 1976, s. 161.

<sup>18</sup>Por. tamże, s. 161n.

z autorefleksją nad ludzkim „ja”; tezę o centralnej wartości osoby ludzkiej, nieporównywalnej z niczym innym; przekonanie o sensie historii; wiarę w możliwość poznania prawdy oraz w doskonalenie i postęp w każdej dziedzinie; nadzieję na zbudowanie świata opartego na sprawiedliwości i solidarności; optymizm, podkreślający, że zło nie stanowi najwyższej instancji i że może być zwyciężone przez dobro stanowiące owoc miłości; wreszcie realizm, w którym dąży się do ideałów, mimo rozczarowań i niepowodzeń<sup>19</sup>.

Innym warunkiem rozwoju współczesnego humanizmu jest twórcze wykorzystanie aktualnych osiągnięć oraz zdobyczy kulturowych i cywilizacyjnych. Chodzi tutaj zwłaszcza o szanse jakie stwarzają: dowartościowanie idei dialogu, rozwój środków społecznego przekazu myśli i technik informatycznych, postęp w dziedzinie nauki i sztuki czy doskonalenie organizacji zespołów ludzkich i optymalizacja sposobów realizacji wytyczonych przez nie celów. Także na tym polu należy wziąć pod uwagę dokonania Kościoła, który zwłaszcza w dziedzinie duchowego rozwoju i postępu ludzkości nie tylko odgrywa nadal istotną rolę, ale można powiedzieć, że jego rola jest coraz bardziej znacząca. Cechą bowiem istotną nowoczesności jest **interioryzacja wartości i mundializacja ducha**<sup>20</sup> Ludzie z jednej strony chcą osobiście wybierać i przeżywać wartości, bez jakiegokolwiek presji zewnętrznej; z drugiej zaś pogłębia się świadomość wspólnoty losu i duchowego pokrewieństwa ludzi, niezależnie od tego pod jaką długością, czy szerokością geograficzną żyją.

W dziedzinie interioryzacji wartości Kościół odgrywa ważną rolę, bo jak podkreślił Jan Paweł II: „(...) w Ewangelii zawiera się konsekwentna deklaracja wszystkich praw człowieka”, które należy bezwzględnie respektować, z jednej strony afirmując osobę dla niej samej, ze względu na jej wartość i wartość tego, co się w niej dokonuje, z drugiej zaś zatrzymując się przed progiem jej sumienia, niczego nie narzucając, stanowiąc jedynie propozycję istnienia także dla niej na sposób ubogającego daru<sup>21</sup>. Kościół także ugruntowuje świadomość wspólnego losu i poczucie duchowej jedności ludzi, podkreślając, że nie ma innej podstawy duchowego braterstwa ludzi, jak tylko ta, że mamy wspólnego Ojca – Boga, który afirmuje całe stworzenie<sup>22</sup> oraz, że Chrystus odkupił wszystkich ludzi, to znaczy ogarnął ich i przeniknął swoja jednoczącą, odkupieńczą miłością<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Por. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 15.

<sup>20</sup> Por. G. Defois, *Les chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale*, Paris 1986, s. 143.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 151; por. także s. 150.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 60.

Kardynał Koenig optując za wyborem Jana Pawła II na papieża był pewien, że Kościół za jego pontyfikatu odejdzie definitywnie od „katolicyzmu politycznego”<sup>24</sup>. Tak się rzeczywiście stało, gdy chodzi o wywieranie przez Kościół bezpośredniego wpływu na bieg wydarzeń politycznych. W innym jednak sensie, poprzez służbę wartościom humanistycznym, Kościół zaistniał w świecie polityki na nowo. Już inauguracja pontyfikatu ukazała ten nowy sposób, „pośredniego”, ale bardzo istotnego udziału Kościoła w życiu politycznym. Papież mówił: „*Nie bójcie się! Otwórzcie szeroko wszystkie drzwi Chrystusowi (...) Nie bójcie się! Chrystus wie co dzieje się w człowieku. Tylko On sam to wie!*”<sup>25</sup>.

Ten nowy sposób istnienia Kościoła w świecie polityki zasadza się na służbie ludzkości i humanizowaniu jej dziejów. Humanizm, który proponuje Kościół jest **humanizmem teocentrycznym**. Nie ma w tym sformułowaniu sprzeczności, bo Bóg nie stoi w opozycji do człowieka, ale jest gwarantem, a w Chrystusie także idealnym, żywym Wzorcem osobowym autentycznego człowieczeństwa. Taki humanizm jest też **humanizmem realistycznym**, ukazuje bowiem z jednej strony źródła wielkości człowieka, ale z drugiej także przyczyny jego nędzy i ułomności. Jest to wreszcie **humanizm optymistyczny**. W humanizmie ateistycznym życie człowieka kończy się tragicznie, stanowiąc ciąg osobowych i kulturowych rozstań oraz bezpowrotnych pożegnań. Człowiek schodzi z tego świata „tyłem”, twarzą zwrócony ku światu, i życiu, które się oddała. Humanizm ludzi wierzących zawiera wprawdzie w sobie niepewność i niepokój, ale jest w nim nadzieja, człowiek religijny twarzą, nawet jeśli odwracając czasem głowę, ogląda się na doczesność, to jednak generalnie zwrócony jest ku nowemu życiu<sup>26</sup>.

Nie jest sprawą obojętną, jaki humanizm prezentuje człowiek. Jeśli w tym humanizmie jest on jedynym „źródłem i miarą wartości” subiektywizacji, a w konsekwencji relatywizacji może podlegać wszystko. Humanizm, który proponuje Kościół, także w sferze życia politycznego owocuje zaangażowaniem, uczestnictwem, ofiarnością, poświęceniem i służbą drugiemu człowiekowi, całej wspólnoty.

## 6. KOŚCIÓŁ SZKOŁĄ DIALOGU INTERPERSONALNEGO W ŻYCIU SPOŁECZNYM, TAKŻE W ŻYCIU PUBLICZNYM

Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* zalicza dialog „do największych osiągnięć ludzkiej kultury” i uznaje go za skuteczne „narzędzie duchowego jednoczenia ludzi” (ES, nr 81). Encyklikę tę niemal powszechnie uznano za „wielką kartę dialogu” (**magna charta**), bo jest nie tylko dokumentem obszernym, ale tak-

<sup>24</sup> Por. J. Grootaers, *De Vatican II à Jean – Paul II. Le grand tournant de l'Église catholique*, Paris 1981, s. 233.

<sup>25</sup> Tamże, s. 233.

<sup>26</sup> Por. Z. Cackowski, *Życie ludzkie – źródło i miara wartości*, Lublin 2001, s. 19nn.

że po raz pierwszy porządkującym problematykę dialogu i poruszającym wszystkie istotne kwestie w tym temacie<sup>27</sup>.

Wprawdzie Kościół jest zainteresowany wyłącznie dialogiem zbawienia, ale dialog ten stanowi nadprzyrodzony cel dialogu, cele naturalne są natomiast takie same jak przy wszystkich dialogach. Stanowią je: integralny rozwój osobowy dialogujących, budowanie jedności wspólnotowej między nimi oraz doskonalenie zastanej rzeczywistości<sup>28</sup>.

Identyczne są także środki, dzięki którym te cele się osiąga. Należą do nich: społeczne odkrywanie i zgłębianie prawdy oraz poszukiwanie możliwości i ustalanie zasad współpracy w zakresie realizacji dobra wspólnego<sup>29</sup>. Wszystkie dialogi podlegają takim samym uwarunkowaniom i utrudnieniom, co nie znaczy, że w konkretnych wypadkach mogą dojść do głosu, jeszcze jakieś inne dodatkowe warunki, czy trudności. Problematykę dialogu podniesioną przez papieża Pawła VI w omawianej encyklice podjął także Sobór Watykański II zwłaszcza w soborowej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* z 7 XII 1965 r. Konstytucja ta wskazuje, że Kościół czuje się odpowiedzialny za dialog całej ludzkości. Dokument powyższy stwierdza: „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi jakiegokolwiek narodu, plemienia czy kultury w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwala” (KDK, nr 92). Chociaż pojęcie dialogu nie występuje w Piśmie świętym, z nauki soboru jednoznacznie wynika, iż propagowanie, upowszechnianie oraz podejmowanie dialogu stanowi płynący z Ewangelii obowiązek Kościoła. Kościół w świetle konstytucji *Gaudium et spes* zaznacza także, iż inspiracją oraz ewangelicznym przynagleniem do dialogu są różnice między ludźmi w sprawach społecznych, politycznych a nawet religijnych. „Tych – uczy sobór – którzy w sprawach społecznych, politycznych, a nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują należy również poważać i kochać; im bowiem bardziej dogłębniej w duchu uprzejmości i miłości pojmiemy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać dialog. Oczywiście ta miłość i dobroć nie mają nas bynajmniej czynić obojętnymi na prawdę i dobro” (KDK, nr 28).

Problematykę dialogu na szeroką skalę po Soborze Watykańskim II podjęły także różne nurty filozofii chrześcijańskiej (tomizm egzystencjalny, fenomenologia, egzystencjalizm, filozofia analityczna) oraz teologia, zwłaszcza teologia

<sup>27</sup> Por. J. Piotrowski, *Dialog z religiami według „Tertio millennio adveniente”*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *„Wierzę w Boga Ojca”*. Program duszpasterski na rok 1998/99, Katowice 1998, s. 403.

<sup>28</sup> Por. J. Wal, *Opisowa definicja dialogu i jej praktyczne zastosowanie w duszpasterstwie oraz apostołacie Kościoła*, w: Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne, t. VIII, Bielsko-Biała 2007, s. 248nn.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 228.

fundamentalna i teologia pastoralna. Dla tej ostatniej dialog stał się szczególnie ważny, bo jak podkreślił w encyklice *Ecclesiam suam* papież Paweł VI, dialog stanowi „sposób pełnienia obowiązków apostołskich” (por. ES, nr 81) oraz jest „szczególną i najważniejszą metodą działania Kościoła” (por. ES, nr 66).

Kościół nie tylko można i należy nazwać „ekspertem” w dziedzinie dialogu, z racji stopnia zgłębienia tego tematu, ale także „nauczycielem” dialogu, w Kościele posoborowym dialog toczy się bowiem na różnych poziomach, w bardzo zróżnicowanych gremiach i dotyczy zarówno spraw doktrynalnych, jak i pragmatycznych. Szczególnie ważne i niepozabawione napięcie są tu dialogi między duchowieństwem a laikatem, urzędem hierarchicznym a ruchami charyzmatycznymi, przełożonymi i podwładnymi oraz dialog międzypokoleniowy. Co więcej Kościół jest także zaangażowany w różne dialogi zewnętrzne, zwłaszcza dialog ekumeniczny, dialog z judaizmem i bardzo trudny dialog z islamem. Trzeba wreszcie wspomnieć o dialogu Kościoła ze światem kultury oraz wieloma instytucjami politycznymi o charakterze międzynarodowym (ONZ, Unia Europejska) na tematy dotyczące zwłaszcza humanizacji dziejów ludzkich, przestrzegania praw człowieka czy ukierunkowywania procesów cywilizacyjnych.

Szczególnie cennym w tej dziedzinie byłby skoordynowany wysiłek państwa i Kościoła w dziedzinie edukacji, formacji i animacji dialogicznej społeczeństwa, ale jest to jeszcze sprawa przyszłości, należy mieć nadzieję, że niezbyt odległej.

## 7. KOŚCIÓŁ PRZYKŁADEM SŁUŻEBNEGO CHARAKTERU WŁADZY

Pismo święte, nie różnicując rodzajów władzy, stwierdza ogólnie, że każda władza pochodzi od Boga (por. Rz 13,1). Nie ma zatem władzy, która nie pochodziłaby od Boga. To stwierdzenie św. Pawła należy rozumieć podwójnie: sam podział społeczny na rządzących i rządzonych, przełożonych i podwładnych jest zamierzonym planem Bożym. W innym rozumieniu, konkretna władza zarówno duchowna, jak i świecka pochodzi od Boga. To pochodzenie może mieć różny charakter: bezpośredni, pośredni lub domyślny. Bezpośredni charakter ma władza duchowna, gdyż wiąże się ona z mocą święceń, poprzez które Bóg udziela określonych predyspozycji i uprawnień oraz z kościelną „władzą kluczy”, która niejako wywołuje działanie Boże (por. Mt 16,19). Bezpośredni charakter ma także władza rodzicielska, która została nierozdzielnie związana przez Boga z faktem bycia ojcem lub matką. Charakter pośredni ma władza świecka, wybór kogoś na określone stanowisko jest zgodny z wolą Bożą, ale charakter uprawnień i zakres władzy zależy od praw stanowionych przez ludzi. W sensie domyślnym władza pochodzi od Boga, gdy jest „dopustem” Bożym, nie stanowi pozytywnego aktu woli Bożej, ale jedynie powstrzymanie się Boga od interwencji. W praktyce, gdy

chodzi o władzę świecką nie sposób odróżnić, czy jest pozytywnym przejawem woli Bożej, czy tylko Bożym dopustem.

Jedynie o władzy dyktatorskiej można definitywnie wyrokować, że jest dopustem Bożym, bo chociaż Bóg czasem ze zła chce wyprowadzić dobro, pozytywny akt woli Bożej stanowi jedynie samo wyprowadzenie dobra, dojście nielegalne do władzy lub degeneracja władzy stanowią jedynie przejaw dopustu Bożego.

Chrystus w swoim nauczaniu ewangelicznym niezwykle mocno wyakcentował służebny charakter władzy (por. Mt 20,26). Władza niegodziwa nie służy ludziom, ale ich poniża, uciska i prześladuje. Poniżanie wiąże się z obawą utraty znaczenia. Nie może więcej słońc świecić na horyzoncie. Ucisk dotyczy pazerności władzy, która pragnie z pełnionej funkcji czerpać wymierne profity. Prześladowanie natomiast wynika z poczucia zagrożenia utraty władzy. Tych, którzy mogą władzy zagrozić lub ją destabilizować, na różne sposoby się prześladuje: szykanuje, wtrąca do więzień, skazuje na banicję, uśmierca itp.

Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* podkreśla, że władza w Kościele jest nie tylko ustanowiona przez Chrystusa i sprawowana w Jego imieniu (por. ES, nr 114). Chrystus pierwszy dał przykład służebności swojej władzy. Jakie są zatem istotne elementy tej służebności. Pierwszym z nich jest **pokora**. Chrystus powiedział, by apostołowie uczyli się od niego, że jest cichy i pokorny sercem (por. Mt 11,29). Stanowi ona przeciwieństwo buty i arogancji władzy. Pokora wiąże się z dostępnością i przystępnością władzy, a także z szacunkiem dla podwładnych. Kolejnym atrybutem władzy jest **prostota**. Decyduje ona o przejrzystości władzy, która polega między innymi na upraszczaniu różnych procedur, co ułatwia życie ludziom, wreszcie działaniu przy otwartej kurtynie. Chrystus zawsze nauczał jawnie i klarownie (Mt 18,20). Chociaż mówiono, że twarda jest Jego mowa, to dlatego, że niektórzy słuchacze bardzo dobrze zrozumieli, jak wysokie postawił im wymagania. Prostota Chrystusa przejawiała się także w tym, że nie korzystał z przywilejów władzy. Żył skromnie. Stwierdził, że lisy mają swoje nory, ptaki gniazda, a On nie ma gdzie skłonić głowy (por. Łk 9,58). Jeśli władza odchodzi od prostoty, działa skrycie lub tak komplikuje sprawy, by trudno się było w nich rozeznąć, świadczy to o wynaturzeniu władzy. Prostota władzy nie ma nic wspólnego z prostactwem władzy, z którym mamy często do czynienia. Prostactwo władzy polega na zachowaniach niegodnych, podczas gdy na władzy spoczywa szczególnie obowiązek dawania dobrego przykładu.

Służebność władzy zasadza się także na jej **uczciwości**. Władza nie może być przekupna. Musi być prawowita (tzn. legalnie osiągnięta i godziwie sprawowana). Winna sprawiedliwie traktować wszystkich podwładnych, nie dzielić ludzi na „równych” i „równiejszych”. Uczciwość władzy polega także na umiejętności przyznania się do własnych błędów. O Chrystusie powiedziano: „Nauczycielu wiemy, że jesteś prawdomówny i drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Na nikim

ci też nie zależy, bo nie oglądasz się na osobę ludzką” (Mt 22,16). W zakres służebności władzy wchodzi także jej *szlachetność*. Szlachetność to sztuka wspinałomyślności, umiejętność przebaczenia, wierność ideałom i zasadom, zdolność do ofiar i poświęceń, wreszcie pozytywny, życzliwy stosunek do ludzi, wolny od podejrzeń, intryg czy koterii. Z szlachetnością wiąże się także wrażliwość społeczna władzy, wyczerlenie na ludzką krzywdę i niedolę, chęć doskonalenia życia społecznego. Postawa Chrystusa w stosunku do jawnogrzesznicy, Samarytanki, Nikodema czy Judasza w Ogrodzie Oliwnym świadczy o niezwyklej szlachetności Zbawiciela.

Służebnemu charakterowi władzy winny odpowiadać ze strony podwładnych: uległość i posłuszeństwo, ale nie wymuszone, tylko dobrowolne i nacechowane miłością. Obce duchowi miłości są samowola, krnąbrność, zawiść i zuchwalstwo (por. ES, nr 115). Samowola polega na nieliczeniu się z władzą i lekceważeniu władzy. Krnąbrność to wewnętrzny upór, ociąganie się, podyktowane bądź to lenistwem, bądź nieuzasadnionym brakiem zaufania do władzy.

Zawiść jest powodowana zazdrością i prowadzi do deprecjonowania władzy, podrywania jej autorytetu, kontestowania decyzji. Zuchwalstwo wiąże się z wypowiedzeniem władzy otwartej wojny. U jego podstaw może leżeć wrodzona pycha, poczucie wyższości, chęć zaimponowania innym, lub autorytarny charakter. Obok *miłości* podwładnych ma znamionować *mądrość*, *duch jedności i solidarności* oraz *pragnienie dawania dobrego przykładu* (por. ES, nr 114). Miłość czyni ze społeczności wspólnoty. Istotnym elementem społeczności jest instytucjonalność. Wspólnota natomiast bazuje na interpersonalności<sup>30</sup>. Miłość, która rozgrywa się w sferze interpersonalności, staje się duszą każdej społeczności. Sprawia ona, że odniesienia międzyludzkie w mniejszym stopniu mają charakter urzędowy, w większym zaś w szerokim tego słowa znaczeniu „familiarny”. Miłość zobowiązuje do odpowiedzialności. Miłość do Boga prowadzi do akceptacji porządku wspólnotowego, który został przez Boga ustanowiony. Miłość do ludzi pozwala jednoczyć w działaniu wysiłki na rzecz wspólnego dobra. Zaś miłość do samego siebie uczy, iż nasza egzystencja jest pełniejsza dzięki organizacji życia zbiorowego i ułatwia nam realizację celów życiowych. Mądrość z kolei jest potrzebna po to, by decyzji władzy nie przyjmować bezkrytycznie, ale je uzasadniać. Posłuszeństwo bowiem winno być zawsze mądre a nie ślepe.

Duch jedności i solidarności pobudza do wspólnotowego zaangażowania i ohotnego podejmowania wszelkich działań służących dobru wspólnemu. Podwładni posiadający takiego ducha inspirują władzę do podejmowania inicjatyw społecznie pożytecznych.

<sup>30</sup> Por. J. Wal, *Istotowy i egzystencjalny wymiar miłości w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Miłość na nowo odkryta*, red. W. Przygoda, J. Karbownik, Skarżysko-Kamienna 2007, s. 33.

Posłuszeństwo zobowiązuje także do dawania dobrego przykładu, polegającego na okazywaniu władzy należnego szacunku, respektowaniu racjonalnych przepisów oraz szanowaniu tradycji i obyczajów wspólnotowych.

Jest rzeczą oczywistą, iż ten ewangeliczny ideał relacji na linii władza–poddani, przełożeni–podwładni, także w Kościele, ze względu na ludzkie ułomności, napotyka niekiedy na poważne trudności. Nie ulega jednak wątpliwości, iż jest on jednak w o wiele większym stopniu realizowany niż w społecznościach świeckich i wspólnotach politycznych.

Umiejętne, tzn. dostosowane do typu i charakteru społeczności naśladowanie tego ewangelicznego wzorca przybliżyło by niewątpliwie władzę polityczną do podwładnych, upodmiotowiłoby bardziej szarych ludzi, czyniąc z nich społeczność obywatelską, a samą władzę uczyniło by bardziej sprawną, wiarygodną i skuteczną.

## 8. ANIMACYJNA ROLA KOŚCIOŁA W ODNIESIENIU DO PARTII POLITYCZNYCH O RODOWODZIE CHRZEŚCIJAŃSKO-DEMOKRATYCZNYM

Animację partii politycznych o rodowodzie chadeckim należy rozpoczynać od właściwego ustawienia zasad obecności wiernych świeckich w życiu publicznym. Określają ją trzy wymogi. Po pierwsze działają oni na własną odpowiedzialność. Znaczy to, że nie powinni angażować autorytetu instytucjonalnego Kościoła. Oczywiście, każdy katolik już przez samą przynależność do Kościoła jakoś autorytet tego Kościoła angażuje. Dokonuje się to niejako *ipso facto* (przez sam fakt bycia katolikiem). Nie może to się jednak dziać w sposób celowy, poprzez odwoływanie się w swoich działaniach do autorytetu Kościoła, podpieranie się tym autorytetem czy wręcz grożenie sankcjami religijnymi stosowanymi przez władze kościelne.

Drugim warunkiem uczestnictwa chrześcijan w życiu publicznym jest ich kompetencja. Nie chodzi tu o kompetencję ekspercką, ale o zwykłą, dobrą znajomość rzeczy. Kompetencja katolików dotyczy trzech spraw: gruntownej znajomości prawd wiary i zasad katolickiej nauki społecznej. Jest to kompetencja religijna. Bez niej trudno byłoby o rozeznanie, czy dane rozwiązania są zgodne z nauką chrześcijańską, czy też jej przeciwne. Drugi rodzaj kompetencji to kompetencja społeczna (polityczna, ekonomiczna bądź kulturalna), w zależności od obszaru życia publicznego, na którym zamierza on działać. Gdy chodzi o działalność polityczną, to wiąże się ona ściśle tak z obszarem kultury, jak i ekonomii. Ta kompetencja jest niezbędna, by nie eksperymentować później na żywym organizmie społecznym. Trzeci rodzaj kompetencji, to kompetencja pragmatyczna. Pragmatykiem jest ktoś, kto w określonych okolicznościach potrafi działać w sposób operatywny, czyli dobrze zorganizowany i skuteczny.



Trzecim wreszcie warunkiem udziału chrześcijan w życiu publicznym jest troska o rozwój Królestwa Bożego na ziemi. Chodzi tutaj nie o apostołat w znaczeniu ścisłym, ani też o manifestację konfesyjności, ale o służbę wartościom obowiązującym w królestwie Bożym, a zwłaszcza prawdzie i miłości. Służąc tym wartościom, będzie katolik poprzez swój udział w życiu publicznym budował cywilizację prawdy i miłości.

Kolejną ważną sprawę związaną z udziałem chrześcijan w życiu publicznym, stanowi metodyka ich działania. Jedni przyjmują w tym względzie zasadę bezkompromisową, powołując się na słowa Chrystusa „Niech mowa wasza będzie: tak, tak, nie; nie. A co nadto jest od Złego pochodzi” (Mt 5,37). Inni mierzą siły na zamiary i bliskie jest im pouczenie Zbawiciela „Oto ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże i nieskazitelni jak gołębie” (Mt 10,16). Ci pierwsi zarzucają często drugim relatywizm i liberalizm, drudzy pierwszym fanatyzm i fundamentalizm. A jak jest naprawdę? W rzeczywistości możemy wyodrębnić dwa porządki: istotowy (ranga rzeczy) i istnieniowy, czyli działaniowy (kolej rzeczy). To, że coś pod względem rangi jest ważniejsze, nie znaczy, że musi być w pierwszej kolejności realizowane. Typowym przykładem jest obowiązująca w Polsce ustawa o ochronie życia nie narodzonych. Jest to sprawa w sensie istotowym ważna i z logicznego punktu widzenia priorytetowa – nie ulega wątpliwości. Obowiązująca aktualnie ustawa w sposób znaczący, choć niedoskonały zabezpiecza życie ludzkie, realia jednak są takie, iż przy aktualnym składzie parlamentu przeprowadzenie bezwyjątkowej ustawy chroniącej życie jest, rozważając szanse prawdopodobieństwa, niemożliwe. Wrzucenie w tej chwili ustawy bardziej restrykcyjnej od obecnie obowiązującej na wokandę sejmu, nie tylko otworzyłoby nowy front walki, skłócając społeczeństwo, ale mogłoby nawet doprowadzić do uchwalenia ustawy mniej korzystnej niż aktualnie obowiązująca. W sumieniu zatem należy rozstrzygnąć problem pomiędzy tym, co „słuszne”, a tym, co „realne”.

W rozstrzygnięciu tego problemu może pomóc moralna zasada, mówiąca o *connexio virtutum* (powiązaniu wzajemnym cnót). Człowiekiem cnotliwym nie jest ten, kto odznacza się jakąś jedną cnotą, ale ten kto praktykuje wiele cnót. Można być np. gorliwym, ale nieroztropnym, gdy tymczasem trzeba być, na ile to jest możliwe, i gorliwym, i roztropnym.

W działalności politycznej chrześcijan równie ważna jest wierność zasadom, jak i realizm polityczny. Polityk chrześcijański nie może powiedzieć, że ochrona życia ludzkiego nie jest problemem fundamentalnym, ale z drugiej strony nie może porywać się z motyką na słońce i doprowadzić do sytuacji, że zamiast ukazania rangi problemu, faktycznie się ważną ideę zdeprecjonuje lub nawet ośmieszy w opinii społecznej, która nie tylko jest zróżnicowana, ale podlega także przemożnym wpływom laicyzujących mediów. Te dwie ewangeliczne zasady, na które wskazaliśmy nie stoją do siebie w opozycji, dlatego trzeba je ujmować komplementarnie.

Uwzględniając kontekst sytuacyjny rzeczywistości politycy chrześcijańscy winni się wystrzegać jednak podwójnej moralności, która zmienia się zależnie od sytuacji i okoliczności. Soborowa *Deklaracja o wolności religijnej* wyraźnie podkreśla, że moralne prawo Boże jest: wieczne, obiektywne i uniwersalne (por. DWR, nr 3). To podkreślenie wiązało się z zarzutami podnoszonymi na soborze, iż w krajach, w których katolicy są w zdecydowanej większości głosi się tezę, iż tylko prawda ma prawo obecności w życiu publicznym, natomiast tam, gdzie są w mniejszości podnoszą problem wolności religijnej, czyli problem wolności sumienia i wyznania. Chociaż w postępowaniu moralnym należy uwzględniać kontekst sytuacyjny, to jednak Boże prawo moralne jest niezmiennie i obowiązuje w każdych okolicznościach.

Przekazując partiom politycznym o rodowodzie chrześcijańskim katolicką naukę społeczną należy to czynić w sposób systematyczny i integralny, ukazując wzajemne powiązanie problemów, a nie wybiórczy czy powierzchowny. Trzeba też podkreślać, iż ci, którzy działają na forum publicznym, zobowiązani są w sposób szczególny do dawania świadectwa poprzez dobry przykład chrześcijańskiego życia. Ważne jest także w tym względzie kształtowanie właściwej kultury politycznej. Kulturę polityczną kształtują zwykle trzy czynniki: wartości i cele polityczne, jakie się stawia, instytucje polityczne, które istnieją, i sposób ich funkcjonowania oraz metody i reguły działań politycznych<sup>31</sup>. We wszystkich trzech przypadkach do głosu dojdzie problem stylu uprawiania polityki, bo on w kulturze politycznej jest najważniejszy. Chrześcijański styl uprawiania polityki musi respektować zasady ewangelicznej moralności.

\*\*\*

Udział w życiu politycznym, w sensie uczestnictwa w sprawowaniu władzy, powinni podejmować zwłaszcza ci chrześcijanie, którzy mają w tym względzie szczególnie charyzmat Boży. Ludzi podejmujących problemy polityczne dzieli się na trzy kategorie: politykierów, polityków i mężów stanu. Politykierami są ludzie małostkowi, przyziemni, którzy nie widzą dalej niż czubek własnego nosa i którzy szukają w polityce osobistych korzyści. Za polityków możemy uznać ludzi dojrzałych, kompetentnych, którzy potrafią mądrze rozwiązywać bieżące problemy społeczne. Natomiast mężami stanu stają się ci politycy, którzy są wizjonerami, potrafią odczytywać znaki czasu i myśleć perspektywicznie. To oni wytyczają drogi polityczne na dziesięciolecia, a nawet stulecia. Niestety jest ich niezbyt wielu. Chrześcijanin nie może sobie pozwolić na politykierstwo, bo jest ono niegodne chrześcijanina.

Wszyscy natomiast chrześcijanie mają ewangeliczny obowiązek troski o dobro wspólne, a więc takiego uczestnictwa w życiu politycznym, które będzie służyło

<sup>31</sup> Por. J. Mazur, *Politologia chrześcijańska*, Częstochowa 2001, s. 150.

zarówno promocji ludzkiej, jak i odnowie porządku doczesnego w duchu Ewangelii. Ponieważ we współczesnych społecznościach zlaicyzowanych jest to zadanie niezwykle trudne, w Bogu należy pokładać nadzieję, iż osłabi, albo nawet odwróci niekorzystne z punktu widzenia wiary trendy cywilizacyjne. Ufając Bogu, należy jednak gruntowniej rozpoznawać sytuację, doskonalić metody działania i poszukiwać sprzymierzeńców w dziele służenia sprawie dobra wspólnego. Bóg jest naszą nadzieją! To zdanie można jednak odwrócić. My, ludzie, także jesteśmy nadzieją Boga w historii!<sup>32</sup>

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w Parlamencie RP w Warszawie* (11 VI 1999).  
 Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III 1986).  
 Paweł VI, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku* (4 X 1965).

### Opracowania

- Blasi P., Zamagni S. (ed.), *Man – environment and development: towards a global approach*, Roma 1991.  
 Borutka T., *Zadania społeczne laikatu*, Bielsko-Biała 1996.  
 Cackowski Z., *Życie ludzkie – źródło i miara wartości*, Lublin 2001.  
 Coste R., *Analyse marxiste et foi chrétienne*, Paris 1976.  
 Coste R., *L'Église et les défis du monde. La dynamique de Vatican II*, Paris 1986.  
 Defois G., *Les chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale*, Paris 1986.  
 Dentin P., *Quel christianisme pour demain? Essai sur l'avenir de l'Église*, Paris 1983.  
 Grootaers J., *De Vatican II à Jean – Paul II. Le grand tournant de l'Église catholique*, Paris 1981.  
 Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.  
 Mazur J., *Politologia chrześcijańska*, Częstochowa 2001.  
 Piotrowski J., *Dialog z religiami według „Tertio millennio adveniente”*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, „Wierzę w Boga Ojca”. Program duszpasterski na rok 1998/99, Katowice 1998.  
 Ratzinger J. – Benedikt XVI, *Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten*, herausg. F. Trenner, München 2007.  
 Soulages G., *Épreuves chrétiennes et espérance. Lettres et documents sur la crise de l'Église*, Paris 1979.  
 Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław–Warszawa, Kraków 2003.

<sup>32</sup> Por. P. Dentin, *Quel christianisme pour demain? Essai sur l'avenir de l'Église*, Paris 1983, s. 261.

Wal J., *Istotowy i egzystencjalny wymiar miłości w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: *Miłość na nowo odkryta*, red. W. Przygoda, J. Karbownik, Skarżysko-Kamienna 2007.

Wal J., *Opisowa definicja dialogu i jej praktyczne zastosowanie w duszpasterstwie oraz apostołacie Kościoła*, w: *Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne*, t. VIII, Bielsko-Biała 2007.

Wal J., Przygoda W., *Spoleczne duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006.

Wyszyński S., *Miłość na co dzień. Rozważania*, Warszawa 2001.

Zulehner P.M., *Pastoraltheologie*, Band IV: Pastorale Futurologie, Düsseldorf 2000.

## STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

**Jan Wal**

### **Duszpasterstwo społeczne Kościoła a polityka**

Wpływ Kościoła na życie polityczne w kontekście jego zbawczej misji może mieć jedynie charakter pośredni, co nie znaczy uboczny i nie zamierzony. Zważywszy na wzajemne ząbienie się, nakładanie i przenikanie procesów cywilizacyjnych, istotnym staje się pytanie, czy współcześnie tradycyjny dotychczas podział na „sacrum” i „profanum” oraz rywalizacja instytucji państwa i Kościoła, polegająca na staraniu się o przeniesienie problemów życia społecznego i publicznego z jednej sfery do drugiej jest zasadna, skoro sam podział, jak się wydaje, traci sens.

Autor, wychodząc od pojęcia duszpasterstwa społecznego, które wiąże się z takimi formami oddziaływania, jak nauczanie i posługiwanie, kreśli chrześcijańską wizję polityki. Sytuuje Kościół w roli etycznego recenzenta życia politycznego, katalizatora napięć społecznych i promotora wartości humanistycznych w dziedzinie polityki oraz nauczyciela interpersonalnego dialogu w życiu społecznym. Stawiając Kościół za przykład służebnego charakteru władzy, wskazuje na jego animacyjną rolę w odniesieniu do partii politycznych o rodowodzie chrześcijańsko-demokratycznym.

**Jan Wal**

### **Gesellschaftliche Seelsorge der Kirche und Politik**

Der Einfluss der Kirche auf das politische Leben im Kontext ihres Erlösungsauftrages, kann lediglich von indirektem Charakter sein, was nicht mit marginal oder nicht gewollt gleichzusetzen ist. In Anbetracht der gegenseitigen Verstrickungen, Überschneidungen und Vermischungen zivilisatorischer Prozesse stellt sich die wesentliche Frage, ob die gegenwärtige, traditionelle, bisherige Unterteilung in „sacrum“ und „profanum“ und die Rivalität zwischen den Institutionen Staat und Kirche, die in dem Bemühen besteht die Probleme des gesellschaftlichen und öffentlichen Lebens

von einem Bereich in den anderen zu tragen, legitim ist, da die Unterteilung selbst wie es scheint an Sinn verliert.

Ausgehend vom Begriff der sozialen Seelsorge, die sich solcher Methoden wie Lehren und Dienen bedient, kreiert der Autor eine christliche Vision von Politik. Er positioniert die Kirche in der Rolle des ethischen Bewerthers des politischen Lebens, als Katalysator sozialer Spannungen und Vertreter humanistischer Werte auf dem Gebiet der Politik und als Lehrer des interpersonellen Dialoges im sozialen Leben. Mit der Darstellung der Kirche als Beispiel für den dienenden Charakter der Macht verweist er auf ihre animierende Rolle in Bezug auf politische Parteien mit christlich-demokratischer Herkunftsgeschichte.