

Teologia i polityka

Czy istnieje w Polsce
teologia polityczna?



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 63

studia teologiczne i humanistyczne

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Redaktor serii:
Ks. MARIAN RUSECKI

„Wkład chrześcijaństwa w kulturę polską”
cykl konferencji organizowanych przez
Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk

Teologia i polityka

Czy istnieje w Polsce
teologia polityczna?



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2011

studia teologiczne i humanistyczne

1/1 (2011)

© 2011 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Rada Naukowa:

*prof. dr hab. Aniela Dylus (UKSW), ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdz (KUL),
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ), ks. prof. dr hab. Jan Szczurek (UPJPII),
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (UŚ), prof. dr hab. Piotr Wilczek (UW), prof. dr hab. Michał
Wojciechowski (UWM)*

Redaktor naczelny: *ks. Artur Malina*

Redakcja naukowa numeru: *ks. Grzegorz Noszczyk, ks. Arkadiusz Wuwer*

Recenzent: *prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz (UŚ)*

Projekt okładki: *Piotr Pindur*

Redakcja i korekta: *Katarzyna Solecka*

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/stih/>

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-7030-814-8

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. (32) 356 90 56
faks (32) 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: (32) 355 48 00
faks: (32) 259 78 25
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu i przygotowanie do druku: *Gabriela Pindur*

Druk i oprawa:
Drukarnia G.S. Sp. z o.o.
ul. Zabłocie 43
Kraków

SPIS TREŚCI

Wstęp	11
<i>ks. Marian Rusecki</i>	
Wkład chrześcijaństwa w kulturę: teologia i polityka	15

I. Referaty wygłoszone

<i>Janusz Królikowski</i>	
Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii.....	21
<i>Aniela Dylus</i>	
Niemoralna bezkompromisowość w polityce. Inspiracje teologiczne.....	39
<i>Jacek Bartyzel</i>	
Społeczne Królestwo Chrystusa w nauczaniu Kościoła. Wokół encykliki „Quas primas” papieża Piusa XI.....	54
<i>Antoni Tronina</i>	
Biblijne podstawy „teologii politycznej” u Stanisława ze Skarbimierza.....	70
<i>Marian Szymonik</i>	
Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu Mieczysława A. Krąpca.....	84
<i>Janusz Węgrzecki</i>	
Wątki nauczania społecznego Kościoła w exposé premierów Kazimierza Marcinkiewicza, Jarosława Kaczyńskiego, Donalda Tuska	105
<i>Jerzy Cuda</i>	
Hermeneutyczna komplementarność całościowych i częściowych interpretacji w „politycznej teologii” Jana Pawła II	127

II. Teksty nadesłane

<i>Jan Orzeszyna</i>	
Moralna odpowiedzialność sprawujących władzę.....	147

Roman Bartnicki

Polityczna mądrość kardynała Stefana Wyszyńskiego (rozsądek Męża
Stanu czy charyzmatyczna intuicja Męża Bożego?)..... 159

Andrzej Szafuński

Interioryzacja moralności i polityki 175

Tadeusz Borutka

Problematyka godziwej zapłaty w świetle nauczania Kościoła..... 186

Jan Wal

Duszpasterstwo społeczne Kościoła a polityka 208

Noty o Autorach..... 229

INHALTSVERZEICHNIS

Theologie und Politik.

Gibt es in Polen politische Theologie?

Vorwort 11

Marian Rusecki

Der Beitrag des Christentums zur Kultur: Theologie und Politik..... 15

I. Veröffentlichte Berichten

Janusz Królikowski

Die Politische Bedeutung des Evangeliums als Inspiration für politische
Verwicklungen der Theologie..... 21

Aniela Dylus

Unmoralische Kompromisslosigkeit der Politik. Theologische Inspirationen 39

Jacek Bartyzel

Das gesellschaftliche Himmelreich Christi in der Lehre der Kirche. In Bezug
auf die Enzyklika „Quas primas“ Papstes Pius XI 54

Antoni Tronina

Biblische Grundlagen „politischer Theologie“ bei Stanisław aus Hermsdorf..... 70

Marian Szymonik

Die Personalistische Dimension der Politik aus der Sicht von Mieczysław
A. Krapiec..... 84

Janusz Węgrzecki

Fragen der kirchlichen Soziallehre in der Regierungserklärung
von Premierminister Kazimierz Marcinkiewicz, Jarosław Kaczyński,
Donald Tusk..... 105

Jerzy Cuda

Die hermeneutische Komplementarität der komplexen und partiellen
Deutungen der „politischen Theologie“ von Johannes Paul II 127

II. Zugesandte Texte*Jan Orzeszyna*

Die moralische Verantwortung der Regierenden 147

Roman Bartnicki

Die politische Raffinesse des Kardinals Stefan Wyszyński (Vernunft eines Staatsmannes oder charismatische Intuition eines Gottesmannes ?)..... 159

Andrzej Szafulski

Verinnerlichung von Sittlichkeit und Politik..... 175

Tadeusz Borutka

Die Problematik angemessener Bezahlung aus der Sicht der Kirchenlehre... 186

Jan Wal

Gesellschaftliche Seelsorge der Kirche und Politik..... 208

Angaben über Verfasser 229

WYKAZ SKRÓTÓW

- AS – *Annum sacrum* – Encyklika Ojca Świętego Leona XIII o poświęceniu się ludzi Najświętszemu Sercu Jezusowemu (25 V 1899).
- CA – *Centesimus annus* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V 1999).
- ChL – *Christifideles laici* – Posynodalna adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 XII 1988).
- DCE – *Deus caritas est* – Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI o miłości chrześcijańskiej (25 XII 2005).
- DiM – *Dives in misericordia* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Miłosierdziu Bożym (30 XI 1980).
- DWR – *Deklaracja o wolności religijnej Soboru ekumenicznego Watykańskiego II „Dignitatis humanae” o prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych* (7 XII 1965).
- EE – *Ecclesia in Europa* – Posynodalna adhortacja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy (28 VI 2003).
- EN – *Evangelii nuntiandi* – Adhortacja apostolska Ojca Świętego Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 XII 1975).
- ES – *Ecclesiam suam* – Encyklika Ojca Świętego Pawła VI o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji (6 VIII 1964).
- EV – *Evangelium vitae* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (25 III 1995).
- FR – *Fides et ratio* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o relacjach między rozumem i wiarą (14 IX 1998).
- ID – *Immortale Dei* – Encyklika Ojca Świętego Leona XIII o ustroju państwa chrześcijańskiego (1 XI 1885).
- KDK – *Konstytucja duszpasterska Soboru ekumenicznego Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 XII 1965).
- KNSK – *Kompendium nauki społecznej Kościoła Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”* [2 IV 2004].
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego* [25 I 1983].

- LC – *Libertatis conscientia* – Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (22 III 1986).
- LE – *Laborem exercens* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej z okazji 90. rocznicy encykliki „*Rerum novarum*” (14 IX 1981).
- MD – *Mulieris dignitatem* – List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (15 VIII 1988).
- MM – *Mater et Magistra* – Encyklika Ojca Świętego Jana XXIII o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (15 V 1961).
- NMI – *Novo millennio ineunte* – List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000 (6 I 2001).
- OA – *Octogesima adveniens* – List apostolski Ojca Świętego Pawła VI do Ks. Kard. Maurice’a Roy z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki „*Rerum novarum*” (14 V 1971).
- PT – *Pacem in terris* – Encyklika Ojca Świętego Jana XXIII o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (11 IV 1963).
- QA – *Quadragesimo Anno* – Encyklika Ojca Świętego Piusa XI o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa Ewangelicznego na czterdziestą rocznicę wydanej przez Leona XIII encykliki „*Rerum novarum*” (15 V 1931).
- QP – *Quas primas* – Encyklika Ojca Świętego Piusa XI o królewskiej godności Chrystusa Pana (11 XII 1925).
- RH – *Redemptor hominis* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II napisana na początku jego papieskiej posługi (4 III 1979).
- RN – *Rerum novarum* – Encyklika Ojca Świętego Leona XIII o kwestii robotniczej (15 V 1891).
- SRS – *Sollicitudo rei socialis* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 20. rocznicy ogłoszenia „*Populorum progressio*” (30 XII 1987).
- VS – *Veritatis splendor* – Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII 1993).

WSTĘP

Tematyka wzajemnych relacji teologii i polityki, szczególnie w jej polskim kontekście, stanowi tak ważne zagadnienie, że z satysfakcją odnotować fakt, że pierwszy numer nowego periodyku „Studia Teologiczne i Humanistyczne”, wydawanego przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, został poświęcony tej właśnie problematyce.

Inspiracją do wyboru tematu tej publikacji jest niewątpliwie Ogólnopolska Konferencja naukowa, jaka pod tytułem „Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?”, została zorganizowana przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk oraz wspomniany Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w dniach 13–14 listopada 2008 r. w Katowicach. Uczestnicy tamtej Konferencji podjęli pracę nad odpowiedzią na pytania: czy publiczna dyskusja na temat związków teologii z polityką nie stanowi niebezpiecznej próby łączenia religii z władzą, problemów społecznych ze sprawami eschatologicznymi, Kościoła z działalnością ruchów politycznych, władzy duchowej i świeckiej, rozmaitych modeli legitymizacji, hierarchii i autorytetów, różnych definicji wspólnoty, czy wreszcie odmiennych modeli postrzegania świata? Czy i jak *homo politicus* i *homo religiosus* – jeden i ten sam człowiek w swoich fundamentalnych wymiarach – jest integralną jednostką, czerpiącą z dwóch źródeł swojego człowieczeństwa? Podczas Konferencji referaty wygłosiło 10 Profesorów reprezentujących 7 ośrodków akademickich, a wśród uczestników dwudniowych obrad znaleźli się także przedstawiciele kilkunastu innych uczelni i Instytutów z całego kraju oraz liczna grupa studentów Uniwersytetu Śląskiego. Przedstawione wówczas do dyskusji referaty wzbogacone zostały o 5 artykułów odnoszących się do poruszanych wówczas kwestii.

W sumie możemy cieszyć się zbiorem tekstów, które stanowią wieloaspektową próbę zdiagnozowania wzajemnych relacji teologii i polityki w pierwszej dekadzie XXI wieku. Otrzymujemy zatem periodyk, którego zarówno forma, jak i interdyscyplinarny charakter pozwalają na zajęcie się szeroką gamą zjawisk, pozostających w sferze zainteresowań klasycznej myśli społecznej.

Rozważania otwiera publikacja ks. prof. dr. hab. Janusza Królikowskiego, zatytułowana „Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii. Autor wychodząc od słów Jezusa: „Oddajcie Cezarowi, co należy do Cezara, a Bogu, co należy do Boga” (Mt 22, 21) zwraca uwagę na dwojakie rozumienie panowania Boga nad światem: duchowe oraz doczesne, które nazywa politycznym. Panowanie duchowe odnosi się wprost do Królestwa Bożego, doczesne zaś odwołuje się do chwili wydania wyroku na Jezusa oraz do tzw. mesjanizmu żydowskiego. Jezus jest zbawicielem, który rządzi i wyzwala spod jarzma, od lęku i strachu. Takie pojmowanie Jezusa nie zostało zamknięte w historii zbawienia. Współcześnie również

potrzebne jest bycie wiernym historycznym doświadczeniom Europy i Polski. Trzeba przypominać, że zaangażowanie w sprawy publiczne jest obowiązkiem każdego człowieka i szczególną służbą na rzecz dobra wspólnego. Autor konstatuje, że polityka i teologia nadal idą ze sobą w parze.

„Niemoralna bezkompromisowość w polityce. Inspiracje teologiczne, to tytuł artykułu prof. dr hab. Anieli Dylus, która zwraca uwagę na swoisty dylemat moralny, pytając: czy w sporach dotyczących ważnych spraw publicznych należy kierować się zasadą bezkompromisowości czy kompromisu? Autorka, definiując politykę jako „sztukę zawierania kompromisów, twierdzi, że we współczesnym świecie potrzebne jest wyposażenie każdego obywatela, nie tylko polityka, w zdolność do kompromisu. Niemoralną bezkompromisowością Autorka nazywa sytuację, w której polityk lub jego ugrupowanie starają się za wszelką cenę przeforsować swój pogląd czy projekt. W podobnych przypadkach bezkompromisowość jest wyrazem nie tylko politycznej, ale również moralnej nieodpowiedzialności. Polega ona zwykle na ukrywaniu prawdziwych konfliktów interesów za rzekomymi antagonizmami wartości i podnoszeniu ich do rangi konfliktu sumienia. W sprawach politycznych nie bezkompromisowość, lecz kompromis powinien być prawdziwą moralnością.

Interesujący z punktu widzenia społecznego nauczania Kościoła jest artykuł prof. dr hab. Jacka Bartyzela zatytułowany „Społeczne Królestwo Chrystusa w nauczaniu Kościoła. Wokół encykliki *Quas primas* papieża Piusa XI”. Autor przypomina encyklikę z 1925 r., zwracając uwagę, że Królestwo Chrystusa odnosi się nie tylko do rzeczy duchowych, ale także do idei mesjanizmu żydowskiego. Celem władzy Kościoła jest doprowadzenie ludzi do zbawienia, celem zaś władzy świeckiej – do doczesnego szczęścia. Zwracając uwagę, że porządki te wzajemnie się nie wykluczają, Autor postuluje, by powszechne panowanie Chrystusa było wpisane w porządek polityczny.

Na dziedzictwo Starego Testamentu i naukę proroków z jednej, a na postać Stanisława ze Skarbimierza – jako prekursora polskiej myśli teologicznej w wymiarze społecznym – z drugiej strony wskazuje ks. prof. dr hab. Antoni Tronina w artykule „Biblijne podstawy «teologii politycznej» u Stanisława ze Skarbimierza”. Pierwszy rektor Wszechnicy Jagiellońskiej zarówno w swoich kazaniach, jak i działalności zwracał uwagę, że tylko stałe obcowanie z Pismem świętym pozwoli władcy czerpać z mądrości Bożej. Tylko uczony władca, mający zarówno wiedzę, jak i „szlachetne życie”, jest pozyteczny dla państwa.

Z kolei ks. dr Marian Szymonik przypomina postać ks. prof. dr hab. Mieczysława A. Krąpca, który wiele miejsca w swojej działalności naukowej poświęcał kwestiom politycznym. Autor artykułu zatytułowanego „Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu M.A. Krąpca” zwraca uwagę, że lubelski filozof ściśle wiązał filozofię społeczną z filozofią człowieka. Twierdził, że od właściwego rozumienia bytu ludzkiego zależy pojmowanie społeczeństwa. Uważał, że filozofia społeczna jest ściśle związana z filozofią człowieka. Od rozumienia ludzkiego bytu zależy rozumienie całego

społeczeństwa. Zgodnie z tą tezą konieczne dla dobrego funkcjonowania państwa jest ustalenie poprawnej relacji między człowiekiem a społeczeństwem.

Analizy trzech wystąpień premierów polskiego rządu na przestrzeni lat 2005–2007 dokonał ks. dr Janusz Węgrzecki. Badając „Principia nauczania społecznego Kościoła w exposé premierów Kazimierza Marcinkiewicza, Jarosława Kaczyńskiego, Donalda Tuska”, Autor zwrócił uwagę na to, że mowa inauguracyjna rządu zawiera określony polityczny program. Porównał przy tym trzy przemówienia pod kątem kultury politycznej, rozumienia polityki i mechanizmów życia politycznego oraz odniesienia do zasad katolickiej nauki społecznej, takich jak dobro wspólne, solidarność i pomocniczość.

„Hermeneutyczna komplementarność całościowych i częściowych interpretacji w «politycznej teologii» Jana Pawła II” to tytuł artykułu ks. prof. dr. hab. Jerzego Cudy. Autor przypomina, że troska o sprawy społeczne to w istocie rzeczy chęć poznania tożsamości człowieka. Nawiązując do „teologii politycznej” Jana Pawła II, Autor zwraca uwagę, że wpisana jest ona w paradygmat jego teologicznej antropologii.

O moralnej odpowiedzialności sprawujących władzę pisze ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna. Wychodząc od twierdzenia, że pierwotnym podmiotem władzy jest społeczeństwo, które deleguje niektórych swoich członków do służby społecznej, zlecając im – dla dobra wspólnego – prawo rządzenia, zwraca uwagę, że wykonujący mandat publiczny mają nie tylko posiadać właściwe kwalifikacje, ale powinni również mieć świadomość swej odpowiedzialności przed Bogiem.

Nauczanie społeczne Prymasa Tysiąclecia przypomina w artykule zatytułowanym „Polityczna mądrość Kardynała Stefana Wyszyńskiego (rozsądek Męża Stanu czy charyzmatyczna intuicja Męża Bożego?)” ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki. Nawiązując do obchodów Millenium Chrztu Polski oraz orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r., prezentuje postać kard. Wyszyńskiego jako rzecznika człowieka i jego praw. Udzielając odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule, podkreśla zarówno rozsądek Męża Stanu, jak i charyzmatyczną intuicję Męża Bożego Prymasa Tysiąclecia układające się w harmonijną całość.

Interesującą diagnozę relacji polityki do moralności znajdziemy w artykule „Interioryzacja moralności i polityki” ks. dr. hab. Andrzeja Szafulskiego. Autor twierdzi, że obydwie te rzeczywistości są ze sobą nie tylko ściśle powiązane, ale i od siebie zależne. Polityka domaga się bowiem obecności etyki jako siły kształtującej porządek i ład w świecie. Aby polityka nie była amoralna, powinna stać na straży godności każdego człowieka.

O godności człowieka w jej praktycznym aspekcie pisze również ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka, podnosząc problematykę godziwej zapłaty w nauczaniu Kościoła. Zwracając uwagę, że kwestie ekonomii i polityki obecne były w encyklikach papieskich od czasów papieża Leona XIII, Autor rozważa kwestię godziwej zapłaty za pracę, podkreślając, że powinna ona nie tylko pozwalać na utrzymanie rodziny, ale

również winna być proporcjonalna do postępu gospodarczego. Wynika z tego, że zarówno w Polsce, jak i w Europie potrzebna jest debata nad kompleksowym rozwiązaniem problemu ubóstwa, szczególnie wśród ludzi młodych i rodzin wielodzietnych.

Publikację kończy refleksja ks. prof. dr. hab. Jana Wała nad relacją duszpasterstwa społecznego Kościoła do polityki. Autor, analizując pojęcie 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.

Sumując wnioski z tekstów naukowych składających się na niniejszą publikację, można stwierdzić, że zostały w nich podkreślone następujące tezy:

1. polityka nie jest głównie i bezpośrednio przedmiotem teologii, a jedynie o tyle, o ile działalność polityczna człowieka i społeczeństwo prowadzi do albo odwoz do Boga i zbawienia;
2. teologia pośrednio reflektuje rzeczywistość społeczną, rzeczywistość polityczną, także gospodarczą, w świetle Objawienia, w świetle Biblii;
3. służebnicą tej refleksji jest filozofia polityczna, która między innymi wypracowuje dla tej refleksji podstawowe kategorie;
4. filozofia polityczna i teologia polityczna muszą bronić się przed ideologizacją i instrumentalizacją partyjną i polityczną, która szkodzi polityce, a w jeszcze większym stopniu szkodzi teorii filozofii i teologii;
5. nie da się uprawiać bieżącej polityki w oparciu o teologię czy o źródła, na których teologia się opiera; jednak Objawienie, w tym Ewangelia, wskazując na wymiar transcendentny, stawia polityce pewne granice;
6. chrześcijański polityk to osoba, którą cechuje zintegrowana osobowość i skuteczność działania oraz wierność wartościom podstawowym, chrześcijańskim;
7. teologia polityczna w Polsce istnieje, ale nie stanowi jeszcze dopracowanego, zamkniętego systemu pozostawiając wiele kwestii do dalszych, pogłębionych badań.

Dziękując wszystkim za zaangażowanie umożliwiające opracowanie tej publikacji, wyrażamy nadzieję, że zebrane w niniejszym zbiorze refleksje w sposób znaczący przybliżą rozstrzygnięcie postawionego w jej tytule pytania: „Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?”. Jeśli zatem lektura poniższych artykułów stanie się inspiracją dla osobistych przemyśleń i otworzą się nowe pola badawcze, to tym samym zrealizuje się zasadniczy cel „Studiów Teologicznych i Humanistycznych”.

ks. dr Arkadiusz Wuwer
ks. dr Grzegorz Noszczyk

Marian Rusecki

Przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN

WKŁAD CHRZEŚCIJAŃSTWA W KULTURĘ: TEOLOGIA I POLITYKA

Komitet Nauk Teologicznych PAN jako motto kilkunastu zaplanowanych sesji naukowych obrał hasło: „Wkład chrześcijaństwa w kulturę”. Chcemy bowiem to zagadnienie omówić i przedstawić bardzo szeroko, właściwie we wszystkich dziedzinach kultury. Motywem tego był fakt, że my, chrześcijanie, często nie zdajemy sobie sprawy z tego, jak wiele do kultury polskiej i nie tylko, bo światowej, wniósł Kościół w Polsce. Jak wiele wartości świat zawdzięcza chrześcijaństwu, do których nigdy sam, własnym wysiłkiem, nie mógłby dojść. A wiemy, że w czasach minionych o Kościele, o chrześcijaństwie, jako o rzeczywistości kulturotwórczej mowy być nie mogło. W oświacie, w pracach pseudonaukowych, w ideologii ciągle atakowano Kościół za jego ciemnotę, konserwatyzm, zacofanie, za to, że zajmuje postawy antyludzkie, że krzewi ciemnotę, a równocześnie podkreślano, że wszystko, co w historii było złego, to oczywiście było „zasługą” Kościoła. Co więcej, wielu chrześcijan z tego powodu popadło w swego rodzaju kompleks, że właśnie to na nich ciążyą wszystkie winy, a Kościół nie ma żadnego wkładu w kulturę. Tymczasem, jak się okazuje, ten wkład jest olbrzymi. Począwszy od tego, że właśnie Kościół wychowuje człowieka w określonej aksjologii i że Kościół wprowadza wartości moralne w życie społeczne, które są jego ważnym spoiwem, że Kościół ma wkład także w tworzenie i krzewienie oświaty, literatury, sztuki, muzyki, uniwersytetów i temu podobne. W związku z tym mamy czym się szycić i chlubić, ale trzeba właśnie to pokazywać, bo ten fenomen jest mało znany, a świadczy o wiarygodności chrześcijaństwa. Co więcej, ta sprawa mało interesuje nawet katolików i jak się wydaje, nie wszystkie katolickie media. Podam jeden przykład. Otóż w roku 2001 Instytut Teologii Fundamentalnej zorganizował II Światowy Kongres Teologów Fundamentalnych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na temat: „Chrześcijaństwo jutra”. Szukaliśmy patrona medialnego tego kongresu, co nie było rzeczą łatwą. Zgodził się na to „Tygodnik Powszechny”. W związku z tym kilka tygodni przed kongresem rozmawiałem z redaktorem naczelnym księdzem Adamem Bonieckim, czy by nie napisać coś na temat wiarygodności chrześcijaństwa albo zagrożeń tejże wiarygodności. Powiedział mi krótko, po dziennikarsku: gdyby ksiądz coś napisał o niewiarygodności Kościoła, to proszę bardzo, łamy „Tygodnika” mamy otwarte, ale o wiarygodności to

wszyscy wiemy. Mamy tu przykład tego, o co tu chodzi: czy o prawdę historyczną, czy o sensację, jakich często szukają niektóre media.

Dlatego chcemy w ramach Komitetu Nauk Teologicznych Polskiego Komitetu Nauk podjąć taką serię wykładów, która by uzmysłowiła nam, jak wielkie zasługi ma Kościół w dziejach Polski – są one nie do przecenienia, czego nie zawsze jesteśmy świadomi. W związku z tym pierwsze takie sympozjum odbyło się w Warszawie, dwa lata temu, na temat „Chrześcijaństwa – kultura”; drugie sympozjum odbyło się w KUL, na temat „Personalizm Polski”; trzecie, dzięki życzliwości władz Uniwersytetu, tutaj, w Katowicach.

W imieniu Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk Pragnę serdecznie powitać uczestników trzeciego naszego spotkania z serii „Wkład chrześcijaństwa w kulturę”. Tym razem chodzi nam o przebadanie relacji teologii do polityki i odwrotnie, gdyż jako teologowie żyjemy, pracujemy i działamy zawsze w określonej rzeczywistości społeczno-politycznej i chcielibyśmy się umiejętnie w niej poruszać, bo jest to sfera nadzwyczaj delikatna, subtelna. Wiemy z przeszłości, że zideologizowana polityka w krajach komunistycznych odmawiała teologii statusu naukowego, cenzurowała treść książek teologicznych i limitowała ilość tytułów i wysokość nakładów. Współcześnie w różnych krajach świata rozwija się teologia polityczna i wyzwolenia, mające swoich zwolenników także Polsce. Nabrzmiałych problemów z przeszłości i szukania *modus vivendi* jest sporo.

Między polityką a teologią, czy mówiąc szerzej: Kościołem nie tylko istnieją konflikty i różne napięcia, ale są i punkty wspólne, które – gdy się je dostrzeże – mogą stanowić płaszczyznę owocnej współpracy między tymi dziedzinami, wydającymi się dotąd sprzecznymi. Chodzi tu między innymi o zagadnienie zasadnicze: teologia wykazuje m.in. proegzystencjalność Boga, oznaczającą istnienie zarówno Trójcy immanentnej, jak i historiozbawczej, czyli bycie Boga dla nas oraz istnienie dla dobra człowieka i ludzkości. Jeśliby politykę rozumieć jako służbę dla dobra wszystkich, a nie poszczególnych partii, to moglibyśmy znaleźć wspólne punkty do owocnego dialogu teologii z polityką dla dobra wszystkich, ale czy tak jest, pokażą nam wygłoszone referaty i dyskusje.

Pragnę serdecznie podziękować Wydziałowi Teologicznemu Uniwersytetu Śląskiego, księdzu prof. Wincentemu Myszorowi oraz aktualnemu dziekanowi księdzu prof. Andrzejowi Żądło za zorganizowanie tego spotkania. Cieszymy się z udziału w naszym sympozjum wybitnych znawców tej problematyki: pana prof. Marka Lasoty, który w tych sprawach jest nader biegły i może nam służyć swoim bogatym doświadczeniem a także swoimi przemyśleniami dotyczącymi aktualnego stanu tego, co się zalicza i do Kościoła, do teologii i do polityki. Dziękujemy bardzo za przewodniczenie naszym obradom. Witam serdecznie panią prof. Anielę Dylus z naszego bratniego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, znawcę etyki społecznej i dziękuję za podjęcie trudu wygłoszenia referatu. Witam

serdecznie księdza prof. Janusza Królikowskiego oraz pana prof. Jacka Bartyzela i niemniej serdecznie dziękuję za przygotowanie referatu i uczestnictwo w tym naszym sympozjum naukowym. Witam, pozdrawiam i składam podziękowanie pozostałym prelegentom. Dziękuję wszystkim uczestnikom naszej sesji naukowej. Słowa wdzięczności kieruję do osób spoza Wydziału Teologicznego, związanych z Wydawnictwem Księgarnia św. Jacka, oraz do studentów Wydziału zainteresowanych tą problematyką. Jest mi bardzo miło spotkać się z Wielce Szanownym Państwem, aby wspólnie debatować nad teologią i polityką. Życzę owocnych obrad.

I. Referaty wygłoszone

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny (Seksja w Tarnowie)

ZNACZENIE POLITYCZNE EWANGELII INSPIRACJĄ DLA POLITYCZNEGO ZAANGAŻOWANIA TEOLOGII

Mając na względzie poszukiwania dotyczące politycznego zaangażowania teologii, narzuca 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 i królestwem ziemskim, chociaż jej konkluzja jest skrajnie zwarta i syntetyczna oraz w pierwszej chwili zdaje się stanowić raczej wybieg niż przynosić tak dalekosiężne 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 czy też nie takiego ustawienia zagadnienia. Orędzie Jezusa Chrystusa wyznacza niewątpliwy przełom w tej dziedzinie, chociaż 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; a więc nie da się raz na zawsze określić szczegółowych postaw, które powinien prezentować chrześcijanin wobec tychże struktur. Odpowiedź udzielona przez Jezusa pozostaje jednak kluczem dla postawienia kwestii 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

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

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, opowiedzenie 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: 1. Panowanie duchowe konstytuujące królestwo Boże, urzeczywistniające się wprost w Jezusie Chrystusie (On jest osobowo królestwem Bożym), 2. 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).

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 mającą pierwszorzędną znaczenie przynależnością do królestwa Bożego. 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, a które ciągle posiadają dużą siłę oddziaływania w teologii i w Kościele, a które eliminują polityczne zaangażowanie wiary i Kościoła, a więc i teologii.

1. „ALBO CHRYSZTUS, ALBO CEZAR”

Słowom wypowiedzianym przez Jezusa na temat płacenia podatków Ernst Bloch nadał wpływową interpretację dialektyczną, sformułowaną w formie antytezy: „Albo Chrystus, albo cesar”². Ze względu na atrakcyjność autora poszło za nią wielu teologów najpierw 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 na przykład, że „między wiarą w Jezusa i przebóstwionymi panami tego świata, między kultami herosów i fetyszami zarówno społecznymi

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.

jak i politycznymi, znajdujemy osobę Jezusa”³. Innymi słowy, Jezus wprowadza rozróżnienie; po Nim nie można już czcić posągu cezara, to znaczy sakralizować władzy politycznej. Jednak dla Blocha wypowiedź Jezusa miała całkowicie inne znaczenie, uniemożliwiające wszelki dyskurs na temat Ewangelii i zaangażowania politycznego. Wynika to z faktu, że jego interpretacja eliminuje z nauczania Jezusa to wszystko, co umożliwia działanie polityczne, a w ogóle także wszelkie działanie moralne, a mianowicie czas, historię i wspólnotę.

Bloch podszedł do Ewangelii w sposób zbliżony do tak zwanej „eschatologii konsekwentnej” zaproponowanej przez A. 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 A. 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 cezarewi 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 nieprzejeżdżalna 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 i w świecie nic się nie zmieniło. Stary porządek jest wciąż żywy; została rozerwana tylko zasłona w świątyni. Nawet więc 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, to znaczy Boga, a w jej miejsce obudził

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

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

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 stawia stanowisko prezentowane przez Blocha, 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 cezara? Chociaż apokalipytyka i eschatologia Nowego Testamentu wciąż domagają się pogłębionych badań egzegetyczno-teologicznych, to jednak odpowiedź na takie 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 nie jest tym samym konieczne przyjęcie, że 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), niczego nie oznacza. Dzisiaj istnieją takie same zjawiska. Dowodzi tego fakt, że gdy oczekiwany czas minął i historia poszła dalej, nikomu nie przyszło do głowy korygować słów Jezusa. Korekty zaczęto wprowadzać do ich rozumienia. To samo stało się po upadku Rzymu w 410 r. 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 historii.⁵

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.

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

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”, 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 postępować. Z egzystencjalnego punktu widzenia szczególne znaczenie posiada więc autoprezentacja Jezusa, w której mówi o sobie: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (por. J 14,6).

Chrystologia 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

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

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 czerpią błogosławieństwa w Kazaniu na Górze, 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 mające na celu taką przemianę zmierzającą w kierunku jakiegoś nowego porządku? Rozbieżność stanowisk w tej dziedzinie 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 rodzina przez przywrócenie im struktury pierwotnej, 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 przykazanie Boże, łącznie z podstawowym przykazaniem okazywania czci rodzicom (por. Mk 15,4-6). Choćby te fakty, pozwalają stwierdzić, iż jest niewystarczające 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

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

pokazane. Jezus nie interesował się wprost strukturami społeczno-politycznymi z powodu dobrze określonego wyboru o charakterze religijnym, a nie z powodu bliskiego końca świata. Tym bardziej jest to ujęcie nieuzasadnione, 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 nie ma znaczenia czysto historycznego, ale także wyraźnie normatywny dla Kościoła, skoro z tego działania on się narodził 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 stała 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.

Misja Jezusa i misja zlecona przez Niego Kościołowi dotyczy królestwa Bożego i w tym celu wezwał 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 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 obydwu 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 po prostu 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 i 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 szeroko rozumiana nie wydaje się być właściwym miejscem dla teologa i jego poszukiwań. Pierwszoplanowe zaangażowanie teologa, będącego sługą królestwa Bożego, powinno wiązać się z kwestią nawrócenia, zarówno dotyczącego osobistego życia wierzących, jak i struktur kościelnych, które mają się nieustannie „odnawiać”. Można uznać to za niewątpliwą paradoks, ale właśnie nawracanie się osobiste 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, lecząc się niejednokrotnie z pewnego „kompleksu” politycznego, którego przejawem jest chęć bezpośredniego oddziaływania na politykę, 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 z 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. Ponadto dzięki niemu obalił świat bożków tak, że nie ma już po Jezusie 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 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 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 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, tych, którzy w Jego czasach zostali zupełnie zepchnięci na margines.

Pozostaje ciągle do wyjaśnienia i pogłębienia relacja zachodząca między wzrostem królestwa Bożego i postępem ludzkim. Czy chodzi tutaj o relację

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

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 urzędzenia 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 ujęcia narażające na niebezpieczeństwo więź zachodzącą między krzyżem i zmartwychwstaniem oraz redukujące znaczenie chrześcijańskiego pójścia za Jezusem ubogim. Pozostaje jednak tak samo prawdą, że nie można zbytnio rozdzielać nadziei chrześcijańskiej i nadziei ziemskich – chociaż 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 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, 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 osta-

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.

tecznego podziału z góry na dół 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, 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 i 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, byle 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, przebaczaj 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 Misterium 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

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

i społecznych pozostaje słowo „walka”. Najbardziej godne ubolewania jest fakt, że nierzadko pojawia się ono w manifestach partii i rozmaitych organizacji, które odwołują się w punkcie wyjścia do inspiracji chrześcijańskich.

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, które – 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 przełożony 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, co niesie bezwzględny los. Starożytne władze polityczne powoli zorientowały się, jak wielkie korzyści mogą odnieść z utrwalania 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. Osta-

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

tecznie obywatel ulegał zredukowaniu do bezwolnego elementu maszyny państwowej, która bezwzględnie decyduje o wszystkim, nawet o tym, co najbardziej osobiste.

Historia starożytna właściwie nie zna przykładów ludzi, którzy sprzeciwiliby się takiemu obrazowi świata. Właściwie można przywołać tylko przykład Sokratesa, który w 399 r. 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 „zwoził młodzież”, tak i Jezusowi przypisano, że „zwozi 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. „Zagrozenie” dla państwa jest ewidentne – Sokrates stawia 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 podejmowanym manipulacjom. Także Jezus przed Piłatem mówi o prawdzie i wystawia go na poważną próbę: „Ja się na to narodziłem i na przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18,37). Jezus wskazuje na 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 i w polityce w szczególności, 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

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

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 najpoważniejszych 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, a którą jest antynomia: 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: „Każdy 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 w opieranie się państwu może być tylko przejawem świeckiego kon-

formizmu, 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), a wtedy okazuje się koniecznością płynącą z wiary zwyciężyć się na opór.

Nowy Testament wskazuje na tę konieczność, gdy w grę wchodzi obrona własnej wiary i Kościoła, to znaczy gdy państwo dokonuje zamachu 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, odpowiednio do 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 ze swoimi działaniami, które nie miały wprost charakteru społeczno-politycznego. Jeśli również wspólnota chrześcijańska nie podjęła takich działań w pierwszych wiekach, to wynikało z jej ograniczonej siły bezpośredniego oddziaływania na terenie polityki, a przede wszystkim z koncentrowania się na utrwalaniu królestwa Bożego. Jednak chrześcijanie bardzo szybko doszli 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 obywateli i uczą czcić Boga opiekującego się państwem, do niebieskiego państwa Bożego każdego, kto żyje

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

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. Skoro 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 wydobyte 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, jak zresztą się czyni, 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 twórczości wierzącego opartej na prawdzie i sumieniu. 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 indywidualnego jak i eklezjalnego, gdyż ono warunkuje autentyczność chrześcijańskiego zaangażowania politycznego. Takie samo zadanie stawia również przed chrześcijańską teologią polityczną i teologiem, który szuka możliwości zaangażowania politycznego.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Augustyn, *In Epistolam Ioannis*.

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

Orygenes, *Przeciw Celzusiowi* (8, 74), tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986².

Opracowania:

Bartnik Cz.St., *Nadzieje upadającego Rzymu*, Lublin 2002.

Bartnik Cz.St., *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003.

Bednarz M., *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.

Bloch E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968.

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

- Cottier G., *Le conflit des espérances*, Paris 1977.
- Cullmann O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte, société, politique*, Neuchâtel 1973.
- Demian Th.-A., *Chrystus Pan i Sokrates*, tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1953.
- Grelot P., *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, t. I-II, Paris 1997-1998.
- Grelot P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1994.
- Królikowski J., *Świadkowie wolności w historii. Próba filozoficznego usprawiedliwienia męczeństwa*, Ethos 1-2(2001).
- Marlé R., *Introduzione alla teologia della liberazione*, Brescia 1991.
- Martelet G., *E se Theilhard dicesse il vero...*, Milano 2007.
- Moltmann J., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1982³.
- Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984⁹.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Janusz Królikowski

Znaczenie polityczne Ewangelii inspiracją dla politycznego zaangażowania teologii

Przedmiotem refleksji jest relacja wiara – polityka oraz Kościół – państwo. Punktem wyjścia stały się słowa Jezusa: „Oddajcie Cezarowi, co należy do Cezara, a Bogu, co należy do Boga” (Mt 22,21). Rozrózono dwojakie panowanie Boga nad światem: duchowe oraz doczesne, inaczej nazywane politycznym. To pierwsze odnosi się do Królestwa Bożego, drugie natomiast odwołuje się do chwili wydania wyroku na Jezusa „Król Żydowski” oraz do tzw. mesjanizmu żydowskiego. Jezus jest zbawicielem, który rządzi i wyzwala spod jarzma, od lęku i strachu. Takie rozumowanie nie zostało zamknięte w przeszłości i odcięte. Także dzisiaj potrzebne jest bycie wiernym historycznym doświadczeniom Europy i Polski. Należy przypominać, że zaangażowanie w sprawy publiczne jest obowiązkiem wszystkich obywateli i szczególną służbą dla dobra wspólnego. Polityka i teologia nadal idą ze sobą w parze.

Janusz Królikowski

Die politische Bedeutung des Evangeliums als Inspiration für politische Verwicklungen der Theologie

Gegenstand der Betrachtung ist das Verhältnis Glauben – Politik und Kirche – Staat. Der Ausgangspunkt sind die Worte Jesu Christi: „Gebt also, was des Kaisers ist

dem Kaiser und was Gottes ist Gott“ (Mt 22,21). Unterschieden wird zwischen zwei Arten von Gottes Herrschaft über die Welt: die geistige und die irdische anders politisch genannte Herrschaft.

Die erste bezieht sich auf das Himmelreich Gottes, die zweite wiederum auf den Zeitpunkt der Verurteilung Jesu Christi als „König der Juden“ und auf den sogenannten jüdischen Messianismus. Jesus ist der Erlöser, der herrscht und befreit von Angst, Furcht und Unterdrückung. Diese Art des Begreifens wurde nicht in der Vergangenheit zurückgelassen. Die Theologie formt das Privatleben der Christen und dient der innerlichen Erneuerung der Kirche. Auch heute ist es notwendig den historischen Erfahrungen Europas und Polens treu zu sein. Jesus hat den Grundstein für die neue Ordnung in der Welt gelegt. Im XX. Jahrhundert war das II. Vatikanische Konzil ein wichtiger Wendepunkt.

Politik und Theologie gehen weiterhin Hand in Hand. Innerhalb dieses Verhältnisses tritt das Verlangen nach Wahrheit in den Vordergrund. Nicht zu vergessen ist, dass das Engagement für öffentliche, politische Angelegenheiten die Pflicht jedes Bürgers und ein besonderer Dienst am Gemeinwohl ist. Dies führt zur Vertiefung der christlichen Erfahrung.

prof. dr hab. Aniela Dylus

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Instytut Politologii

NIEMORALNA BEZKOMPROMISOWOŚĆ W POLITYCE. INSPIRACJE TEOLOGICZNE

*W sprawach politycznych nie bezkompromisowość,
lecz kompromis jest prawdziwą moralnością.*

Kard. Joseph Ratzinger

WPROWADZENIE

Politykę definiuje się niekiedy jako „sztukę zawierania kompromisów”. Rzeczywiście, trudno ją uprawiać bez umiejętności współpracy, nawet z przeciwnikami, zawierania mądrych sojuszy, ustępowania i rezygnacji z części własnych postulatów – po to, aby skutecznie i w duchu dobra wspólnego uporządkować jakiś fragment sfery publicznej. Właśnie takiemu postępowaniu przysługuje moralna słuszność. Owszem, w praktyce politycznej zdarzają się karygodne odstępstwa od fundamentalnych zasad, owocujące „zgniłymi” kompromisami. Niemniej za często i za szybko mylimy dobrą, choć mało spektakularną, nieatrakcyjną kompromisowość z niemoralnym kunktatorstwem. W cenie pozostaje raczej bezkompromisowość i maksymalizm. Tymczasem w świecie polityki bezkompromisowe postawy, gesty, działania bywają szkodliwe i moralnie niesłuszne.

Ponieważ są one *hic et nunc* dość powszechne, a w dodatku – społecznie akceptowane, warto poświęcić im chwilę namysłu. Tym bardziej że ta „niemoralna bezkompromisowość” w polityce stroi się czasem w piórka ewangelicznego radykalizmu. Oprócz koniecznej refleksji nad jej istotą, przejawami (1), genezą historyczną (2) i sprzyjającym kontekstem społeczno-politycznym, w którym wyrasta (3), przede wszystkim trzeba tu postawić pytanie o ideowe, w tym – teologiczne źródła takiej postawy i wspierającej ją doktryny (4). W końcu zostanie podjęta – również inspirowana teologicznie – krytyka nieodobrej bezkompromisowości w polityce i polemika z tymi nurtami filozoficzno-teologicznymi, które stanowią jej zaplecze ideowe (5).

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA: ISTOTA, MOTYWY, PRZEJAWY, KAZUSY

Niemoralna bezkompromisowość zdarza się wtedy, kiedy jakiś polityk, partia czy ugrupowanie za wszelką cenę forsują swój program, projekt, konkretne rozwiązanie¹. Nawet jeśli dla realizacji tych zamierzeń nie dysponują odpowiednią siłą polityczną, np. z wstępnej arytmetyki przewidywanych głosów poparcia jakiegoś projektu ustawy jasno wynika, że nie ma ona żadnych szans na uchwalenie, nie dopuszczając możliwości ustąpienia w żadnym szczególe. Interesuje ich jedynie opcja „wszystko albo nic” – tak jak w słynnym haśle „Nicea albo śmierć”. Z góry odrzucają więc wszelkie negocjacje i żmudne dogadywanie się stron.

Nierealistyczna ocena sytuacji powoduje, że zwykle tracą wszystko. Spierające się strony przegrywają, a na ich bezpłodnych sporach wygrywa ktoś trzeci. W życiu gospodarczym, w konfliktach między partnerami społecznymi zdarza się to wtedy, kiedy np. związki zawodowe w negocjacjach płacowych tak przeciągają strunę swych żądań, że doprowadzają przedsiębiorstwo do bankructwa. Pracownicy tracą wtedy miejsca pracy, a zwycięzca okazuje się konkurent. W ogóle historia transformującej się gospodarki polskiej obfituje w kazusy wątpliwej moralnie bezkompromisowości. Takie postulaty katolickiej nauki społecznej jak np. „pierwszeństwo pracy przed kapitałem”, „płaca rodzinna”, „upowszechnienie własności prywatnej” traktowano niekiedy nie jako perspektywiczne cele polityczne, ale jako możliwe do realizacji „tu i teraz” zadania bieżącej polityki.

Z kolei przykładem z obszaru polityki może być słynne głosowanie nad wotum nieufności dla rządu Hanny Suchockiej z 1993 r., które przeszło już do niechlubnej historii polskiego parlamentaryzmu. Jak wiadomo, rząd upadł jednym głosem, a ponieważ było to tzw. niekonstruktywne wotum nieufności, rozwiązano następnie parlament. Ponieważ zaś scena polityczna w Polsce dopiero się kształtowała, partie postsolidarnościowe były nieprawdopodobnie podzielone, a w dodatku zacietrzewione, niezdolne do tworzenia koalicji, rezultatem ich bezkompromisowego przywiązania do własnego programu (lub stołka) była totalna przegrana w wyborach parlamentarnych. Rządy zostały przejęte przez postkomunistów, sanacja struktur państwowych i konieczne reformy – zahamowane, a przynajmniej spowolnione na cztery lata.

Przytoczone tu przykłady pośrednio pokazały, że niemoralna bezkompromisowość w polityce może polegać na ukrywaniu konfliktów interesu za rzekomymi konfliktami wartości i podnoszeniu ich do rangi konfliktów sumienia. Tak bywa

¹ O niemoralnej bezkompromisowości wspominałam już w tekście: A. Dylus, *Wolność sumienia polityka a dyscyplina partyjna*, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Wyd. Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007, s. 228-230.

nie tylko w Polsce, ale i w innych państwach Europy Środkowej i Wschodniej: „Jeśli tylko pojawiają się jakiegokolwiek problemy lub konflikty interesów, od razu jest mowa o spisku i wyzysku, odżywają stereotypy i przypomina się starych wrogów”².

Tymczasem zgodnie z zasadami etyki politycznej postępowanie tego rodzaju jest wyrazem nie tylko politycznej, ale i moralnej nieodpowiedzialności. Jak bowiem słusznie zauważa Bernhard Sutor, „bez ustępstw, bez uiszczenia określonej «ceny» kompromisu, nie możemy realizować wartości”. Kontrowersje polityczne zwykle dotyczą nie celów, co do których z reguły panuje konsens, lecz dróg ich realizacji. Poddawane głosowaniu decyzje polityczne są więc najczęściej uwarunkowanymi sytuacyjnie sądami na temat adekwatności środków. Tak więc „Nie należy ich bez wyraźnej konieczności deklarować jako sądy sumienia w ścisłym sensie, gdyż wraz z tym kończy się spór polityczny, względnie przeradza się on w rodzaj wojny religijnej”³.

W ogóle cechą niemoralnej bezkompromisowości jest nadużywanie w sporach politycznych argumentacji moralnej. Wprawdzie trudno zgodzić się z kategorycznym sądem Antoniego Pospieszalskiego, iż przywoływanie racji moralnych jest „zawsze politycznie podejrzane”. Niemniej trzeba przyznać, że uciekanie się „do tak ciężkiej artylerii” może wynikać z braku innych, subtelniejszych racji, a zatem bywa moralną hipokryzją. W związku z tym trafny jest jego postulat, aby w demokracjach ostrożnie używać argumentów natury moralnej⁴.

Za rzekomą bezkompromisową wiernością sumieniu, np. w głosowaniach łamiących dyscyplinę partyjną, ukrywane bywają także zwykle niezdyscyplinowanie, wybujałe ambicje czy po prostu warcholstwo. Wprawdzie trudno wówczas mówić o bezkompromisowości, a jedynie o podszywaniu się pod nią, ale takie nieodpowiedzialne postawy wywołują podobnie negatywne konsekwencje, co „szczerą” bezkompromisowość. Jak wiadomo, nie są one rzadkie w naszym parlamencie. Prawdopodobnie trafna jest obserwacja Normana Davisa: „Większość Polaków z samego już usposobienia jest «przeciw»”⁵. Jak już pokazano, w życiu politycznym taka przekora bywa przyczyną politycznego samobójstwa. Może się dla wszystkich skończyć tragicznie.

Opcję „wszystko albo nic” wybierają zwykle moralni rygoryści. Swą niechęć do podejmowania negocjacji z inaczej myślącymi dla wypracowania jakiegoś

² Tę diagnozę Paula Lendvai cyt. za: A. Reif, *Demut vor der Kraft der Geschichte*, Die Tagespost 133 (1999).

³ B. Sutor, *Etyka polityczna*, Wyd. Kontrast, Warszawa 1994, s. 103, 104.

⁴ Por. A. Pospieszalski, *Argumentacja moralna w polityce*, w: *Moralność i polityka. Antologia tekstów*, opr. S. Mocek, Wyd. ISP PAN, Warszawa 1991, s. 133.

⁵ Cyt. za: *Kuchnia polityczna. Aforyzmy i wskazania dla polityków i nie tylko...*, opr. J. Glensk, W. Stradomski, Wyd. LEKTIKON, Poznań 2001, s. 224.

kompromisu uzasadniają bardzo wzniośle: służbą, patriotyzmem, wiernością zasadom. Sztandarowym przykładem szkodliwości i moralnej niesłuszności bezkompromisowego trwania przy maksymalistycznych roszczeniach w polityce jest stanowisko tych posłów katolickich, którzy w dyskusji w polskim parlamencie wokół projektu ustawy o ochronie życia z 1993 r. zdecydowanie deklarowali, że będą popierać jedynie ustawę z całkowitym zakazem aborcji, nie dopuszczającym żadnych wyjątków⁶. Posłowie ci rzeczywiście głosowali przeciw ustawie likwidującej wprawdzie możliwość usuwania ciąży „ze względów społecznych”, ale przewidującej jednak wyjątki w trzech sytuacjach (gwałt, uszkodzenie płodu, zagrożenie życia matki – ze statystyk wynikało, że przypadki aborcji z tego powodu stanowiły 5 proc. wszystkich wykonywanych zabiegów). Zachowali się zatem podobnie (choć z innych motywów), jak zwolennicy zupełnej liberalizacji przerwania ciąży. Na szczęście, tym razem przeważało stanowisko kompromisowe. Uchwalona została ustawa wprawdzie nie idealna, ale optymalna w danych warunkach, a w każdym razie stanowiąca „krok naprzód w dobrym kierunku” – jak ją wtedy ocenił kard. Józef Glemp. Natomiast gdyby wówczas maksymalistyczne stanowisko „przeciw” temu rozwiązaniu wzięło górę, nie jest wykluczone, że do dziś obowiązywałaby ustawa z 1956 r., praktycznie dopuszczająca aborcję „na życzenie”.

Moralni rygorysty zostaliby zaś skonfrontowani z odkrytym przez Maxa Webera „żelaznym prawem niezamierzonych skutków” i być może musieliby wziąć na siebie ciężar niechcianego zła. Pragnąc za wszelką cenę zachować czyste ręce, stwierdziliby w końcu, że w ogóle nie mają rąk. Innymi słowy, polityk pozbawiony „sztuki realizacji tego, co możliwe” przez własny pryncypializm może zostać sparaliżowany w swoim działaniu i skazany na beczynność, np. odsunięty od pracy w komisji sejmowej, wykluczony z partii lub zmuszony w ogóle do rezygnacji z życia politycznego.

Krańcowym przypadkiem niemoralnej bezkompromisowości jest „dyktatura sumienia”. O niebezpieczeństwach generowanych przez „władzę cnotliwych”, którzy braki kompetencyjne zastępują siłą „wyposażenia moralnego”, napisano już wiele. W sprzyjających warunkach ich osobista cnota może ostatecznie przeobrazić się w publiczny terror, jak to pokazuje przypadek Robespierre’a⁷.

W warunkach parlamentarnej demokracji konsekwencje niemoralnej bezkompromisowości nie są aż tak tragiczne. Jak już pokazano, „okopywanie się we własnym sumieniu” może jednak skutecznie blokować rozwiązania konieczne, choć

⁶ Jak podaje Maciej Zięba, ten przypadek był bezpośrednią inspiracją symposium, zorganizowanego na ten temat przez Kongregację Doktryny Wiary. Por. M. Zięba, *Chrześcijaństwo. Polityka. Ekonomia. Prawdy i kłamstwa*, Wyd. „M”, Kraków 2003, s. 104. Stanowisko zajęte wtedy przez kard. Ratzingera, a później przez Jana Pawła II w *EV* zostanie omówione później.

⁷ Por. W. Ockenfels, *Politiker zwischen Recht und Tugendterror*, Die neue Ordnung 3 (1993), s. 162-163; J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 180-181.

nie całkiem doskonałe. Dlatego słusznie się podkreśla, że bezkompromisowe „decyzje sumienia nie są drobnymi monetami, którymi można stale pobrzękiwać”⁸ w praktyce parlamentarnej.

2. GENEZA HISTORYCZNA

Z wielu względów mozolne poszukiwanie kompromisu wśród ścierających się opcji i rozbieżnych interesów nie jest naszą najmocniejszą stroną. Wiąże się to m.in. z dużą nieufnością wobec struktur państwowych. Dystans do państwa jest zaś uwarunkowany historycznie. Ponieważ w naszych dziejach „obce” państwo długo było wrogiem narodu, za cnotę uznawano raczej bezkompromisowy, spektakularny sprzeciw, symbolizowany gestem Rejtana. W kontekście romantycznych zrywów narodowych, powstań, walki zbrojnej „za wolność waszą i naszą” utrwaliły się raczej elementy etosu rycerskiego, a nie mieszczkańskiego. Pozytywistyczna „praca organiczna” znajdowała się na drugim planie, zaś politykę pojmowano raczej jako próbę osiągnięcia tego, co niemożliwe.

Również bliższa teraźniejszości totalitarna przeszłość nie sprzyjała kształtowaniu kultury politycznej opartej na kompromisie. Skoro obydwie XX-wieczne totalitaryzmy słusznie określano „imperiami zła”, zaś – zgodnie z ludowym przysłowiem – z diabłem nie zasiada się do wspólnego stołu (co najwyżej z długą łyżką), to podejmowane niekiedy próby dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego albo przypominały dialog głuchych, albo kończyły się fiaskiem, albo instrumentalizacją „politycznych naiwniaków”. Okazywało się, że paktowanie z diabłem nie tylko nie popłaca, ale jest szalenie niebezpieczne i od początku moralnie podejrzane. W przeciwieństwie do tego obrona „trudnej prawdy” i wymagające niemałej odwagi trwanie przy własnych ideałach imponowały moralnym pięknem. Trudno nie zauważyć, że te dwie krańcowe postawy moralne zajmowane w otoczeniu totalitarnym, w warunkach demokratycznych utraciły swą czarno-białą jednoznaczność.

3. KONTEKST SPOŁECZNO-POLITYCZNY

W tym miejscu naszej refleksji wskazana jest syntetyczna eksplikacja społeczno-politycznej atmosfery panującej w Polsce po przełomie 1989 r., będąca podłożem bezkompromisowych zachowań politycznych.

- Podatnym gruntem, na którym one wyrastają, jest – jak się wydaje – spolaryzowane otoczenie społeczne, a zwłaszcza bipolarna scena polityczna. Silny podział na „my” i „oni” maksymalnie utrudnia dialog. „Prawdziwym

⁸ P. Lerche, *Das freie Mandat*, w: *Die Abgeordneten: Stellung, Aufgaben und Selbstverständnis in der parlamentarischen Demokratie*, red. H. Oberreuter, Wyd. Akademie für Politische Bildung Tutzing, München 1996, s. 48.

Polakom”, „prawdziwym katolikiem”, ugrupowaniom postsolidarnościowym daleko przecież do Polaków „farbowanych”, katolików udawanych czy postkomunistów. Co może mieć wspólnego „Polska solidarna” z „Polską liberalną”?

- Towarzyszy temu czarno-biała, uproszczona ocena wzajemna. „Oni” są oczywiście uosobieniem zła, a tym samym – śmiertelnymi wrogami, odpowiedzialnymi za nasze niepowodzenia. Wiąże się to z rozczarowaniem, że zło wcale nie zostało przewyciężone wraz z upadkiem swego imperium. Wrogowie odpowiedzialni za ten stan rzeczy zręcznie się dziś ukrywają, nakładają maski.
- Trzeba ich więc zdemaskować; odsłonić, kto tak naprawdę nami rządzi lub aspiruje do rządzenia. Nie wyklucza się przy tym międzynarodowego spisku kryptokomuny i Żydo-masonerii z centralą w Brukseli. Pojawiają się też nowi wrogowie: rodzimi i obcy fanatycy różnych odmian liberalizmu oraz „turbokapitalizmu” i globalizmu. Są oni tym bardziej niebezpieczni, że wspólnymi siłami chcą nas pognębić, przechytrzyć, wyprzedać. Śmiertelnie zagrażają wartościom chrześcijańskim i narodowym. Trafnie charakteryzuje tę tendencję Józef Tischner: „Wróg jest na wielu poziomach. Na poziomie intelektualnym grozi nam relatywizm i subiektywizm (...). Na poziomie polityki grozi nam «polityczny ateizm». W życiu społecznym mamy intrygi, spiski, tajne związki nomenklaturowe”⁹.
- W tej sytuacji przypominającej obłąconą twierdzą trzeba oczywiście za wszelką cenę strzec własnej czystości ideowej, trzeba okopać się, odsunąć od zgubnych wpływów, obronić moralność chrześcijańską i zdrowy patriotyzm przed atakami z zewnątrz. Nic dziwnego, że w tekstach etycznych i teologicznych sporo jest apologetyki. Nie do ogarnięcia są pozycje, w tytule których odnajdujemy słowa: *zagrożenie, kryzys, obrona, walka, bitwa* itp.
- Skoro wszechogarniające zło ciągle nam zagraża, skoro zafalszowuje nasze myślenie, „rozcieńcza” ewangeliczny radykalizm, a przede wszystkim psuje życie publiczne, należy mu się z całych sił przeciwstawić. W ogniu polemicznych kontrowersji trzeba jasno wykazać błąd, zdemaskować. Natomiast z życia społecznego wypłenić zło tego świata może m.in. restrykcyjne prawo i różne represje karne, kary śmierci nie wykluczając (zdumiewające, jak wielu zwolenników ma w Polsce ta forma „najwyższego wymiaru kary”).
- Trzeba tu jednak przyznać, że polemiczne zacierzowanie niektórych etyków i teologów w obronie wartości chrześcijańskich było – jeśli nie uzasadnioną – to na pewno psychologicznie zrozumiałą reakcją na wcale nie wyдуманą, agresywną ataki ze strony laickich fundamentalistów. Na początku

⁹ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 181-182.

lat 90. mówiło się w Polsce nawet o „zimnej wojnie religijnej”. Kościołowi niesprawiedliwie zarzucano polityczny klerykalizm i zamiar zbudowania „państwa wyznaniowego”. Kręgom laickim wywierającym silny wpływ na opinię publiczną udało się przedsięwzięcie trafnie nazwane później „mechanizmem podstawiania” (Edmund Wnuk-Lipiński). Szerokie rzesze społeczeństwa uwierzyły mianowicie, że „czerwona” ideologia została zastąpiona „czarną”, zbliżoną do fundamentalistycznego islamu.

Być może ten obraz atmosfery polskiego życia publicznego jest nieco przerysowany. Chodziło tu jednak o to, aby ten dość ostry szkic pozwolił dostrzec przynajmniej zarysy ukrytych za nim idei.

Bezkompromisowe zachowania i gesty polityków są dziś dość powszechne z jeszcze innego powodu. Wydaje się mianowicie, że wzmacniają je tendencje do mediatyzacji polityki. W okresie, kiedy rośnie znaczenie czwartej władzy, politycy – licząc na uznanie i poklask – nie omieszkają wypowiadania radykalnych, „chwytliwych” haseł. Czasem czynią to szczerze, częściej – jedynie pozorują bezkompromisowość, aby „zaistnieć” w mediach. W bezwzględnej walce politycznej niepozabawione podstaw są bowiem kalkulacje, że polaryzowanie stanowisk, spektakularne potyczki słowne mają większą siłę przebicia niż mało medialne, uciążliwe, wielogodzinne negocjacje. Właśnie dzięki różnym radykalnym „fajerwerkom” słownym przyciąga się uwagę mediów i szybko, choć niekiedy tylko na krótką metę, zdobywa przychylność opinii publicznej.

Logicznym uzupełnieniem charakterystyki i określenia historycznej genezy oraz społeczno-politycznego kontekstu bezkompromisowych, maksymalistycznych zachowań i postaw politycznych jest, jak się wydaje, próba ustalenia ich genezy teoretycznej. Z jakich źródeł ideowych czerpią? Do jakich teorii – wprost lub nie wprost – się odwołują?

4. ŹRÓDŁA IDEOWE

Prawdopodobnie omówione wyżej uwarunkowania historyczne i społeczne oraz reflektowane przez psychologię polityczną indywidualne cechy poszczególnych polityków w znacznej mierze tłumaczą ich skłonności do bezkompromisowych zachowań. Życie polityczne nie toczy się jednak w ideowej próżni i choć trudno jednoznacznie określić współzależność między praktyką i teorią (w tym – teologią) polityczną, można pokusić się o wskazanie pewnych punktów stycznych między nimi.

Powszechnie znana jest główna teza znanego filozofa polityki Carla Schmitta: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹⁰. Jeśli rzeczywiście jest ona „trafna i wielokrotnie

¹⁰ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2000, s. 60.

potwierdzona”, jak dowodzi chociażby Ernst-Wolfgang Böckenförde¹¹, to można w tym miejscu zaryzykować postawienie hipotezy, że w obrębie teorii i praktyki politycznej ukrywają się także zsekularyzowane herezje.

Wydaje się, że w opisanym wyżej zespole zachowań i postaw „niemoralnej bezkompromisowości” oraz towarzyszącej im atmosferze doszukać się można elementów fundamentalizmu, etycznego absolutyzmu i moralizmu, neomanicheizmu i utopijnej tęsknoty za doskonałym światem. Na ich marginesie pojawiają się niekiedy dodatkowo wątki martyrologiczne i mesjanistyczne. Pobrzmiwała w nich nostalgiczna tęsknota za niedawną prostotą wyborów moralnych. Znoszenie ucisku i prześladowań wydawało się niektórym łatwiejsze niż porządkowanie narastającego chaosu w sferze wartości.

Bardziej widoczne były jednak zdecydowane próby obrony ładu aksjologicznego. Aby w omawianych tu intelektualnych debatach okresu transformacji stwierdzić występowanie pewnych fundamentalistycznych jednostronności, warto przypomnieć, że fundamentalizm:

- Zwykle powołuje się na pewną wartość zdecydowanie odgraniczoną od innych wartości, np. wolność albo równość, względnie na religijny lub narodowy system wartości.
- Prezentuje wizję rzeczywistości, w której „my” i „oni” znajdują się na dwóch przeciwległych biegunach.
- Właśnie taka wizja stwarza szansę przezwyciężenia kryzysu tożsamości. Porządkuje chaotyczny świat życia społecznego po przełomie, obiecuje oparcie i stabilizację.
- W wizji tej nie ma miejsca na kompromisy¹².

Jeśli dodać, że w fundamentalizmie różnica między tym, co polityczne i co pozapolityczne, między polityką a moralnością zaciera się i że w nawiązaniu do takich idei próbuje się zbudować „państwo oparte na prawdzie”, które w trosce o moralność swych obywateli posługuje się środkami prawnymi, to trudno zaprzeczyć obecności takich wątków w twórczości etycznej i teologicznej omawianego okresu¹³.

¹¹ E.-W. Böckenförde, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, Teologia Polityczna 3(2005-2006), s. 303.

¹² Oczywiście, pierwotny sens XIX-wiecznego protestanckiego fundamentalizmu – jak przypomina kard. Joseph Ratzinger – sprowadza się do zasady dosłowności w interpretowaniu Biblii. Dziś wspólnym elementem różnych nurtów fundamentalizmu jest „poszukiwanie pewności i prostoty wiary”. Jeśli wiąże się to z podważaniem rozumu – zafałszowuje się też wiarę, która „staje się swego rodzaju partyjną ideologią”. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kard. J. Ratzingerem rozm. P. Seewald*, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 118-119.

¹³ Z takimi tendencjami obecnymi w polskiej debacie etycznej i teologicznej polemizowało wielu autorów. Jedynie tytułem przykładu warto przypomnieć wybrane pozycje. J. Tischner, *Nieszczęsny*

Przesadnie gorliwa obrona wartości moralnych, zagrożonych w dobie „przewartościowania wartości”, bywała z kolei nacechowana swoistym hipermoralizmem¹⁴. Wymagano absolutnego podporządkowania polityki i gospodarki etyce – aż do zawieszenia autonomii tych obszarów. Podkreślano powszechną, bezwyjątkową obowiązywalność fundamentalnych pryncypiów. Tego rodzaju „etyka wysoka” graniczyła z etycznym maksymalizmem.

Na związek między moralistycznym wynaturzeniem etyki i teologii moralnej a „obecnym u nas neomanicheizmem” zwracał uwagę m.in. Józef Tischner¹⁵. Bo też demaskowanie zła i występku z jednej strony, a pochwała nieskazitelnej cnoty z drugiej rzeczywiście nabierają rysów heretyckich. Jeśli dodatkowo postawi się znak równości między cnotą i kompetencją, to jasne jest, że trzeba zdetronizować występnych, a władzę przekazać cnotliwym. Tendencja taka jest zaś niemal definicyjną charakterystyką manicheizmu. Jak wiadomo, opiera się on na dualistycznej podstawie filozoficznej. Zasadą bytu jest walka dwóch pierwiastków: światła (dobra) i ciemności (zła). Królestwa Boga i szatana toczą śmiertelny bój. Kosmiczny dualizm znajduje też odzwierciedlenie w naturze człowieka i w życiu społecznym. Nic dziwnego, że nie tylko z perspektywy filozofii i teologii, ale również politologii wysuwa się niekiedy zdecydowaną tezę: „największym współczesnym zagrożeniem na poziomie teorii polityki i praktyki politycznej jest pokusa manicheizmu, czarno-białego obrazu świata, w którym każdy konflikt postrzegany jest jako wojna między społecznością aniołów i demonów”¹⁶.

Skoro zaś w manichejskim ujęciu rzeczywistość jest tak oczywista, to w teoretycznym podejściu do niej akcenty nieco się przesuwają. Już nie chodzi o to, aby ją poznać i zrozumieć, ale przede wszystkim – zmienić. Różne etyki i teologie „z przymiotnikiem” (bioetyka, etyka biznesu, teologia społeczna, teologia polityczna, teologia kultury itp.) gorąco angażują się w podejmowanie licznych wyzwań społecznych. I choć rzetelne potraktowanie trudnych pytań o właściwy sposób porządkowania państwa wymaga najpierw sporo wiedzy fachowej i rzeczowych kompetencji, w neomanichejskiej atmosferze „cnotliwy” ulega złudzeniu, że „zna się na wszystkim”¹⁷. Oczywiście, również etyka i teologia mogą sensownie podejmować kwestie społeczne, ale potrzebny jest jednak wtedy pewien dystans od bieżącego zgiełku, spokojny, racjonalny namysł. Tymczasem ich rozwiązania szukano

dar wolności...; tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997; A. Szahaj, *O fundamentalizmie i nie tylko*, *Etyka* 31(1998), s. 59-75; J. Kracik, *Chrześcijaństwo wobec pokusy*, *Znak* 3(1998), s. 4-19 (ten numer *Znaku* w całości został poświęcony fundamentalizmowi).

¹⁴ Wspomina o tym Jacek Salij. Por. tenże, *Autonomia polityki i prawo moralne*, *Znak* 1(1997), s. 65-75.

¹⁵ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 180.

¹⁶ P. Mazurkiewicz, *Przemoc w polityce*, Wyd. Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 13.

¹⁷ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności...*, s. 181.

w ogniu polemiki – na publicznym forum aktualnych kontrowersji. Uczestnicy płomiennych debat poświęconych „naprawie świata” nie zdawali sobie sprawy, że właściwie uprawiają etykę zgodnie z przytoczoną wyżej Marksowską maksymą (o powinności zmiany świata)¹⁸.

O niebezpieczeństwie przejścia od tak rozumianej „zaangażowanej” teologii politycznej do inspirowanej przez marksizm „teologizującej polityki” wspomina też Ernst-W. Böckenförde¹⁹. Dostarczając politycznym zachowaniom chrześcijan apeli i impulsów płynących z objawienia chrześcijańskiego, teologowie legitymizują teologicznie określone inicjatywy lub akcje polityczne. Pomyłki popełniane przez różne odmiany teologii rewolucji i teologii wyzwolenia, czyli przez nurty teologiczne ukierunkowane bezpośrednio na działanie i akcję, mogą być przestrożą i dla polskiej teologii.

Po tym zarysowaniu szerokiego tła ideowego, z którego mogą wyrastać przekonania o cechach niemoralnej bezkompromisowości, warto podjąć – również inspirowaną teologicznie – polemikę z nimi.

5. KRYTYKA FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA

Prawdopodobnie w związku ze wspomnianym wyżej przypadkiem polskich kontrowersji wokół ustawy o ochronie życia poczętego z 1993 r., w nauczaniu społecznym Kościoła (NSK) zostało sprecyzowane stanowisko, jasno określające powinności moralne katolickich polityków. Pośrednio można je odnieść również do innych sytuacji w życiu politycznym wymagających rozstrzygnięcia dylematu: bezkompromisowość czy kompromis?

Otóż w *Evangelium vitae*, po przypomnieniu wszystkim zasiadającym w gremiach prawodawczych ich powinności bezkompromisowego przeciwstawienia się wszelkiemu prawu, będącemu zamachem na ludzkie życie, Jan Paweł II wskazuje jednak sytuacje, w których kompromis bywa moralnie słuszny. Jeśli mianowicie „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

¹⁸ O takim pragmatycznym wynaturzeniu etyki społecznej i jej uwikłaniu w aktualne spory polityczne pisałam szerzej w: A. Dylus, *Etyka społeczna wobec przemian ustrojowych w Polsce*, w: *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wyzd. Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 291-302.

¹⁹ Por. E.-W. Böckenförde, *Teoria polityki a teologia polityczna...*, s. 305-306.

podjmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów” (EV 73). Stanowisko to przypomina się następnie w innych dokumentach NSK, np. w opracowanej przez Kongregację Doktryny Wiary *Nocie doktrynalnej dotyczącej pewnych kwestii związanych z udziałem katolików w życiu politycznym* (por. nr 4).

W *Nocie* tej, nawiązującej do soborowej nauki o „właściwej autonomii” kultury i zdecydowanie promującej „prawdziwą laickość” sfery politycznej, znajdujemy też polemikę z innymi możliwymi przejawami niemoralnej bezkompromisowości. Ze względu na możliwość naruszenia lub zniesienia wolności religijnej i innych praw człowieka, niedopuszczalne jest, aby norma specyficznie religijna stała się prawem państwowym (por. nr 6). W ten sposób, jak zauważa Lothar Roos, Kościół odżegnuje się od integrystycznego wyobrażenia, bliskiego teokracji islamskiej bądź chrześcijańskiej, „jakoby przekonania religijne i etyczne pryncypia można było dosłownie przełożyć na praktykę polityczną”²⁰.

Przynajmniej od Vaticanum II Kościół porzucił swą rezerwę wobec ustroju „ślepego na prawdę”, który w swych rozwiązaniach toleruje fałsz. Po konsekwentnej proklamacji prawa do wolności religijnej w soborowym dokumencie *Dignitatis humanae*, w którym uznano, iż godność człowieka stojącego na gruncie fałszu nie doznaje wskutek tego uszczerbku, wiadomo już, że autorytarne dekretowanie prawdy nie znajduje aprobaty Kościoła²¹. Nie można zatem zmuszać wszystkich obywateli demokratycznego państwa do życia według niej. Okres, kiedy Kościół opowiadał się za prawdą kosztem wolności należy już do historii. Dziś jest on orędownikiem stanowiska, że prawda „narzuca się” jedynie siłą samej prawdy. Forsowanie w obszarze politycznym absolutnej prawdy o dobru oznacza ideologizację prawdy. Przed niebezpieczeństwem takiego fanatyzmu czy fundamentalizmu „naukowego albo religijnego” przestrzegali Jan Paweł II. Stwierdził jasno: „wiera chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną, i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” (CA 46).

Okazuje się, że chrześcijański realizm stanowi skuteczną zapórę przeciw wszelakim utopiom. Pozostając na gruncie tej koncepcji antropologicznej wiemy, że natura ludzka jest skażona grzechem, a wolność – uwarunkowana. Człowiek pozostawiony sam sobie okazuje się bezradny. Nie potrafi samodzielnie się zbawić, ani zbudować na ziemi doskonałego Królestwa Bożego. Owszem, zaczyna się ono „tu i teraz”, ale jego ostatecznego wypełnienia oczekujemy w perspektywie

²⁰ L. Roos, *Wokół prawdziwej świeckości. Uwagi do „Noty politycznej” Kongregacji Nauki Wiary*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Wyd. Sekcja Polskich Teologów Moralistów, Lublin 2004, s. 91.

²¹ Por. J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 69; M. Zięba, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 153.

eschatologicznej. Takie podejście chroni przed rozczarowaniami i zniechęceniem, że po rozpadzie „imperium zła” istnieje ono dalej. W takim niedoskonałym świecie niezbędnym wyposażeniem polityka (i każdego obywatela) jest zdolność do kompromisu. I tak na przykład w kwestii obrony życia – owszem, musi on umieć odważnie wyartykułować swą wierność zasadom, musi nie ustawać w dążeniu do zmiany świadomości i etycznie niezadowolającego *consensusu* społecznego, a jednocześnie przyjąć, że w danym układzie społeczno-politycznym być może nie da się osiągnąć więcej²².

Poszukując argumentów polemizujących z niemoralną bezkompromisowością w polityce, nie można nie wspomnieć o jasnym stanowisku kard. Josepha Ratzingera w tym względzie. Na spotkaniu z biskupami Ameryki Łacińskiej dowodził, że nie istnieje „jedynie słuszna” opcja polityczna. W dialogu konkurencyjnych stanowisk należy zatem poszukiwać rozwiązania najlepszego. Nie należy natomiast – i to pod groźbą zawieszenia wolności i „otwartości” społeczeństwa – absolutyzować tego, co z istoty swej jest względne, uwarunkowane historycznie, otwarte na zmiany, jak to uczynił np. marksizm²³.

Przy różnych okazjach przestrzegał też polityków przed demagogią, wysuwaniem nierealistycznych obietnic oraz maksymalistycznych, populistycznych żądań. I choć zwykle „głos rozsądku nie jest tak donośny jak krzyk nierozumności”, choć „wołanie o to, co wielkie, ma pozór czegoś moralnego”, to kompetencja w życiu politycznym wymaga, aby nie ignorować układu sił w rządzie i parlamencie, nie abstrahować od stanu świadomości społecznej i stanu finansów państwa. Ratzinger przyznaje, że „ograniczanie się do tego, co możliwe, wydaje się (...) pragmatyzmem ludzi małodusznych”. Mimo to „moralność polityczna polega właśnie na tym, by oprzeć się szermowaniu wielkimi hasłami (...) Moralne nie jest awanturnicze moralizowanie, (...) ale rzetelność, uczciwość, która przyjmuje miarę człowieka i zgodnie z nią czyni jego dzieło. W sprawach politycznych nie bezkompromisowość, lecz kompromis jest prawdziwą moralnością”²⁴. Trudno o bardziej dosadne i trafne podsumowanie niniejszej refleksji.

²² Por. M. Zięba, *Chrześcijanizm. Polityka. Ekonomia. Prawdy i kłamstwa...*, s.105.

²³ Por. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, Wykład na spotkaniu Kongregacji Doktryny Wiary z Komisją Doktryny Wiary Komisji Biskupów Ameryki Łacińskiej w Guadalajara (Meksyk, maj 1996), *L'Osservatore Romano* 22.11.1996 (Wochenausgabe in deutscher Sprache).

²⁴ Tenże, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Wyd. Pallotinum, Poznań–Warszawa 1990, s. 198.

BIBLIOGRAFIA

- Böckenförde E.-W., *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, *Teologia Polityczna* 3(2005-2006).
- Dylus A., *Etyka społeczna wobec przemian ustrojowych w Polsce*, w: *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, red. P. Morciniec, Opole 2005, s. 291-302.
- Dylus A., *Wolność sumienia polityka a dyscyplina partyjna*, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Kraków 2007, s. 228-230.
- Glensk J., Stradomski W. (opr.), *Kuchnia polityczna. Aforyzmy i wskazania dla polityków i nie tylko...*, Poznań 2001.
- Gowin J., *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.
- Kracik J., *Chrześcijaństwo wobec pokusy*, *Znak* 3(1998), s. 4-19.
- Lerche P., *Das freie Mandat*, w: *Die Abgeordneten. Stellung, Aufgaben und Selbstverständnis in der parlamentarischen Demokratie*, red. H. Oberreuter, München 1996.
- Mazurkiewicz P., *Przemoc w polityce*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006.
- Ockenfels W., *Politiker zwischen Recht und Tugendterror*, *Die neue Ordnung* 3(1993).
- Pospieszalski A., *Argumentacja moralna w polityce*, w: *Moralność i polityka. Antologia tekstów*, opr. S. Mocek, Warszawa 1991.
- Ratzinger J., *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań–Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, z kard. J. Ratzingerem rozm. P. Seewald, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, Wykład na spotkaniu Kongregacji Doktryny Wiary z Komisją Doktryny Wiary Komisji Biskupów Ameryki Łacińskiej w Guadalajara (Meksyk, maj 1996), *L'Osservatore Romano* 22.11.1996 (Wochenausgabe in deutscher Sprache).
- Reif A., *Demut vor der Kraft der Geschichte*, *Die Tagespost* 133(1999).
- Roos L., *Wokół prawdziwej świeckości. Uwagi do „Noty politycznej” Kongregacji Nauki Wiary*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 91.
- Salij J., *Autonomia polityki i prawo moralne*, *Znak* 1(1997).
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2000.
- Sutor B., *Etyka polityczna*, Warszawa 1994.
- Szahaj A., *O fundamentalizmie i nie tylko*, *Etyka* 31(1998), s. 59-75.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.
- Zięba M., *Chrześcijananie. Polityka. Ekonomia. Prawdy i kłamstwa*, Kraków 2003.
- Zięba M., *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Aniela Dylus

Niemoralna bezkompromisowość w polityce. Inspiracje teologiczne

Po przełomie 1989 roku Polacy musieli zmierzyć się z wieloma nowymi aspektami życia politycznego. Jednym z nich jest swoisty dylemat: czy w sporach dotyczących ważnych spraw publicznych należy kierować się zasadą bezkompromisowości czy kompromisu? Autorka definiuje politykę jako „sztukę zawieranie kompromisów”. Twierdzi, że we współczesnym, niedoskonałym świecie potrzebne jest wyposażenie każdego obywatela, nie tylko polityka, w zdolność do kompromisu. Przywołuje Jana Pawła II i Josepha Ratzingera, którzy piszą: „kompromis bywa moralnie słuszny”, ponieważ „nie istnieje jedynie słuszna opcja polityczna”.

Niemoralna bezkompromisowość to sytuacja, w której polityk lub partia starają się za wszelką cenę przeforsować swoje zdanie, pogląd, projekt. Nierzadko osoby reprezentujące taką postawę to moralni rygoryści, kierujący się hasłem „wszystko albo nic”. Konsekwencją takiego układu stron konfliktu jest korzyść, wygrana trzeciej opcji. W takich przypadkach bezkompromisowość jest wyrazem nie tylko politycznej, ale również moralnej nieodpowiedzialności. Bowiem polega ona na ukrywaniu prawdziwych konfliktów interesów za rzekomymi konfliktami wartości i podnoszeniu ich do rangi konfliktu sumienia. W polskiej polityce ta postawa ma swoje źródło w powojennej historii, długotrwałym dystansie obywatela do państwa, podziale na my (dobrzy) i oni (źli), co zdecydowanie utrudnia dialog i dojście do prawdy. Obecnie postawę bezkompromisowości wzmacnia mediatyzacja polityki (chęć zaistnienia za wszelką cenę w mediach). W sprawach politycznych nie bezkompromisowość, lecz kompromis powinien być prawdziwą moralnością.

Aniela Dylus

Unmoralische Kompromisslosigkeit in der Politik.

Theologische Inspirationen

Nach der Wende 1989 mussten sich die Polen an vielen neuen Aspekten des politischen Lebens messen. Einer davon ist das spezifische Dilemma, sich in Konflikten wichtiger öffentlicher Belange vom Prinzip der Kompromisslosigkeit oder des Kompromisses leiten zu lassen?

Die Verfasserin definiert Politik als die „Kunst Kompromisse zu schliessen”. Sie ist der Ansicht, dass es in der gegenwärtigen, unvollkommenen Welt notwendig ist jeden Bürger, nicht nur einen Politiker, mit der Fähigkeit zum Kompromiss auszustatten. Sie beruft sich auf Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger, die schreiben: „ein Kompromiss ist moralisch richtig“, denn „es gibt nicht nur eine richtige politische Option“.

Die unmoralische Kompromisslosigkeit meint die Situation, in der ein Politiker oder eine Partei um jeden Preis versuchen ihre Meinung, Anschauung oder ihr Projekt durchzusetzen. Nicht selten sind die Vertreter einer solchen Haltung moralische Extremisten die dem Motto „alles oder nichts“ Folge leisten. Die Konsequenz, die sich aus solch einer Haltung der Konfliktparteien ergibt, ist ein Nutzen und damit der Sieg von Dritten. In diesen Fällen ist die Kompromisslosigkeit nicht nur Ausdruck von politischer aber auch moralischer Verantwortungslosigkeit. Sie beruht auf der Verschleierung der wahren Interessenskonflikte zugunsten angeblicher Wertekonflikte, die zu Gewissensfragen erhoben werden. Ihren Ursprung hat diese Haltung in der polnischen Politik in der Nachkriegsgeschichte, einer langwierigen Entzweiung zwischen Bürger und Staat, einer Spaltung in wir (die Guten) und sie (die Bösen), was einen Dialog und den Weg zur Wahrheit entschieden erschwert. Verstärkt wird die kompromislose Haltung gegenwärtig durch die Mediatisierung der Politik (unbedingte Präsenz in den Medien). In politischen Angelegenheiten sollte nicht die Kompromisslosigkeit, sondern der Kompromiss die wahre Sittlichkeit bedeuten.

prof. UMK dr hab. Jacek Bartyzel
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

SPOŁECZNE KRÓLESTWO CHRYSYDUSA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA. WOKÓŁ ENCYKLIKI *QUAS PRIMAS* PAPIEŻA PIUSA XI

Idea Społecznego Królestwa Chrystusa przenika naukę Kościoła katolickiego na wszystkich etapach jego ziemskiego pielgrzymowania od chwili jego ustanowienia przez Boskiego Założyciela. Zarazem nie powinno budzić sporów stwierdzenie, że doktrynalną kulminacją nauczania pontyfikalnego w tym zakresie była ogłoszona 11 XII 1925 r. encyklika papieża Piusa XI „O królewskiej godności Chrystusa Pana”, zatytułowana *Quas primas*, zaś liturgicznym tegoż zwieńczeniem było jednoczesne ustanowienie święta Chrystusa Króla.

Wykład nauki o królowaniu Chrystusa papież rozpoczyna od objaśnienia sensu i zakresu wielorakości znaczeń tego atrybutu. Na pierwszym (chronologicznie, ze względu na dawność posługiwania się tą atrybucją) miejscu jest tu znaczenie metaforyczne: Chrystus jest Królem w znaczeniu przenośnym ze względu na najwyższy stopień dostojności, przewyższający (i oczywiście wyprzedzający) wszystkie stworzenia. Z tego względu Chrystus króluje i królować powinien w ludzkich umysłach (bo jest Prawdą, z której ludzie winni czerpać), w ludzkiej woli (bo jedynie w hipostatycznym zjednoczeniu obu Jego natur nieskazitelna wola ludzka stosuje się zupełnie do woli Bożej) oraz w ludzkich sercach (jako przewyższająca wszystko miłość, przyciągająca dusze). W innym, i głębszym jednak, znaczeniu Chrystus jest Królem jako człowiek, o którym jedynie można powiedzieć, że od Ojca otrzymał „władzę i cześć, i królestwo” (Dn 7,13-14), jako Ten, który „będąc współistotnym Ojcu, wszystko ma wspólne z Ojcem, a więc także najwyższe i nieograniczone władztwo nad wszystkim stworzeniem” (QP, nr 8).

Powyższy tryb wykładu zostaje następnie uzupełniony przez argumentację historyczno-egzegetyczną w świetle Pisma Świętego. Pius XI daje w tym miejscu zwięzły przegląd (jak sam zaznacza: „z lekka dotykając” (QP, nr 10)) odnoszących się do królowania i Królestwa Chrystusa, licznych prorocत्व Starego Testamentu, w tym prefiguracji przyszłego prawdziwego Króla nad Syjonem i Króla Izraela w Księdze Liczb (24,19) i w Psalmach (Ps 44 i 71) oraz w przepowiedniach Izajasza (Iz 9,6-7), Jeremiasza (Jr 23,5), Daniela (Dn 2,44 i 7,14-15) i Zachariasza

(Za 9,9). Następnie czyni to samo w odniesieniu do Nowego Testamentu, z powołaniem się na Ewangelie według św. Łukasza (Łk 1,32-33), Mateusza (Mt 25,31-40 oraz 28,18) i Jana (J 18,37), a także na Apokalipsę (Ap 19,16) oraz listy św. Pawła do Hebrajczyków (Hbr 1,1) i Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 15,25). Występujący tak licznie w księgach Nowego Testamentu tytuł królewski (*Kyrios, Basileus*) Chrystusa, nabrał kształtu doktrynalnego (o czym Pius XI wspomina nieco wcześniej) wraz ze zdefiniowaniem przez Sobór Nicejski w 325 r. dogmatu o współistotności Syna z Ojcem, kiedy to Sobór „włączając do Symbolu czyli składu wiary, słowa «którego królestwa nie będzie końca», stwierdził królewską godność Chrystusa” (QP, nr 7). Tę część domyka wspomnienie nieprzerwanej od starożytnych ksiąg liturgicznych świadomości królewkości Chrystusa w liturgii kościelnej, przy czym godny podkreślenia jest fakt wskazania przez Ojca Świętego, iż „w tym nieustannym wysławianiu Chrystusa-Króla łatwo można zauważyć prześliczną harmonię między naszymi a wschodnimi obrzędami” (QP, nr 11). Tym samym papież wskazuje podstawę autentycznego ekumenizmu, którą jest jedynie zachowanie zgodności pomiędzy *lex orandi* a *lex credendi*.

Powracając do wykładu doktrynalnego, papież wskazuje dwa fundamenty królewskiej godności Chrystusa. Pierwszym jest unia hipostatyczna natury boskiej i ludzkiej w Osobie Syna Bożego, z czego wynika, iż Chrystusowi panującemu na mocy tego zjednoczenia nad całym stworzeniem należy się uwielbienie – i jako Bogu, i jako człowiekowi – tak od ludzi, jak od aniołów. Tę implikację panowania Chrystusa z mocy Jego istoty i natury podkreślał już, cytowany w encyklice, św. Cyryl Aleksandryjski. Drugim, i poniekąd przewyższającym pierwszy (przynajmniej w zakresie tego, co „może być dla nas piękniejszego lub miłszego do pomyślenia”), fundamentem tego panowania jest dzieło Odkupienia; Chrystus jest naszym Panem „nie tylko z prawa natury, lecz także z prawa, które sobie nabył” (QP, nr 12) kupując nas „zapłatą wielką” (1 Kor 6,20), czyli przelaną za nasze zbawienie swoją Przenajświętszą Krwią.

Papież przechodzi następnie do esencjalnego określenia panowania Chrystusa, które obejmuje trojaką władzę, wyczerpującą zresztą istotę panowania: nauczania, ustanawiania prawa i sądenia. W tym fragmencie encykliki godne podkreślenia jest połączenie dwóch języków opisujących odmiennie naturę władzy: tradycyjnego – wspólnego terminologii eklezjalnej i klasycznej filozofii polityki – oraz nowoczesnego, znamiennego dla „konstytucjonalizmu”. Z jednej strony bowiem Pius XI mówi nie o „trzech władzach” oddzielnie, tylko o „władzy trojakiej”, akcentując w ten sposób substancjalną jedność władzy, bez – ontologicznie niemożliwej – separacji owych „władz”. Jak każda prawdziwa władza, również i ta – najwyższa – władza Syna Bożego nad stworzeniem jest *realnie* jedna; tylko *myślnie*, dla uwydatnienia ich funkcjonalnego odniesienia, można je „oddzielić”. Z drugiej strony, papież wykorzystuje – zapewne dla celów dydaktycznych, aby lepiej

dotrzeć ze swoim przesłaniem do umysłów poddanych obróbce nowożytnego języka konstytucjonalistycznego – pojęcie „władzy wykonawczej”, którą, jak powiada, Chrystusowi „ponadto należy przyznać (...) ponieważ wszyscy powinni słuchać jego rozkazów i to pod groźbą kar, jakich uparci nie mogą ująć” (QP, nr 13). Poprzez takie instrumentarium terminologiczne czytelnik encykliki musi skojarzyć sobie ową *egzekutywę* Syna Bożego z wymienianymi wcześniej (obok władzy nauczania) *legislatywą* i *judykaturą*. Można się zastanawiać czy ów „nowoczesny” implant był zabiegiem doktrynalnie szczęśliwym; pragmatycznie jednak stanowił on być może najskuteczniejszy sposób uzmysłowienia Chrystusowej *plenitudo potestatis* ludziom nawykłym do wyobrażania sobie władzy *a totali* jedynie za pomocą Monteskiuszowego schematu „trójpodziału władz”.

Kolejny temat rozwijany przez Ojca Świętego dotyczy natury i właściwości królestwa Chrystusowego. Zasadniczo jest ono „duchowe i do duchowych rzeczy się odnosi” (QP, nr 13). Znaczy to, że „chcący weń wejść, przygotowują się poprzez pokutę, nie mogą zaś inaczej wejść, jak przez wiarę i chrzest (...): to królestwo przeciwstawia się jedynie królestwu szatana i mocom ciemności, a od swych zwolenników wymaga nie tylko, aby oderwali się od bogactw i rzeczy ziemskich i wyżej cenili nad nie skromność obyczajów i łaknęli i pragnęli sprawiedliwości” (QP, nr 14).

Całkowicie mylnie byłoby atoli twierdzenie, że królestwo Chrystusa odnosi się wyłącznie do rzeczy duchowych i posiada sens jedynie eschatologiczny. Pogląd taki jest jednym z najpoważniejszych błędów – dodajmy, że rozpowszechnionych zwłaszcza obecnie. Prymat sensu duchowego tego królestwa – wyjaśnia Pius XI – należy rozumieć w tym znaczeniu, że nie było nigdy zamiarem Pana Naszego zastępować władców ziemskich i stać się jednym – choćby i najpotężniejszym – z nich, albowiem „królestwo Jego nie jest z tego świata”. Nadprzyrodzonemu znaczeniu królestwa Chrystusa przeciwstawia się jedynie błędny sposób pojmowania mesjańskiej misji Syna Bożego, właściwy w pierwszym rzędzie spolityzowanemu mesjanizmowi żydowskiemu, przepojonemu pragnieniem czysto doczesnej potęgi i chwały Izraela – i ewentualnie tym innym mesjanizmom, które wzorując się na mesjanizmie żydowskim dokonują analogicznej *terrestrializacji* Królestwa Bożego. Właśnie aby zaznaczyć tę fundamentalną różnicę Chrystus Pan „zbijał ich [żydów, a nawet samych apostołów] czeze mniemania i odbierał im nadzieję” na to, iż Mesjasz „wywalczy ludowi i przywróci Królestwo Izraelskie” (QP, nr 13).

Chociaż zatem królestwo Chrystusa *nie jest z tego świata*, On sam jest władcą całego stworzenia, który jedynie „dopóki żył na ziemi, wstrzymywał się zupełnie od wykonywania tejże władzy i jak niegdyś wzgardził troszczeniem się i posiadaniem rzeczy ludzkich, tak wówczas pozwolił i pozwala dziś na nie tym, którzy je posiadają” (QP, nr 14). Chrystus – i to nie tylko jako Druga Osoba Trójcy Świętej, lecz również Chrystus człowiek – otrzymał od Ojca nieograniczone prawo

do całego ziemskiego stworzenia, władzę nad wszystkimi sprawami doczesnymi. Cytowane wyżej wyjaśnienie papieża, zdaje się wskazywać, że fakt, iż tego prawa Chrystus Król nie wykonywał bezpośrednio ani podczas swojej ziemskiej misji, ani nadal nie wykonuje go od czasu Wniebowstąpienia, jest Jego – można rzec – *suwerenną decyzją*. Mógłby tak uczynić, gdyby chciał, i uczynić wszystkich władców ziemskich swoim „podnóżkiem”, ponieważ ma do tego prawo, które nie może być przez nikogo kwestionowane; lecz Jego wolą było z niego nie korzystać. Możemy się jedynie domyślać (a utwierdza nas w tym nauka Kościoła), że taki sposób postępowania wynika z opatrnościowego planu Stwórcy wobec człowieka, który w pełni wolności swojej woli winien w tym planie uczestniczyć i świadomie poddać się panowaniu Chrystusa jako swojego Przewodnika w drodze ku Ojcu. Jednak ta okoliczność, iż jedni ludzie (i jedni rządzący) panowaniu temu poddają się chętnie, inni opieszale, jeszcze inni zaś w ogóle tego uczynić nie chcą lub wręcz pragną temu panowaniu zaprzeczyć, nie zmienia niczego w czyjejkolwiek pozycji względem nieograniczoności władzy Króla Królów i Władcy Władców. Człowiek, jak inne byty rozumne – anioły, może być poddany władzy boskiej dobrowolnie lub nie, ale niczyja wola nie jest władna stanąć w poprzek woli Bożej. W tym kontekście Pius XI przytacza znamienne rozgraniczenie swojego poprzednika – papieża Leona XIII z encykliki *Annum Sacrum*, dotyczące trybu panowania Odkupiciela nad ludźmi w zależności od ich statusu: już to katolików, już to chrześcijan w ogólności, już to wszystkich niechrześcijan. Mianowicie: „Panowanie Jego obejmuje nie tylko ludy katolickie i nie tych samych tylko, którzy chrztem świętym obmyci prawnie do Kościoła należą, choć błędnymi mniemaniami sprowadzeni na bezdroża, lub niezgodą odłączeni od miłości, ale ogarnia też wszystkich, którym braknie wiary chrześcijańskiej, tak, że prawdziwie wszystek rodzaj ludzki zostanie pod władzą Jezusa Chrystusa”¹. Nie należy zatem mylić jurydycznej i dyscyplinarnej władzy Kościoła nad formalnie należącymi do niego katolikami (i wszystkimi ochrzczoneymi, jako że tylko Kościół jest uprawnionym szafarzem sakramentów) od powszechnego panowania Chrystusa nad wszystkimi ludźmi, w tym niewiernymi, *legitymizowanego* – jak już wiemy – zarówno naturą bosko-ludzka Chrystusa, jak i Jego nabyciem tego prawa poprzez dzieło Odkupienia.

Powyższy wywód stanowi niejako introdukcję papieską do tezy głównej, stanowiącej kwintesencję wykładu o społecznym panowaniu Chrystusa Króla, rozciągającym się nie tylko na jednostki i wspólnoty nuklearne (rodziny), lecz również na wspólnoty wyższego rzędu, na czele ze wspólnotą polityczną – państwem (*civitas, res publica*). Jak podkreśla z naciskiem papież, „nie ma tu żadnej różnicy między jednostkami, rodzinami czy państwami, ponieważ ludzie złączeni w społeczeństwie niemniej podlegają władzy Chrystusa, jak jednostki” (QP, nr

¹ AS [wyd. Warszawa 2003, s. 6].

15). Powołując się w tym miejscu na Dzieje Apostolskie (Dz 4,12) oraz na św. Augustyna (*List do Macedończyków*, rozdz. 3), wyjaśnia, że to „On [Chrystus] jest źródłem zbawienia dla pojedynczych ludzi, jak i dla ogółu; (...) On sam jest sprawcą pomyślności i prawdziwej szczęśliwości tak dla pojedynczych obywateli, jak dla państwa” (QP, nr 15).

Uznanie podległości wspólnot politycznych władzy Chrystusa nie jest jednakowoż tylko prostą konstatacją, jako konieczny wynik poprzedzającego ją rozumowania. Wikariusz Chrystusa nie opisuje tutaj jakiegoś „prawa natury” tak nieodpartego, jak na przykład prawo grawitacji, albowiem – jak już wiemy – źle zreflektowana, lecz zawsze wolna, wola ludzka może („jest w stanie możliwości”) temu panowaniu się przeciwstawić lub je ignorować. Dlatego, Społeczne Królestwo jest w encyklice prezentowane nie jako coś *danego*, lecz *zadanego*, jako powinność nałożona na piastunów władzy doczesnej wraz z ich poddanymi. Są oni wprost *wezwani* do publicznego okazywania swojego poddaństwa Królowi Królów – pod rygorem utraty niezbędnego do sprawowania władzy autorytetu oraz ryzyka umniejszenia dobra powierzonych ich pieczy ojczyzn: „Niechże więc rządcy państw nie wzbraniają się sami i wraz ze swoim narodem oddać królestwu Chrystusowemu publicznych oznak czci i posłuszeństwa, jeżeli pragną zachować nienaruszoną swą powagę i przyczynić się do pomnożenia pomyślności swej ojczyzny” (QP, nr 15). W związku z tym Pius XI przywołuje też argument ze swojej poprzedniej encykliki (*Ubi arcano Dei*) o groźbie zburzenia fundamentów władzy przez zastąpienie zasady pochodzenia władzy od Boga demokratyczną antyzasadą jej pochodzenia od ludzi; wskazuje tym samym niedwuznacznie na ścisłą koherencję między ustrojową teorią i praktyką demokracji a *religijnym* i *politycznym* ateizmem.

Papieska troska o oparcie władzy publicznej na zdrowej i mocnej – a zatem *transcendentnej*, bo wszelka inna jest z natury krucha – opoacie wyraża się dalej w ukazywaniu wielorakich dobrodziejstw płynących dla ludzi wszelkiego stanu z publicznego uznania królewskiej władzy Chrystusa. Byłoby to przeniknięcie całego społeczeństwa sprawiedliwą wolnością, ładem, zgodą i pokojem. Uderza jednak, że w sposób szczególnie i odrębnie papież uwydatnia korzyści płynące z tego dla samych rządzących i utwierdzenia ich władzy. Na pierwszy miejscu postawiony został tu – jakże zapomniany już w czasach pontyfikatu Piusa XI, i jakby wstydliwie ukrywany nawet istniejących jeszcze monarchiach – argument jaskrawo kontrastujący z powszechnie dominującym typem „racjonalności politycznej”, odwołującej się już wyłącznie do (w znanej typologii Maxa Webera) legitymizacji *legalistycznej*, jedynie zrozumiałej w „odczarowanym” (*Entzabering*) świecie. Papież albowiem nie waha się odwołać do legitymizacji (też w sensie Weberowskim) *tradycyjnej*, tj. do nadprzyrodzonego nimbu otaczającego konsekrowaną (i w ten sposób partycypującą w królewskości Chrystusa) osobę panującego, co

wpływa też zbawiennie na poddanych: „Albowiem jak królewska godność Pana Naszego ludzką powagę książąt i władców przyobleka pewnym urokiem religijnym, tak też uszlachetnia obowiązki i posłuszeństwo obywateli” (QP, nr 16). Nie chodzi tu jednak tylko o *pewien urok*, który sam w sobie mógłby być – w złej wierze – rozumiany nie metafizycznie, lecz psychologicznie i subiektywnie (nawet jako rodzaj „szlachetnego kłamstwa” czy „pożytecznej ułudy”, ułatwiającej rządzenie), lecz o wyraźny powrót do najwznioślejszej idei teologiczno-politycznej *Christianitas*, to znaczy Boskiego Wikariatu władcy doczesnego w jego ziemskim królestwie, będącego zarazem warunkiem dobrego (i uświęconego) rządzenia, zapewniającego realizację *bonum commune*: „Jeżeli panujący i prawowici przełożeni będą przekonani, że wykonują władzę nie tyle na mocy prawa własnego, ile z rozkazu i w zastępstwie Boskiego Króla, to niezawodnie święcie i mądrze używać będą swej władzy i będą mieć na względzie dobro publiczne i godność ludzką poddanych, skoro wydawać będą prawa i domagać się ich wypełnienia” (QP, nr 16). Równie zbawiennym, co pokój i ład społeczny, skutkiem tej sytuacji będzie, w ocenie papieża, wyrobienie w obywatelach zdolności do rozróżniania pomiędzy słabością i ułomnością konkretnych panujących i innych rządzących, jako ludzi podobnych innym, a ich swoistym, *nie-immanentnym* statusem ziemskiego *imago Dei, imago Christi* – „skoro w nich [obywatel] będzie widział obraz i powagę Chrystusa Boga i człowieka” (QP, nr 17). W swoim wykładzie teologii politycznej papież przypomina tedy nie tylko o Wikariacie władcy, ale również o jego obowiązku bycia „naśladowcą Chrystusa” (*Christomimetes*) oraz pośrednio nawiązuje do średniowiecznej teorii „dwóch ciał” władcy (*King's Two Body*): jednego, śmiertelnego, jak u wszystkich ludzi; drugiego, duchowego i niezniszczalnego².

Zostało już wykazane, że teologia polityczna Piusa XI wyklucza dwa alternatywne do boskiego pochodzenia władzy – i oba sekularystyczne – podejścia: *demokratyczny* koncept pochodzenia władzy od ludzi (*vel* „ludu”) i *statolatryczny* koncept jej pochodzenia z „prawa własnego” władcy (*vel* „państwa”). Trzeba zatem postawić „kropkę nad i” i powiedzieć, że wyłożona w nauczaniu magisterialnym tego papieża koncepcja Społecznego Królestwa Chrystusa, jeśli nawet nie teoretycznie, to *in concreto* i w pełni, politycznie może być wyartykułowana tylko w monarchicznej *formae regiminis*³. Tylko w monarchii bowiem pierwiastek nadprzyrodzony, dzięki konsekracji osoby władcy, jest stanem metafizycznym,

² Zob. E.H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007 [1957].

³ Nie oznacza to oczywiście zakwestionowania legalności, a nawet prawowitości piastunów władzy w ustrojach niemonarchicznych, albowiem nauka społeczna Kościoła akceptuje każdą formę rządu pod warunkiem uznawania przez nią Boga za źródło władzy i prawa oraz jej służebności dobru wspólnemu. Ta dystynkcja jest konieczna, ponieważ jej pomijanie powoduje nieustanne nieporozumienia. Powtórzmy zatem, że nauczaniu Kościoła sprzeciwiają się – i dlatego są potępiane – nie ustroje republikańskie (arystokratyczne, demokratyczne lub mieszane) czy dyktatorskie, lecz

a nie jedynie socjologicznym faktem (osobistej) charyzmy. Tylko monarcha może działać jako „porucznik Boga”, ponieważ otrzymał swoją władzę też „od ojca”, a nie (jak republikański prezydent) „od ludu” lub (jak dyktator) „znikąd”. Tylko w osobie monarchy wreszcie może zaistnieć – oczywiście tylko na zasadzie metafizycznej *analogii*, a nie bytowej *identyczności* z Chrystusem – *hipostatyczne zjednoczenie* dwóch natur: ułomnego, niewolnego od wad, człowieka i *obrazu Chrystusa*. Taką konkluzję usprawiedliwia także częstsze posługiwanie się przez Piusa XI nomenklaturą monarchiczną (zawsze i wyłącznie obecną w języku eklezjalnym aż do nauczania bł. Piusa IX, lecz nieomal zarzuconą przez Leona XIII, który mówiąc o boskim pochodzeniu zazwyczaj używa „neutralnej” względem formy ustroju, formy „władza” lub „rządzący”): „władcy”, „księżęta” albo „panujący”, aniżeli ustrojowo „neutralną”⁴. W jednym wypadku pojawia się wyraźne rozróżnienie: „władcy i inni rządcy państw” (QP, nr 16), co sugeruje niedwuznacznie „typowość” formy monarchicznej i „uboczność” lub „fakultatywność” formy republikańskiej. Co więcej, już tylko termin „królestwo” (a nie, jak w innym miejscu: „państwa i królestwa”) pojawia się jako polityczny kontekst (przywołujący na myśl Dantego ideał *Monarchia universalis*⁵) rozszerzania się królestwa Chrystusowego na cały rodzaj ludzki: „Co się zaś tyczy dobrodziejstw zgody i pokoju, jest to pewną rzeczą, że im szerszym jest królestwo i obejmuje cały ród ludzki [podkr. moje – JB], tym więcej ludzie stają się świadomi tej łączności, która ich wzajem jednoczy” (QP, nr 17). Można zatem w uzasadniony sposób mówić przynajmniej o wyraźnej „opcji preferencyjnej” dla monarchii w świetle ideału Społecznego Panowania Chrystusa Króla.

Ważne konsekwencje polityczne niesie za sobą także ostatnia część encykliki, w której papież wyłuszcza powody ustanowienia osobnego święta Chrystusa Króla w kalendarzu liturgicznym. Postrzega bowiem w tym dziele środek zaradczy na laicyzm, kładąc nacisk właśnie na wielostopniową sekularyzację sfery publicznej: od zaprzeczenia panowania Chrystusa nad wszystkimi narodami i odmówienia Kościołowi otrzymanej od Chrystusa „władzy nauczania ludzi, ustanawiania praw, rządzenia narodami” (QP, nr 20), poprzez „niegodziwe” zrównywanie religii katolickiej z innymi religiami, dalej poprzez poddawanie jej władzy świeckiej, aż po próbę zastąpienia jej deistyczną „religią naturalną” lub w ogóle ateizm państwowy. Pius XI wyraża nadzieję, że obchodzone odtąd corocznie, uroczyście i publicznie święto Chrystusa Króla „rychło sprowadzi z powrotem społeczeństwo do

demokratyczne, statolatryczne i wszystkie inne **ideologie**, które przeczą lub ignorują Stwórcę, jako „pierwszą przyczynę” ładu politycznego.

⁴ Ściśle (statystycznie) rzecz ujmując, stosunek określeń „monarchoidalnych” do „neutralnych” („rządcy”, „przełożeni”) jest w omawianej encyklice jak 4 do 3.

⁵ Zob. Dante Alighieri, *De Monarchia* [1313]; przekład polski: *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.

Najukochańszego Zbawcy” (QP, nr 21). Będzie ono wreszcie napomnieniem tak dla jednostek, jak dla „władz i rządzących”, o obowiązku publicznego oddawania czci i słuchania Chrystusa; „przywiedzie im bowiem na myśl ów sąd ostateczny, na którym Chrystus, nie tylko usunięty z życia publicznego, lecz także przez wzgardę zlekceważony i zapoznany, bardzo surowo pomści tak wielkie zniewagi, ponieważ godność Jego królewska tego się domaga, aby wszystkie państwa tak w wydawaniu praw i w wymierzaniu sprawiedliwości, jak też w wychowaniu młodzieży w zdrowej nauce i czystości obyczajów zastosowały się do przykazań Bożych i zasad chrześcijańskich” (QP, nr 26). Święto to ma zatem, jak widać, pełnić również rolę społeczno-politycznej *parenetyki*, niejako „zegara monarchów”⁶.

KOMENTARZ FILOZOFICZNY

Spośród komentarzy, którymi opatrywano *Quas primas*, szczególnie wart prezentacji zdaje nam się wywód północnoamerykańskiego (lecz związanego z karlistowskim nurtem tradycjonalizmu hiszpańskiego) filozofa tomisty – **Fredericka D. Wilhelmsena** (1923–1996), który z wielką subtelnością i głębią interpretacji potwierdza nasze własne, daleko mniej doskonałe, wyrażone w powyższym streszczeniu, intuicje. Komentarz ów, w swojej oryginalnej, hiszpańskiej, wersji (pt. *Filosofía política y teología política: a propósito de la Quas Primas*) został niedawno opublikowany jako czwarty i ostatni rozdział pośmiertnego pierwodruku książki zawierającej nadto zapis trzech konferencji wygłoszonych przez autora w 1992 r. na Uniwersytecie Papieskim Comillas w Madrycie⁷.

Wilhelmsen rozpoczyna swoją analizę od spostrzeżenia, że aczkolwiek w Starym Testamencie istnieje również wiele odniesień do Boga Ojca jako do Króla, w duchowości katolickiej nigdy nie rozwinęło się specyficzne nabożeństwo tego rodzaju: „We wszystkich formach modlitwy mamy skłonność zwracania się do Niego jako do «Ojca», lecz chociaż Ojciec jest rzeczywiście Królem w głębszym sensie, historycznie rzecz ujmując ani pobożność ludowa, ani kościelna nigdy nie koncentrowały się na Jego królewskości”⁸. Jako Króla czcimy Syna Bożego, natomiast Bóg Ojciec nie ma w kulcie katolickim swojego święta! Jest to rzecz dla filozofa chrześcijańskiego intrygująca, toteż domaga się znalezienia wyjaśnienia.

W egzegezie Wilhelmsena jest ono następujące. Bóg Ojciec jest przasadą (*ἀρχή*) albo, inaczej mówiąc, początkiem (*principio*), podstawą Trójcy Świętej,

⁶ Zob. A. de Guevara, *Reloj de príncipes o Libro áureo del emperador Marco Aurelio*, Valladolid 1529 [przekład polski: *Zegar monarchów z życia Marka Aureliusza Cesarza Rzymskiego*, Leszno 1759].

⁷ Zob. F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos (Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)*, Colección *De Regno* 2, Barcelona 2006, s. 88.

⁸ Tamże, s. 71.

dlatego absolutnie nic nie otrzymuje (*adquire*) ani nie dziedziczy (*hereda*). Mistrz Wilhelmsena – św. Tomasz z Akwinu – podkreślał, że żaden ojciec nie może być swoim własnym synem. W relacjach konstytuujących Trójcę Świętą Bóg Ojciec jest wyłącznie (*solamente*) Ojcem, a Syn Boży wyłącznie Synem. Natomiast w relacjach panujących w rodzinach ludzkich ojcostwo jest tylko jedną z ról przynależnych ojcom, jako ojcom swoich synów. Lecz przecież ludzcy ojcowie sami są synami swoich ojców. Dlatego w ich wypadku relacja ojcostwa jest związkiem przypadkowym (*un relación accidental*), lecz w wypadku Boga Ojca jest ona wszystkim, czym On jest (*es todo lo que es*). Tak samo Syn Boży jest w tej relacji niczym więcej (*nada más*), jak Synem Swego Boskiego Ojca. Wszakże: „Ten, który poznał Mnie, poznał i Ojca mego” (por. J 8,19). „W Drugiej Osobie Trójcy Świętej nie ma nic, czego by nie było w Pierwszej, i w Pierwszej nie ma nic, czego by nie było w Drugiej. Wszelako, Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem”⁹.

Tak jak każdy syn dziedziczy po swoim ojcu, również Syn Boży dziedziczy po Bogu Ojcu. W tym fakcie odkrywamy pierwszą z cech, która pozwala nam proklamować Chrystusa Królem. Konfrontując ów fakt z materią polityki, Wilhelmsen zauważył, że władza polityczna jest zawsze nabyta albo delegowana. Nie wgłębiając się w szczegóły typów wspólnot politycznych, możemy wszakże odkryć, że istnieją trzy sposoby uzyskania panowania:

a) Władzę się dziedziczy (*el poder se hereda*), kiedy syn króla dziedziczy po swoim ojcu. Hiszpańska filozofia polityczna nazywa to „legitymizmem pochodzenia” (*legitimidad de origen*): „jestem królem, ponieważ mój ojciec był królem i ja to po nim odziedziczyłem”¹⁰. Owa zasada dziedziczenia jest zawsze usprawiedliwiona wieloma względami jurydycznymi. Jestem na przykład pierwszym w linii primogenitury; atoli mógłbym być uznany za niezdolnego do sprawowania władzy z powodu choroby, szaleństwa lub zdeprawowania moralnego. To, komu wówczas przypadnie korona, nie jest spowite niejasnością ani wystawione na przypadek, lecz zostało ustalone w prawach i skonkretyzowanych warunkach. Korona może przejść na mojego młodszego brata, możliwe też, że królewska linia sukcesyjna przypadnie kobiecie. Reguły sukcesji są nieraz bardzo skomplikowane w systemach prawnych różnych narodów. W każdym razie zawsze zasadą naczelną jest dziedziczenie panowania.

Rozumiemy teraz dlaczego modlitwy kierowane do Boga Ojca tak rzadko rozpamiętują Go jako Króla: Bóg Ojciec, jako źródło (*fuentes*) Trójcy Świętej nie dziedziczy niczego, tymczasem my, *po ludzku*, królewskość łączymy z dziedziczeniem. Syn Boży natomiast dziedziczy od Swego Ojca – acz nie w sensie podporządkowania. Przeto Wieczne Słowo (*Verbum*) Ojca („Na początku było Słowo,

⁹ Tamże, s. 72.

¹⁰ Tamże.

a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” – J 1,1) jest już Królem, który dziedziczy *jako Bóg (en cuanto Dios)*. A ponieważ to Wieczne Słowo jest wcielonym Chrystusem, Jezusem z Nazaretu, jest On Królem także jako człowiek. „Każde działanie Naszego Pana jako człowieka odsyła do hipostatycznego zjednoczenia: Króla jako Boga i Króla jako Człowieka (*Rey en cuanto Dios, Él es Rey en cuanto Hombre*). Dziedziczy On od Ojca całość stworzenia. Królestwo Chrystusa, jak podkreślił Pius XI w *Quas primas*, należy do Niego tak samo jako dla Boga, jak i dla Człowieka”¹¹.

b) Jednakowoż w rzeczywistości ludzkiej panowanie nie zawsze jest dziedziczone od poprzedniego króla, od ojca. W materii ziemskiej istnieje jeszcze jeden tytuł do panowania. Władza może być zdobyta przemocą (*violencia*): nowy król zastępuje poprzedniego, detronizując go (*destronándole*). W takim wypadku nastaje również nowy porządek polityczny, zastępujący poprzedni. Jeśli prześledzimy systemy polityczne wszystkich państw, to w ich historii zawsze napotkamy co najmniej jednokrotne zastąpienie jednego systemu przez drugi przemocą. Co więcej, wygląda na to, że tytuł do panowania zdobyty przemocą przewyższa odziedziczony: założyciel dynastii, biorąc władzę w posiadanie, mieczem zdobywa dla swoich synów i wnuków prawo dziedziczenia zawarte w jego zbrojnym zwycięstwie. Wilhelmsen ironizuje z sentymentalistów nauczających dzisiaj na uniwersytetach, którzy wzdygają się na myśl o takich rozwiązaniach i częstokroć próbują je zaciemnić lub w ogóle zanegować. Lecz one były i są faktem. „Przemoc jest źródłem każdego porządku politycznego, jaki możemy zidentyfikować w historii ludzkości”¹².

Autor tych rozważań idzie jeszcze krok dalej, przypomina albowiem, że Pan nasz Jezus Chrystus także jest Królem uprawnionym do stosowania siły (*Rey con el derecho de la fuerza*). Pobił On siły ciemności i obalił Szatana. Zdobył dla nas zbawienie przez Krzyż. Ów święty Krzyż, na którym wisiał i który pokonał przez swoje zmartwychwstanie jest również znakiem zwycięstwa i pokonania świata diabelskiego. „Tak samo jak królowie ludzcy mogą zostać królami poprzez podbój, Chrystus został Królem, podbijając świat. Jeślibyśmy poszukiwali paradygmatu króla wojownika (*el rey guerrero*), to jego kwintesencję znaleźlibyśmy w naszym Panu, w Jego zwycięstwie nad śmiercią Krzyża [podkr. moje – JB]”¹³. Wilhelmsen przypomina w tym miejscu znany aforyzm G.K. Chestertona o formie krzyża jako formie miecza. I dodaje, że król wojownik jest figurą występującą w literaturze i sztuce Zachodu od epoki germańskich najazdów na rozkładający się Rzym pomiędzy IV a V wiekiem. Do wyobrażenia Chrystusa jako Króla Wojownika

¹¹ Tamże, s. 73.

¹² Tamże, s. 74.

¹³ Tamże.

mógł odwołać się ów frankijski wódz (i król swojego własnego ludu) Chlodwig, który – usłyszawszy po raz pierwszy historię Naszego Pana i Jego Ukrzyżowania – wykrzyknął: „Ach, gdybym ja tam był wraz z moimi Frankami!”. „Oto jak król zwraca się do Króla”¹⁴ – komentuje z wyraźnym uznaniem Wilhelmsen. O wojowniczym i zdobywczym wymiarze ekspansji wiary w świecie świadczy także militarna struktura niektórych zakonów, choćby jezuitów, zwłaszcza u ich początku, wraz ze św. Ignacym Loyolą. Chodzi tu jednak oczywiście zawsze o podbijanie świata nie dla siebie, lecz dla Chrystusa, dla Jego łaski i dla zbawienia, które tylko On daje.

c) Wilhelmsen zauważa nadto, że we wczesnym średniowieczu przenikały się ze sobą dwie koncepcje królewskośći (*realeza*): germański wizerunek króla podczas bitwy (*rey en la batalla*) ze starszym, biblijnym wyobrażeniem króla jako mędrca (*hombre sabio*). Archetypowym przykładem jest tu oczywiście król Salomon wymierzający sprawiedliwość swojemu ludowi¹⁵. Dochodzimy w ten sposób do trzeciego tytułu panowania: „Człowiek może być wybrany królem (*ser elegido rey*) nie z racji dziedziczenia, ani z racji podboju, lecz dlatego, że został rozpoznany w swojej mądrości (*sabiduría*) [podkr. moje – JB]”¹⁶. Ten (elekcyjny) tryb ustanowienia władcy wypływa ze spontanicznego uznania, że ów człowiek – wywodzący się z ludu – godzien jest być królem, ponieważ jest najmądrzejszy i najbardziej sprawiedliwy¹⁷. Zostaje on *powołany (llamado)* – nie tyle do stanowienia praw, lecz aby mądrze interpretować te prawa, które już istnieją w danej wspólnocie.

W tym aspekcie jednakże istnieje zasadnicza różnica, z metafizycznego punktu widzenia, pomiędzy królewskością Chrystusa a jakiegokolwiek króla ziemskiego. W odróżnieniu od zwykłego człowieka mądrego, wyniesionego do władzy, w Naszym Panu nie istnieje żadna prawda ani mądrość, która byłaby uzyskana w drodze studiów czy ćwiczenia się w cnotach. To On sam jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6) w swojej istocie (*esencia*), jako inkarnacja całej Prawdy i całej Mądrości. Lecz stwierdzenie to musi być subtelnie doprecyzowane. Jako Bóg, Chrystus jest Mądrością Ojca; jako Człowiek, zna On całą Prawdę i Mądrość, którą – znów jako Bóg – JEST ON SAM, jak mówi św. Paweł w Liście do Kolosan (Kol 1,12-18).

¹⁴ Tamże, s. 75.

¹⁵ Wilhelmsen zaznacza, że do tego biblijnego wzorca króla – mędrca odwołuje się w QP Pius XI.

¹⁶ F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos...*, s. 75.

¹⁷ Jest to, zdaniem Wilhelmsena, przypadek wielu amerykańskich plemion indiańskich. Można by dorzucić tutaj bliższe nam mity założycielskie dynastii słowiańskich: Piasta – kołodzieja czy Przemysła – oracza.

Jak widzimy zatem, w historii ludzkości odkryte zostały trzy tytuły do panowania: dziedziczenie, siła i mądrość. „Wydaje się – mówi Wilhelmsen – że nie istnieje czwarty sposób zostania królem”¹⁸. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w analizie historycznej i filozoficznej. Na przykład, jurisprudencja hiszpańska, sięgająca epoki Królestwa Toledońskiego Wizygotów oraz pism św. Izydora z Sewilli, rozróżniała dwa zasadnicze (oraz wzajemnie się uzupełniające) typy legitymizacji politycznej: wspomniany już *legitymizm pochodzenia* oraz *legitymizm pełnienia* (*legitimidad de ejercicio*), to znaczy: skąd pochodzi władza i jak jest ona wykonywana.

Sednem powyższego wywodu jest stwierdzenie, że wszystkie te trzy tytuły królewskości i oba rodzaje prawowitości zostały potwierdzone w najbardziej wysublimowanej i wspaniałej formie w panowaniu Chrystusa Króla. Pochodzenie (*origen*) Królestwa Naszego Pana istnieje w Nim samym, otrzymane od Jego Ojca, zaś w sensie ludzkim Jego genealogia sięga Domu Dawidowego. Wykonywanie (*ejercicio*) Jego władzy jest tożsame Jego Mądrością. A zatem, „Chrystus jest Królem Królów (*Rey de Reyes*) i Panem Stworzenia (*Señor de la Creación*). Swój tytuł odziedziczył od Ojca; zdobył go na Krzyżu poprzez zwycięstwo nad Szatanem; został rozpoznany w swojej królewskości ze względu na nieskończoną Mądrość i Dobroć (*Bondad*)”¹⁹.

W swoich rozważaniach Wilhelmsen rozwija także podniesiony w *Quas primas* wątek niesprzeczności pomiędzy duchowym (nadprzyrodzonym) a społecznym (doczesnym) wymiarem królowania Chrystusa. Zdanie z Ewangelii Janowej: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36) nie znaczy, że On króluje i rządzi tylko w wieczności, poza czasem. Oznacza to naprawę, że „Pan nasz nie miał zamiaru ustanawiać porządku teokratycznego (*política teocrática*) na ziemi, kierowanego bezpośrednio przez Niego”²⁰. Zgodnie z tą intencją swojego Boskiego Założyciela Kościoła zawsze uznawał różnicę pomiędzy władzą duchową (*el poder espiritual*) a doczesną (*temporal*). Celem (*finalidad*) władzy duchowej Kościoła jest prowadzić ludzi do zbawienia. Celem rządów ludzkich (*el gobierno humano*) jest prowadzić ludzi do szczęścia doczesnego (*felicidad temporal*), w tej mierze, w jakiej jest ono na tym padole osiągalne. W każdym razie, „Kościół nie jest porządkiem politycznym (*el orden político*), a ład polityczny nie jest Kościołem”²¹. Jednakowoż – i to właśnie jest sednem właściwej relacji obu „mieczy”: duchowego i świeckiego – „ład polityczny musi być poruszony (*animado*) i ożywiony (*vivificado*) zasadami moralnymi głoszonymi przez Kościół, którego Głową

¹⁸ F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos...*, s. 77.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 78.

²¹ Tamże.

(*Cabeza*) jest Chrystus²². Takie ujęcie, znamienne dla całej Tradycji katolickiej, wyklucza całkowity rozdział Kościoła od państwa, oznaczający sekularyzację polityki i wygnanie Chrystusa z przestrzeni publicznej. U podstaw tego (laicystycznego) modelu ustrojowego leży intelektualny błąd – przed którym ostrzegali już Akwinata – pomieszania *rozdziału* (*separación*) z *odróżnieniem* (*distinción*), skutkujący błędną metafizyką. W rzeczywistości, można i trzeba odróżnić istotę od istnienia, ciało od duszy, politykę od wiary, ale nie należy ich rozdzielać. Ciało i dusza są różne, ale nierozdzielne aż do śmierci. Mężczyzna i kobieta różnią się bez wątpienia od siebie, ale stanowią jedność w małżeństwie. Na tej samej zasadzie Kościół i państwo są różne w swoich celach i funkcjach, ale nie powinny być odseparowane. Rozdzielanie jakichkolwiek bytów różnych, lecz kompatybilnych, może być przyrównane do cięcia ostrzem miecza, skutkującego rozpadem na dwie oddzielne części. Odróżnianie natomiast jest rozpoznaniem (*reconocimiento*) odmienności ról i funkcji, tworzących jednak wspólnie jedność (*unidad*).

Płyne stąd wniosek, że panowanie Chrystusa jest absolutnie *powszechne* i musi być uznane przez każdy porządek polityczny. Zachodzi atoli kardynalna różnica w sposobie rozpoznawania i uznawania królowania Chrystusa pomiędzy epoką średniowiecznej *Christianitas* a czasami nowożytnymi od Reformacji protestanckiej, a zwłaszcza Rewolucji Francuskiej. Jako że cały ustrój zachodnioeuropejskiego średniowiecza został ustanowiony na fundamencie Jego Prawa i Jego Rządu (*Su Ley y Su Gobierno*), nie zachodziła naonczas potrzeba specjalnego podkreślania obowiązywalności tego, co przenika i działa w całym społeczeństwie. A zatem żaden średniowieczny władca nawet nie rozważał potrzeby formalnego uznania swojego poddaństwa w stosunku do Królestwa Chrystusa, gdyż było to i dla niego, i dla wszystkich jego poddanych, oczywistością dnia codziennego. Sytuacja uległa diametralnej zmianie po nastaniu religijnej rewolucji protestantyzmu i politycznej rewolucji 1789 r., zwracającej się w pierwszym rzędzie przeciwko katolickiemu Rzymowi. Od tego czasu formalne oznajmienie, że społeczeństwo (*sociedad*) musi być rządzone przez zasady chrześcijańskie oraz, że rozpoznaje ono wcześniejsze od własnego prawa pozytywnego prawo naturalne (*la ley natural*) i jego Boskiego Autora, stało się „psychologiczną i polityczną koniecznością”²³. W sposób szczególnie przejmujący, podkreśla Wilhelmsen, konieczność tę wyrazili w naszych czasach heroiczni obrońcy Królestwa Chrystusa, ginący męczeńską śmiercią z rąk komunistycznych bądź masońskich prześladowców wiary: meksykańscy *cristeros*, hiszpańscy karliści, kubańscy kontrrewolucjoniści.

Ostatni argument za obowiązywaniem prawdy religijnej o Społecznym Panowaniu Chrystusa Króla w każdym ustroju politycznym Wilhelmsen zaczerpnął od karlistowskiego filozofa prawa i państwa Álvaro d’Orsa (1915–2004). Rozwa-

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 79.

zania d'Orsa koncentrują się wokół dwóch fundamentalnych aspektów ludzkiej egzystencji: Władzy (*Poder*), branej jako moc, siła, potęga w sensie fizycznym (*potestas*) oraz Autorytetu (*Autoridad*), pojętego jako atrybut władzy, zawierający w sobie rozkazodawczą moc sprawczą, transcendentną w stosunku do samej siły przymusu, i przez to właśnie – ze względu na swoją moralną powagę (*auctoritas*) – nieodpartą. Autorytet mówi *prawdę* (*verdad*) tym, którzy powinni ją poznać. Na przykład, mechanik, do którego przyprowadzam mój samochód, w którym coś się zepsuło, posiada autorytet w kwestii wyjaśnienia przyczyny usterki i jej naprawienia; lekarz, którego prosi o poradę cierpiący pacjent, ma autorytet w przedmiocie znajomości ludzkiego ciała; analogicznie spowiednik posiada autorytet w zakresie życia moralnego swojego penitenta, wyznającego upadki swojej duszy. Do istoty Autorytetu należy zatem to, że on zawsze odpowiada (*responde*), natomiast Władza zawsze pyta (*pregunta*). Inaczej mówiąc, Władza zawsze *działa* (*actúa*) i stawia Autorytetowi pytania – teoretyczne lub praktyczne, zaś Autorytet zawsze *reaguje* (*reacciona*), udzielając wyjaśnień. Władza, która nie słucha Autorytetu, staje się ślepa (*ciego*), z kolei Autorytet, pozbawiony posłuchu, istnieje wprawdzie nadal (bo, jako siła moralna, nie podlega anihilacji), lecz staje się bezużyteczny (*inútil*).

Dramat duchowy naszych czasów, epoki sekularyzacji, polega na tym, że Władza przestała stawiać Autorytetowi pytania, ponieważ sama sobie przyznała nie tylko moc fizyczną, lecz również autorytet moralny i poznawczy. Do epoki renesansu tożsamość Władzy z Autorytetem postrzegano tylko w Bogu, którego Byt jest prosty i niezłożony: Jego Autorytet jest Jego Władzą. Natomiast w odniesieniu do spraw ludzkich średniowiecze starannie odróżniało Władzę od Autorytetu, jedynie jej *przydanego*, nie zaś należącego do jej natury. U schyłku renesansu jednak narodziło się zlaicyzowane państwo nowoczesne (*el moderno Estado laicista*), które przyznało sobie pełnię Władzy i pełnię Autorytetu, we wszystkich aspektach życia. Oznacza to, że nowoczesne państwo laickie dokonało (samo)ubóstwienia (*divinización*). Odtąd to nie prawo moralne (Autorytet), lecz państwo (Władza) decyduje co jest dobrem a co złem. Jeżeli państwo zabroni aborcji, to będzie ona złem, jeżeli jednak ją dozwoli, to będzie ona dobrem²⁴. „Tożsamość Władzy i Autorytetu, właściwa jedynie Bogu w niezłożoności Bytu boskiego, została teraz przeniesiona na politykę przez ludzi, którzy chcieliby być jak bogowie (*querrían ser Dios*)”²⁵.

Jedyną właściwą odpowiedzią na ten stan kryzysu jest potwierdzenie na nowo panowania Chrystusa, któremu przynależne (*otorgados*) są cała Władza i cały Autorytet w niebie i na ziemi. „Jeśliby dzisiaj – zaznacza Wilhelmsen – Jego suwerenność (*Soberanía*) została uznana publicznie, zniknęłyby wszelka tyrania, roz-

²⁴ Jako chronione ustawowo „prawo kobiety”.

²⁵ F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos...*, s. 83.

kwitłby na nowo zmysł moralny, a wolny człowiek kroczyłby prostą drogą pod osłoną swojego Króla²⁶.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Dante Alighieri, *De Monarchia* [1313]; przekład polski: *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.
- Guevara de A., *Reloj de príncipes o Libro áureo del emperador Marco Aurelio*, Valladolid 1529 [przekład polski: *Zegar monarchów z życia Marka Aureliusza Cesarza Rzymskiego*, Leszno 1759].
- Leon XIII, *Encyklika Annum Sacrum o poświęceniu Najświętszemu Sercu Jezusowemu* (25 V 1899).
- Pius XI, *Encyklika Quas primas o królewskiej godności Chrystusa Pana* (11 XII 1925).

Opracowania

- Kantorowicz E.H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007 [1957].
- Wilhelmsen F.D., *Los saberes políticos (Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)*, Colección *De Regno* 2, Barcelona 2006.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Jacek Bartyzel

Spoleczne Królestwo Chrystusa w nauczaniu Kościoła. Wokół encykliki Quas primas papieża Piusa XI.

Punktem wyjścia refleksji o społecznym Królestwie Chrystusowym jest encyklika papieża Piusa XI „*Quas primas. O królewskiej godności Chrystusa Pana*” z 1925 roku. Wraz z jej ogłoszeniem ustanowiono święto Chrystusa Króla, które miało być swoistym środkiem zaradczym na laicyzm XX w.

Autor artykułu przypomina, że Królestwo Chrystusa odnosi się nie tylko do rzeczy duchowych (sens eschatologiczny), ale także do rzeczywistości mesjanizmu żydowskiego czasów ziemskich Jezusa. Nauka papieża Piusa XI o Królestwie Chrystusowym rozciąga się na relacje w rodzinie i państwie. Społeczeństwo królewskie to coś zadanego grupie ludzi, dlatego tak ważna jest zdolność obywateli do rozróżniania między słabością a ułomnością panujących i rządzących.

Ostatecznie celem władzy Kościoła jest prowadzenie ludzi do zbawienia, a celem rządów ludzkim – do szczęścia doczesnego. Porządki te nie wykluczają się. Panowanie Chrystusa jest powszechne i powinno być wpisane w porządek polityczny.

²⁶ Tamże, s. 84.

Jacek Bartyzel

Das gesellschaftliche Himmelreich Christi in der Lehre der Kirche. In Bezug auf die Enzyklika *Quas primas* Papstes Pius XI.

Der Ausgangspunkt der Betrachtung von Christi gesellschaftlichem Königreich ist die Enzyklika von Papst Pius XI. „*Quas primas*. Von der königlichen Würde Christi, des Herrn“ aus dem Jahre 1925. Mit ihrer Veröffentlichung beschloss man den Feiertag Christus des Königs, der als spezifisches Hilfsmittel gegen den Laizismus des XX. Jahrhunderts dienen sollte. Der Verfasser des Artikels erinnert daran, dass das Himmelreich Gottes sich nicht nur auf spirituelle Belange bezieht (der eschatologische Sinn), aber auch auf die Wirklichkeit des jüdischen Messianismus zu irdischen Zeiten Jesu. Die Lehre von Papst Pius XI. über das Königreich Christi umfasst die Verhältnisse in Familie und Staat. Die königliche Gemeinschaft ist etwa eine Gruppe von Menschen, die aufeinander aufgelegt ist, deshalb ist die Fähigkeit der Bürger zwischen Schwäche und Unvollkommenheit der Herrschenden und Regierenden zu unterscheiden, so wichtig.

Das endgültige Ziel der Kirchenmächte ist die Menschen zur Erlösung zu führen, das Ziel der menschlichen Herrschaft ist das irdische Glück. Diese Ordnungen schließen sich nicht aus. Die Herrschaft Christi ist allgegenwärtig und sollte in die politische Ordnung miteinfließen.

ks. prof. dr hab. Antoni Tronina
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Nauk Biblijnych

BIBLIJNE PODSTAWY „TEOLOGII POLITYCZNEJ” U STANISŁAWA ZE SKARBIMIERZA

Anachronizmem byłoby szukanie w Biblii takich pojęć jak „władza”, „społeczność”, „państwo” czy „polityka”. Są to bowiem pojęcia wypracowane we współczesnej filozofii i jako takie nie mogą znajdować się w Biblii. Wychodząc jednak od problemów współczesnych, możemy szukać ich oświetlenia w tekstach biblijnych, gdzie znajdziemy zawsze ich wyjaśnienie teologiczne. Będziemy zatem usiłowali najpierw odkryć w Biblii spójną naukę o władzy politycznej w relacji do ustanowienia społeczności Izraela jako ludu Bożego (1). W drugiej części referatu przedstawimy konkretny przykład polskiej „teologii politycznej” już w epoce jagiellońskiej (2 i 3).

1. Dzieje biblijnego Izraela to dzieje społeczności wybranej przez Jahwe po to, aby stanowiła „rodzinę Bożą”. W tym kontekście należy rozważać zagadnienie „władzy” politycznej i „państwa”. Izrael nie zawsze w swej historii biblijnej tworzył państwo. Monarchia – rozdarła po śmierci Salomona – trwała zaledwie kilka stuleci (ok. 1000 do 587 przed Chr.). Przedtem i później Izrael nie był państwem rządzonym przez króla, lecz reprezentował różne formy organizacji społecznej. Trzeba też pamiętać, że nawet w czasach monarchii Izrael nie stanowił doskonałej jedności ludu Bożego, państwa i społeczeństwa¹.

Biblia ukazuje lud Boży jako pewną rzeczywistość społeczną, która jednak nie utożsamia się z państwem opartym na władzy. Kanoniczny zbiór ksiąg Starego Testamentu jest odzwierciedleniem relacji pomiędzy ludem Bożym a państwem, jakie istniały w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej. W epoce tej Izrael żył w diasporze, pod panowaniem obcych potęg. Mimo to nazywał się on „ludem Bożym”, czyli określonym podmiotem historycznym, a religia żydowska nie ograniczała się do wiary osobistej poszczególnych członków tego narodu.

„Dawidowa pokusa” połączenia narodu, państwa i ludu Bożego zawsze ciążyła nad Izraelem i powodowała gwałtowne reakcje u proroków Izraela. Prorocy bowiem twierdzili, że lud Boży buduje się w oparciu o Boże objawienie, natomiast państwo terytorialne opiera się na zamieszkanu w konkretnym kraju. Wystarczy tu przypomnieć słowa Ozeasza (13,9-11): „Wytraciłem cię, Izraelu, i kto ci przyszedł

¹ Zob. A. Bonora, *Temi biblici per il nostro tempo*, Assisi 1993, s. 25n.

z pomocą? Gdzież jest król twój, aby cię ratował we wszystkich twych miastach, gdzie są sędziowie twoi? O nich to mówiłeś: Dajcie mi króla i książąt! Dałem ci króla w swym gniewie i zabiorę go znowu w swej zapalczywości”.

Ozeasz widzi więc monarchię od początku pod znakiem Bożego gniewu i wyklucza ją ze swej wizji przyszłości. Podobnie wszyscy prorocy dostrzegają nieuchronną dwuznaczność władzy, wcielonej w politycznych imperiach i dostrzegają jej ciągle niedoskonałą sprawiedliwość.

Prorocy byli krytyczni względem polityki władców Izraela. Uczyli, że droga do zbawienia prowadzi poprzez wierność Bogu. Oczywiście, wierność taka nie polega na biernym wyczekiwaniu Bożej interwencji, lecz na aktywnym zawierzeniu planom Bożym. Podczas gdy politycy szukają ocalenia w sile wojskowej i w przymierzach („bloki polityczne”), to prorocy nawołują lud Boży do głębokiej przemiany siebie, do bezwarunkowej ufności w miłosierdziu Bożym, co ma się wyrażać w aktach sprawiedliwości².

Biblia mocno podkreśla ambiwalencję „władzy”. Może być ona użyta na służbę ludzi, ale też może przemienić się w przemoc względem człowieka. Stąd też dwuznaczność państwa, które opiera się na legalnym sprawowaniu władzy i nacisku (co prowadzi do przemocy). W długiej historii biblijnej można wyróżnić trzy postawy ludu Izraela względem władzy³. Pierwotnie Izrael podzielał przekonanie, że państwo winno przyjąć taką formę, jaka byłaby wcieleniem ludu Bożego. Twierdził jednak, że „prawem” państwowym Izraela winno być Prawo Boże, które zakłada społeczność ludzi różnych, wolnych braci. Późniejsze przepowiadanie prorockie usiłuje demaskować dwuznaczne oblicze władzy i państwa, jak też wskazywać na kontrast pomiędzy państwem a ludem Bożym. Wreszcie niektóre teksty (np. Iz 2, 1-5 i Daniel) wskazują na lud Boży jako społeczność alternatywną, wolną od przemocy, a zatem bez organizacji państwowej⁴.

Te trzy postawy przeplatają się w trudnych dziejach ludu Bożego. W końcu jednak zaczyna zwyciężać ideał społeczności opartej na *Torze* Jahwe, w której wszyscy tak samo podlegają słowu Bożemu, bo tylko ono ma moc zbawczą. Należy tu przypomnieć, że pojęcie *Tora*, tłumaczone zwykle jako „Prawo”, oznacza właściwie „wspólnotowy porządek społeczny”. Jej celem jest bowiem wskazywać, jak winno się budować społeczność ludu Bożego. W społeczności, której podstawę stanowi *Tora*, obowiązuje równość, braterstwo i wspólna wiara. Wiara stwierdza, że jedyną władzą ożywczą i zbawczą jest władza Boga. Wiara zatem zasadniczo prowadzi do radykalnego odrzucenia wszelkiej „władzy” jako

² Dobrym wprowadzeniem w nauczanie społeczne proroków jest praca G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, zwł. s. 50-54.

³ Szeroko omawia ten problem N.K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*, Louisville 2001. Por. krytyczną recenzję jego książki: P.D. Hanson, *Interpretation*, July 2003, s. 306-308.

⁴ Por. M. Parchem, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela*, Warszawa 2002.

przemocy. Wiara, która wykracza poza granice społeczności „świeckiej”, daje więc możliwość realizacji różnych modeli społeczeństwa, jak to widać w dziejach Izraela; zarazem jednak przeczy możliwości ustanowienia władzy absolutnej⁵.

Historia biblijnego Izraela jest świadectwem podejmowania różnych prób odpowiedzi na Boży plan, ale też świadczy o stałych porażkach. Na koniec należy wspomnieć ostatnią księgę Starego Testamentu, spisaną po grecku w Aleksandrii. Księga Mądrości zwraca się do władców ziemi, ograniczonych w swej władzy (1,1; 6,1n). Podaje ona zasadę, znaną również z innych tekstów Starego Testamentu: „Nad wszystkimi masz litość, bo wszystko w Twojej mocy” (11,23). Wszzechogarniająca władza Boga stanowi podstawę Jego miłosiernej życzliwości. „Twoja bowiem władza jest podstawą Twojej sprawiedliwości” (12,16): Bóg przebacza wszystkim dlatego, że jest Panem wszystkich. Władza Boga wyraża się w wielkiej łagodności i oględności (12,18). Taki sposób rządzenia uczy człowieka, jak być ludzkim, *philanthropos* (12,19). Mówiąc inaczej, tylko władza naznaczona miłością jest władzą prawdziwie ludzką (i boską). Z drugiej strony, tylko ten, kto ma właściwe pojęcie Boga, osiąga właściwe postępowanie (1,1: „Umiłujcie sprawiedliwość (...) Myślcie o Panu właściwie”). Ten, kto wykrzywia obraz Boga, przedstawiając Go jako posługującego się przemocą i uciskiem w swej wszechmocy, będzie się starał uzasadnić władzę jako możliwość przemocy. Ideał Starego Testamentu polega na tym, aby władza opierała się na prawdzie o Bogu i Jego miłości oraz stawała się coraz bardziej władzą miłosierną, na Jego obraz i podobieństwo⁶.

Można powiedzieć, że w Starym Testamencie władza polityczna nie ma mocy „zbawczej”, gdyż nie może gwarantować ludziom dobrobytu. Jedyne źródło dobra jest ciągle zbliżanie się do Bożej „sprawiedliwości” objawionej w nakazach *Tory*. Król jest przedstawicielem Boga i nie ma kompetencji do stanowienia praw, gdyż pochodzą one wyłącznie od Boga. Oznacza to, że władza polityczna nie jest i nie może być samoistna, bez odwołania się do najwyższej władzy Boga. Dopiero Boża sprawiedliwość nadaje sens ludzkiej władzy. „Dawidowa pokusa”, o której już mówiliśmy, polegała na tym, że król starał się utożsamiać swą władzę (sprawiedliwość) z Bożą. Przepowiadanie proroków domaga się natomiast jasnego rozgraniczenia obydwu porządków, choć nie demonizuje tego, co nazywamy „porządkiem świeckim”. Mówiąc inaczej, prorocy domagają się „uprawomocnienia” władzy. To zaś może się dokonać jedynie poprzez służbę temu, co słuszne. Z kolei to, co słuszne, można rozpoznać wyłącznie w odniesieniu do sprawiedliwości Bożej, której konkretnym wyrazem jest *Tora*.

⁵ Nauczanie społeczne literatury mądrościowej przedstawia syntetycznie R.N. Whybray, *The social world of the wisdom writers*, w: *The World of Ancient Testament. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, d. R.E. Clements, Cambridge 1991, s. 227-250.

⁶ Por. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań 1969, s. 83-86.

Jezus rozwija naukę Starego Testamentu, gdy stwierdza: „Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przybierają miano dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować, lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a przełożony jak sługa. Któż bowiem jest większy? Ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jako ten, kto służy” (Łk 22,25-27)⁷.

Władza Jezusa, podobnie jak władza Boża ukazana w Księdze Mądrości, jest władzą miłości, służby. W konsekwencji, chrześcijańskie sprawowanie władzy polega na miłości i służbie człowiekowi. Oznacza to, że „władza” jako służba człowiekowi jest przejawem postawy chrześcijańskiej w szerokim znaczeniu. Nie oznacza to jednak, że chrześcijanin może z góry ustalić obowiązki władzy; dopiero wychodząc od potrzeb społeczności można określić zadania władzy.

W tym świetle należy czytać zasadę św. Pawła: „nie ma bowiem władzy, jak tylko od Boga, a te, które istnieją, są ustanowione przez Boga”; toteż „kto się sprzeciwia władzy, przeciwstawia się porządkowi Bożemu” (Rz 13,1n) i ściąga na siebie potępienie. Podporządkowanie się władzy winno płynąć nie tylko z bojaźni przed karą, lecz „ze względu na sumienie” (Rz 13,5)⁸.

Ten sławny tekst Pawła, budzący dziś tyle emocji, należy rozumieć w tym sensie, że w nakazach świeckich odbija się Boski imperatyw. Z drugiej jednak strony zasada, że „władza pochodzi od Boga”, nie pozwala przeciwstawiać jej sprawiedliwości Bożej. „Grzech pierworodny” władzy politycznej polega właśnie na tym, że chciałaby ona uniezależnić się od władzy Boga, czy też opierać się wyłącznie na aprobacie społecznej, choćby wymuszonej. Stąd zrozumiałe, że władza polityczna, ubóstwiająca samą siebie, spotka się w Apokalipsie ze sprzeciwem i radykalnym potępieniem, jako „bestia” odbierająca władzę od „Smoka” i sprawująca ją w sposób bluźnierczy z przemocą (Ap 13,1-10).

Zauważmy wreszcie, że w Biblii władza polityczna nie może opierać się na samej sobie, lecz musi uznać swe zakorzenienie we władzy Boga. W świetle objawienia władza polityczna winna uznać własne ograniczenie. Musi wyrzec się roszczeń do ostatecznego zbawienia człowieka oraz do posługiwania się kłamstwem i przemocą. W ten sposób uzna ona, że podlega krytycznemu osądowi wiary. Wiara bowiem pełni rolę strażniczki w krytyce władzy. Stwierdzenie to wprowadza nas w drugą część naszych rozważań. Średniowieczna koncepcja polityki opiera się bowiem z jednej strony na wizji Platona i Arystotelesa, z drugiej zaś – na nauce objawionej w Biblii. Na gruncie nauki polskiej pierwszym przykładem tak pojmowanej polityki są „Mowy o mądrości” (*Sermones de sapientia Dei*) Stanisława ze Skarbimierza, pierwszego rektora odnowionej Wszechnicy Jagiellońskiej.

⁷ Zob. M. Czajkowski, *Ewangelia a polityka*, w: *Społeczny wymiar orędzia biblijnego*, red. T. Makowski, Gniezno 1994, s. 77-88.

⁸ Szerzej zob. J. Załęski, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej*, Warszawa 1996.

2. STANISŁAWA ZE SKARBIMIERZA WIZJA TEOLOGII POLITYCZNEJ

Królestwo Polskie pod rządami św. Jadwigi Andegaweńskiej i jej męża Władysława Jagiełły stała się potęgą polityczną Europy środkowo-wschodniej. Państwo włączyło się w problemy świata chrześcijańskiego (schizma zachodnia, sobory, reforma Kościoła). Wielkim osiągnięciem monarchii jagiellońskiej było odsunięcie zagrożenia krzyżackiego od Litwy i korzystne rozwiązanie sporów terytorialnych z państwem zakonu w Prusach. Działalność Królestwa na forum międzynarodowym wymagała włączenia w służbę monarchii uczonych z Uniwersytetu Krakowskiego⁹.

Obok Pawła Włodkowica należy tu wymienić jego mistrza i starszego kolegę, Stanisława ze Skarbimierza (ok. 1365–1431). Odbił on gruntowne studia w Pradze, gdzie wówczas działała jedna z najlepszych uczelni europejskich (założona w 1348 r.). Po ukończeniu fakultetu sztuk wyzwolonych przyjął święcenia kapłańskie w diecezji krakowskiej i podjął dalsze studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Praskiego, uwieńczone doktoratem dekretów (1396). Wówczas związał się na stałe z dworem Jadwigi jako jej spowiednik i kaznodzieja królewski. Odegrał on istotną rolę w reaktywacji krakowskiej Wszechnicy, dla której para królewska wystarała się u papieża o bullę erekcyjną Wydziału Teologii (1397).

W rok po śmierci królowej Władysława Jagiełło ustanowił Kolegium Królewskie i wydał dokument fundacyjny Uniwersytetu. Dokument ten nosi datę 26 lipca 1400 r. Tego samego dnia biskup Piotr Wysz, jako kanclerz uczelni, wygłosił wykład inauguracyjny z zakresu prawa kanonicznego. Po nim Stanisław jako pierwszy rektor wygłosił wielką mowę w obecności króla, dostojników kościelnych i państwowych oraz całej wspólnoty magistrów i studentów. Szczęśliwym trafem zachowała się do dziś tamta *Pochwała Uniwersytetu na nowo ufundowanego*¹⁰. Daje ona dokładne pojęcie o pierwotnym zakresie studiów w odnowionej uczelni kazimierzowskiej. Przede wszystkim jednak ukazuje naukowy i ideowy jej program, ukierunkowany na uprawianie sztuk wyzwolonych, medycyny, prawa kanonicznego i teologii.

Motto tej programowej mowy Stanisława ze Skarbimierza stanowią słowa Apokalipsy św. Jana: „Z tronu Bożego wychodzą błyskawice, głosy i gromy, a wokół tronu dzień i noc wołają zwierzęta, każde sześć skrzydeł mające” (por. Ap

⁹ Zob. *Dzielo Jadwigi i Jagiełły. W sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, wybór i opr. W. Biliński, Warszawa 1989; P. Czartoryski, *Idea uniwersytetu i koncepcja nauki na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie XV wieku – program i jego realizacja*, w: *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*. Seria A: Historia Nauk Społecznych, z. 12, Warszawa 1968, s. 55-69.

¹⁰ *Recommendatio universitatis de novo fundatae*, przekład M. Wiszniewskiego (1843), poprawiony przez J. Domańskiego, *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, opr. J. Domański, Warszawa 1978, s. 78-83.

4,5-8)¹¹. Alegoryczna interpretacja tych słów posłużyła mówcy do wyłożenia oryginalnej wizji uniwersytetu. Należy tu przypomnieć, że w ówczesnej Europie studia uniwersyteckie były już znacznie zróżnicowane dzięki specjalizacji mistrzów. Wyodrębniły się więc wydziały, oferując studentom różne możliwości (*facultates*) wyboru dyscyplin naukowych. Wydział Sztuk (*artes liberales*) opierał się na lekturze tekstów Arystotelesa¹²; na Wydziale Medycyny podstawowym tekstem były pisma Hipokratesa. Wydział Prawa dzielił się na dwie sekcje dydaktyczne: prawo cywilne, gdzie czytano *Corpus iuris* Justyniana, oraz prawo kanoniczne, zajmujące się lekturą *Dekretu* Gracjana. Wreszcie Wydział Teologii zajmował się czytaniem Pisma świętego, a później także podręczników teologii systematycznej¹³.

Otóż w swej alegorycznej interpretacji tekstu Apokalipsy zawarł mistrz Stanisław hierarchiczną wizję pierwszego w Polsce uniwersytetu: owymi biblijnymi „zwierzętami” (*animalia*) są „profesorowie Pisma świętego, doktorowie prawa kanonicznego, których Opatrzność podporą, czyli kolumnami Kościoła mieć chciała”¹⁴. Te dwie nauki przyrównał następnie do sześcioskrzydłych serafinów i cherubinów (por. Iz 6,2), aby w ten sposób wykazać przyporządkowaną rolę pozostałych dyscyplin: „Oto bowiem raz z pomocą skrzydła prawa natury do niższych schodzą rejonów. Kiedy indziej na skrzydle Prawa Mojżeszowego, zachowując przykazania, wznoszą się aż na górę Pańską, aby poznać chwałę Boga. Innym razem skrzydło prawa proroków pozwala im wnikać w tajemnice boskie. Niekiedy znów skrzydło prawa ewangelicznego daje im dostrzegać prawdę wzrokiem, który jak oko orła nie ślepie od blasku. Kiedy indziej skrzydło prawa apostołskiego każe im rozważać życie świętych Pańskich. Niekiedy znów, wsparci na skrzydle prawa moralnego, uczą, jak się dobrze prowadzić z pomocą etyki, której zadaniem jest kształtowanie obyczajów i ozdabianie cnotami; a dzieli się ona na monastykę, ekonomię i politykę”¹⁵.

W tym zestawieniu dwie pierwsze pary skrzydeł to Stary (*lex Mosaica et prophetica*) i Nowy Testament (*lex evangelica et apostolica*), podstawa studiów teologicznych. Pewien kłopot dla mówcy stanowi ostatnia para skrzydeł cherubińskich. Określa ją więc ogólnie mianem prawa moralnego (*lex moralis*) bądź etyki. Termin *ethica* wprowadził Arystoteles na oznaczenie filozofii praktycznej. Używając tego pojęcia, Stanisław nawiązuje do ówczesnego sporu pomiędzy filozofami a teologami. Przedstawiciele sztuk wyzwolonych (*artista*) jako pierwsi zaczęli

¹¹ Nie jest to dokładny cytat, lecz parafraza tekstu Wulgaty.

¹² Stąd późniejsza zmiana nazwy na Wydział Filozofii.

¹³ Najważniejszym z nich był *Liber sententiarum* Piotra Lombarda. Zob. G. d’Onofrio, *Historia teologii, II. Epoka średniowieczna*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 308n.

¹⁴ Ten i dalsze cytaty według wydania dwujęzycznego: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, Kraków 1997, s. 237.

¹⁵ Tamże, s. 239.

korzystać z tekstów mądrości grecko-arabskiej, roszcząc sobie prawo do nauczania także *Metafizyki* i *Etyki*. Spór ten rozgorzał już w początkach XIII w. i oparł się o władzę kościelną. Ostatecznie papież Grzegorz IX w 1231 r. zezwolił na czytanie przyrodniczych ksiąg Arystotelesa, po oczyszczeniu ich jednak z ewentualnych błędów. Jednocześnie zachęcał papież teologów, aby wypracowali własne metody badań i nie mieszały ich z metodami filozofów¹⁶.

W duchu powyższej instrukcji papieskiej (*Parens scientiarum*) starał się Stanisław ze Skarbimierza starannie rozróżnić pomiędzy nauką (*scientia*) a świętą doktryną (*sacra doctrina*) teologii, podporządkowując jej wszystkie dyscypliny wchodzące w skład nauczania uniwersyteckiego. Zwłaszcza etyka nie może być oddzielona od źródeł biblijnych. Jej podział na *monastykę*, *ekonomikę* i *politykę* opierał się częściowo na arystotelesowskim podziale cnót na praktyczne i teoretyczne. Dalsza część mowy rektorskiej wyjaśnia, jak pojmował on powiązanie etyki z innymi dziedzinami sztuk wyzwolonych, a szczególnie z teologią: „Cudowna to jest nauka (*scientia*), pożyteczna i chwalebna. Zawiera w sobie *trivium* i *quadrivium*; obejmuje bowiem ortografię, etymologię, składnię i prozodję; posługuje się retoryką; posługuje się monastyką, bo uczy żyć cnotliwie w stosunku do samego siebie; posługuje się ekonomiką, bo nakłania, aby drugiemu źle nie czynić, i zakazuje tego; wkracza w politykę, bo uczy każdemu oddawać, co jego; uczy geometrii i arytmetyki; uczy astronomii; zajmuje się praktycznie przedmiotem muzyki; wprzęga w swą służbę medycynę”¹⁷.

Przytoczony tu fragment mowy Stanisława ze Skarbimierza odnosi się wprost do fakultetu prawa kanonicznego. Rozwijając bowiem motto kazania, jego autor wyjaśnia kolejno, co znaczą wychodzące od tronu Bożego „błyskawice, głosy i gromy”. Otóż błyskawicami są słowa Pisma świętego, czyli teologii; gromami są kanony prawa, zaś głosami – nauki prawa cywilnego. „Te oto trzy fakultety wzajemnie się wspierają, a są niezbędnie potrzebne matce naszej, świętemu Kościołowi. Różnią się zaś tym, że prawo cywilne mówi głównie o rządzie rzeczy świeckich, teologia głównie o duszy, a prawo kanoniczne raz o rzeczach świeckich, drugi raz o duchownych. Ponadto teologia pełni tu funkcję głowy, prawo cywilne nóg, prawa zaś kanoniczne są jakoby ręce jakowe”¹⁸.

Sam Stanisław miał doktorat z prawa kanonicznego; jego wielką zasługą było jednak skompletowanie zespołu wykładowców (magistrów i doktorów) na wszystkich czterech fakultetach, poczynając od sztuk wyzwolonych: „A cóż mam powiedzieć o magistrach nauk wyzwolonych (*in artibus*)? Gramatyka, którą uprawiają, stanowi podwalinę wiedzy; retoryka jej ozdobe; logika uczy ich odróżniać prawdę od fałszu; geometria rozmiarzać niebo i ziemię; arytmetyka dokonywać obliczeń

¹⁶ Por. G. d’Onofrio, *Historia teologii...*, s. 310-313.

¹⁷ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 245.

¹⁸ Tamże.

zadziwiających i trudnych; muzyka łączyć harmonijnie jedno tony z drugimi, metafizyka dociekać tajemnic niebiańskich, astronomia rozważać obiegi gwiazd, wschody i zachody konstelacji, układy sfer, wpływ planet. Monastyka pomaga im naprawiać moralnie, ekonomika podnosić, polityka pomnażać¹⁹.

Wynika z tych słów, że polityka, rozumiana jako etyka społeczna, była uwieńczeniem siedmiu sztuk wyzwolonych filozofii Arystotelesa. Jak wiadomo, Stagiryta poświęcił tym zagadnieniom odrębne dzieło (*Politika*), które było zbiorem traktatów ukazujących teorię sprawiedliwego państwa i najlepszego ustroju. Wzorem uczelni paryskiej, studiowano to dzieło także w Krakowie obok innych dzieł Arystotelesa na wydziale *artium*. Nic więc dziwnego, że w *Pochwale Uniwersytetu* odwołuje się jego rektor także do arystotelesowskiej definicji człowieka, który „z natury swojej jest istotą polityczną i obywatelską” (*de sui natura est animal politicum et civile*)²⁰.

W zakończeniu swej mowy Stanisław ze Skarbimierza syntetycznie zestawia wszystkie nauki, jakie mają być wykładane w kierowanej przez niego uczelni. Zwracając się do studentów z propozycją wybory materii studiów, ukazuje pokrótce istotę każdej dyscypliny. Na końcu wykazu *artes liberales* umieszcza ponownie triadę nauk etycznych: „rządzenia samym sobą (uczy) monastyka, rządzenia społecznością domową – ekonomika, rządzenia większą ilością ludzi – polityka (*regimen plurium ad invicem per modum communitatis quantum ad politicam*)”²¹.

Pierwszy rektor podkreślał w dniu inauguracji uniwersytetu nie tylko sens studiowania poszczególnych dziedzin wiedzy, ale także ich znaczenie dla Kościoła, Królestwa Polskiego i dla całego społeczeństwa: „Albowiem to przez nie pomnaża się zaszczyty Kościoła i pożytków doznaje Królestwo Polskie; to one wzbogacają ciało, a duszom przydają szlachetności; to przez nie uświetni się majestat królewski; przez nie błyszczeć będzie mądrość kapłańska, przyozdobi się cała społeczność, a nieprawość w znacznej mierze pójdzie na wygnanie, znajdzie się zaś na górach świętych złoto mądrości, srebro wymowy, sól roztropności, bursztyn sprawiedliwości, ołów wstrzemięźliwości, ziarno męstwa i wszelki w ogóle kamień kosztowny”²².

3. Teologia polityczna Stanisława ze Skarbimierza wyrażała się nie tyle w bezpośrednim udziale w sprawach państwowych, co raczej w refleksji naukowej²³.

¹⁹ Tamże, s. 247.

²⁰ Arystoteles, *Polityka*, 1,2 (1253a 2-3).

²¹ Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 252n.

²² Tamże, s. 247.

²³ Zob. R. Zawadzki, *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłoznawcze*, Kraków 1979. Zwięzły opis jego pism daje S. Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblijstka polska*, Lublin 1992, 28-33.

Zachowała się ona zwłaszcza w obszernym zbiorze 113 kazań o mądrości²⁴. Nie wiadomo gdzie i kiedy wygłaszał on poszczególne kazania; nieznany jest również krąg ich odbiorców. Wiadomo tylko, że teksty te powstały w latach 1407–1415 i były skierowane do elity władzy oraz szerokiego grona ludzi wykształconych²⁵.

Znamiennym przykładem teologii politycznej mistrza Stanisława jest jego *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*²⁶. Tłem politycznym tego traktatu jest konflikt polsko-krzyżacki 1410 r. Krakowski prawnik rozpracował tu zagadnienie wojny sprawiedliwej, określając jej pięć istotnych warunków: „wojna jest sprawiedliwa, jeżeli [prowadzi ją ktoś, kto] jest osobą świecką, nie duchowną, której zakazane jest rozlewać krew ludzką. Jeżeli toczy się dla odzyskania własności lub w obronie ojczyzny. Jeżeli prawowita jest przyczyna, mianowicie, że walczy się z konieczności, aby przez walkę odzyskać naruszony pokój albo go osiągnąć. Jeżeli nie toczy się z nienawiści albo zemsty czy chciwości, ale z umiłowania prawa Boskiego, dla miłości, sprawiedliwości i posłuszeństwa. Jeżeli toczy się z upoważnienia Kościoła (zwłaszcza gdy walczy się za wiarę) albo z upoważnienia monarchy”²⁷. W świetle tej argumentacji Polska i Litwa prowadziły wtedy wojnę sprawiedliwą. W walce propagandowej z krzyżakami, a także podczas procesów z zakonem na forum europejskim korzystali z tych argumentów polscy negocjatorzy, wśród których naczelne miejsce zajmował Paweł Włodkowic, uczeń Stanisława.

Skarbimierczyk rozwinął też średniowieczną koncepcję państwa jako organizmu, opracowaną szczegółowo w XII w. przez Jana z Salisburys²⁸. W oparciu o jego dzieło nauczał więc, że w państwie król jako głowa nie może naruszać niczyich praw, zaś wszyscy winni się troszczyć o dobro wspólne. W organizmie państwowym każdy ma odgrywać rolę odpowiednią do swej pozycji. Ci, którzy są pośledniejszymi członkami społeczności, nie powinni sięgać po wyższe godności. Natomiast ci, którzy zajmują w strukturze państwa wyższą pozycję, nie mogą gardzić niższymi. Każdy z członków królestwa winien troszczyć się o jedność z całym organizmem państwa, gdyż odłączenie od ciała prowadzi do zagłady²⁹.

W oparciu o powyższą koncepcję państwa wyłożył mistrz Stanisław pięć zasad, jakimi winno kierować się państwo w dążeniu do pomyślności. Pierwszą z tych

²⁴ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. I-III (wyd. B. Chmielowska), Warszawa 1979 (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia, vol. IV, fasc. 1-3).

²⁵ Zob. M. Korolko, *Wprowadzenie*, w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 9-22.

²⁶ Wydanie dwujęzyczne L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny w XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza De bellis iustis*, Warszawa 1955, s. 91-145.

²⁷ Cyt. według: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 87.

²⁸ *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ed. C.J. Webb, Oxford 1907.

²⁹ *Sermo LXVI de diligendo bono communi*, w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 156-173.

zasad jest sprawiedliwość: „Rzeczypospolitej, królestwu, miastu czy innej społeczności, jeśli ma chwalebnie trwać długo, nieodzowna jest sprawiedliwość”³⁰. Szczególnie ostro piętnuje Stanisław w tym kazaniu niesprawiedliwych i przekupnych sędziów, grożąc im sądem Bożym.

Drugą zasadą, konieczną w rządach państwem, jest zgoda jego obywateli prowadząca do jednomyślności. Zgoda wszystkich członków państwa buduje jego potęgę, zaś niezgoda prowadzi do ruiny. Wzajemna pomoc obywateli, współdziałanie i służba oparta na zaufaniu chronią organizm państwowy od choroby tyrańskich rządów, niegodziwości, egoizmu, zagarniania władzy i podziałów politycznych. Te symptomy rozkładu państwa przyrównał on do śmiertelnej choroby ludzkiego organizmu. W takich przypadkach władca winien zatroszczyć się o leczenie organizmu, nawet przez odcięcie gnijących członków, jeśli uchroni to zdrowe od zniszczenia. Widać tu nawiązanie do powszechnej w średniowieczu zasady: *rex medicus rei publicae*.

„Po trzecie: królestwo, państwo czy rzeczpospolita powinny w rządzeniu opierać się na szczerym zaufaniu mieszkańców. Podobnie bowiem jak w żywym organizmie poszczególne jego części wzajemnie sobie służą i jedna część wspiera drugą, osłania i dodaje jej urody, tak też powinno dziać się wśród członków Rzeczypospolitej, bo i ją porównać można do organizmu, który stanowią rozmaite osoby, będące jak gdyby jego członkami”³¹.

Czwarta zasada Skarbimierczyka podkreśla konieczność oparcia rządów na mądrych doradcach. W uzasadnieniu odwołuje się on zarówno do myśli Cycerona jak i św. Augustyna, gdyż obaj myśliciele starożytni zgodnie podkreślali znaczenie dla państwa takich doradców, ułatwiających rządzącym podjęcie dojrzałej decyzji. Negatywnym przykładem z historii biblijnej były rządy Roboama, który „odrzucał dobre rady starszych, posłuchał rówieśników i przez to spowodował upadek królestwa”³².

Ostatnia wreszcie zasada, jaką krakowski mędrzec czyni warunkiem dobrego funkcjonowania państwa, głosiła, że „państwo powinno się kierować dobrze przemyślanym celem (*ordinata intentione*), bo on stanowi niejako dopełnienie wszystkiego”³³. Jeden wspólny cel zapobiega rozbieżnym dążeniom, a w konsekwencji rozbiciu i upadkowi państwa. Stosowanie tych pięciu zasad w praktyce prowadzi do pomnożenia wspólnego dobra, a tym samym do pomyślności wszystkich mieszkańców kraju.

Sermones sapientiales podejmują wiele wątków dotyczących sprawiedliwości społecznej i prawa. Wszystkie one są głęboko osadzone w Biblii, ale także

³⁰ Tamże, s. 165.

³¹ Tamże, s. 171.

³² Tamże, s. 173.

³³ Tamże.

w nauczaniu ojców Kościoła i mędrców pogańskich. I tak np. w kazaniu *O tych, którzy mają na względzie sprawiedliwość* wylicza mistrz Stanisław za Cynceronem i św. Ambrozym podstawowe zasady sprawiedliwości: nikomu nie szkodzić i służyć dobru wspólnemu. Człowiek bowiem sprawiedliwy uważa dobro wspólne za własne. Sprawiedliwość należy się najpierw Bogu, następnie ojczyźnie, rodzicom i wszystkim innym. Toteż „władcy i dostojnicy powinni dążyć do tego, ażeby święty Kościół był w swoich prawach sprawiedliwie chroniony, następnie by ojczyzna, królestwo czy prowincja rządzone były z przestrzeganiem prawa sprawiedliwego, rozumnego i szlachetnego (...) Dlatego, jeśli prawo jest sprzeczne z rozumem albo jeśli jest niesprawiedliwe, nieszlachetne, szkodliwe albo co gorsza prowadzące do duchowej zatraty, nie zasługuje na miano prawa, bo jest prawem niegodziwym (*lex est iniqua*), przypominającym siła szatana (...) Dlatego, jeśli jakieś przepisy prawne prowadzą do grzechu ciężkiego albo stanowią przeciw dobrym obyczajom, albo sprzeciwiają się prawu Chrystusowemu, albo jeśli służą oszczerstwu, muszą być natychmiast wycofane”³⁴.

Kazania sapiencjalne Skarbimierczyka wiele uwagi poświęcają głowie państwa, czyli władcy oraz jego doradcom. Spotykamy w nich oparte na tekstach biblijnych rozważania o mądrości jako cnocie koniecznej do sprawowania władzy³⁵. Już jego pierwsza mowa z tego cyklu³⁶ nazywa prawdziwą mądrością umiłowanie Boga z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił. Tak mądrość polega na posłuszeństwie Bogu i Jego prawu; nieposłuszeństwo względem Boga doprowadziło Saula do utraty królestwa. W *Mowach o mądrości* mistrz Stanisław rozwijał też tematykę cnót kardynalnych, które winny cechować chrześcijańskiego władcę. Na ich czele zawsze stawiał sprawiedliwość, a za nią roztropność; ta druga ściśle wiąże się z mądrością, gdyż wpływa na sposób sprawowania władzy w państwie i na podejmowanie istotnych decyzji. Następnie idzie cnota umiarkowania, a na końcu męstwo. Krakowski uczoney nie wysuwał na czoło męstwa, nakazując władcy cenić bardziej mądrość niż oręż wojenny³⁷.

Stanisław ze Skarbimierza wiązał ściśle mądrość władcy z wykształceniem. U podstaw tego ideału leżało przekonanie uczonych średniowiecznych, że tylko stałe obcowanie z Pismem świętym pozwoli władcy czerpać wprost z mądrości

³⁴ Tamże, s. 49.

³⁵ Tematykę tę rozwija K. Ozóg, *Ideal władcy w krakowskim środowisku intelektualnym na początku XV w.*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane prof. J. Krzyżanikowej*, Poznań 2000, 415-426; por. tenże, *Stanisława ze Skarbimierza refleksje o państwie*, w: *Droga historii. Studia ofiarowane prof. J. Szymańskiemu*, Lublin 2001, s. 47-61.

³⁶ *Sermo de sapientia, quae a deo est et Deus per sapientiam umquam*, tekst w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 30-43.

³⁷ Dewiza Uniwersytetu Jagiellońskiego (*plus ratio quam vis*), zaczerpnięta z poety rzymskiego, została przypomniana przez Jana Pawła II w czasie uroczystości nadania mu przez UJ doktoratu honoris causa (22 czerwca 1983).

Bożej, niezbędnej do sprawowania rządów. Podkreślał też z naciskiem, że władca katolicki winien zadbać o studia generalne (uniwersytet), gdzie naucza się nie tylko wiedzy doczesnej (*scientia*), ale przede wszystkim przekazuje się mądrość (*sapientia*) wiodącą do życia wiecznego. W sytuacji, gdy monarcha sam nie posiada mądrości, winien mieć mądrych doradców i szukać rady u ludzi duchownych, nauczycieli prawdy, znających prawo Boże. Równocześnie piętnuje krakowski uczony takich monarchów, którzy uważają, że posiadli wszelką mądrość i nie potrzebują ludzi wykształconych. W mowie wygłoszonej na promocji doktorskiej Pawła Włodkowica³⁸ wyłożył swój pogląd na mądrego doradcę. Człowiek, który osiągnął mądrość, odznacza się wiedzą (*doctrina*) i szlachetnym życiem (*vita venusta*). Wiedza jego musi przy tym wykazywać trzy cechy: biegłość w prawie Bożym i kanonicznym, znajomość nauk świeckich oraz doświadczenie w sprawach doczesnych³⁹. Taki uczony jest niezwykle pożyteczny dla państwa, gdyż potrafi „sprawować sądy i czynić sprawiedliwość, a prawdę czynić wokoło”⁴⁰.

Zarysowana tu nauka Stanisława ze Skarbimierza na temat państwa i władzy doskonale wykorzystuje tradycję duchową chrześcijańskiej Europy, choć sięga też chętnie do autorytetów klasycznych. Szczególnie jasno ukazuje ona moralne podstawy polityki, będąc ważnym punktem odniesienia Polski jagiellońskiej w środowisku uniwersyteckim. Sformułowane w *Mowach o mądrości* poglądy zachowały swą aktualność do dziś. Można bez cienia przesady powiedzieć, że Stanisław jest prekursorem polskiej myśli teologicznej w jej najszerszym wymiarze społecznym.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Arystoteles, *Polityka*, 1,2 (1253a 2-3).

Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, Oxford 1907.

Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, opr. M. Korolko, Kraków 1997.

Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. I-III (wyd. B. Chmielowska), Warszawa 1979 (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia excoltae spectantia, vol. IV, fasc. 1-3).

Opracowania

Biliński W. (wybór i opr.), *Dzieło Jadwigi i Jagielly. W sześćsetlecie chrztu Litwy i jej związków z Polską*, Warszawa 1989.

³⁸ *Beatus vir qui invenit sapientiam*, w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane...*, s. 180-197.

³⁹ „*Doctrina vero ipsius in tribus constat: in peritia sacrorum canonum, in notitia saecularium scientiarum, in practica saecularium negotiorum*”. Tamże, s. 192.

⁴⁰ Tamże, s. 197.

- Bonora A., *Temi biblici per il nostro tempo*, Assisi 1993.
- Czajkowski M., *Ewangelia a polityka*, w: *Spoleczny wymiar orędzia biblijnego*, red. T. Makowski, Gniezno 1994.
- Czartoryski P., *Idea uniwersytetu i koncepcja nauki na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie XV wieku – program i jego realizacja*, w: *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria A: Historia Nauk Społecznych*, z. 12, Warszawa 1968.
- Domański J. (opr.), *Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, Warszawa 1978.
- Ehrlich L., *Polski wykład prawa wojny w XV wieku. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza De bellis iustis*, Warszawa 1955.
- Gottwald N.K., *The Politics of Ancient Israel*, Louisville 2001.
- Onofrio d' G., *Historia teologii, II. Epoka średniowieczna*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ożóg K., *Ideal władcy w krakowskim środowisku intelektualnym na początku XV w.*, w: *Nihil superfluum esse. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane prof. J. Krzyżaniakowej*, Poznań 2000.
- Ożóg K., *Stanisława ze Skarbimierza refleksje o państwie*, w: *Drogą historii. Studia ofiarowane prof. J. Szymańskiemu*, Lublin 2001.
- Parchem M., *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela*, Warszawa 2002.
- Romaniuk K., *Księga Mądrości*, Poznań 1969.
- Whybray R.N., *The social world of the wisdom writers*, w: *The World of Ancient Testament. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge 1991.
- Wielgus S., *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblijstka polska*, Lublin 1992.
- Witaszek G., *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998.
- Załęski J., *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej*, Warszawa 1996.
- Zawadzki R., *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza. Studium źródłoznawcze*, Kraków 1979.

STRESZCZENIE / SOMMARIO

Antoni Tronina

Biblijne podstawy „teologii politycznej” u Stanisława ze Skarbimierza

O teologii politycznej autor pisze z dwóch perspektyw. Pierwsza to dziedzictwo Starego Testamentu, nauka proroków. Ukazanie władzy jako służby człowiekowi, a samego króla jako przedstawiciela Boga. Stąd postulat, aby każda władza polityczna uznała swe zakorzenienie we władzy Boga i własne ograniczenia. Druga zaś to postać i działalność Stanisława ze Skarbimierza, pierwszego rektora Wszechnicy Jagiellońskiej. W swoich kazaniach i sposobie przekazywania wiedzy kładł nacisk na ważne zasady sprawnego działania państwa, takie jak: sprawiedliwość, jednomyślność, zaufanie do rządzących, rządy oparte o rady mądrych doradców, jasny cel polityczny państwa. Stanisław ze Skarbimierza podkreślał, że tylko stałe obcowanie z Pismem

świętym pozwoli władcy czerpać z mądrości Bożej. Taki uczony władca, mający zarówno wiedzę, jak i „szlachetne życie”, jest pożyteczny dla państwa. Stanisław ze Skarbimierza jawi się jako prekursor polskiej myśli teologicznej w wymiarze społecznym.

Antoni Tronina

Fondamenti biblici della „teologia politica” di Stanislao Skarbimirio

Sarebbe anacronismo cercare nella Bibbia dei concetti tali come “potere”, “società”, “stato”, oppure “politica”. Tutti questi sono in realtà dei concetti elaborati dalla filosofia contemporanea. Eppure, uscendo dai problemi attuali, si può cercare illuminarle nei testi biblici.

Nel nostro saggio studiamo dapprima, cosa dice la Bibbia sul potere politico nella sua relazione al Israele come popolo di Dio. Nella seconda e terza parte del argomento si mostra un esempio della “teologia politica” polacca già nell’epoca della dinastia jagellona.

ks. dr Marian Szymonik

Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej

PERSONALISTYCZNY WYMIAR POLITYKI W UJĘCIU M.A. KRĄPCA

Dwa ważne powody usprawiedliwiają powyższe sformułowanie tematu. Pierwszy, to fakt, że zmarły niedawno znakomity polski filozof, bardzo dużo uwagi poświęcał kwestiom politycznym. Drugi zaś jest taki, iż mówiąc o polityce, bardzo często odwoływał się on do tekstu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, której okrągłą rocznicę uchwalenia obchodzimy w tym roku.

Na wstępie dzieła poświęconego filozofii polityki znakomity polski filozof pisał: „Politykę uważa się niekiedy za sprawę wstydliwą, a może nawet brudną”¹. Krąpiec jako znakomity filozof bytu i filozof człowieka reprezentował klasyczne ujęcie polityki, jako rzeczy godnej i wielkiej, będącej w służbie dobra wspólnego rozumianego osobowo. Zatem to dość, niestety, powszechne przekonanie zawarte w powyższym zdaniu staje w dość radykalnej opozycji w stosunku do stanowiska, które prezentował polski tomista. Rozumienie polityki, jakie daje lubelski filozof wyrasta z samego serca problematyki filozoficznej. Ma głębokie podstawy w metafizyce, szczególnie w metafizyce osoby ludzkiej. Takie ujęcie zagadnienia przez Krąpca wyznacza też tok naszej refleksji.

W naszych rozważaniach chcemy przedstawić model polityki osadzony głęboko w realistycznej metafizyce osoby, jaki prezentował wielki polski filozof. Wbrew liberalistycznym, a niekiedy machiavellistycznym założeniom, polityka nie musi być li tylko grą ani „rzeczą brudną”. Najpierw zostaną przedstawione antropologiczne podstawy takiego pozytywnego rozumienia polityki. Następnie złożona sprawa relacji człowiek a różne społeczności. Właściwie rozumiana zasada dobra wspólnego pozwala uniknąć rozwiązań antagonistycznych w obszarze relacji społecznych. W oparciu o tekst Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka zastanowimy się nad znaczeniem praw człowieka. Krąpiec w swojej filozofii człowieka i polityki odwołuje się do tekstu Narodów Zjednoczonych uchwalonego 60 lat temu. Te rzetelne analizy polskiego tomisty warte są przypomnienia w roku jubileuszu Deklaracji. Nie da się zrozumieć polityki bez uwzględnienia kontekstu historycznego, szczególnie religijnego. Dlatego i tę kwestię poruszymy krótko. Personalistyczne rozumienie polityki zabezpiecza najlepiej prawa człowieka i stanowi fundament ideowy właściwie rozumianego społeczeństwa obywatelskiego.

¹ M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 5.

1. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY POLITYKI

Spółeczno-polityczna aktywność człowieka wypływa z jego bytowej struktury: władz, atrybutów, uzdolnień. Zatem zagadnień z dziedziny filozofii polityki nie sposób jest oderwać od antropologii filozoficznej, a dalej całej filozofii. Filozofia społeczna jest ściśle związana z filozofią człowieka. Od rozumienia ludzkiego bytu zależy rozumienie społeczeństwa. Naturalnym zaś dopełnieniem filozofii społecznej jest filozofia polityki². Tak też jest w myśli Krąpca. W centrum jego koncepcji społeczeństwa i kultury stoi człowiek jako byt suwerenny i twórca kultury. Suwerenność przysługuje osobie jednostkowej z racji jej istotnie ludzkich atrybutów, czyli rozumu i woli. Ludzka zdolność do świadomej i wolnej decyzji decyduje o prymacie ontycznym człowieka w stosunku do wszelakich form i struktur zbiorowych takich jak społeczeństwo czy państwo³. W takim kontekście, w obszarze filozofii polityki Krąpiec podkreśla prymat porządku natury i moralności względem polityki. W ten sposób staje w opozycji do wielu nowożytnych filozofii polityki, z koncepcją Machiavellego na czele⁴.

Personalistyczne nachylenie filozofii Krąpca w następujący sposób charakteryzuje wybitny uczeń szkoły lubelskiej bp prof. Ignacy Dec. W jego przekonaniu w nawiązaniu do myśli Akwinaty, przy jednoczesnym dialogu ze współczesną myślą filozoficzną wypracowano w drugiej połowie ubiegłego wieku „klasyczną teorię bytu osobowego, którą można nazwać personalizmem chrześcijańskim lub humanizmem personalistycznym”. Obecnie funkcjonuje ona nade wszystko w egzystencjalnej wersji tomizmu. Podstawą tak pojętego humanizmu jest metafizyka osoby. Taka wizja człowieka została wypracowana w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. Dec głównych pionierów tej szkoły widzi w osobach Karola Wojtyły i Mieczysława Alberta Krąpca⁵. Co więcej, Biskup Dec jest przekonany, że ten personalizm tomistyczny jest najbardziej podstawowy i godny tego miana⁶.

Rzeczywiście Krąpiec stawia problematykę osoby w samym centrum swojej metafizyki. W duchu św. Tomasza jest on przekonany, że osoba jest czymś najdoskonalszym w naturze, szczytową formą bytu. W monumentalnym dziele lubelskiego tomisty, dającym zręby metafizyki czytamy: „Teoria osoby jest uwikłana w system filozoficzny i w zależności od naczelných konstrukcji czy też

² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 5.

³ W. Chudy, *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krąpca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 23.

⁴ Tamże, s. 24.

⁵ I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. V: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, Lublin 2003, s. 66-67.

⁶ Tenże, *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. III-IV: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, Lublin 2002, s. 65.

założeń systemu okazują się nieco odmienne rozwiązania dotyczące koncepcji osoby. W każdym jednak systemie filozoficznym zajmującym się zagadnieniem osoby, przez «osobę» rozumie się jakąś naczelną i szczytową formację bytową bytów intelektualnie poznających. Wszędzie osobę pojmuje się jako najdoskonalszą «formę» bytu. I w tym wszystkie owe systemy filozoficzne są zgodne⁷. Osoba, zdaniem Krapca, jest tworem odmiennym od przyrody, posiada własne cele. W historii kultury była pojmowana jako jakiś „gorszy” bóg. Dlatego podkreśla się godność osoby. Krapiec wymienia sześć bardzo ważnych właściwości osoby, którymi są: zdolność do poznania intelektualnego, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność, zupełność. Pierwsze trzy cechy są związane z intelektualną stroną osobowej bytowości i decydują o transcendencji osoby względem przyrody. Trzy pozostałe odnoszą się do relacji osoby względem innych osób i decydują o transcendencji osoby względem społeczności⁸. Dla filozofii społecznej i politycznej ważne jest uznanie i właściwe rozumienie zupełności i godności osoby ludzkiej. „Osoba – pisze Krapiec, wyjaśniając cechę zupełności osoby – chociaż nawet jest bytem społecznym, to jednak nie jest jako osoba podporządkowana społeczności. Osoba bowiem jest w hierarchii bytowej wyższym tworem ontycznym aniżeli społeczność będąca tworem relacyjnym, i dlatego ta właśnie społeczność jest podporządkowana osobie w dziedzinie dóbr specyficznie osobowych, a więc osiągalnych rozumem i wolą. Społeczność jest dla osoby, a nie osoba dla społeczności”⁹. Natomiast godność człowieka określa autor jako „właściwość wpływającą ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania”¹⁰.

Dokonując analizy struktury bytu osobowego, Krapiec w bardzo plastyczny sposób opisuje, jak ludzka dusza, organizująca wszystko to, co ludzkie, wygrywa „melodię życia osobowego na ludzkim organizmie zdeterminowanym przez odziedziczony kod genetyczny”¹¹. Owa melodia życia osobowego wygrywana jest w kontekście jeszcze jednej bardzo ważnej determinanty, która jest konieczna do ludzkiego życia, a jest nią społeczeństwo. Dlatego możemy mówić o pewnym dramacie życia osobowego, w którym ono wyrasta w kontekście biologicznym i społecznym¹². „Chociaż biologia własnego ciała i społeczność wspomagają człowieka w wyzwoleniu jego życia osobowego, to jednak – podkreśla Krapiec – owo życie góruje nad tym wszystkim, co pozwala je wyłonić”¹³. Ta klasycznie pojęta

⁷ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1998, s. 325.

⁸ Tamże, s. 328-329.

⁹ Tamże, s. 329.

¹⁰ Tenże, *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 15.

¹¹ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 29.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Tamże, s. 31.

transcendencja osoby względem przyrody i społeczeństwa decyduje o ludzkiej godności. Człowiek jawi się bowiem jako byt immanentny w stosunku do przyrody i społeczności poprzez swoje ciało. Zaś przez swojego ducha transcenduje swój życiowy biologiczny i społeczny kontekst. Na gruncie klasycznie pojętej metafizyki, którą reprezentuje Krąpiec, nie ma mowy o jakiejś niespójności czy dualizmie. Bowiem jedność życia osobowego jest ukonstytuowana przez akt istnienia przynależny ludzkiej rozumnej duszy. Człowiek bowiem działa jako byt cielesno-duchowy: „Tylko na bazie ludzkiego ciała jest możliwe wyzwolenie czynności istotnie ludzkich, wszystkich czynności, nie tylko indywidualnych, ale także społecznych”¹⁴.

Ludzka dusza posiada własny akt istnienia i tego istnienia udziela ciału, które sobie organizuje. Zatem akt istnienia jest udzielany bytowi ludzkiemu złożonemu z duszy i ciała, poprzez duszę. Dusza bytuje w sobie jako w podmiocie, samodzielnie bytującym, ale niesamodzielnie działającym, ponieważ do działania potrzebuje zorganizowanego przez siebie ciała. Fakt ten rozjaśnia problem ludzkiej śmierci i trwania człowieka po śmierci poprzez duszę. Specyficznie ludzkie działania, czyli akty rozumu i woli, jako niematerialne, pokazują duchowość duszy i jej bytowanie w sobie jako podmiocie. Takie zaś zaistnienie duszy domaga się odpowiedniej przyczyny, którą nie mogą być przemiany materialne, lecz interwencja Pierwszej Przyczyny. To istnienie duszy w sobie jako w podmiocie sprawia, że może ona istnieć nadal po rozpadzie ludzkiego ciała. Takie złożenie i działanie człowieka jest wypadkiem wyjątkowym, jak podkreśla Krąpiec, w całej naturze. Już Arystoteles przewyższając skrajny spirytualizm swojego mistrza Platona, zwrócił uwagę na wyjątkowość człowieka w stosunku do całej przyrody. Trzeba też pamiętać, że na gruncie arystotelizmu sprawa nieśmiertelności indywidualnej ludzkiej duszy jest niejasna, a przynajmniej otwarta. Jednakże ten sam Arystoteles był przekonany, co przypomina Krąpiec, że „człowieka rodzi człowiek i słońce”¹⁵.

Widzimy więc, że klasyczna metafizyka, którą uprawia Krąpiec, pozwala bardzo rzetelnie ukazać wertykalny wymiar ludzkiej egzystencji. W ten sposób życie człowieka jest odniesione do Boga. Takie poglądy na temat człowieka zwykło się nazywać humanizmem integralnym, gdzie słowo „integralny” odnosi się do struktury bytowej człowieka i obejmuje całość ludzkich dążeń. W tak rozumianym humanizmie podstawową kategorią bytową jest pojęcie bytu osobowego odniesionego zarówno do człowieka, jaki i do Boga. Dlatego mamy pełne prawo nazywać taki humanizm personalizmem. Swoją doktrynę o ludzkiej godności

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 17-21; tenże, *Ja – człowiek*, Dzieła t. 9, Lublin 1991, s. 136-137.

wyraża polski tomista także językiem filozofii Kanta. Osoba ma być zawsze celem, a nigdy środkiem ludzkich działań¹⁶.

Ludzki byt osobowy najpełniej ujawnia się w akcie decyzji, która jest czynnością rozumowo-wolitywną: „Decyzja jest tym «miejscem», w którym człowiek konstituuje się pierwszym «suwerenem», biorącym w swe ręce los samego siebie, a często także los drugich ludzi”¹⁷. Suwerenność bytu osobowego jest podstawową w odniesieniu do suwerenności różnych społeczności, szczególnie państwa. Warto też zauważyć, że Krapiec klasyczne etapy, oddające strukturę aktu woli i suwerenność człowieka, naświetla czy też zestawia z Wojtyłowymi kategoriami „samoposiadania”, „samopanowania” i „samostanowienia”¹⁸. W kontekście suwerenności osoby i jako zapowiedź sposobu realizacji dobra wspólnego rozumianego osobowo, przywołuje lubelski filozof kategorię komplementarności: „Dlatego rzeczą organizacji społecznych (państwa) jest zorganizowanie «uzupełniających-komplementarnych» sił potrzebnych do rozwoju człowieka”¹⁹. Z prowadzonych przez Krapca rozważań płynie wielki optymizm, którego źródłem jest właśnie ustalenie relacji między człowiekiem-osobą a społeczeństwem. Nie ma tu ducha rywalizacji i wykluczenia, gdyż dobro wspólne rozumiane osobowo nikomu nie zagraża – ani jednostce, ani społeczeństwu. To dobro wspólne stanowi rację bytu państwa i każdej społeczności. Wszechstronny bowiem rozwój osobowy, realizowany przez poszczególnych członków rozmaitych społeczności, nikomu nie zagraża, a przeciwnie – wszystkich ubogaca. W takim kontekście zrozumiała staje się definicja polityki, którą podaje autor: „Stąd słusznie można uznać politykę za roztropne realizowanie wspólnego dobra”. Przy czym roztropność usprawnia nasze wolne decyzje odniesione w tym wypadku do życia społecznego, czyli pozwala konstituować się naszej suwerenności²⁰.

2. CZŁOWIEK A SPOŁECZNOŚCI

Lubelski filozof mówi o dwóch sposobach uzasadniania wiązania się człowieka w społeczności. Jest to mianowicie droga negatywna, na której widoczne są napięcia, a nawet wrogość między człowiekiem a społeczeństwem. Głębokie podłoże tego typu rozwiązań stanowi aprioryzm filozoficzny w duchu kartezjańskim. Teorie Hobbesa czy Marksa stanowią przykłady takiego rozwiązania relacji między jednostką a społeczeństwem. Ten matematyczny aprioryzm zastosowany do życia społecznego bardzo napina relacje między człowiekiem a społecznością

¹⁶ M.A. Krapiec, *Człowiek i polityka...*, s. 31-32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 47-48.

¹⁹ Tamże, s. 46.

²⁰ Tamże, s. 6; tenże, *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 340.

choć z pozoru niekiedy je jasno przedstawia. Istota tego błędu polega na tym, jak twierdzi za Gilsonem Krąpiec, że chce się, aby metoda jednej z nauk o rzeczywistości była słuszna w odniesieniu do całej rzeczywistości²¹.

Dzisiaj, gdy widzimy coraz mocniejsze rysy na globalnym gmachu społeczno-gospodarczym, wcale nie musimy przywoływać Maritaina, który niczym prorok, krytykując Kartezjusza sprzeciwiał się takiemu mechanicyzycznemu patrzaniu na politykę i ekonomię. Krytykując Hobbesa i Marksa Krąpiec, podobnie jak Maritain, odrzuca dwie skrajne propozycje w ustanowieniu relacji człowiek a społeczność, a mianowicie indywidualizm i kolektywizm. Stanisław Kowalczyk właśnie Maritaina uważa za najwybitniejszego przedstawiciela społecznego personalizmu inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej²². W tym miejscu warto też przypomnieć, krytykowane niekiedy, Maritainowskie rozróżnienie między jednostką i osobą, które służy między innymi do właściwego naświetlenia relacji człowieka w stosunku do społeczności. W ludzkiej bytowości Maritain wyróżniał dwa poziomy: materialną jednostkę i duchową osobę. Przez materialne ciało jest człowiek jednostką, egzemplarzem gatunku. Człowiek ujmowany w swej indywidualności podlega także społeczeństwu. Natomiast jako osoba, rozumny i wolny podmiot jest transcendentny względem społeczności²³. „Stąd, jako jednostki – pisze francuski myśliciel – jesteśmy zaledwie fragmentami materii, częścią wszechświata, punktem tej wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, roślinnych i zwierzęcych, etnicznych, atawistycznych, dziedzicznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. Jako indywidualności, podlegamy gwiazdom, jako osoby – panujemy nad nimi. Czym jest współczesny indywidualizm? Pomyłką, nieporozumieniem, wywyższeniem indywidualności udającej osobę i jednoczesnym poniżeniem prawdziwej osobowości”²⁴. Przyjęcie przez Krąpcę podwójnej transcendencji ludzkiego bytu osobowego, czyli względem przyrody i społeczności, sprawia, że jego myśl współbrzmi z dociekaniem filozoficznymi francuskiego personalisty. Sam Krąpiec tak ustosunkowuje się do francuskiego personalizmu: „Teorie personalistyczne, zwłaszcza Maritaina i Mouniera, dokonując rozróżnienia między indywiduum a osobą, zwracają uwagę, że sama jednostkowość człowieka, która jest funkcją materii, nie wyodrębnia go w stosunku do grupy społecznej, ale podporządkowuje tej grupie na wzór podporządkowania komórki biologicznej całemu organizmowi. Natomiast człowiek jako osoba góruje nad społecznością, która powinna być jemu podporządkowana”²⁵.

²¹ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 51-55.

²² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 87-88.

²³ Tamże, s. 88-89.

²⁴ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter: Kartezjusz. Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa – Żabki 2005, s. 52.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 320.

Natomiast pozytywne podejście ukazujące więzi społeczne odnajdujemy w filozofii klasycznej, którą kultywuje Krąpiec. Szczególnie cenne w tym względzie są sformułowania Arystotelesa. Byt społeczny w tym ujęciu jawi się jako naturalny, przyjazny i niezagrożający człowiekowi. „Dlatego, pisze autor, w samą bytową strukturę człowieka wpisana jest relacja do osób drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne dla rozwoju osobowego człowieka”²⁶. Owe naturalne społeczności to rodzina, naród i państwo. Zanim je bliżej scharakteryzujemy, warto jeszcze przypomnieć, w jaki sposób Krąpiec stara się bliżej nasświetlić ową konieczność odniesienia człowieka do społeczności. W tym miejscu pojawia się u naszego autora kategoria „jaźni otwartej”. O otwartości człowieka mówią bardzo dużo różnorakie nurty psychologii nastawionej humanistycznie czy też samej filozofii. Niewątpliwie przez swoje analizy o otwartości człowieka, Krąpiec chce się, zgodnie ze sposobem uprawiania filozofii klasycznej, jakoś odnieść do ważnej problematyki filozofii współczesnej, którą sam współtworzy. Zdaniem lubelskiego filozofa świat materialny jest potrzebny nie tylko do „przebudzenia” ludzkiego ducha, ale jest także ciągle potrzebny dla jego rozwoju. Człowiek jako człowiek działa w porządku poznawczym i pożądanym (wolitywnym). Te ludzkie zdolności stoją u podstaw otwartości osobowej człowieka ze względu na możliwość komunikowania się w porządku bytu. Człowiek komunikuje się ze światem nie jak zwierzę ze swoim zamkniętym środowiskiem. Poznaje ten świat, rozumie jego sens. Ale świat, w którym człowiek żyje, nie jest dla człowieka wystarczającym partnerem dialogu, chociaż w mitologii lub poezji mamy do czynienia z personifikacją świata, przyrody. Właściwy dialog możliwy jest między osobami i dokonuje się w trojkiej płaszczyźnie: poznania, miłości i wolności. Człowiek jest zdolny przy pomocy swoich narzędzi poznawczych i pożądanym odnosić się do całej rzeczywistości, także innych osób, tę rzeczywistość „czytać” i za pomocą systemu znaków, wyrazić ją i zakomunikować drugiej osobie²⁷.

W swojej ważnej książce Franz von Kutschera mówiąc o otwartości człowieka twierdzi, że wskazuje ona na specyfikę ludzkiego podmiotu, który nie jest tylko przystosowany do środowiska biologicznego czy społecznego. Filozofia klasyczna mówi prosto o transcendencji człowieka. Zdaniem niemieckiego myśliciela świadomość, otwartość na świat i rozum w sposób istotny charakteryzują ludzki fenomen. Jego zdaniem tych specyficznie ludzkich cech nie da się wyprowadzić z naszej fizycznej natury czy też wyjaśnić na jej podstawie. Kutschera ma świadomość, że takie stwierdzenie staje w głębokiej opozycji do rozpowszechnionego dzisiaj w naukach przyrodniczych i filozofii, materialistycznego i naturalistycznego światopoglądu. Pisze dowcipnie niemiecki filozof: „Na przykład «poznanie», interpretowane jest jako przystosowanie – tak że można powiedzieć, iż końskie

²⁶ M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka...*, s. 57.

²⁷ Tenże, *Ja – człowiek...*, s. 320-323.

kopyto, które jest przystosowane do stepu, «poznaje» go²⁸. Wprawdzie uwaga powyższa dotyczy przystosowania do środowiska biologicznego, ale przecież z naturalistyczno-materialistycznego punktu widzenia ludzka kultura bywa traktowana jako analogiczna do kultury – środowiska zwierząt. W codziennym życiu bez trudności wydajemy sądy o zwierzęcej psychice. A słysząc komentarz spikera w filmie przyrodniczym o życiu zwierząt, mamy niekiedy wrażenie, że jesteśmy jakby wśród ludzi i to o wybitnej inteligencji i bogatym życiu uczuciowym. Ten błąd prymitywnej antropomorfizacji grozi nawet samym badaniom naukowym²⁹. Różnica między nami a końskim kopytem byłaby zatem z naturalistycznego punktu widzenia tylko taka, że nasze przystosowanie byłoby oparte na konieczności uświadomionej.

Wypada teraz powrócić do krótkiego omówienia owych naturalnych społeczności, w których człowiek żyje. W nieco innym kontekście Krąpiec wyrażał przekonanie, że najbardziej zasadniczą formą ludzkiej egzystencji społecznej jest rodzina i państwo. Między tymi dwoma społecznościami istnieje możliwość całej plejady zorganizowanych grup społecznych. „Rodziny, rody, plemiona i narody, towarzystwa, związki zawodowe, klasy są tworami społecznymi – pisze autor – umieszczonymi na polu wytworzonym przez bieguny: rodzina – państwo”. Umieszczenie narodu obok związków zawodowych jest charakterystyczne dla bardzo ekspresyjnego toku wywodu charakterystycznego dla Krąpca i wprowadza małe zamieszanie w ukazaniu, co jest prawdziwie naturalnym kontekstem społecznym dla człowieka. Przyjmujemy, że są nimi wspomniane rodzina, naród i państwo, a akcent położony na rodzinę i państwo ma w zamyśle autora pokazywać szczególne znaczenie tych społeczności³⁰.

W rozważaniach o rodzinie Krąpiec akcentuje znaczenie monogamiczności i nierozzerwalności małżeństwa. Ze względu na wychowanie dzieci i nie tylko, ta forma życia rodzinnego jawi się jako naturalna, wbrew pewnym etnograficznym badaniom, które w ewolucji kształtu rodziny ukazują jej inne modele – „Dlatego zanik wielopokoleniowej rodziny powoduje społeczne kalectwo”. Rola rodziny jest nie do przecenienia w kształtowaniu solidaryzmu społecznego³¹.

Z wielką erudycją historyczną i filozoficzną ukazuje polski tomista genezę narodu. Naród żydowski jest ukazany jako prototyp narodu. Jest też mowa o państwach narodowych powstałych na obszarze państwa karolińskiego. Przy okazji tych analiz Krąpiec podkreśla, że egoizmy dynastyczne uniemożliwiły stworzenie

²⁸ F. Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 29-30.

²⁹ T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005, s. 137.

³⁰ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 329.

³¹ Tenze, *Człowiek i polityka...*, s. 60-63.

już dużo wcześniej prawdziwej wspólnoty europejskiej. Jeden język, elity intelektualne kształcone w tych samych uniwersytetach, dawały dobre podwaliny pod wspólną Europę³². Zdaniem autora, o narodzie w sensie ścisłym można mówić od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona³³. Krapiec wymienia sześć czynników narodotwórczych. Pierwszy – to „wspólnota krwi”, której przesadne akcentowanie prowadzi do nacjonalizmu czy rasizmu. Drugi – to terytorium zamieszkania, pejzaż ziemi, kraj, ojcowizna. Trzeci, bardzo ważny czynnik narodotwórczy, to wspólne dzieje narodu. W tym kontekście autor zwraca uwagę na fakt, że nowoczesna gospodarka, emigracja za pracą, mogą znacznie tę wspólnotę losów osłabiać. Nie jest dobrze, gdy miejsce pracy staje się namiastką ojczyzny. I wreszcie czynnik czwarty, może najistotniejszy, to wspólna narodowa kultura, wyrażona w określonym języku „w skład której wchodzi religia, nauka, sztuka wraz z techniką oraz moralność z obyczajowością charakterystyczną dla danego narodu”. Ta więź kulturowa, w przekonaniu polskiego tomisty, jest więzią ducha przekraczającą ramy jednego języka, jak to jest w przypadku Szwajcarów. Czynniki piąty i szósty to jakby wyakcentowanie niektórych spraw poruszonych wcześniej. I tak, piąty czynnik, obejmuje rolę etosu, moralnego działania w tworzeniu świadomości narodowej, a także twórczości artystycznej i osiągnięć naukowych. Ostatni, szósty czynnik narodotwórczy obejmuje fakt, „że poczucie narodowe jest pewnym określonym faktem politycznym, pozwalającym odróżnić jedne narody od innych”. W ten delikatny sposób porusza Krapiec, jak się wydaje, kwestię państw narodowych. Do zorganizowania się w państwo nie wszystkie narody dążą z taką samą intensywnością³⁴.

Na gruncie filozofii Arystotelesa zostaje przez Krapca zdefiniowana trzecia wielka naturalna społeczność, a mianowicie państwo jako „naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszenie rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra, jakim jest «pełnienie cnoty»». Stąd organizacja państwa i jego działanie są konieczne dla rozwoju moralnego człowieka, a «polityka» – jako teoria państwa – należy do dziedziny etyki w sensie zasadniczym³⁵. Głęboki wymiar moralny państwa i polityki decyduje o personalistycznym charakterze filozofii społecznej i politycznej Krapca. Naczelną bowiem rolą państwa jest dobro wspólne obywateli rozumiane osobowo. Cele rozumne i wolne, w tym przede wszystkim cele moralne, są celami ludzkich osób. Krapiec opisuje również państwo językiem tradycyjnej teorii państwa mówiąc o prawie, władzy, terytorium, ludzie³⁶. W takim kontekście suwerenność człowieka-osoby jawi się jako podstawowa, a su-

³² Tamże, s. 64-68.

³³ Tamże, s. 69.

³⁴ Tamże, s. 69-76.

³⁵ Tamże, s. 80-81

³⁶ Tamże, s. 83.

werenność państwa jest miarkowana roztropnością. Szczególne wskazania w tym względzie daje w przekonaniu autora Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, która podkreśla istotne momenty suwerenności osoby, nie niszcząc jednocześnie suwerenności państwa³⁷. Droga suwerenności podąża od suwerenności osoby do suwerenności państwa. Rozumienie obydwu tych suwerenności wiąże się z odpowiednim rozumieniem człowieka³⁸. „Najogólniej mówiąc, podkreśla autor, prymat suwerenności osoby jest związany z samym celem istnienia państwa i racją bytu społeczeństwa, jakim jest tzw. dobro wspólne. Natomiast suwerenność państwa jawi się niewątpliwie na obszarze koniecznych środków realizowania wspólnego dobra”³⁹. Ostatecznie gdy idzie o Krąpca filozofię państwa, należy podkreślić, iż sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym, koniecznościowym w swych antropologicznych podstawach. Natomiast charakter relacji tworzących daną społeczność jest względnie konieczny, często uwarunkowany historycznie.

Krąpiec wykorzystuje także tradycyjną naukę o pochodzeniu władzy od Boga dla pogłębienia personalistycznej perspektywy swojej doktryny. „Pochodzenie wszelkiej władzy od Boga – pisze polski tomista – można sobie wytłumaczyć na tle równości wszystkich ludzi, którzy otrzymali od Boga swe życie – istnienie. Wszyscy są równi przez to, że noszą w sobie ten sam obraz i podobieństwo Boże. Nie ma w tym miejscu żadnych podziałów na wyższych i niższych”⁴⁰. Władza, jak i nade wszystko sam człowiek są po prostu czymś naturalnym i – jak wszystko, co naturalne – mają ostateczne źródło w Bogu. Rząd natomiast jest tylko wyrazem władzy. I aby żądać lojalności od obywateli, musi być rządem prawidłowym, nie występującym przeciwko prawu naturalnemu, nakazującym czynić dobro⁴¹.

3. DOBRO WSPÓLNE OSOBOWE

W przekonaniu Krąpca podstawowym czynnikiem, fundamentem ukonstytuowania się jakiejś społeczności jest dobro wspólne, które może być zresztą różnie rozumiane. Jego zdaniem jednak konieczne jest takie rozumienie dobra wspólnego, „które staje się celem w rozwoju wewnątrz-osobowym poszczególnych ludzkich jednostek”⁴². Dlatego też dobro wspólne definiuje Krąpiec jako „podstawowy czynnik życia społecznego, motywujący działania społeczne osób tworzących

³⁷ Tamże, s. 84-85.

³⁸ Tenże, *Suwerenność – czyja?*, Dzieła, t. XVI, Lublin 2001, s. 46.

³⁹ Tamże, s. 41.

⁴⁰ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 97.

⁴¹ Tamże, s. 97-98.

⁴² Tenże, *Ja – człowiek...*, s. 327.

daną społeczność; dobro, które jest rzeczywistym celem każdego człowieka i zarazem całej społeczności⁷⁴³.

W tradycji filozoficznej mamy dwie wielkie koncepcje dobra. Koncepcję platońską, którą określa się jako ekstatyczną, ze względu na udzielanie się dobra na zewnątrz: „*bonum est difusivum sui*”. Drugą jest koncepcja dobra-celu wypracowana przez Arystotelesa, za którą opowiada się nasz autor: „*bonum est quod omnia appetunt*”⁷⁴⁴. Platońska koncepcja dobra ma ważne konsekwencje dla życia społecznego. Dobro jest tu rozumiane jako zstępujące z góry. To państwo, które wie, co jest dobre dla obywateli, bo przecież jest zarządzane przez filozofów, którzy wiedzą jaki jest cel państwa, dominuje nad obywatelami⁷⁴⁵. Natomiast dobro rozumiane jako cel i motyw działania, pozwala zachować suwerenność człowieka i wtórna do ludzkiej suwerenności państwa. Człowiek jako osoba pożąda dobra dla swego rozwoju. Państwo zaś, widząc największe dobro w rozwoju swoich obywateli, organizuje im sposoby osiągnięcia tegoż celu. W ten sposób obie rzeczywistości – rzeczywistość osoby i rzeczywistość społeczna stykają się w obszarze dobra wspólnego rozumianego osobowo. Realizacja dobra wspólnego wmontowana jest w sposób istotny w definicję społeczności, w szczególności państwa. Bowiem „społeczność jest zbiorem, więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności w celu spełnienia się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby”⁷⁴⁶. Duchowo-materialna struktura człowieka wyznacza od strony przedmiotowej określoną hierarchię dóbr, przy czym należy pamiętać, że człowiek w porządku swego istnienia osobowego jest dobrem samym w sobie i nie może być użyty jako środek do celów⁷⁴⁷.

Krapiec zdaje sobie sprawę z faktu, że rozdział środków materialnych, nieodłącznych do funkcjonowania społeczności ludzkich, budził i budzi nieporozumienia i konflikty społeczne. Historia ludzkości jest tego wymownym przykładem. Dlatego za św. Tomaszem przypomina autor, że nadobfitowanie jednego człowieka pociąga najczęściej ubóstwo drugich. Na słuszność tej tezy nie trzeba szukać historycznych przykładów. Wystarczy nasza, polska współczesna codzienność. Tylko dobro wspólne rozumiane osobowo nie antagonizuje ludzkich wspólnot. Bowiem ludzki rozwój poszczególnych osób nikomu nie szkodzi, a przeciwnie: wszystkim służy. Stąd, w przekonaniu autora, żadne dobra materialne wzięte razem czy oddzielnie, same z siebie nie mogą być uznane, bez łączności z dobrem osobowym człowieka, za dobro wspólne w sensie właściwym. I dlatego nie mogą

⁷⁴³ Tenże, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 628.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 628-629.

⁷⁴⁵ Tamże, s. 629.

⁷⁴⁶ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 93-94.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 109-113.

być pojęte jako racja dostateczna istnienia porządku społecznego⁴⁸. Człowiek jako byt rozumny, poprzez swoje istotnie ludzkie działania w aktach poznania, wolnych decyzji i miłości, doskonali siebie. Ten rozwój siebie jest realnym dobrem człowieka, stanowi siłę atrakcyjną dla ludzkiego wysiłku i jest analogicznie wspólnym celem i dobrem wspólnym. „Tylko tak pojęte dobro może się stać wspólną własnością wszystkich ludzi, bowiem nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków. Tylko rozwój osobowy człowieka może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż rozwój potencjalności osobowych jest rzeczywistym dobrem, które realizuje się w ludzkich osobach, i poprzez osoby trwa wraz z trwaniem człowieka”⁴⁹.

Koncepcja dobra wspólnego rozumianego osobowo pozwala też wyjaśnić należycie kwestię relacji polityki do religii oraz kwestię politycznego zaangażowania chrześcijan. Zgodnie z intencją Krąpca można powiedzieć, że cała kultura, jako wytwór człowieka zgodny z jego godnością, służy dobru wspólnemu, dobru osoby ludzkiej. Ogniskową zaś kultury, zdaniem Krąpca, jest religia. W świetle dotychczasowych uwag polityka dla filozofa jest w pierwotnym i zasadniczym znaczeniu dobieraniem właściwych środków dla realizacji celu jakim jest dobro wspólne⁵⁰. W takim sensie każdy człowiek jest politykiem, każdy z konieczności uprawia politykę, bo każdy z nas ciągle dobiera środki dla właściwego celu, dobra, którym jest nasz wewnętrzny osobowy rozwój. Ewangelia jest uszlachetnieniem życia ludzkiego, otwiera przed człowiekiem nowe horyzonty życia, daje nowe impulsy. Dlatego „co jest ludzkie, podkreśla autor, nie może być nie-chrześcijańskie”. Chrześcijaństwo nie zwalnia z obowiązku bycia lepszym i pełniejszym człowiekiem. „I dlatego – z mocą konkluduje Krąpiec – nie można być chrześcijaninem nie będąc w jakimś sensie politykiem. Ucieczka (zresztą zawsze nieudana, bo niedziałanie jest już moralnym działaniem!) od polityki jest więc swoistą «zdradą» samego człowieczeństwa człowieka”⁵¹. Zdaniem naszego znakomitego autora, jak uczą także polskie doświadczenia historyczne, polityka wyrzucana przez drzwi frontowe człowieczeństwa, powraca bardzo gwałtownie tylnymi drzwiami, ale najczęściej w kontekście zaburzeń ekonomicznych i gwałtownego pogorszenia życia ludności, przy jednoczesnym wzroście poczucia własnej osobowej godności, uzyskanego także z życia religijnego⁵².

⁴⁸ Tamże, s. 108-109.

⁴⁹ Tenże, *Dobro wspólne...*, s. 631.

⁵⁰ Tenże, *Suwerenność – czyja?...*, s. 115.

⁵¹ Tamże, s. 117.

⁵² Tamże.

4. WŁAŚCIWE ROZUMIENIE PRAW CZŁOWIEKA

Krapiec należy do filozofów Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Idzie o to, że wielokrotnie i niejako z wielkim pietyzmem wypowiadał się na jej temat, dokonując jej rzetelnej filozoficznej analizy i podkreślając jej wyjątkowe znaczenie w dziejach ludzkości⁵³. O wielkim znaczeniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka autor pisze, że ona „jest pierwszym, po «kamiennych tablicach» dekalogu, pisemnym wyrażeniem norm (*leges*) odczytanych w ludzkiej naturze”. Jest ona zatem, w przekonaniu naszego myśliciela, wzorcową realizacją prawa *lex* oraz *ius*⁵⁴. Przy czym akcent zostaje położony na wymiar *ius* Deklaracji: „Deklaracja jest zbiorem praw pojętych nie jako *lex* – jako norma prawna – lecz jako *ius*, a więc uprawnienie, które człowiek zawsze posiada i od nikogo uprawnień tych nie nabywa, z nimi bowiem rodzi się jako człowiek”⁵⁵. Dlatego Deklaracja jest w stosunku do prawa międzynarodowego prawem mocniej wiążącym, prawem uniwersalnym. Przedstawione w Deklaracji prawa człowieka zyskały wręcz priorytet, nawet względem konstytucji. „Po raz pierwszy w dziejach ludzkości pojawiła się prawna szansa uznania jego naturalnych (przyrodzonych) uprawnień, ich obrony oraz ich sądowego dochodzenia”⁵⁶.

Mimo tego wielkiego optymizmu Krapca należy mieć świadomość, że rzeczywistość Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest traktowana przez jej zwolenników jako tekst prawie święty, a przez krytyków jest uważana za niezgrabny kawałek kiepskiej filozofii⁵⁷. Jako jeden z problemów pojawia się kwestia filozoficznego uzasadnienia praw człowieka promowanych przez Deklarację. Jest ona w przekonaniu niektórych jej interpretatorów raczej „manifestem, a nie traktatem filozoficznym czy programem polityki społecznej dla świata”. Ponieważ została napisana dla szerszego odbioru, zastosowano w niej prosty język i nadmierne uproszczenia⁵⁸. Na tego typu zarzuty można odpowiedzieć, że klasyczna filozofia bytu wychodzi od wiedzy zdroworoządkowej, czyli takiej, która jest dostępna doświadczeniu wszystkich ludzi. Potem dopiero stosuje analizę systemową, będącą rzeczywiście wyrafinowaną wiedzą filozoficzną. Ponadto warto pamiętać, że zagadnienia przyrodzonych praw człowieka nie da się rozwiązać tylko prawniczą narracją. Bowiem pojęcie prawa naturalnego nie zostało wynalezione przez nauki prawnicze, lecz przez filozofię i teologię. I tak, jak ludzka godność jest uniwersal-

⁵³ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 127-213; tenże, *Suwerenność – czyja?...*, s. 131-173.

⁵⁴ Tenże, *Ius*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 118.

⁵⁵ tenże, *Suwerenność – czyja?...*, s. 131.

⁵⁶ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 128.

⁵⁷ M. Freeman, *Prawa człowieka*, przekł. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 44.

⁵⁸ Tamże, s. 53-54.

ne, niezmiennie i niezbywalne⁵⁹. Właśnie zasługą Deklaracji jest wyakcentowanie przyrodzonej godności przysługującej każdemu człowiekowi i w dalszej konsekwencji przysługujących mu praw. Należy jednakże pamiętać, że uznanie przyrodzonej godności człowieka, nie oznacza, że nie może być to pojęcie stosowane w innych znaczeniach, szczególnie z uwagi na kryterium statusu prawnego⁶⁰.

Niezależnie od oceny wartości doktrynalnej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, trzeba mieć na względzie fakt, że dzisiaj prawa człowieka wiążemy najczęściej ze wspomnianą Deklaracją, po której nastąpiły dalsze dokumenty jakby ją uzupełniające. Zasługą Deklaracji jest przede wszystkim to, że z jej inspiracji w prawie międzynarodowym powiązано bardzo ściśle problem godności człowieka z problemem praw człowieka. Oznacza to, że prawa te płyną z natury, a nie z czyjegoś dekretu, konwencji czy umowy. Dekret nie stanowi o ich niezbywalności, może je co najwyżej formalnie potwierdzić⁶¹. Użycie w tytule omawianego dokumentu określenia „deklaracja” oznacza, że ma on właśnie charakter stwierdzający, a nie ustanawiający. Prawa człowieka zawarte w tej Deklaracji potraktowano jako coś już istniejącego. Deklaracja ich nie ustanawia, ale promuje, precyzuje, uznaje i zachęca do ich przestrzegania⁶². To obiektywnie istniejąca przyrodzona ludzka godność jest fundamentem uprawnień człowieka. Jednakże sama Deklaracja, jak i inne dokumenty ONZ mówiące o prawach człowieka nie definiują godności ludzkiej. Powściągliwość w tym względzie jest uwarunkowana przez fakt, że doktryna Deklaracji jest tak skonstruowana, aby mogła zostać przyjęta przez wszystkich⁶³.

Zdaniem Krąpca Deklaracja „stanowi uroczyste zdeklarowanie nie przedawionych i nigdy niezbywalnych praw ludzkich, które obowiązują wszędzie i zawsze, na mocy tylko tego, że człowiek jest właśnie człowiekiem i rodzi się jako człowiek. Zadeklarowanych praw nikt nikomu nie nadaje, nikt ich nie ustanawia, gdyż każdy człowiek je posiada dlatego, że jest człowiekiem”⁶⁴. Nasz autor wyraża też przekonanie, że Deklaracja w swoich sformułowaniach nawiązuje do obrazu człowieka, który jest dziedzictwem ludzkiego doświadczenia i chrześcijańskiej kultury filozoficznej⁶⁵. Przez swoją treść jest ona także ważnym sposobem

⁵⁹ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 205.

⁶⁰ Tamże, s. 217.

⁶¹ J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 2(1989), s. 103-117; M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 449.

⁶² H. Andrzejczak, *Filozoficzno-prawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Roczniki Filozoficzne 2(1966), s. 84.

⁶³ Tamże, s. 86-87.

⁶⁴ M.A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?...*, s. 151.

⁶⁵ Tamże, s. 154.

realizowania dobra wspólnego służąc potwierdzeniu i promocji ludzkiej godności⁶⁶. Same zaś prawa człowieka wskazują na osobę ludzką jako na cel, któremu są podporządkowane. Zatem sensem wszelkich praw jest dobro wspólne rozumiane osobowo. Prawo pojęte jako *ius* – uprawnienie i jako *lex* – norma prawna jest dla dobra człowieka. „I nie może być – teoretycznie rzecz biorąc – antagonizmu państwa i konkretnego człowieka, albowiem to państwo i jego prawa są dla człowieka, a nie człowiek dla państwa. Człowiek bowiem jest sam w sobie «mocniejszą» strukturą bytową aniżeli państwo i jakiegokolwiek społeczeństwo”⁶⁷. Aby zrozumieć treść Deklaracji, należy w przekonaniu naszego autora odwołać się do filozofii, szczególnie filozofii osoby ludzkiej, bo zrozumienie praw człowieka bez metafizyki człowieka jest niemożliwe. Punktem wyjścia jest tu obraz człowieka dany w zdroworozsądkowym poznaniu w kontekście kultury chrześcijańskiej. W przekonaniu Krąpca wielki nurt realistycznej, racjonalnej filozofii klasycznej, filozofii Arystotelesa i św. Tomasza doskonale koheruje z Deklaracją⁶⁸. Natomiast nie dadzą się pogodzić z tezami Deklaracji systemy ewolucyjne, historyzmy, filozofia Hegla i różne nurty materializmu i pozytywizmu filozoficznego⁶⁹. Inspirująca rola Deklaracji polega także na tym, że jest ona pewnym wyrzutem dla tych wszystkich, którzy kwestionują prawo naturalne: „Niepoznanie faktu istnienia praw i wzgarda płynąca z zafalszowanego poznania zdają się być wyrzutem pod adresem tych myślicieli, teoretyków prawa i przywódców, którzy negowali istnienie przyrodzonych praw człowieka, negując istnienie samego prawa naturalnego”⁷⁰.

Rangę Deklaracji w ludzkich dziejach podnosił także najwyższy autorytet Kościoła. W czasie pierwszej wizyty w ONZ Jan Paweł II nazwał ją „słupem milowym” na wielkiej i trudnej drodze ludzkiego rodzaju⁷¹. Deklaracja bowiem pozwala ukazać w sposób integralny byt ludzki, zwracając uwagę na niezbywalne ludzkie prawa. „Całokształt praw człowieka, podkreśla Jan Paweł II, odpowiada istocie godności człowieka, człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzonego do jednego tylko wymiaru”⁷². Przemawiając na tym samym forum, w roku 60-tej rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Benedykt XVI w następujących słowach podkreślał jej znaczenie: „Dokument ten był owocem zbieżności tradycji religijnych i kulturowych, którym przyświecało wspólne pragnienie usytuowania osoby ludzkiej w sercu instytucji, praw i inter-

⁶⁶ Tamże, s. 161.

⁶⁷ Tamże, s. 169-171.

⁶⁸ Tenże, *Człowiek i polityka...*, s. 208-209.

⁶⁹ Tamże, s. 210-211.

⁷⁰ Tamże, s. 141.

⁷¹ *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 23.

⁷² Tamże, s. 30.

wencji społecznych oraz uznanie osoby ludzkiej za istotną dla świata kultury, religii i nauki⁷³.

5. O NOWY HUMANIZM

Krapiec, opisując znaczenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i uprawiając swoją filozofię polityczną, ma głęboką świadomość tego, jaki jest stan dzisiejszej kultury i jakie przeważa w życiu publicznym rozumienie polityki potraktowanej li tylko jako gra, niekiedy sprzecznych ze sobą interesów. U podstaw błędnych koncepcji społecznych leży zawsze błędna koncepcja człowieka. Jako szczególne zagrożenie dla człowieka postrzega Krapiec najpierw wybujały rozwój nauk technicznych, a następnie intensywną socjalizację życia. Człowiek zdobywca stał się groźnym niszczycielem przyrody i samego siebie. Gdy zaś idzie o wymiar społeczny jego egzystencji, to jest on traktowany instrumentalnie i to nie tylko w ustrojach dyktatorskich, ale także liberalistycznych. „Rodzi się zatem potrzeba zorganizowanego – pisze Krapiec – niemal rewolucyjnego przeciwstawienia się dehumanizacyjnym tendencjom współczesnej kultury, i to na różnych płaszczyznach – religijnej, filozoficznej, naukowej⁷⁴”. To budowanie personalistycznej wizji człowieka i społeczeństwa, może i powinno być wdzięcznym przedmiotem i zadaniem zwłaszcza uniwersytetów humanistycznych, „które przyznają się do więzi z kulturą chrześcijańską jako syntezą kultury klasycznej i biblijnej⁷⁴”. Jako jedno z podstawowych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień współczesnej wiedzy o człowieku jawi się, w przekonaniu autora, kwestia religii, jej potrzeby i wartości dla rozwoju ludzkiej osoby⁷⁵.

Tymczasem na gruncie filozofii klasycznej nie musi być ostrego antagonizmu między rzeczywistością świecką a nadprzyrodzoną. Cała bowiem rzeczywistość, z człowiekiem włącznie, jest uwarunkowana stwórczym działaniem Boga, bez którego wszystko okazuje się absurdem. Więcej, na gruncie tej filozofii człowiek jawi się jako otwarty na *Trandescens*. „W świetle więc filozoficznej i teologicznej teorii Tomasza z Akwinu okazuje się czymś sztucznym przeciwstawienie teocentrycznego – antropocentrycznemu humanizmowi. W konkretnej bowiem ludzkiej naturze splatają się te dwie tendencje: antropocentryczna z teocentryczną, tworząc jeden realny nurt działania człowieka dążącego zarazem do swych ludzkich i ponadludzkich celów⁷⁶”.

⁷³ *Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych 18 kwietnia 2008 r.*, Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej 3-4(2008), s. 17.

⁷⁴ M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 149-150.

⁷⁵ Tenże, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 59.

⁷⁶ Tamże, s. 79.

Krąpiec w swoich filozoficznych wywodach jest wierny także historycznemu doświadczeniu Europy i naszej Ojczyzny. Wierność dziedzictwu historycznemu oznacza też wierność dziedzictwu religijnemu. Taka jest historia Europy, taka jest historia Polski. Posługując się typologią cywilizacji Feliksa Konecznego, lubelski filozof podkreśla, że jedynie cywilizacja łacińska, wraz z klasyczną filozofią bytu i klasyczną koncepcją nauki, nie stwarzają zagrożenia dla godności ludzkiej i praw człowieka⁷⁷. Krąpiec nie godzi się na to, „jakoby Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholyczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną. Dlaczego jednak akcentuje się czynnik religijny jako jeden z podstawowych elementów konstytuujących naród, w tym szczególnie naród polski? Wydaje się, że istnieją ku temu dwa powody: pierwszy, że taka jest nasza historia, a pamięć historyczna jest tym czynnikiem, którego odrzucenie uniemożliwia trwanie jednego narodu; a po wtóre dlatego, że sama religia jest ogniskową kultury, która jest «duszą» narodu»⁷⁸. Ten patriotyczny ton wyводу naszego autora nie przeszkadza mu dostrzec wielkich zasług dla kultury narodowej przedstawicieli innych nacji i religii. Jego zdaniem „budzą oni u wszystkich podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury”⁷⁹.

Niezależnie od pewnych prądów sekularyzacyjnych charakterystycznych dla mentalności dzisiejszego Europejczyka, należy podkreślić, że Europa oddycha ciągle klimatem chrześcijaństwa i nie mając niekiedy świadomości tego, posługuje się kategoriami wypracowanymi w filozofii chrześcijańskiej i teologii. Te wzajemne związki i zapożyczenia widoczne są także w relacji religia/teologia a polityka. Europejczyk, choćby zsekularyzowany, to jednak oddycha klimatem Grecji i chrześcijaństwa. Wyrasta z monoteizmu Starego Testamentu oraz greckiej i rzymskiej kultury, których doskonałą syntezą jest chrześcijaństwo. Człowiek jawi się bowiem jako *homo politicus* i *homo religiosus*. A to oznacza, że sfery boska i ludzka splatają się w nim. Takie jest ludzkie doświadczenie⁸⁰. Poprzez człowieka wszystkie dziedziny kultury i życia społecznego są ze sobą splecione. W tym konglomeracie życia społeczno-kulturowego człowieka nie sposób ignorować religii, którą lubelski filozof określa ogniskową kultury.

Wzajemne powiązanie sfery politycznej ze sferą sakralną jest doświadczeniem także greckiej kultury. W filozofii Platona, która jest w dużej mierze filozofią polityczną, mit wchodzi w samo jądro filozofii, szczególnie gdy idzie o koncepcję człowieka. Oczywiście Arystoteles wypracowuje koncepcję teologii naturalnej jako filozofii pierwszej, czyli zracjonalizuje problematykę religijną. Nie zmienia

⁷⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka...*, s. 313.

⁷⁸ Tamże, s. 323.

⁷⁹ Tamże, s. 321.

⁸⁰ M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i unia europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008, s. 19-20.

to jednak faktu, że mit jest głęboko obecny w greckiej literaturze i filozofii, jako inspiracja i nośnik treści ideowych.

Wzajemną relację religii i polityki można także naświetlić poprzez analogię do kategorii filozofii chrześcijańskiej. Określenie „filozofia chrześcijańska” ma swoich zwolenników i przeciwników. Krąpiec posługiwał się najczęściej określeniem filozofia bytu, rzadziej filozofia klasyczna czy chrześcijańska, a przecież był jej przedstawicielem. Taki jest przecież kontekst jego myśli. Warto w tym miejscu odwołać się do *Fides et ratio*. Encyklika mówi o podwójnym wpływie wiary na filozofię, obiektywnym i subiektywnym. Obiektywny to podrzucanie filozofii do rozpatrzenia wielkich zagadnień teoretycznych, takich jak np. problematyka osoby. Wpływ subiektywny to oczyszczenie rozumu przez wiarę polegające szczególnie na minimalizacji wielkiej wady filozoficznej, jaką jest zdaniem Jana Pawła II, pycha filozoficzna⁸¹. W *Deus caritas est* Benedykta XVI czytamy o oczyszczającej roli wiary w stosunku do ludzkiego rozumu, podejmującego się rozwiązywać świeckie zagadnienia, szczególnie kwestie polityczne⁸². Czyż politykom we wszystkich czasach i wszystkich partiach nie potrzeba pokory i ciągłego oczyszczania umysłu szczególnie z naleciałości ideologicznych? Idzie o zwrócenie uwagi na fakt, że jak w przypadku filozofii, tak i w przypadku polityki bycie chrześcijaninem nie jest bez wpływu na to, co się robi. Bycie chrześcijańskim politykiem oznacza pewną określoną jakość polityczną.

PODSUMOWANIE

Dorobek filozoficzny Krąpca jest wielką kartą personalizmu zapisaną w dziejach polskiej i europejskiej filozofii. Człowiek jest tu rozumiany jako szczytowa formacja bytowa, której przysługuje szczególna godność i pełnia praw. Polityka zaś jest tu rozumiana nie jako wyrafinowana gra konkurujących ze sobą (niekiedy sprzecznych) interesów, ale jako służba dobru wspólnemu pojętemu osobowo, co w efekcie oznacza służbę samemu człowiekowi. Polityka w najgłębszym antropologicznym sensie nie jest przywilejem niektórych, ale w sensie analogicznym (nie wszyscy są przywódcami czy działaczami politycznymi), jest obowiązkiem wszystkich. Jest tak dlatego, że jest ona rozumiana przez autora jako część moralności. Budzenie tej świadomości, że polityka ma moralny wymiar, nie jest dzisiaj łatwe. Jest to trudne zarówno w Polsce, po latach komunistycznej propagandy, a dzisiaj dość radykalnego liberalizmu spychającego wszystko, co ma choćby pozór religijnej inspiracji, „do zakrystii”, jak i na Zachodzie, który w jeszcze większym stopniu trwoni swe chrześcijańskie dziedzictwo. Jeżeli chce się budować porządek społeczny na mocnych fundamentach należy to czynić w oparciu

⁸¹ Encykliki *Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 1164-1165.

⁸² DCE, nr 41.

o prawo naturalne, które jest wyrazem obiektywizmu i realizmu podstaw porządku moralnego⁸³. Proporcjonalne zaangażowanie w politykę jest obowiązkiem każdego człowieka, szczególnie chrześcijanina. W przeciwnym razie polityka w sposób sztuczny izolowana z życia obywateli, staje się nie tylko niezrozumiała, ale wyalienowana i niebezpieczna dla człowieka. Wyrzucana głównymi drzwiami, jak podkreśla Krapiec, może wrócić w bardzo nieprzyjemnej człowiekowi formie tylnymi drzwiami.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI Deus Caritas est o miłości chrześcijańskiej* (25 XII 2005).
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Krapiec M.A., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.
- Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Lublin 1993.
- Krapiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krapiec M.A., *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982.
- Krapiec M.A., *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001.
- Krapiec M.A., *Godność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003.
- Krapiec M.A., *Ius*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Dzieła, t. IX, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., Kamiński M.S., Zdybicka Z.J., Jaroszyński P., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1998.
- Krapiec M.A., *Polityka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007.
- Krapiec M.A., *Suverenność – czyja?*, Dzieła, t. XVI, Lublin 2001.
- Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008.
- Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych* (18 IV 2008).

Opracowania

- Andrzejczak H., *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Roczniki Filozoficzne 2(1966).
- Chudy W., *Dziedziny badań i wykaz publikacji M.A. Krapca*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krapca*, Lublin 2001.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. V: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.

⁸³ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Lublin 1993, s. 13.

- Dec I., *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. III-IV: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, przekł. M. Fronia, Warszawa 2007.
- Gierycz M., *Chrześcijaństwo i unia europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.
- Kuczyński T., *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*, Radom 2005.
- Kutschera F., *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Warszawa 2007.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa – Ząbki 2005.
- Nowak E., Cern K.M., *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008.
- Zajadło J., *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 2(1989), s. 103-117.

STRESZCZENIE / RÉSUMÉ

Marian Szymonik

Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu M.A. Krąpca

Lubelski filozof Mieczysław A. Krąpiec wiele miejsca poświęcał kwestiom politycznym. Uważał, że filozofia społeczna jest ściśle związane z filozofia człowieka. To od rozumienia ludzkiego bytu zależy bowiem rozumienie całego społeczeństwa. W myśli M.A. Krąpca odnajdujemy definicję człowieka jako bytu suwerennego i twórcę kultury. Każda osoba posiada własne cele i wyróżnia się godnością osobistą. Zgodnie z tą tezą konieczne dla dobrego funkcjonowania państwa jest ustalenie relacji między człowiekiem a społeczeństwem. Takie wartości jak na przykład monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa pozwalają kształtować solidaryzm społeczny. Dbanie o dobro wspólne, czyli państwo jawi się zatem jako obowiązek każdego człowieka.

Marian Szymonik

Conception personaliste de la politique d'après M.A. Krąpiec

Dans nos délibérations nous voulons présenter le modèle de la politique qui est strictement lié avec la métaphysique réaliste de chaque personne. Ce modèle est représenté par un grand philosophe polonais M.A. Krąpiec.

La politique ne doit être ni jeu ni „ chose sale“ comme pensent de certains philosophes. Au contraire, la politique est quelque chose de grand et digne de l'homme. Telle conception de la politique est basée sur le personalisme tomiste d'après lequel l'homme est l'être personnel doué d'une dignité particulière. Les relations humaines

sont fondées sur la règle du bien commun compris personnellement, de plus on respecte les droits naturels de l'être humain.

Krapiec cite et accentue très souvent l'importance de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. D'après lui, l'engagement politique est le devoir proportionnel de chaque homme. Il est sûr que la politique rejetée de la vie humaine par la porte principale peut revenir par la porte de service mais sous une forme défavorable pour l'homme.

ks. dr Janusz Węgrzecki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Instytut Politologii

PRINCIPIA NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA W EXPOSÉ PREMIERÓW KAZIMIERZA MARCINKIEWICZA, JAROSŁAWA KACZYŃSKIEGO, DONALDA TUSKA

Exposé premiera rządu należy do dwóch obszarów aktywności politycznej, a mianowicie kultury politycznej i procesu podejmowania decyzji, czyli rządzenia. Kultura polityczna obejmuje wiedzę o mechanizmach politycznych, uznawane zasady i wartości, stosunek do instytucji politycznych, zarówno przeszłych, jak oczekiwanych oraz zachowania polityczne, których składową jest retoryka. W poruszonym kontekście chodzi o kulturę polityczną poszczególnych premierów, a więc o ich rozumienie, czym jest polityka, jakie mechanizmy rządzą życiem politycznym, o zasady i wartości, którymi się kierują i które pragną realizować w działalności swoich partii i rządu, w tym o zasady i wartości obecne w NSK, o stosunek do zastanych instytucji, jak konstytucja, czy zespół, splot sytuacji prawnych i społecznych, nazywanych np. III RP, postkomunizm, do konkretnych instytucji, jak IPN czy CBA. Wreszcie chodzi o zachowania, obejmujące tworzenie koalicji rządowej, relacje z koalicjantem (koalicjantami), sposób prowadzenia rozmów z przedstawicielami innych partii, a także wystąpienia publiczne, zarówno te medialne, jak i oficjalne¹. Exposé należy do tych ostatnich.

Obok przejawiania swoistej dla siebie kultury politycznej, rządzenie obejmuje proces podejmowania decyzji. Jednym z jego etapów jest sformułowanie programu, zamierzeń rządu, także złożenie bardziej ogólnych czy specyficznych obietnic związanych z działaniem partii zwycięskiej w wyborach, a konkretnie z działaniami rządu, którego prace są inicjowane. Te ostatnie nierozzerwalnie związane są z działalnością parlamentu, szerzej procesu legislacji.

W niniejszym studium nie będę się zajmował, po pierwsze, relacjami pomiędzy exposé a kampanią wyborczą, zakresem zgodności ogłoszonego programu wyborczego, a tym ogłoszonym w exposé. Zwłaszcza, że w większości wypadków mamy do czynienia z koalicją rządową, która z natury rzeczy wymusza korektę programu. Po drugie – realizacją exposé w działaniach rządu. Po trzecie – reakcją

¹ Pojęcie kultury politycznej zob. J. Garlicki, *Kultura polityczna – komponenty i typologie*, w: J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Fundacja Europea i Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2004, s. 44-45.

mediów na samo exposé². Po czwarte – rozpatrywał exposé jako swoisty gatunek literacki, mający swoją specyfikę retoryczną. Prezentacja exposé i dyskusja w Sejmie nad nim stanowią swoisty rytuał powtarzalny za każdym razem w sytuacji udzielania wotum zaufania nowemu rządowi. Premier krytycznie odnosi się do poprzednich rządów. Mówi o nowym otwarciu, nadziejach, przedstawia siebie jako lekarza, który będzie naprawiał choroby zafundowane przez poprzedników, a zarazem jako budowniczy nowego ładu społecznego i politycznego. W jego oczach skład rządu jest najlepszy z możliwych, złożony z ludzi kompetentnych i uczciwych, czego w żadnym razie nie można powiedzieć o poprzednikach. W następującej po exposé dyskusji głosy są rozpisane na dwa chóry. Posłowie koalicji jednomyślnie chwalą wystąpienie szefa rządu. Posłowie opozycji zgodnym głosem wyrażają całkowitą dezaprobatę. W przypadku premiera Donalda Tuska powyższy rytuał został powtórzony 14. raz z rządu w niepodległej Polsce³. Po piąte – kanałami transmisji zasad społecznych z obszaru religijnego, nauczania społecznego Kościoła na obszar polityczny, na rozumienie i myślenie premierów, które znalazło odzwierciedlenie w ich exposé⁴.

W niniejszym studium będzie rozważana zawartość treściowa exposé premierów Kazimierza Marcinkiewicza⁵, Jarosława Kaczyńskiego⁶ i Donalda Tuska⁷, zwłaszcza odnosząca się do tego elementu kultury politycznej, jakim jest wyartykułowanie zasad i wartości, na których pragnie opierać się proces rządzenia. Stanowią one wymiar metapolityczny działań premiera i rządu. Nie prowadzą bowiem wprost do określonych polityk, ale żadna z tych konkretnych polityk nie zostaje sformułowana i realizowana bez obecności powyższych zasad i wartości.

² Media nie zachowywały się jak bezstronny obserwator, lecz pobieżną analizę treści exposé umieszczały w szerszych ramach swojej sympatii lub nie do nowo tworzonego gabinetu. Wystarczy przypomnieć dominujący ton mediów o rzekomej beztreściowości exposé premiera Marcinkiewicza. O wystarczająco bogatej treści tego ostatniego można się będzie przekonać poniżej.

³ O retorycznym aspekcie exposé zob. A. Kampka, *Perswazja w języku polityki. Na przykładzie exposé premierów III RP i debat nad programem rządu*, Rozprawa doktorska, napisana na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, mps [archiwum WNHIS UKSW], Warszawa 2008.

⁴ Drogi transmisji zasad nauczania społecznego Kościoła z obszaru religijnego do obszaru politycznego zob. M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Wydawnictwo WAM i Instytut Politologii UKSW, Kraków–Warszawa 2008, s. 70-73.

⁵ K. Marcinkiewicz, *Exposé*, w: *Treść 2. posiedzenia Sejmu (Obrady 10 listopada 2005 r.)*, [http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/\\$file/02-bksiazka.pdf](http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/$file/02-bksiazka.pdf), s. 5-13.

⁶ J. Kaczyński, *Exposé*, w: *Treść 22. posiedzenia Sejmu (Obrady 19 lipca 2006 r.)*, [http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/02457252459CD2CCC12571B10004D596/\\$file/22_b_ksiazka.pdf](http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/02457252459CD2CCC12571B10004D596/$file/22_b_ksiazka.pdf), s. 167-176.

⁷ D. Tusk, *Exposé*, w: *Treść 2. posiedzenia Sejmu (Obrady 23 listopada 2006 r.)*, [http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter6.nsf/0/6372FE4B9619C127C125739D0053E245/\\$file/2_a_ksiazka.pdf](http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter6.nsf/0/6372FE4B9619C127C125739D0053E245/$file/2_a_ksiazka.pdf), s. 4-27.

Pytanie problemowe dotyczy zatem tego, do jakich zasad i wartości charakteryzujących NSK odwołują się poszczególni premierzy, jak je rozumieją i jakie znaczenie polityczne i ekonomiczne im nadają. Pod uwagę będą wzięte zasady dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości, oraz kategorie rodziny, narodu i władzy, a także roli Kościoła i stosunków państwo–Kościół.

Wyżej wymienione zasady posiadają aspekt ontologiczny, epistemologiczny i etyczny. Podmiotem – wykonawcą tychże zasad są osoby, obywatele, grupy społeczne, społeczności lokalne oraz władza, tak samorządowa, jak i centralna. Exposé odnosi się wyłącznie do tej ostatniej. Wymiar ontyczny oznacza, że te zasady są obiektywnym elementem życia zbiorowego, społecznego. Aspekt epistemologiczny w interesującym nas kontekście odnosi się do poznania treści tych zasad przez premiera. Poznanie i uzyskana wiedza wymaga przede wszystkim cnoty roztropności, czyli „sumienia sytuacyjnego”, a także innych cnót, jak sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie⁸. Wiedza, jak realizować tu i teraz powyższe zasady, nie jest wiedzą ekspercką, ale ma charakter intuicji moralnej, cnoty w znaczeniu arystotelesowskim⁹. Zasady będą realizowane tylko w takim zakresie, w jakim premier będzie posiadał powyższą cnotę. Bardzo mocno należy podkreślić, że jesteśmy na poziomie myślenia, woli, cnót premierów. W artykule chodzi o pokazanie, jak dobro wspólne, solidarność, pomocniczość i inne pojęcia rozumieją poszczególni premierzy. Celem jest tu rekonstrukcja treści tychże zasad, tak jak one występują w praktycznym myśleniu premierów. Przedmiotem opracowania nie jest zatem ani teoretyczne ujęcie tychże zasad, ani pokazanie ich rozumienia w NSK czy w katolickiej nauce społecznej¹⁰, ani refleksji świadomościowej premierów nad tymi zasadami, lecz zrekonstruowanie „kształtu” ich obecności w myśleniu premierów. Aspekt etyczny oznacza autodeterminację premiera do podjęcia działań powinnościowych, które wynikają z powyższych zasad.

Dobro wspólne oznacza „sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”¹¹. Dobro wspólne realizuje się na trzech poziomach: „na poziomie interesującej nas wspólnoty czy organizacji, następnie w ramach rozmaitych

⁸ O znaczeniu politycznym cnót kardynalnych zob. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Kontrast Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994, s. 85-115.

⁹ O zasadach, czyli sprawnościach, które są rodzajem arystotelesowskiej cnoty zob. S. Sowiński, *Jan Paweł II solidarny*, *Więź* 7(2005), s. 40.

¹⁰ Odróżniam nauczanie społeczne Kościoła (NSK), jako nauczanie papieży i soborów od katolickiej nauki społecznej, jako rozważań prowadzonych przez różne instancje Kościoła, jak poszczególni biskupi, teolodzy, naukowcy, dziennikarze katoliccy, katecheci, homileci, tak duchowni, jak i świeccy, które prowadzone są na kanwie i w odniesieniu do NSK, lecz nie angażują bezpośrednio autorytetu Kościoła jako takiego.

¹¹ KDK, nr 74.

zbiorowych bytów na nią się składających oraz konkretnych jednostek¹². Występują także różne rodzaje dobra wspólnego. Według Yves R. Simona możemy wyróżnić dobro wspólne partykularne i generalne. To pierwsze z kolei dzieli się na indywidualne i specjalne. To drugie na relatywnie ogólne dobro odnoszące się do określonego czasu, miejsca, kultury oraz na uniwersalne dobro wspólne¹³. Oznacza to, że dobro wspólne Polski, za które odpowiada rząd centralny w roku 2005, 2006 czy 2007, posiada określoną, specyficzną treść. W aspekcie epistemologicznym dobro wspólne w rozumieniu premiera będzie programem rządu wyrażonym w exposé. W aspekcie etycznym dobro wspólne będzie zdeterminowanym realizowaniem powinności rządu, którymi są przedsięwzięcia będące elementami składowymi różnych jego rodzajów.

MacIntyre Simon identyfikuje dwa błędne rozumienia dobra wspólnego. Pierwszy polega na zredukowaniu dobra wspólnego do dobra odnoszącego się do jednostek, tym samym mylnie sprowadzając partycypację w instytucjach politycznych do niczego więcej niż środek prowadzący do czegoś innego. Drugi błąd polega na rozumieniu dobra wspólnego jako czegoś nie tylko oddzielnego od dobra jednostek, ale będącego osiągalnym wręcz za cenę poświęcenia dobra jednostek¹⁴.

Solidarność w aspekcie etycznym charakteryzuje współpraca, która pozwala przekroczyć wzajemną nieufność. Współpraca oznacza zatem przekroczenie możliwych podziałów, uprzedzeń. Dalej solidarność oznacza „przekroczenie barier odgraniczających «naszych» od «obcych»” oraz „nigdy nie może być skierowana przeciwko komuś¹⁵. Z jednej strony, solidarność „zobowiązuje do właściwego podziału i dystrybucji przychodów i dóbr”, zaś z drugiej strony, „odnosi się do gotowości zrezygnowania z posiadanych uprawnień w imię długofalowego rozwoju całej wspólnoty¹⁶. Solidarność w imię dbałości o całościowy rozwój człowieka prowadzi do „odpowiedzialności «silniejszych» za «słabszych», nie zdejmując z tych ostatnich odpowiedzialności za dobro wspólne¹⁷. Solidarność realizuje się nie tylko „w relacjach instytucjonalnych i formalnych”, lecz oznacza ona także wyjście „poza możliwe do skalkulowania zyski i straty”. Jej istotnym elementem jest „więź solidarności” łącząca jednostki, grupy czy narody ponad „naturalnymi” podziałami¹⁸. Ważną cechą zasady solidarności jest jej przyporządkowanie do

¹² M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska...*, s. 87.

¹³ S. Inibong Udoidem, *Authority and the Common Good In Social and Political Philosophy*, University Press of America, Lanham–New York–London, s. 98.

¹⁴ A. MacIntyre, *Yves R. Simon: Thomist and sans-cullote*, Wykład wygłoszony 11 maja 2000 r. na Uniwersytecie Chicaggo, mps [w posiadaniu autora], s. 14.

¹⁵ M. Gierycz, *Chrześcijaństwo...*, s. 86.

¹⁶ Tamże, s. 87.

¹⁷ Tamże, s. 88.

¹⁸ Tamże, s. 89-90.

dobra wspólnego¹⁹, gdyż jest wyrazem mocnej i trwałej woli „angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego”²⁰.

Pomocniczość w aspekcie etycznym obejmuje zakaz odbierania, subsydiarne towarzyszenie i subsydiarną redukcję²¹.

Zakaz odbierania dotyczy rządu i „większych wspólnot”. Zakazuje „wkraczania w aktywności, które jednostki samodzielnie lub w grupach wykonują”²², a także zabrania „zajmowania na stałe tych przestrzeni i aktywności, w których jednostki i społeczności mogą coś „z własnej inicjatywy i własnymi siłami zdziałać”²³.

Subsydiarne towarzyszenie dotyczy sposobu wykonywania kompetencji. W subsydiarnym towarzyszeniu chodzi o coś więcej niż „tylko zapewnienie, jako warunków brzegowych dla aktywności jednostek, ładu wewnętrznego i zewnętrznego; jest ono odległe od koncepcji państwa minimum”, i skłania państwo do aktywności na wielu płaszczyznach, do udzielenia konkretnego wsparcia, gdy „jednostka lub grupa doświadcza jakiegoś braku”, bądź do „budzenia odpowiedzialności i inicjatywy obywatelskiej”²⁴.

Subsydiarna redukcja jest odpowiedzią na sytuację, gdy przerost pomocy staje się „szkodliwy dla osób lub grup, którym udzielana jest pomoc i uzależnia [je] od państwa, alienując od społeczeństwa”²⁵.

Zasady te są ze sobą ściśle połączone. Dobro wspólne wyznacza zakres i treść *dominium* państwa, dziedziny, którymi powinien zająć się rząd i w jakim wymiarze powinien to czynić. Solidarność jako trwała i mocna wola podtrzymuje realizację dobra wspólnego. Pomocniczość pozwala precyzyjnie rozeznaczyć, jakie obszary działań podlegają rządowi, a jakie należą do innych rodzajów społeczności. Jakie działania powinny podlegać samorządom, rodzinom, czy samym obywatelom i kiedy, i na jak długo potrzebna jest interwencja ze strony rządu.

W exposé Kazimierza Marcinkiewicza z nauczania społecznego Kościoła zaczerpnięte zostały zasady dobra wspólnego, personalizmu, solidaryzmu i pomocniczości²⁶. W samym exposé uwydatnione zostało dobro wspólne i solidarność.

Zasada personalizmu oznacza, że wszelkie prawa gwarantowane są wszystkim i w żadnych okolicznościach nie będą naruszane. W odniesieniu do rządu oznacza

¹⁹ Tamże, s. 86.

²⁰ SRS, nr 39.

²¹ A. Dylus, *Idea subsydiarności a integracja Europy*, w: tejże, *Europa. Fundamenty jedności*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1999, s. 74.

²² M. Gierycz, *Chrześcijaństwo...*, s. 185.

²³ QA, nr 79.

²⁴ M. Gierycz, *Chrześcijaństwo...*, s. 186.

²⁵ Tamże, s. 187.

²⁶ O innych zasadach w exposé zob. J. Węgrzecki, *Aksjologia exposé premiera Kazimierza Marcinkiewicza*, *Saeculum Christianum* 2(2006), s. 181-185.

to, że żadna polityka rządowa, nie tylko że nie będzie podjęta przeciw jakiejś osobie, ale będzie wręcz czynną pamięcią o każdym, będzie swoistą promocją każdej osoby ludzkiej. Jest to także swoista deklaracja, że nikomu nie będzie się szkodziło, przeciwnie: każdego będzie się wspierało w słusznym zakresie i w zależności od możliwości państwa. Zasada personalizmu odrzuca minimalizm, który jest jej obcy, a znajduje wyraz w postawie pełnej optymizmu i podjęciu ambitnych zadań, chociaż miarkowanych realizmem. Wszystko to wyraża aforyzm z exposé: „Czy możemy sobie pozwolić na to, żeby nas stać nie było?!²⁷. Jeżeli chodzi o człowieka i to każdego człowieka, to w takim kontekście taka wypowiedź staje się zrozumiała.

W exposé została wyrażona myśl, że naród jest najwyższym suwerenem, który „udzielił w wolnych wyborach największego poparcia Prawu i Sprawiedliwości²⁸. Sprawowanie władzy, rozumiane jako narodowe przywództwo, oznaczać zatem musi dbanie o los narodu, co jest równoznaczne z nie wystawianiem na przetarg interesu narodowego²⁹. Logicznie prowadzi to do sformułowania rządu, w skład którego wchodzić ludzie ze świata polityki, eksperci, reprezentanci Prawa i Sprawiedliwości, osoby z nim niezwiązane, ale wszyscy kompetentni, zdeterminowani do pracy na rzecz dobra wspólnego³⁰. Sama władza powinna mieć charakter „skutecznej i uczciwej służby – od rządu, przez sądownictwo, prokuraturę, policję, aż po administrację³¹. Staraniem rządu będzie wprowadzony „nowy kodeks wyznaczający cztery zasady postępowania najwyższych urzędników w państwie”, a mianowicie „uczciwość, jawność, honor i skromność³².”

Zasada dobra wspólnego odnosząca się do członków rządu, a szerzej do przedstawicieli władzy, została ukonkretniona w postaci myślenia kategoriami interesu narodowego czy polskiej racji stanu. Chodzi tutaj o myślenie, w którym dobro całej wspólnoty politycznej jako takiej, a nie jej poszczególnych grup, w postaci określonego segmentu społecznego czy partii politycznej, staje się wiodącym imperatywem. W chwili powstania rządu premier Marcinkiewicz dostrzega pięć obszarów, w ramach których występują elementy dobra wspólnego, stając się tym samym programem rządu. Premier nazywa je programami.

Pierwszy program naprawy państwa przywołuje element dobra wspólnego, jakim jest sprawne i dobrze zorganizowane państwo. Państwo „suwerenne, demokratyczne i solidarne”. Wymaga to naprawy państwa polskiego, które jest zepsute „na podobieństwo mechanizmu, który nie wypełnia należycie funkcji, dla których

²⁷ K. Marcinkiewicz, *Exposé...*, s. 12.

²⁸ Tamże, s. 5.

²⁹ Tamże, s. 12.

³⁰ Tamże, s. 5.

³¹ Tamże, s. 6.

³² Tamże, s. 7.

został stworzony”, oraz jest „zepsute moralnie”. To ostatnie polega w szczególności na korupcji, która „oprócz publicznego zgorszenia, psuje mechanizmy rynku”. Naprawa oznacza wyzwalanie „niepodległego państwa od brzemienia postkomunizmu”, czyli odebrania państwa „pasożytującym na nim patologicznym układom i nieformalnym grupom nacisku”, a oddania je „jego prawowitym właścicielom – obywatelom Rzeczypospolitej”³³.

Sprawne państwo wymaga naprawy wymiaru sprawiedliwości, bowiem przewlekłość „postępowań przed polskimi sądami jest jednym z tych problemów, które nie mogą dłużej czekać na działania parlamentu i rządu”. Prowadzi to do ewaluacji kadrowej w sądach, prokuraturze i policji, tak, aby pracowały tam osoby uczciwe i profesjonalne. Naprawa wymaga przygotowania projektów kodeksów karnych, w których będą podwyższone kary za najpoważniejsze przestępstwa z użyciem przemocy przeciw życiu, zdrowiu i wolności, wymaga uproszczenia procedur całego wymiaru sprawiedliwości³⁴.

Sprawne państwo potrzebuje istnienia odpowiednich służb specjalnych, zasad cywilnego i sądowego nadzoru nad ich działalnością, co w obecnej sytuacji wymaga likwidacji Wojskowych Służb Informatycznych, aby usunąć „patologiczne powiązania między wojskowymi służbami wywiadowczymi a gospodarką cywilną”³⁵.

Sprawne i dobrze zorganizowane państwo „może być państwem tanim, to znaczy kosztującym podatników tylko tyle, ile (...) kosztować musi”. Chodzi bowiem o „stworzenie taniej, efektywnej i przyjaznej dla obywateli administracji”³⁶.

Drugi obszar obejmuje program „ugruntowania bezpieczeństwa Polski poprzez aktywną politykę zagraniczną i obronną”³⁷. Elementem dobra wspólnego, o który należy się upomnieć, jest nie tyle zmiana dotychczasowych strategicznych priorytetów, gdyż już „od przeszło dekady są stałe i takowymi pozostaną”, lecz o „filozofię dyplomacji”. Celem rządu będzie „znacząca poprawa pozycji Polski na arenie międzynarodowej”, co może się dokonać „pod warunkiem urealnienia polityki zagranicznej”. Oznacza to skupienie się na „jasno określonych interesach narodowych”. Priorytetowym dla realizacji polskich interesów jest obszar euroatlantycki, czyli integracja w strukturach Unii Europejskiej, która jest „gwarantem naszego rozwoju i dobrobytu” oraz sojusz ze Stanami Zjednoczonymi w ramach NATO, który jest „gwarantem bezpieczeństwa”³⁸.

³³ Tamże, s. 6.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 7.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 6.

³⁸ Tamże, s. 7.

Zagwarantowanie bezpieczeństwa oznacza dalsze modernizowanie wojska polskiego oraz uzyskania gwarancji bezpieczeństwa energetycznego, poprzez starania o wspólną politykę energetyczną Unii Europejskiej³⁹.

Trzecim obszarem dotyczącym dobra wspólnego jest program „ekonomicznego i społecznego wzmocnienia rodziny i prowadzenia skutecznej polityki społecznej”⁴⁰. Elementem dobra wspólnego będzie „dobra” sytuacja demograficzna. W sytuacji kryzysu demograficznego, z jakim mamy obecnie do czynienia i z prognozami, z których wynika, że „ewentualne szersze otwarcie Polski na imigrantów tylko częściowo rozwiąże problem zagrożenia rozwoju gospodarczego i niewydolności systemu emerytalnego”, konieczne jest tworzenie warunków i zachęt do posiadania większej liczby dzieci⁴¹.

Innym działaniem mającym na celu element dobra wspólnego jest obejmujący milion dzieci i młodzieży program „dożywiania dzieci w polskich szkołach oraz dzieci młodszych”⁴².

Polityka społeczna mająca na celu dobro wspólne będzie kładła nacisk na „rozwój budownictwa mieszkaniowego traktowanego jako uruchomienie jednego z kluczowych narzędzi polityki prorodzinnej”, a także na niewydolny stan służby zdrowia. Systemowa naprawa tej ostatniej obejmie państwowe ratownictwo medyczne, wprowadzenie koszyka świadczeń zdrowotnych, przysługujących w ramach ubezpieczenia zdrowotnego, wprowadzenie ubezpieczeń dodatkowych, do czasu przekształcenia NFZ (? – xJW). Wprowadzenie wzmacniających uprawnień nadzorczych ministra zdrowia nad funduszem, utworzenie krajowej sieci szpitali w oparciu o państwowy system ratownictwa medycznego, finansowanie z budżetu państwa sfery zdrowia publicznego, zaś ze składki ubezpieczeniowej sfery zdrowia indywidualnego, wprowadzenie możliwości „dodatkowego ubezpieczenia pielęgnacyjnego dla osób objętych systemem”⁴³.

Kolejnym elementem dobra wspólnego jest edukacja. Rząd podejmie starania, aby upowszechnić wychowanie przedszkolne dla dzieci w wieku 3-5 lat, będzie dążył do objęcia docelowo wszystkich 5-latków edukacją przedszkolną, wprowadzi obowiązkową naukę języka angielskiego od I klasy szkoły podstawowej, wprowadzi nowy system stypendialny, dla nauczycieli rozszerzy i odbiurokratyzuje system awansu zawodowego, utrzyma bezpłatne studia na państwowych uczelniach, zwiększy nakłady na badania naukowe związane z najnowocześniejszymi gałęziami przemysłu, zintegruje szkolnictwo wyższe z nauką⁴⁴.

³⁹ Tamże, s. 7-8.

⁴⁰ Tamże, s. 6.

⁴¹ Tamże, s. 8.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 8-9.

⁴⁴ Tamże, s. 9.

Kolejnym elementem dobra wspólnego jest kultura. Rząd zdecydowanie opowiada się za mecenatem państwa w sferze kultury. Oznacza to wzięcie kultury w obronę przed płytkim ekonomizmem, a roztoczeniem opieki nad wszystkimi dziedzinami życia kulturalnego, jak sztuka współczesna, muzealnictwo, ochrona dziedzictwa narodowego, konserwacja zabytków, edukacja kulturalna, książka i czytelnictwo, ochrona polskiego dziedzictwa kulturalnego na Wschodzie, a wśród spraw konkretnych utworzenie Muzeum Wolności – Polskiego Muzeum Historycznego⁴⁵.

Elementem dobra wspólnego jest rola, jaką odgrywa Kościół katolicki w życiu narodu i państwa. Premier wyraża nadzieję, że Kościół wesprze rząd „w odnowie moralnej życia publicznego”. Wyraża także szacunek dla „innych kościołów prowadzących pracę duszpasterską w Polsce”⁴⁶.

Kolejnym elementem dobra wspólnego, o które pragnie zabiegać rząd w ramach polityki społecznej, jest obszar sportu. Rząd podejmie starania, aby „wyeliminować występujące sytuacje patologiczne w polskich związkach sportowych”, rozszerzy program rozwoju infrastruktury sportowej w formie inwestycji strategicznych, a w jego ramach zbuduje stadion narodowy i cztery nowoczesne stadiony sportowe, które umożliwią organizowanie największych imprez sportowych, poprzez opracowanie programów promujących zdrowy i aktywny tryb życia, będzie promował sport osób niepełnosprawnych⁴⁷.

Czwartym obszarem dobra wspólnego jest solidarna polityka gospodarcza, prowadząca do szybkiego i stabilnego rozwoju gospodarczego poprzez rozwój zatrudnienia⁴⁸. Rząd zapowiada zdynamizowanie polityki zatrudnienia, realizowanie „przemysłanej długofalowej strategii rozwoju przez zatrudnienie”, aktywne działania zmierzające do podnoszenia kwalifikacji przez osoby bezrobotne, wprowadzenie nowoczesnego programu kształcenia ustawicznego, doskonalenia i aktywizacji zawodowej⁴⁹.

Elementem dobra wspólnego, jakim jest szybki i długofalowy wzrost gospodarczy, wymaga inwestycji. Rząd dlatego stworzy zachęty dla „średniej wielkości przedsiębiorstw działających w krajach Unii Europejskiej, w których koszty prowadzenia działalności i pracy są dużo wyższe niż w Polsce, mając na celu przeniesienie ich działalności do Polski”. W celu tworzenia nowych miejsc pracy i sprzyjaniu wzrostowi poziomu inwestycji w Polsce rząd zaproponuje „ułatwienia i eliminowanie

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 6.

⁴⁹ Tamże, s. 10.

barier biurokratycznych podczas rozpoczynania działalności gospodarczej, a także w trakcie jej prowadzenia⁵⁰.

Dobro wspólne, jakim jest szybkie tempo wzrostu gospodarczego wymaga „stabilnej, przewidywalnej, spójnej i racjonalnej polityki gospodarczej”. W obecnej sytuacji wymaga naprawy finansów publicznych poprzez ich konsolidację i wprowadzenie budżetu zadaniowego oraz ograniczenie deficytu budżetowego, czyli wprowadzenie kotwicy budżetowej na poziomie 30 mld zł deficytu rocznie. Naprawa finansów publicznych, czyli zagwarantowanie ich stabilności, powinna się dokonać w okresie krótkim, średnim i długim⁵¹.

Dobro wspólne w postaci wzrostu inwestycji i zwiększenia zatrudnienia wymaga przeciwdziałania temu, co jest im przeciwne, jak ograniczenie kosztów pracy, ograniczenie poziomu obciążeń podatkowych, wprowadzenie dwóch stawek od osób fizycznych: 18% i 32% z kwotą wolną od podatku, uproszczenie systemu podatkowego⁵².

Elementem dobra wspólnego jest odpowiedni stan infrastruktury. Wymaga to budowy dróg ekspresowych i autostrad, rozwoju infrastruktury kolejowej⁵³.

Kolejnym elementem dobra wspólnego w rozumieniu premiera jest majątek narodowy. Oznacza to, że polityka prywatyzacyjna powinna być „częścią polityki gospodarczej, nie zaś zbiorem transakcji handlowych”. W rękach państwa powinny pozostać najważniejsze polskie firmy⁵⁴.

Elementem dobra wspólnego jest także reforma emerytalna, która wymaga dokończenia. Kolejnym zaś wykorzystanie przyznanych Polsce środków rozwojowych na lata 2004–2006 (22 mld euro bez wkładu polskiego) oraz na lata 2007–2013. Wymaga to uruchomienia programu, który umożliwi absorpcje powyższych środków oraz zapewnienie współfinansowania ze środków budżetowych⁵⁵.

Piąty obszar dobra wspólnego objęty jest programem „rozwoju rolnictwa i obszarów wiejskich oraz ochrony środowiska przyrodniczego”⁵⁶.

Solidaryzm w exposé był wielokrotnie przywoływany. Zasada solidarności stanowi centrum, wokół którego – na zasadzie nawrotów – koncentruje się myśl eksplikująca idee wiodące w programie rządu.

Zasada solidarności staje się obecna w pragnieniu uzyskania dla rządu jak najszerszego poparcia, w zabiegach o ponadpartyjny kredyt zaufania. W dążeniu do spokoju i stabilizacji, której Polska potrzebuje w pracy nad naprawą państwa

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 11.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 6.

w trosce, aby nie zawieść „polskich nadziei”⁵⁷. Idea solidaryzmu głęboko powinna naznaczyć rozwiązania systemu ubezpieczeń społecznych. Powinna dojść do głosu także we współpracy rządu z mediami w promowaniu zdrowego i aktywnego trybu życia⁵⁸, w działaniach „dla aktywizacji i równomiernego rozwoju poszczególnych regionów kraju”, a także w dążeniu do „wyrównania poziomu cywilizacyjnego w mieście i na wsi”⁵⁹. Solidarność powinna dochodzić do głosu w dialogu z wyborcami, w działaniach nienaruszających spójność społeczną, a także w partnerstwie, dialogu i współpracy rządu z parlamentem⁶⁰. Solidarność szczególnie znacząco powinna wypełniać stosunki Polski z innymi państwami, w ramach Unii Europejskiej, w Sojuszu Północnoatlantyckim i europejskich strukturach obronnych, a także z sąsiadami ze wschodu czy w relacjach ze Stolicą Apostolską⁶¹.

Zasada pomocniczości nie została wyraźnie zaznaczona w exposé. Jednak w wielu miejscach traktowana jest jako pewnego typu oczywistość. Pozostaje w ukryciu, a jednak mówi się o niej, gdy mowa jest o współpracy rządu z samorządami na rzecz wsparcia rodziny⁶², w relacji rządu do Kościoła czy wreszcie do społeczeństwa obywatelskiego. Jako coś oczywistego przyjmuje się, że tego typu współpraca i relacje układane są zgodnie z zasadą pomocniczości. Mniej miejsca poświęcono tej problematyce w exposé, co można wyjaśnić ogólną wrażliwością, która koncentruje się na problemach, sprawach wymagających pilnego rozwiązania. Subsydiarność nie jest takim pilnym tematem; wszystko w tym obszarze przebiega poprawnie. Niepotrzebne są tutaj zmiany systemowe, lecz tylko bieżące administrowanie.

Exposé Jarosława Kaczyńskiego wyraża przekonanie, że nowy rząd jest rządem kontynuacji i do pewnego stopnia nowym porządkiem⁶³. Premier mówi o zasadach, celach, atutach i zasobach. Wszystkie one mogą być potraktowane jako elementy dobra wspólnego, na które wskazuje premier w swoim wystąpieniu sejmowym.

Zasadą zasad, jak mówi premier, jest stwierdzenie, że: „Warto być Polakiem. Warto, by Polska trwała jako duży, liczący się europejski kraj”⁶⁴.

Kolejnym elementem dobra wspólnego jest sukces Polski i Polaków: „To musi być sukces odczuwalny przez miliony polskich rodzin. To musi być sukces, który

⁵⁷ Tamże, s. 6-7.

⁵⁸ Tamże, s. 9.

⁵⁹ Tamże, s. 11.

⁶⁰ Tamże, s. 12-13.

⁶¹ Tamże, s. 7.

⁶² Tamże, s. 8.

⁶³ J. Kaczyński, *Exposé...*, s. 167.

⁶⁴ Tamże, s. 168.

będzie budował ich perspektywę, ich przyszłość⁶⁵. Podstawy do takiego sukcesu premier widzi w atutach i zasobach, do wykorzystania których muszą być spełnione pewne warunki, aby można było utrwalić wzrost, rozwiązywać społeczne problemy.

Premier wymienia dziewięć warunków wzrostu, warunków wykorzystania zasobów⁶⁶.

Pierwszym warunkiem jest bezpieczeństwo zewnątrz, które polega na bezpieczeństwie gospodarczym, a w szczególności na bezpieczeństwie energetycznym oraz na zabezpieczeniu wobec terroryzmu. To bezpieczeństwo wymaga ustawy o bezpieczeństwie narodowym, która pozwoli, „po pierwsze, monitorować te wszystkie zagadnienia, które są związane z bezpieczeństwem państwa, po drugie, prezentować wyniki tego monitoringu w sposób periodyczny”⁶⁷.

Drugim warunkiem wzrostu, osiągnięcia sukcesu, jak mówi premier, jest bezpieczny pieniądz, bezpieczna złotówka. Wymaga to utrzymania kotwicy budżetowej w wysokości 30 mld zł deficytu budżetowego⁶⁸.

Trzecim warunkiem jest zapewnienie „społecznej równowagi”. Oznacza to, że zadaniem rządu jest dialog, który będzie „podtrzymywany zarówno poprzez Komisję Trójstronną, jak i poprzez bezpośrednie spotkania z przedstawicielami związków zawodowych”⁶⁹.

Czwartym warunkiem jest bezpieczeństwo zdrowotne. Zapewni ten warunek realizacja projektu przedłożonego w Sejmie 7 VI 2006 r. przez ministra Religę⁷⁰.

Piątym warunkiem jest dobry stan podstawowych instytucji życia społecznego. Najważniejszą z nich jest rodzina: „Chodzi przede wszystkim o rodzinę. Chodzi o to, by polska rodzina trwała, by przychodziły na świat dzieci, by te dzieci były w rodzinach socjalizowane, byśmy dzięki temu mogli właśnie trwać”. Rząd będzie kontynuował politykę podatkową, a także udzieli wsparcia rodzinom, które ze względu na emigrację są rozdzielone. Rząd będzie strzec suwerenności Polski w dziedzinie kultury i w dziedzinie obyczaju, co oznacza, że w Polsce małżeństwem może być tylko związek mężczyzny i kobiety⁷¹.

Szóstym warunkiem wzrostu i sukcesu jest rola Kościoła katolickiego: „Kościół jest depozytariuszem jedyne go, powszechnie znanego i na ogół przynajmniej deklaratorywnie przestrzegane go systemu wartości. Polska jest państwem pod tym

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 169.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

względem niemalże jednolitym. Godzić w tę instytucję to godzić w fundamenty polskiego życia narodowego⁷².

Siódmym warunkiem jest moralny porządek. Dzisiaj oznacza on „starania o odrzucenie brzemienia historii, to lustracja”. W przypadku elit, zwłaszcza politycznych, konieczna jest lustracja majątkowa. Rząd nie ma nic przeciwko ludziom zamożnym, ale jeśli chodzi o „ludzi funkcjonujących w życiu publicznym, to ta zamożność musi być poddana bardzo dokładnemu sprawdzeniu, musimy wiedzieć, kto z jakich powodów jest zamożny⁷³”.

Kolejnym warunkiem jest ograniczenie natężenia konfliktu politycznego w Polsce. Premier napomyka jedynie o powyższym problemie; w jego rozumieniu, choć tego wprost nie mówi, odpowiedzialność za owo wysokie natężenie odpowiada Donald Tusk i Platforma Obywatelska. Jakież by miał bowiem sens publiczny apel do samego siebie?

Ostatni, dziewiąty warunek, to bezpieczeństwo osobiste. Chodzi o zapewnienie „nie tylko bezpieczeństwa wobec poważnych przestępstw”, ale także o zapewnienie bezpieczeństwa wobec przestępstw mniejszych, wykroczeń czy zwykłych zakłóceń spokoju⁷⁴.

Premier Jarosław Kaczyński obok warunków dostrzega polskie atuty i zasoby. Możemy je także potraktować jako swoiste elementy dobra wspólnego.

Należy do nich obecny „zasób intelektualny”, osiągnięty w następstwie ogromnego wzrostu skolaryzacji, który prowadzi w kierunku racjonalizacji postaw⁷⁵.

Kolejnym jest zasób instytucjonalny, a więc „to wszystko, co wiąże się z naprawą polskiego państwa”. Chodzi o usunięcie dwóch rodzajów patologii: nadmiernej biurokracji i patologii przestępczej. Ta ostatnia związana jest przede wszystkim z korupcją. Działania naprawcze oznaczają likwidację WSI, powołanie CBA, umocnienie pozycji wojewody, który „realnie reprezentuje rząd w województwie”, reformy i zmiany w wymiarze sprawiedliwości, reforma finansów publicznych, która obejmie konsolidację wydatków publicznych oraz zmianę metodologii przygotowywania budżetu⁷⁶.

Trzeci zasób to „Polska innowacyjność”. W celu zwiększenia ilości patentów potrzeba „od razu wprowadzać nowe instytucje”, likwidować „skanseny, które funkcjonują w tej dziedzinie”, zwiększyć środki na te cele. Ta ostatnia zmiana będzie możliwa po wprowadzeniu budżetu zadaniowego⁷⁷.

⁷² Tamże, s. 170.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 170-171.

⁷⁶ Tamże, s. 171.

⁷⁷ Tamże, s. 171-172.

Kolejnym zasobem jest możliwość awansu, zwłaszcza młodzieży. Przeszkadza temu korporacjonizm, który nie tylko blokuje możliwości awansu, lecz także podnosi „koszty polskiego rozwoju (...) koszty transakcyjne”. Dlatego walka „z korporacjami jest w tej chwili bezwzględną koniecznością”⁷⁸.

Kolejnym zasobem jest majątek państwowy. Z jednej strony należy powstrzymać wyciek „środków dla celów prywatnych”, które „prowadzą do traktowania tej sfery jako szczególnego rodzaju sfery łupów”, a z drugiej strony należy „wszystko zorganizować inaczej, (...) na nowych, lepszych zasadach”. Do momentu obowiązywania obecnych zasad, kierowanie spółkami Skarbu Państwa przejmą ludzie kompetentni, w procedurze, w której premier „odwoła się” do środowisk akademickich, ekonomicznych, w zakresie prawa finansowego⁷⁹.

Kolejnym zasobem i atutem jest gotowość rządu do „podejmowania wielkich przedsięwzięć społecznych”, zwłaszcza tych, które w ciągu ostatnich lat się nie udawały. Dotyczy to budowy autostrad i dróg ekspresowych, budownictwa mieszkaniowego, budowy polskiej wspólnoty, świadomości polskiej wspólnoty, działań podjętych przez Ministerstwo Kultury. Według premiera trzeba „konsolidować polską świadomość narodową, trzeba budować dumę Polaków”. Oznacza to popieranie budowy Muzeum Historii Polski, Muzeum Wolności⁸⁰. W tym budowaniu świadomości znaczącą rolę odgrywa oświata. Wymaga to zmian w procesie dydaktycznym, takich, aby szkoła przygotowywała do życia w nowoczesnym społeczeństwie informatycznym oraz przekazywała „młodemu Polakom pełen korpus wiedzy, który pozwoli im odnajdować się w narodowej wspólnotie, rozumieć polskie symbole, polskie odniesienia historyczne i literackie”. Wymaga to także zmiany sytuacji wychowawczej w szkołach, które „zostały poddane terrorowi ze strony uczniów najgorszych, najbardziej brutalnych i agresywnych”, a pewne „mechanizmy proponowane przez nowoczesną pedagogikę w istocie budują opresję dla uczniów kulturalnych, zdolnych, chcących się uczyć”. Prowadzi to do nadania nauczycielom statusu funkcjonariuszy publicznych⁸¹.

Kolejnym zasobem i atutem jest społeczeństwo obywatelskie. Polska potrzebuje społecznej aktywności z różnych powodów, ale przede wszystkim dla „budowy opinii publicznej (...) mechanizmów kontrolnych (...) władzy, ale także (...) innych silnych ośrodków siły społecznej”. Dążenie do budowy społeczeństwa obywatelskiego przyczynia się do rozwoju społeczności lokalnej⁸².

Kolejnym zasobem i atutem jako elementem dobra wspólnego są „odważne decyzje rządu”. Decyzje, które przewyciężają rynki kapitalizmu politycznego,

⁷⁸ Tamże, s. 172.

⁷⁹ Tamże, s. 172.

⁸⁰ Tamże, s. 172-173.

⁸¹ Tamże, s. 173.

⁸² Tamże.

rynków zoligarchizowane, które każą myśleć o energetyce jądrowej, które podejmują działania odważne i oczyszczające w wielu dziedzinach sportu, a w szczególności w piłce nożnej⁸³.

Kolejnym zasobem i atutem jest polska wieś, która potrzebuje zmian, „odważnych zmian w oświacie, potrzebuje energii, która pozwalałaby budować fabryki w obszarach wiejskich, potrzebuje dostępu do Internetu”⁸⁴.

Kolejnym zasobem są środki pomocowe Unii Europejskiej, które racjonalnie, na zasadach solidarności, bez dyskryminacji mają być podzielone oraz wykorzystane w całości, „na wszystkich możliwych kierunkach”⁸⁵.

Kolejny zasób to rynek europejski, który jest szansą na „nowy, młody, energiczny polski kapitalizm”, oparty o wiedzę⁸⁶.

Elementem dobra wspólnego jest polityka zagraniczna, której zasadnicze kierunki są „oczywiste”, gdyż po pierwsze Polska jest w NATO i w sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi. Takim elementem w następstwie przynależności do NATO jest polityka obronna, która wymaga racjonalizacji wydatków na armię, unowocześnianie jej. Po drugie, elementem dobra wspólnego jest „udział” Polski w Unii Europejskiej, który jest wyznacznikiem pozycji Polski. Ten „udział” oznacza „realne rozszerzenie zakresu podmiotów, które uczestniczą w decyzjach”. Należy odróżnić mechanizmy realne od formalnych. Dobrem wspólnym będzie uczestniczenie w mechanizmach realnych. Po trzecie, elementem dobra wspólnego będzie zachowanie możliwości podejmowania własnych decyzji w sprawach, które wiążą się z polską specyficzną sytuacją historyczną i geopolityczną, będzie zachowanie przez Polskę pełnej suwerenności w sprawach kultury i obyczajów. Po czwarte, opowiadanie się za rozszerzeniem Unii Europejskiej o Ukrainę.

Kolejnym elementem dobra wspólnego w stosunkach międzynarodowych będą „najlepsze stosunki z naszymi sąsiadami na Wschodzie”, a ostatnim z wymienionych dokonanie „przełomu w naszych stosunkach z Polonią”⁸⁷.

Zasada solidarności przejawia się w relacjach ze społeczeństwem, bowiem znajduje odzwierciedlenie w pracach rządu, który pracuje dla przyszłości, który chce być „rządem nadziei, rządem optymizmu”⁸⁸.

Dalej solidarność dochodzi do głosu w relacjach z opozycją parlamentarną, bowiem rząd „jest i będzie otwarty na wszelkie propozycje ze wszystkich stron tej Sali, które by ten katalog [warunków wzrostu, sukcesu] w sposób racjonalny

⁸³ Tamże, s. 173-174.

⁸⁴ Tamże, s. 174.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże, s. 175.

⁸⁸ Tamże, s. 168.

uzupełniały⁸⁹. Wspólnie, z zachowaniem podziału na władze i opozycję, będzie osiągnięte to, co jest dobre dla Polski⁹⁰.

Na zasadach solidarności, ale bez dyskryminacji mają być rozdzielane środki pomocowe Unii Europejskiej. Elementem solidarności będzie wykorzystanie w całości posiadanych środków oraz we wszelkich możliwych obszarach⁹¹.

Solidarność znajdzie odbicie w stosunkach międzynarodowych, tak aby prowadziła „do zaakceptowania Polski jako ważnego podmiotu europejskiego i ważnego partnera także dla naszych wschodnich sąsiadów, a w szczególności dla naszego wielkiego wschodniego sąsiada, czyli Rosji”⁹².

Zasada pomocniczości dotyczy relacji władzy centralnej do samorządowej i znajduje odzwierciedlenie w działaniach, które polegają na „budowie społeczeństwa obywatelskiego”⁹³. Do pomocniczości w exposé Jarosława Kaczyńskiego odnoszą się wszelkie uwagi poczynione w odniesieniu do tej zasady zawartej w exposé Kazimierza Marcinkiewicza.

W exposé Donald Tusk wyraża dumę, że jest członkiem narodowej wspólnoty, wielkiego narodu, gdyż „naród polski to różne wspólnoty: przekonań, wiary, interesów, wspólnoty etniczne, kulturowe”⁹⁴.

Władza jest odpowiedzialną służbą, a jej sprawowanie jest polityczną umową Polaków, w której rząd zobowiązuje się do tego, że będzie taką władzą, jakiej Polacy oczekują, a mianowicie takiej, która nie szuka konfliktów, przeciwnie „szuka porozumienia wszędzie tam, gdzie jest to możliwe”, władzy która posiada cnoty, jak „zdrowy rozsądek, umiar, powściągliwość, pokora”, władzy spokojnej, rozsądnej, odpowiedzialnej, odrzucającej „fałszywy wybór między cynicznym konformizmem a cynicznym radykalizmem”; budującej „ekipę ludzi kompetentnych i przyzwoitych”, dobrze przygotowanych do swoich zajęć; władzy, której jedyną ideologią jest „ideologia zdrowego rozsądku i odpowiedzialnego patriotyzmu”; władzy, która odwołuje się do wielkiego, nowoczesnego, mądrego mitu „Solidarności” roku ‘80, który jest „prawdziwym mitem założycielskim naszej niepodległej Rzeczypospolitej”; władzy, która w Norwidzie widzi najpełniejszego patrona „tej wielkiej syntezy wolności, solidarności i odpowiedzialności, tej wielkiej nadziei na nowoczesność, a równocześnie takiego zakorzenienia w tradycji”⁹⁵.

Exposé Donalda Tuska zostaje zbudowane w odniesieniu do dwóch obszarów: gospodarki i społeczeństwa. Dobrem wspólnym, w odniesieniu do pierwszego

⁸⁹ Tamże, s. 170.

⁹⁰ Tamże, s. 176.

⁹¹ Tamże, s. 174.

⁹² Tamże, s. 175.

⁹³ Tamże, s. 173.

⁹⁴ D. Tusk, *Exposé...*, s. 4-5.

⁹⁵ Tamże, s. 4-6, 26-27.

będzie liberalna polityka gospodarcza, zaś w odniesieniu do drugiego solidarna polityka społeczna⁹⁶.

W ramach liberalnej polityki gospodarczej elementem dobra wspólnego będzie zaufanie oparte na dobrowolnej współpracy obywateli, co oznacza „prawo do sprawiedliwej płacy, ale też do uczciwie wypracowanego zysku”, systemowe wspieranie przedsiębiorczości, „stopniowe obniżanie podatków i innych danin publicznych”, zapewnienie wzrostu płac pracownikom sektora publicznego, wzięcie pod opiekę najsłabszych, ograniczenie wzrostu długu publicznego, dążenie do zrównoważonego budżetu, utrzymanie stabilnego budżetu, który jest gwarancją zwiększonego napływu inwestycji zagranicznych, konieczność „godzenia celów na krótką metę sprzecznych”⁹⁷, realizacja „przemysłanej i długofalowej strategii rozwoju”, racjonalne ograniczenie „listy przedsiębiorstw uznawanych za strategiczne”, przyśpieszenie prywatyzacji, by „podnieść efektywność przedsiębiorstw, wzmocnić trend na wzrost inwestycji i zmniejszyć obciążenie państwa kosztami obsługi długu publicznego”⁹⁸, zwiększenie wydatków publicznych o charakterze rozwojowym, promującym przedsiębiorczość i innowacyjność, przywrócenie gospodarce pełnej stabilności i zdolności do szybkiego wzrostu poprzez wejście do strefy euro, obniżenie bezrobocia jako efekt prorozwojowej polityki gospodarczej, zapewnienia równowagi ekonomicznej, przyjęcia euro, uwolnienia przedsiębiorców od biurokratycznej gehenny, „w połączeniu z aktywną polityką społeczną”, wycofywania państwa z gospodarki, by „uczciwi i kompetentni ludzie, a nie z nadania aparatu partyjnego, przygotowali większość tych spółek do możliwie szybkiej prywatyzacji lub przekazania w dyspozycję samorządowi terytorialnemu”⁹⁹, zapewnienie bezpieczeństwa gospodarczego, które obejmuje bezpieczeństwo energetyczne poprzez zagwarantowanie niezakłóconych dostaw nośników energii, przyśpieszenie budowy obwodnic i autostrad, a tym samym zagwarantowanie spójności terytorialnej kraju, dbanie o „naprawdę zrównoważony rozwój”, zapewnienie komunikacji (Poczta Polska, nowoczesna kolej, Internet), tanie państwo, stworzenie warunków, aby „Polacy mogli budować na tańszych gruntach budynki mieszkalne bez zbędnych formalności i niepotrzebnej zwłoki”, mądre wykorzystanie funduszy Unii Europejskiej poprzez zdecentralizowanie procesu decyzji, ograniczenie kompetencji wojewodów, zrealizowanie programu w sprawach wsi i rolnictwa opartego na pięciu filarach, w ochronie środowiska wdrożenie europejskiej sieci terenów cennych przyrodniczo Natura 2000¹⁰⁰.

⁹⁶ Tamże, s. 8.

⁹⁷ Tamże, s. 7.

⁹⁸ Tamże, s. 8.

⁹⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰⁰ Tamże, s. 11-14.

W ramach solidarnej polityki społecznej elementami dobra wspólnego będzie dostrzeżenie trzech kluczowych obszarów: solidarności między pokoleniami, solidarności między regionami kraju, solidarności między grupami społecznymi, wprowadzenie elementu programu prorodzinnego poprzez upowszechnianie edukacji przedszkolnej, edukacja „z jednej strony dopasowana do zdolności i zainteresowań poszczególnych uczniów, a z drugiej do oczekiwań rynku pracy”, przekazania finansowania edukacji samorządom, zaufanie „w procesie edukacji ludziom – nauczycielom, samorządowcom, pracodawcom”, „podniesienie zarobków polskich nauczycieli”, zwiększanie autonomii i konkurencyjności uczelni państwowych i niepaństwowych, finansowania szkolnictwa wyższego w taki sposób, aby promować kierunki studiów najwyższej jakości, stymulowanie szlachetnego współzawodnictwa studentów i młodych uczonych, finansowanie nauki i badań w związku z ich efektywnością dla gospodarki, promowaniem aktywności osób w wieku 55+, określenie jasnych warunków przechodzenia na wcześniejszą emeryturę, zapewnienie większego bezpieczeństwa zdrowotnego obywatelom, co oznacza konkurowanie o kontrakty z poszczególnych funduszy ubezpieczeniowych szpitali i przychodni, przekształcenie publicznych placówek ochrony zdrowia w spółki prawa handlowego¹⁰¹. W tej ostatniej sprawie premier wyjaśnia: „Nadszedł czas, gdy władzę w Polsce objęli ludzie, którzy rozumieją, że decentralizacja nie musi oznaczać prywatyzacji, którzy rozumieją, że decyzje podejmowane na dole są z reguły mądrzejsze i tańsze niż decyzje podejmowane przez centralę”¹⁰².

Kolejnym elementem dobra wspólnego będzie zmniejszenie nierównowagi rozwoju regionalnego, zapewnienie sprawiedliwego, równego dostępu do środków europejskich, „ponadstandardowe wsparcie” sześciu regionów Polski Wschodniej, wspomaganie społeczeństwa obywatelskiego poprzez „tworzenie ułatwień i przyjaznej przestrzeni dla organizacji pozarządowych”, rozpoczęcie prac „nad strategią rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, która objęłaby najbliższe 15–20 lat”, „większej gotowości do wspierania sektora pozarządowego”, „wypożyczanie ludzi w możliwości działania inne niż poprzez administrację państwową”¹⁰³.

Kolejnym elementem dobra wspólnego jest kultura, która wymaga zmiany systemu organizacji, której celem jest stabilizacja finansowa sektora kultury, przyjęcia zasady, że „kultura to sprawa państwa, a nie państwowej administracji”¹⁰⁴.

Następnym elementem dobra wspólnego są media publiczne, które realizują precyzyjnie zdefiniowaną misję publiczną oraz nie są bezpośrednio zarządzane przez polityków¹⁰⁵.

¹⁰¹ Tamże, s. 14-16.

¹⁰² Tamże, s. 16.

¹⁰³ Tamże, s. 18.

¹⁰⁴ Tamże, s. 18-19.

¹⁰⁵ Tamże, s. 19.

Kolejnym elementem dobra wspólnego jest sport, a konkretnie dobre przygotowanie wraz z samorządami i zorganizowanie Euro 2012, które może się „przełożyć na realny wzrost gospodarczy, na podniesienie statusu danego kraju i na wzrost dumy narodowej”, zrealizowanie programu „Boisko w mojej gminie”, wspieranie sportu wyczynowego¹⁰⁶.

Kolejnym elementem starań o dobro wspólne w ramach solidarnej polityki społecznej jest likwidacja zagrożeń korupcyjnych, naprawa systemu sprawiedliwości, której zwieńczeniem będzie rozdzielenie funkcji ministra sprawiedliwości i prokuratora generalnego, rozpoczęcie prac nad „kompleksową reformą prawa karnego materialnego, procesowego i wykonawczego”, rozwiązanie problemu przeludnienia zakładów karnych¹⁰⁷.

Kolejnym elementem dobra wspólnego jest zapewnienie bezpieczeństwa i praworządności w Polsce, za który odpowiadają minister spraw wewnętrznych oraz minister sprawiedliwości, przeciwdziałanie zagrożeniom terrorystycznym, przestępczości zorganizowanej, co wymaga scentralizowanego i skoordynowanego systemu zwalczania najpoważniejszych zagrożeń dla bezpieczeństwa państwa, prowadzenie sprawnej koordynacji i wymiany informacji, ustabilizowanie sytuacji w służbach¹⁰⁸.

Elementem dobra wspólnego będzie przekazanie całego szeregu kompetencji obecnych urzędów wojewódzkich urzędom marszałkowskim, dokończenie reformy administracji publicznej, w takim kształcie, aby społeczności lokalne stały się „prawdziwymi gospodarzami na swoim terenie, a wojewoda będzie tym, kim powinien być – reprezentantem rządu, a nie konkurentem politycznym i administracyjnym dla samorządu wojewódzkiego”, uczynienie pracy administracji przejrzystą, szybszą, wygodniejszą i bardziej przyjazną dla obywateli¹⁰⁹.

W stosunkach zewnętrznych elementem dobra wspólnego będzie realizowanie wewnątrz Unii Europejskiej polskich interesów, prezentowanie polskiej wizji dalszego rozwoju całej Unii Europejskiej, uczynienie z Polski kluczowego aktora na scenie europejskiej, zintensyfikowanie współdziałania z Niemcami i Francją, podtrzymywanie wielowymiarowości stosunków polsko-amerykańskich, zapewnienie gwarancji bezpieczeństwa Polski poprzez obecność w strukturach NATO i członkostwo w Unii Europejskiej, poprzez uzawodowienie wojska, umożliwienie, aby wszyscy, którzy wyjechali, „mogli także dzięki naszym działaniom realizować swoje marzenia przede wszystkim tu, w ojczyźnie”, zmodernizowanie systemu promocji polskich interesów i lepsze wykorzystanie dotychczasowych instrumentów, które „służyć miały promocji Polski za granicą”, przy pomocy

¹⁰⁶ Tamże, s. 19-20.

¹⁰⁷ Tamże, s. 21.

¹⁰⁸ Tamże, s. 21-22.

¹⁰⁹ Tamże, s. 22.

polityki historycznej wzmocnienie wizerunku Polski „jako kraju, który w swojej historii zawsze miłował wolność i który wiedział, kiedy miał tę szansę, jak mądrze ją wykorzystać”¹¹⁰.

Zasada solidarności obejmuje zaufanie rządu do ludzi, dotyczy działań rządu, który szuka porozumienia, rozwiązuje i łagodzi konflikty, który „z różnic między ludźmi, z różnic między wspólnotami i środowiskami [nie] czyni przedmiotu gorącego konfliktu”, którego „ambicją [nie] jest zmienianie Polaków, bo Polaków nie trzeba zmieniać”¹¹¹.

Zasada pomocniczości przejawia się w możliwie najgłębszej decentralizacji¹¹².

W podsumowaniu zostanie dokonane skrócone porównanie trzech exposé. Wszyscy premierzy mówią o wspólnocie narodowej, co stanowi rys konserwatywny. Żyjemy we wspólnocie uformowanej w długim procesie historycznym, z określoną tradycją, pamięcią doświadczeń. Premierzy Prawa i Sprawiedliwości rozumieją naród najpierw jako kategorię aksjologiczną, a wtórnie socjologiczną. Premier Tusk postrzega naród wyłącznie jako wspólnotę historyczną, całkowicie sprowadzając do opisu socjologicznego. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku rodziny. Dla Marcinkiewicza i Kaczyńskiego, podobnie jak naród, małżeństwo i rodzina są kategorią aksjologiczną, wtórnie socjologiczną. Dla Tuska rodzina jest ważna, ale nie jest niczym więcej niż kształt społeczny, który aktualnie przyjmuje.

Władza dla wszystkich premierów posiada wymiar moralny. Sprawowanie władzy nie daje się oddzielić od moralności. Władzę powinni sprawować ludzie kompetentni i uczciwi, a sama władza powinna sobie stawiać wysokie wymagania moralne.

Różnice pojawiają się w rozumieniu dobra wspólnego. Premierzy Marcinkiewicz i Kaczyński, w przeciwieństwie do Tuska, dostrzegają większy obszar powinności, zadań rządu centralnego. Najdobitniej widać to na przykładzie systemu ochrony zdrowia, za który odpowiada albo rząd (PiS), albo samorząd (PO).

Nie daje się zauważyć większych różnic w rozumieniu zasady solidarności. Znaczące są zaś różnice w rozumieniu zasady pomocniczości. Widać to na przykładzie koncepcji województwa rządowo-samorządowego, jak chcą Marcinkiewicz i Kaczyński, albo samorządowego, za czym opowiada się Tusk. Premierom Prawa i Sprawiedliwości bliższe jest solidarne towarzyszenie, zaś premierowi Tuskiemu subsydiarna redukcja.

Różnice dotyczą stosunku do Kościoła. Marcinkiewicz i Kaczyński aprobują rolę społeczną Kościoła katolickiego i deklarują współpracę, w tym w stosunkach międzynarodowych ze Stolicą Apostolską. W exposé premiera Tuska rola Kościoła oraz relacje rząd–Kościół katolicki zostały całkowicie pominięte.

¹¹⁰ Tamże, s. 23-26.

¹¹¹ Tamże, s. 5.

¹¹² Tamże, s. 16.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji 20. rocznicy ogłoszenia Populorum progressio* (30 XII 1987).
- Pius XI, *Encyklika Quadragesimo Anno o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa Ewangelicznego* (15 V 1931).
- Sobór ekumeniczny Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (7 XII 1965).

Źródła internetowe

- Kaczyński J., *Exposé*, w: *Treść 22. posiedzenia Sejmu (Obrady 19 lipca 2006 r.)*, [[http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/02457252459CD2CCCC12571B10004D596/\\$file/22_b_ksiazka.pdf](http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/02457252459CD2CCCC12571B10004D596/$file/22_b_ksiazka.pdf)].
- Marcinkiewicz K., *Exposé*, w: *Treść 2. posiedzenia Sejmu (Obrady 10 listopada 2005 r.)*, [[http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/\\$file/02-bksiazka.pdf](http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/$file/02-bksiazka.pdf)].
- Tusk D., *Exposé*, w: *Treść 2. posiedzenia Sejmu (Obrady 23 listopada 2006 r.)*, [[http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter6.nsf/0/6372FE4B9619C127C125739D0053E245/\\$file/2_a_ksiazka.pdf](http://orka2.sejm.gov.pl/StenoInter6.nsf/0/6372FE4B9619C127C125739D0053E245/$file/2_a_ksiazka.pdf)].

Opracowania

- Dylus A., *Idea subsydiarności a integracja Europy*, w: *tejże, Europa. Fundamenty jedności*, Warszawa 1999.
- Garlicki J., *Kultura polityczna – komponenty i typologie*, w: J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Warszawa 2004.
- Gierycz M., *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków-Warszawa 2008.
- Kampka A., *Perswazja w języku polityki. Na przykładzie exposé premierów III RP i debat nad programem rządu*, Rozprawa doktorska napisana na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, mps [archiwum WNHIS UKSW], Warszawa 2008.
- MacIntyre A., *Yves R. Simon: Thomist and sans-cullote*, Wykład wygłoszony 11 maja 2000 r. na Uniwersytecie Chicago, mps [w posiadaniu autora].
- Sowiński S., *Jan Paweł II solidarny*, *Więź* 7(2005).
- Sutor B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994.
- Udoidem S.I., *Authority and the Common Good In Social and Political Philosophy*, Lanham–New York–London.
- Węgrzecki J., *Aksjologia exposé premiera Kazimierza Marcinkiewicza*, *Saeculum Christianum* 2(2006).

STRESZCZENIE / SUMMARY

Janusz Węgrzecki

**Principia nauczania społecznego Kościoła w exposé premierów
Kazimierza Marcinkiewicza, Jarosława Kaczyńskiego, Donalda Tuska**

Dokonano tutaj analizy trzech wystąpień premierów polskiego rządu na przestrzeni lat 2005–2007. Przedmiotem badania są exposé kolejnych prezesów Rady Ministrów: Kazimierza Marcinkiewicza, Jarosława Kaczyńskiego oraz Donalda Tuska. Exposé są szczególnego rodzaju oficjalnymi wystąpieniami publicznymi polityków ze względu na cel i charakter wypowiedzi. Mowa inauguracyjna rządu zawiera program polityczny, wskazania w jakich obszarach życia społecznego nowo wybrany premier chce dokonać zmian, reform. W niniejszym artykule autor porównuje mowy trzech premierów pod kątem: kultury politycznej, rozumienia polityki i mechanizmów życia politycznego, zawartości treściowej wystąpień i co najważniejsze: zasad katolickiej nauki społecznej, takich jak dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, subsydiarność. Punktuje podobieństwa i różnice.

Janusz Węgrzecki

**Principles of the Social Teaching of the Church in the Policy Statements
of Prime Ministers Kazimierz Marcinkiewicz, Jarosław Kaczyński, Donald
Tusk**

The exposé of Prime Minister Kazimierz Marcinkiewicz, Jarosław Kaczyński, Donald Tusk puts forth the stated aims and planned directions in the decision-making processes of the Polish Government. The are four principals which have been taken from the Catholic Social Teaching: common good, personalism, solidarity, subsidiarity. The are other three sources: Republicanism, Conservatism (Marcinkiewicz, Kaczyński) and Liberalism (Tusk). Republicanism as a principal focuses on education and political culture according to the government and the general population as well. Conservatism focuses on family and nation as axiological categories and historical role of The Church. Liberalism focuses on a minimal responsibility of state. Sources give different meaning of principals especially common good and subsidiarity.

ks. prof. UŚ dr hab. Jerzy Cuda
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

HERMENEUTYCZNA KOMPLEMENTARNOŚĆ CAŁOŚCIOWYCH I CZĘŚCIOWYCH INTERPRETACJI W „POLITYCZNEJ TEOLOGII” JANA PAWŁA II

*...nigdy nie możemy zrozumieć całości
bez zrozumienia wszystkich jej części;
ani też nie możemy odpowiednio zrozumieć poszczególnych części,
nie widząc, jak funkcjonują one w ogólnej kompozycji, na którą się składają.*

(W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka
teologiczna*, Kraków 1999, s. 18)

WPROWADZENIE

Rozważana w jednej z kluczowych encyklik Jana Pawła II „Społeczna troska” (SRS, nr 1) stanowi, w istocie rzeczy, „ostateczną troskę” (P. Tillich) człowieka o zrozumienie i zrealizowanie swej tożsamości. Zaproponowane tytułem artykułu interpretacje problemów „politycznej teologii” są więc równocześnie interpretacjami problemów teologicznej antropologii. Wspomniana wyżej encyklika przypomina, że teolog, konstruując swoje interpretacje, czyta (hermeneuta) „złożony tekst” historycznych doświadczeń i powstała w tym kontekście „pogłębioną refleksję” odnosi do treści chrześcijańskiego objawienia (SRS, nr 41). Uwzględniając to metodologiczne założenie, refleksje niniejszego artykułu wskażą najpierw na aktualność postulatu „całościowych ujęć” (teo-logiki) doświadczanej historycznie relacji „życie społeczne – życie religijne”, następnie rozważą możliwość zrealizowania tego postulatu w antropologicznym paradygmacie „politycznej teologii” Jana Pawła II.

1. TEO-LOGIKA SPOŁECZNEGO WYMIARU HISTORYCZNEJ EGZYSTENCJI CZŁOWIEKA

Teoretyczno-praktycznej aktualizacji chrześcijańskiego życia w historii ludzkości towarzyszyła od początku problematyka jej sensu, w którego interpretacji

odkrywalna była struktura hermeneutycznego koła. W dynamice tej struktury funkcjonowała wiara w ostateczne zjednoczenie wszystkich „części” historii w „całości” Tajemnicy Chrystusa (Ef 1,10), w której „wszystko zostało stworzone” i w niej „ma istnienie” (Kol 1,16-17). Ta wiara tworzyła swego rodzaju interpretacyjny horyzont dla „pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji” (SRS, nr 41), której teo-logiczne otwarcie dostrzegała nie tylko kultura narodu wybranego, lecz także kultury greckie i rzymskie. Interpretacje teo-logicznego wymiaru teoretycznych i praktycznych twórców tych kultur stają się szczególnie interesujące w kontekście relacji „życie społeczne–życie religijne”. Rozwijając się w zastanych strukturach tej relacji, chrześcijanie byli świadomi swej oryginalnej tożsamości, w którą wpisana była uniwersalna misja „światła” i „soli” (Mt 5,13-14). Żyjąc w społecznych strukturach rzymskiego imperium, „oddając cesarzowi, co cesarskie”, chrześcijanie tworzyli „wspólnotę Chrystusa”, inspirowani innymi motywami społecznej odpowiedzialności i kryteriami tworzenia społecznych warstw. Inna była również wizja wspólnotowego uniwersalizmu, którego aktualizacja nie mieściła się w teleologii państwowych instytucji¹. Dostrzegalne w społecznych zgromadzeniach chrześcijan programowe analogie do ówczesnych zgromadzeń ludowych (politycznych) nie sugerują ich identyczności.

Celowości chrześcijańskich zgromadzeń nie można zredukować do realizowanej fragmentarycznie (autonomicznie) doraźnej troski o rozwiązywanie wielości i różności zaistniałych problemów społecznego życia. Podmiotowa złożoność chrześcijańskiej wspólnoty (doktryna, moralność, liturgia, społeczne życie, potrzeby materialne, itd.) aktualizuje się we wszystkich jej „częściowych” działaniach, scalanych jedną eklezjo-logiką (chrysto-logiką). Można zatem powiedzieć, że zaistniałe w różnych „miejscach” i „czasach” historii zgromadzenia chrześcijan są nie tylko „środkiem”, lecz także „celem”, którego interpretacja utożsamia historyczną (fragmentaryczną) troskę o jakościowy postęp wspólnotowego życia z „całościową” (eschatologiczną) troską o rozumienie i realizację tożsamości człowieka². W takim interpretacyjnym horyzoncie nie spotykają się teologie i antropologie starożytnego świata.

Konfrontacje myśli chrześcijańskiej (Tertulian, *Ad nationes*; Augustyn, *De civitate dei*, itd.) z greckim i rzymskim pluralizmem koncepcji teologii (mityczne, filozoficzne, polityczne) uwzględniały fragmentaryczność ich genezy i funkcjonowania. Wykazując kolejno błędność tych teologii. Tertulian sugerował, że prawdziwą teologię cechuje pewność (*certa*), spójność (*integra*) oraz uniwersalność

¹ Por. G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean*, Genève 1996, s. 274n.

² Por. E. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995, s. 239.

(*communis*)³. Biorąc pod uwagę egzystencjalną komplementarność wielości pogańskich teologii, Augustyn ocenia je nie tyle oddzielnie („częściowo”), ile „całościowo”, dochodząc do wniosku, że jeżeli błędne są teologie „mityczne” i „filozoficzne”, to błędna jest również teologia „polityczna”⁴.

Kulturowy kontekst chrześcijańskiej starożytności i średniowiecza umożliwiał komunikatywność teologicznych interpretacji paradygmatem otwartej transcendentnie wizji rzeczywistości, która nie zamykała żadnej opcji dostępu do ujęć „całościowych” („byt”, „istota”, „prawda”, „sens”, itd.). W czasach nowożytnych rodzi się i rozwija interpretacyjny paradygmat, proponujący izolację „ratio” od „fides” („nature” od „łaski”). W „przywłaszczonej winnicy” (Mt 21,33) historii człowiek nie dopuszcza do głosu wysłańców jej Stwórcy (objawienie historyczne) i tworzy własną religię: „religię człowieka” (*religion de l'homme*: J.J. Rousseau). Ta „cywilna” religia (*religion civile*), interpretowana jako „prywatna sprawa” człowieka, sugeruje zbędność chrześcijańskich (objawionych) treści w teoretyczno-praktycznej konstrukcji społecznego życia. Funkcjonujący w tym kontekście postulat samowystarczalności racjonalnego działania człowieka nie traci do dnia dzisiejszego aktualności w pluralizmie interpretacji procesu sekularyzacji, na którego pojęcie składają się różne konfrontacje: z religią, chrześcijańską doktryną, społeczną aktywnością instytucji Kościoła itd.⁵ W złożoności tych interpretacji uchwytnie są także różne echa pozytywistycznej wiary A. Comte’a w kulturowe etapy postępu ludzkości. Nie brak przy tym ideologicznych wizji, które odrzucając teologiczne i metafizyczne ryzyko alienacji świata natury, postulują jego naukowo-techniczne oczyszczenie z „nadprzyrodzoności”.

Szczególnym terenem obserwacji praktycznych konsekwencji tych tendencji staje się relacja „życie społeczne” – „życie religijne”. Realizowana w różnych kulturowych kontekstach ideologiczna dewaluacja tej relacji, którą marksistowski ateizm chciał uwolnić od „religijnej nadbudowy”, nie była drogą społecznego uwolnienia prawdy ludzkiego życia, lecz jego zniewalającą alienacją. Religijnego aspektu interpretacji tożsamości człowieka nie można bowiem umieścić ani „ponad”, ani „obok” społecznego wymiaru jej historycznej aktualizacji. Chrystoplogika tej aktualizacji scala bowiem w nierozłącznej perychorezie „społeczne” i „religijne” życie człowieka.

Chrześcijańską konfrontację z paradygmatami Oświecenia cechował pluralizm interpretacji, zróżnicowanych oryginalnością myśli ich twórców (L.G. de Bonald, J. de Maistre, J.D. Cortés, H.F. Lamennais itd.). Szukając kontekstualnie wiarygodnych ujęć apologetycznych rozumowań, dostrzegano konieczność mówienia także

³ Por. F. Fiorenza, *Religion und Politik*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg im Breisgau 1982, s. 65.

⁴ Por. tamże, s. 67.

⁵ Por. F.X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004, s. 92n.

o religii, jako faktorze warunkującym społeczny i polityczny porządek, przy czym uwzględniano motywacje antropologiczne i moralne⁶. Współczesne opinie, charakterystyczne zwłaszcza dla projektów „nowej teologii politycznej”, oceniając teorię i praktykę chrześcijańskiej reakcji na kulturowy kontekst czasów nowożytnych, dochodzą do wniosku, że zbyt często próbowano na społeczne problemy tego kontekstu odpowiadać ich ignorowaniem i oczekiwaniem na ich dezaktualizację. W tej strategii błędem był interpretacyjny przydział priorytetów kategoriom „prywatności” i „apolityczności”⁷. Takie priorytety, odkrywalne w „personalistycznych”, „egzystencjalnych” i „transcendentalnych” paradygmatach teologii, są niezdolne do integralnego ukazania społecznej wiarygodności objawionej prawdy ludzkiego życia⁸.

Prowokacyjny kontekst czasów nowożytnych odebrał chrześcijańskiej teologii możliwość „niewinnego usytuowania się” w świecie mistyczno-metafizycznych abstrakcji. Zmuszona do zejścia w konkret historii, teologia uczestniczy w współodpowiedzialności za praktyczną jakość relacji „życie społeczne–życie religijne”. Zainteresowanie tą relacją stanowi, w istocie rzeczy, zainteresowanie istnieniem problemu tożsamości człowieka, który jest racją bytu teologicznej refleksji. Nowa teologia polityczna, z definicji, angażuje się więc w światopoglądowy spór o człowieka⁹. Ta antropologiczna troska jest odkrywalna w postulatcie interpretacyjnych „przejęć” od natury do historii, od kosmocentryzmu do antropocentryzmu, od kontemplacji do akcji, od wertykalizmu do horyzontalizmu, od indywidualizmu do solidaryzmu itd. Funkcjonująca w tak postulowanym formalno-merytorycznym paradygmacie „teologia polityczna” jest teologią fundamentalną, która nie może przejąć roli czynnika ideologicznego uzasadniania racji bytu określonego porządku społeczno-politycznego. W dyskusjach dostrzegających tego rodzaju teologiczną alienację szczególne miejsce zajmuje „polityczna teologia” C. Schmitta¹⁰.

Pielgrzymka Benedykta XVI do Francji (12–15 IX 2008 r.) ożywiła zainteresowanie interpretacją relacji „życie społeczne–życie religijne”. Jednak powtarzaniem w różnych kontekstach sformułowaniu *laïcité positive* (sekularyzacja pozytywna) towarzyszy wiele teoretycznie otwartych problemów, co ostrzega przed ryzykiem praktycznych eksperymentów. J.B. Metz, przypominając historię sekularyzacji, skupia uwagę na zaistniałych w tej historii różnych paradygmatach refleksji teologicznej, z których jedne cechowała alternatywna, samowystarczalna konstrukcja

⁶ Por. F. Fiorenza, *Religion und Politik...*, s. 74n.

⁷ Por. R. Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, s. 291n.

⁸ Aktualizowana w „historii” i „społeczeństwie” chrześcijańska wiara („Glaube in Geschichte und Gesellschaft”) nie może ulegać tendencjom prywatyzacji, przejmując funkcję ich krytycznej korekty: „(...) Kritisches Korrektiv gegenüber einer gewissen Privatisierungstendenz in der gegenwärtigen Theologie (in ihrer transzendentalen, existentialen und personalistischen Ausprägung)”, J.B. Metz, *Politische Theologie*, w: *Sacramentum mundi*, III, Freiburg 1969, s. 1233.

⁹ Por. tenże, *Politische Theologie*, Neues Forum 14(1967), s. 13.

¹⁰ Por. S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976, s. 69n.

chrześcijańskiego życia „obok” światopoglądowych założeń czasów nowożytnych, inne, w imię kooperacji, akceptowały te założenia. Skrajność tych paradygmatów deformuje historyczną misję teologii, która nie może „uciekać” z rzeczywistości „świeckiego świata”, lecz nie może także w tej rzeczywistości poddawać się procesowi kulturowej adaptacji. Chrystianizacja nie może się stać synonimem sekularyzacji. Teologia polityczna, jako teologia fundamentalna ostrzega „teologiczny rozum” przed „rozpuszczeniem się” w abstrakcyjno-emancypacyjnym paradygmacie „nowożytnego rozumu”, z pominięciem krytycznej konfrontacji¹¹. Jeżeli „terenem” tej konfrontacji jest dialogiczna struktura koła hermeneutycznego, to realizowana w tej strukturze troska o poznanie i zrealizowanie tożsamości człowieka („ostateczna troska”) wymaga nie tylko dyskusji nad sensowną (racjonalną) koherencją wielości jej antro-po-logicznych „części”, lecz także nad warunkującą tę koherencję „całością”, której „jedyność” wymaga komplementarności interpretacji scalających sensownie (racjonalnie) wiedzę „świata faktycznego i empirycznego” z wiedzą objawioną, wykraczającą „poza granice” tego świata (FR, 83). Interpretacjom tej „całości” nie wystarcza zatem Kosmo-logiczny horyzont¹².

W antro-po-logic „wszystkich rzeczy” (KDK, nr 12) centralne miejsce zajmuje problematyka tożsamości człowieka z kluczowym aspektem jej relacyjności (JA–MY)¹³. Zrozumienie tej złożonej problematyki wyklucza samowystarczalność zarówno „ontologii naukowej”, jak i „ontologii mitycznej”¹⁴. Pojawiający się w tym kontekście hermeneutyczny postulat zrozumienia sensu „całości” antro-po-logicznej rzeczywistości nie zakłada interpretacyjnego tworzenia tego sensu, lecz jego „znalezienie”¹⁵, przy czym chodzi o zrozumienie „otwartego procesu”. Soborowe wezwanie do poznawczego przechodzenia od ujęć „statycznych” do „dynamicznych” (KDK, nr 5) inspirowane te światopoglądowe interpretacje, które odrzucają idee „gotowego”, „raz na zawsze poukładanego świata”, w którym „inicjatywa i spontaniczność są zbędne”¹⁶. Hermeneutyczna konfrontacja z antro-po-logiczną tajemniczą „otwarcia” historycznej egzystencji człowieka, jest wpisana

¹¹ „(...) Selbstauflösung theologischer Vernunft in die abstrakt – emanzipatorische Vernunft der Neuzeit, ohne zu deren Kritik selbst etwas beitragen zu können: J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997, s. 76.

¹² Por. N. Lohfink, *Koh 1,2 „alles ist Windhauch“ – universale oder anthropologische Aussage?*, w: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Dessler*, red. R. Mosis, L. Ruppert, Freiburg/Br. 1989, s. 215n.

¹³ Por. J. Neckar, *Narracyjne ujęcie „ja” na tle innych sposobów jego ujmowania*, w: *Tożsamość człowieka*, red. A. Galdowa, Kraków 2000, s. 142.

¹⁴ Por. K. Hübner, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, *Theologie und Philosophie* 82(2007), s. 53.

¹⁵ Sens życia „jest czymś, co już istnieje, zanim tego zaczniemy szukać”. G. Haefner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków 2006, s. 192.

¹⁶ Por. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 112.

w jego tożsamość (FR, nr 1), z czego wynika, że „nie jest luksusem, lecz obowiązkiem”¹⁷. W realizacji tego obowiązku nie można poprzestać na „fragmentaryzacji” poznawczych zabiegów, ignorujących strukturę hermeneutycznego koła. Jeżeli ta struktura warunkuje integralność interpretacji fenomenu historii ludzkości, umożliwiając zrozumienie „ostatecznego źródła sensu” („*l'ultime source de sens*”), to nie można jej zignorować na długiej drodze aktualizacji tożsamości człowieka.¹⁸ Przedmiotem naszego zainteresowania jest kluczowa dla tej aktualizacji relacja „życie społeczne–życie religijne”.

2. ANTROPO-LOGIKA „POLITYCZNEJ TEOLOGII” JANA PAWŁA II

Czy problematyka relacji „życie społeczne–życie religijne” stanowi problematykę tożsamości człowieka? – na to pytanie, odkrywalne w pierwszej części naszych refleksji, druga część szuka odpowiedzi w „teologii politycznej” Jana Pawła II, a dokładniej mówiąc, w jego teologicznej antropologii.

Problematyka wiarygodności praktyczno-społecznego (politycznego) funkcjonowania teologicznych treści jest nierozłączna od problematyki wiarygodności scalającego je paradygmatu. Zarys paradygmatu teologicznej antropologii Jana Pawła II można wyczytać z jego tekstów, wśród których kluczowe znaczenie dla teologii fundamentalnej ma encyklika *Fides et ratio*¹⁹. Wszystkie antropologiczne informacje tego dokumentu spotykają się w definicji: „człowiek, czyli ten, kto «zna samego siebie»” (FR, nr 1), przy czym interpretacja wpisanego w tożsamość człowieka postulatu jej poznania (samozrozumienia) nie jest pochodną apriorycznych refleksji nad „abstrakcyjnym człowiekiem”, lecz hermeneutycznym odczytem „tekstu” historycznego „konkretu” ludzkiej egzystencji²⁰. Towarzyszący historii tej egzystencji złożony proces „osobowego samopoznania” uświadamia człowiekowi, że jest on istotą „jedyną w swoim rodzaju” (FR, nr 1). Istotny wskaźnik tej „jedyności” stanowi „dążenie ducha ludzkiego” do poznania „pełnego wymiaru człowieczeństwa” (RH, nr 11). Uczestnicząca w tym „poznawczym dążeniu” filozoficzna refleksja dostrzega oryginalność człowieka w koncepcji osoby, która autonomię jego podmiotowości łączy z rozumnością i wolnością myślenia i dzia-

¹⁷ Por. *Przedmowa*, w: *Tożsamość człowieka z perspektywy interdyscyplinarnej*, red. M. Pąchal-ska, B. Grochmal-Bach, B.D. Macqueen, Kraków 2007, s. 13.

¹⁸ Por. O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris 2007, s. 65.

¹⁹ Por. Kard. S. Nagy, *Introdukcja do myśli teologiczno-fundamentalnej Jana Pawła II*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Kraków 2006, s. 13.

²⁰ Por. S. Sherwin, *Une anthropologie dissidente dans une théologie johannique: la vérité et la liberté dans la pensée de Jean – Paul II*, w: *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, red. P.H. Dembinski, N. Buttet, E.R. di Montelera, Paris 2007, s. 40.

łania (FR, 4). Jednak „historycznie ukształtowana” filozofia nie może „zasadnie twierdzić”, że „w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka” (FR, nr 51).

Filozoficzna antropologia, zdaje sobie z tego sprawę, że „«świat» antropologiczny nie jest tylko wycinkiem świata kosmologicznego”, lecz „całością tego wszystkiego, co dla podmiotu ma jakieś znaczenie”²¹.

Nie mając „poznawczego dostępu” do tej warunkującej samozrozumienie człowieka „całości”, filozoficzne interpretacje nie mogą więc „zasadnie twierdzić”, że ich hermeneutyczne możliwości zrozumienia tożsamości człowieka nie różnią się od tych, którymi dysponuje antropologia teologiczna. W tym kontekście zasadne jest również pytanie, czy interpretowaną filozoficznie treść pojęcia „osoba” można uważać za synonim treści pojęcia „człowiek”? To niezbyt precyzyjnie sformułowane pytanie może towarzyszyć tendencjom zamiennego posługiwania się pojęciami „osoba” i „człowiek”. Bardziej rozwinięta refleksja nad tymi „tendencjami” mogłaby doprowadzić do spotkania z ostrzeżeniami Jana Pawła II przed „błędem antropologicznym”, którego istotę stanowi indywidualistyczna redukcja interpretacji tożsamości człowieka (EE, nr 8; 9). Problematyka tego rodzaju „redukcji” jest nie tyle odkrywalna w formowanych *explicite* wywodach, ile w otwartych wieloaspektowo niedomówieniach.

Czy twierdząc, że stworzony „na obraz Boga” człowiek jest osobą, uwzględniamy już integralną interpretację tożsamości człowieka, której „obrazem” jest Jedność Osobowej Wspólnoty Życia jego Stwórcy? Logika trynitarnych „podwalin antropologii” (NMI, nr 23) kojarzy „pełnię człowieczeństwa” z twórczym trwaniem w osobowej wspólnotcie, przy czym osobowa izolacja, wykluczająca decyzję „daru z siebie” stanowi synonim alienacji człowieka (CA, nr 41). W definicji tożsamości człowieka, postulującej uwzględnienie „osobowej solidarności”, odkrywalne jest nie tylko twierdzenie „Człowiek tworzy osobową wspólnotę”, lecz wręcz twierdzenie „Człowiek jest osobową wspólnotą”. Interpretacja tego ontologicznego, nie tylko moralnego ujęcia tożsamości człowieka, nie mieści się w poznawczych możliwościach myśli filozoficznej. Rozważając antropologię problematyki zrozumienia tożsamości Jezusa Chrystusa, Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomniała, że człowiek dysponuje całościowym zrozumieniem swej tożsamości dzięki Bogu, który się objawił w historii ludzkości, stając się absolutnym fundamentem jej sensu²². „Specyfika humanizmu”²³ Jana Pawła II nie zapomina o radykalnej wierności tym objawionym fundamentom chrześcijańskiej

²¹ G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii...*, s. 46.

²² „Prawdziwa humanizacja człowieka osiąga szczyt w jego darmowym przebóstwieniu, czyli w przyjaźni i komunii z Bogiem, które czynią człowieka świątynią Boga, napelniając go obecnością Ojca, Syna i Ducha Świętego”. *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 140.

²³ R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II*, Kielce 2004, s. 51.

antropologii. Być może uzasadniona jest troska o tę „radikalność”, pojawiająca się w kontekście refleksji nad „społecznym testamentem Jana Pawła II”, które mogą sugerować swego rodzaju samowystarczalność „naturalnej” i „uniwersalnej” godności „osoby ludzkiej”, zamierzonej przez Boga „ostatecznej formy człowieka”²⁴. Czy nie wymagają dalszych wyjaśnień takie sformułowania, jak „uznanie absolutnej wartości osoby”, „osoba jest celem ostatecznym społeczeństwa, które jest jej podporządkowane” itd.²⁵ Ryzyko interpretacji może towarzyszyć stwierdzeniom, postulującym kolejność trosk: „najpierw rozwój człowieka, jako człowieka i osoby”, a następnie „rozwój całości narodu”²⁶.

Refleksja nad swego rodzaju aporycznością powyższych sformułowań nie może przejść obojętnie obok towarzyszących antropologicznej „politycznej teologii” Jana Pawła II postulatów „krzewienia duchowości komunii” i odrzucania pokus redukcji tej duchowości do „wewnętrznych i indywidualnych przeżyć” (NMI, nr 43; 52). Tego rodzaju pokusom mogą ulegać ludzie, uzurpujący sobie formalnie „chrześcijańską tożsamość”, chociaż ich liberalnym przekonaniom brak „radikalnej wierności” objawionej antropologii, co wyrażają twierdzenia, że „człowiek ma sam szukać swego powołania, swych celów i środków do nich prowadzących”²⁷.

Istotna dla interpretacji pojęcia tożsamości człowieka problematyka „komunii” jest nie tylko problematyką podmiotowości oddzielnych ludzkich JA, lecz także problematyką osobowej podmiotowości ludzkiego MY. Pojawia się w tym kontekście zapowiedziany w temacie niniejszego artykułu postulat hermeneutycznej komplementarności ujęć „częściowych” i „całościowych” w interpretacji antropologii „politycznej teologii” Jana Pawła II. Ten postulat, wpisany w dialogiczną strukturę „hermeneutycznego koła”, ustawia relację „życie społeczne–życie religijne” na drodze interdyscyplinarnych poszukiwań zrozumienia tożsamości człowieka.

Z rozważań cytowanej wyżej encykliki *Fides et ratio* wynika, że filozoficzne interpretacje „osobowej godności” człowieka nie dysponują możliwością adekwatnego wyjaśnienia jego tożsamości (FR, nr 4; 51). Fundamentalna teza „politycznej teologii” Jana Pawła II łączy nierozdzielnie pojęcie tożsamości człowieka z pojęciem komunii: „Człowieczeństwo oznacza wezwanie do międzyosobowej komunii”²⁸. Uwzględniający różne aspekty refleksji nad relacją „osoba–komunia”, numer siódmy listu apostołskiego *Mulieris dignitatem* stwierdza, że trynitarna in-

²⁴ Por. S. Pyszka, *Godność osoby ludzkiej jako podstawa nauczania społecznego Jana Pawła II*, w: *Testament społeczny Jana Pawła II*, red. J. Kupny, M. Łuczak, Katowice 2006, s. 11.

²⁵ Por. tamże, s. 19; 32.

²⁶ Por. tamże, s. 17.

²⁷ B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 110.

²⁸ Por. KNSK, s. 22.

terpretacja pojęcia osobowej podmiotowości człowieka (JA) wpisuje w treść tego pojęcia „relacyjność” (MY)²⁹.

Tożsamość człowieka, jako aktualizowana komunią „jedność osobowa”, ma więc swój fundament w tajemnicy Bożego Życia. Antropo-logika objawionej człowiekowi relacyjności (komunii) życia Stwórcy, umożliwi mu zrozumienie swego stworzonego istnienia, przy czym „relacyjność” stanowi jego istotę³⁰. W tym kontekście dostrzega się różnice interpretacji pojęcia osoby w myśli chrześcijańskiej oraz w myśli nowożytnej. Trynitarny horyzont refleksji wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza ojców kapadockich, nad „istotową jednością” (*substantia*) i „osobową wielością” (*persona*) łączył nierozdzielnie „życie osobowe” z „życiem relacyjnym”. Natomiast emancypacyjne aspiracje myśli nowożytnej zredukowały paradygmat podmiotowych interpretacji „substancji” człowieka do jego rozumno-wolnego JA, którego *cogito* nie rozumiało wystarczająco niezbędności *relatio* oraz *communio* w definicji jego tożsamości³¹. Innym wariantem alienującej redukcji antropologicznej myśli czasów nowożytnych był kolektywizm, w którego uniwersalistycznych projektach zlekceważono aspekt podmiotowej odpowiedzialności osobowego JA człowieka. Krytyczna refleksja Jana Pawła II nazywa te nowożytne redukcje „alienacją”, pozbawiającą człowieka „możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa” (CA, nr 41). Ostrzegając Europę przed tą alienacją, papież utożsamia ją z „błędem antropologicznym”, stanowiącym źródło „zaniku nadziei”, którego wymownym znakiem są kryzysy społecznego życia (EE, nr 8; 9). Szukając zrozumienia tych kryzysów, filozoficzna hermeneutyka stawia w ich kontekście pytanie „Co to znaczy, że odczuwamy potrzebę rozumienia samego siebie – poznania, czym i kim jesteśmy?”³² Dlaczego człowiek, zobowiązany z definicji do zrozumienia swej tożsamości, powinien zrozumieć celowość swej społecznej egzystencji?

Współczesna refleksja psychologiczna i socjologiczna, skupiając uwagę na „tożsamości zbiorowej”, jest nadal zainteresowana fundamentalnym pytaniem „Czy tożsamość to proces, czy stan?”³³. Czy odpowiedź na to pytanie może poprzestać na ujęciach „fragmentarycznych” w ramach określonej struktury kulturowej, czy też należy dążyć do jej ujęcia „całościowego”, inspirowanego postulatami „tworzenia wspólnoty ponadkulturowej”? Czy tego rodzaju dążenie jest

²⁹ „Być osobą na obraz i podobieństwo Boga – oznacza także bytować w relacji”. MD, nr 7.

³⁰ „Diese Beziehung kommt nicht erst als Zweites zu seinem Wesen hinzu (...) sondern in ihr hat das Wesen seinen Grund”, R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss*, Mainz 2003, s. 48.

³¹ Por. O. Meuffels, *Die Würde des Menschen in trinitarischer Begründung*, w: *Machbarkeit des Menschen?* red. S. Ernst, Münster 2002, s. 90 n.

³² G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii...*, s. 41.

³³ Por. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 33.

„naturalnym”, to znaczy „zgodnym z istotą człowieka biegiem rzeczy”³⁴ Otwierając swoje refleksje takimi pytaniami, antropologia filozoficzna nie jest w stanie ich zamknąć „ostatecznymi odpowiedziami” (FR, nr 51; 5).

Szukając w chrysto-logice objawionej antropologii ostatecznego zrozumienia historycznej relacji „życie społeczne–życie religijne”, Karl Adam umieszcza swoje interpretacje w „całościowym paradygmacie”, sugerując, że „ludzkości nie należy pojmować ani jako sumy jednakowych, rodzących się i następnie umierających ludzi, ani jako sumy ludzi związanych (...) przynależnością do wspólnego gatunku, ale jako jednego jedyne go człowieka. (...) Bóg bierze ich pod uwagę w swym planie zbawienia tylko jako całość, jako jedność, jako jednego człowieka (...). Tym jednym człowiekiem jest nie jednostka, ale cały człowiek, pełnia form wyrazu ludzkości rozbita na nieprzeliczone indywidualne osoby”³⁵. Z uniwersalnej „jedności” tożsamości człowieka wynika, że „wszystkie” międzyosobowe relacje łączy jedna chrysto-logika (Mt 25,40), w której idziemy „wszyscy razem”, aby się ostatecznie zjednoczyć w „człowieku doskonałym”, aktualizując w ten sposób naszą stworzoną tożsamość „według Pełni Chrystusa” (por. Ef 4,13n). W interpretacji celowości tej drogi nie można zatem pominąć struktury hermeneutycznego koła, która wyjaśniając problematykę tożsamości człowieka, uwzględnia komplementarność poznawczych aspektów rozważających zarówno problematykę tożsamości ludzkiego JA (*Ich – Identität*), jak i problematykę tożsamości ludzkiego MY (*Wir – Identität*)³⁶. W scalającej te ujęcia chrysto-logice można dostrzec aktualność chalcedońskiego postulat u „całościowej interpretacji bez „pomieszania” i bez „rozłączenia”³⁷. W sakramentalnej strukturze tej „całości”, wielość i różnorodność „części” historycznego procesu eklezjogenezy (antropogenezy) przejmując funkcję „znaków wiarygodności” objawionego wyjaśnienia tożsamości człowieka³⁸.

Chrześcijańska myśl antro-po-logiczna, interpretując objawione treści, wyczuwała od początku niezbedność aspektów „społecznych” i „dynamicznych” w rozważaniach „trynitarnych podwalin” antropologii. Godne uwagi są opinie, dostrzegające przyczynowy związek między nowożytnym zwrotem refleksji naukowej oraz teologicznymi tendencjami interpretacyjnego zaniedbywania „ujęć trynitarnych” na rzecz kontekstualnie bardziej komunikatywnych „konstrukcji racjonalno-naturalnych”, co, między innymi, generowało pokusę „prywatyzacji”

³⁴ Por. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii ...*, s. 37.

³⁵ K. Adam, *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999, s. 38.

³⁶ Por. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, s. 131n.

³⁷ Por. Z. Cavigelli-Enderlin, *Glaubwürdigkeit der Kirche*, Freiburg Schweiz 1996, s. 53.

³⁸ Por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg im Br. 1992, s. 302.

objawionej antropologii³⁹. Zaniepokojony apoteozą współczesnego indywidualizmu, F. Fernandez-Armesto kojarzy go z „rozkładem”, który rozpoczął się od „subiektywizmu”: „«świadomy» podmiot upodabnia się do jednowymiarowej kropki w Płaskolandii, która jest tak oczarowana samą sobą, że «sądzi, iż jest wszechświatem» (...); Odkąd filozofowie zajęli się relacją między jednostką i resztą świata (...) są niejako skazani na poruszanie się w błędnym kole”⁴⁰.

Czy alternatywą „hermeneutycznego koła” objawionej antropologii jest „błędne koło” improwizacji w „przywłaszczonej winnicy” historii ludzkości? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie kluczową rolę odgrywa refleksja nad sensem „całości” historii „rodzaju ludzkiego” (KDK, nr 2). Opiniom sugerującym, że w demokratycznej konstrukcji tej historii korzystniej funkcjonują założenia agnostycyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu, papież odpowiada: „(...) w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonania dla celów, jakie stawia sobie władza” (CA, nr 46)⁴¹.

Nawiązując do teologiczno-politycznej myśli Jana Pawła II, rozumowania społecznej nauki Kościoła kojarzą wiarygodność funkcjonowania objawionej antropologii z miłością (*forma virtutum*), zdolną „wzbudzić nowe drogi podejmowania problemów współczesnego świata i głębokiego odnowienia od środka struktur, organizacji społecznych, systemów prawnych”⁴². Fragmentaryczna aktualizacja tej „miłości społecznej i politycznej” mnoży kryteria wiarygodności antro-po-logicznej tajemnicy jej „całości”. Istotą tej tajemnicy, która jest także tajemnicą tożsamości człowieka, stanowi paradoks „szukania” życia na drodze jego „tracenia” (Mt 10,39). W kontekście tej stwórczo-zbawczej antro-po-logiki Jan Paweł II rozważa także problematykę „powszechnego przeznaczenia dóbr”, której wymownym aspektem jest „prawo do własności prywatnej” (CA, nr 30). W porównaniu do tradycyjnych ujęć tej problematyki, interpretacje papieża wyjaśniają treść pojęcia „własność”, postulując uwzględnienie nie tylko „własności przedmiotowej” (mieć), lecz także „podmiotowej własności” osobowych talentów (być)⁴³. Integralne „tracenie” (darowanie) tej „własności” w twórczym angażowaniu się w postęp jakości społecznego życia, staje się kryterium wybierania chrysto-logiki tożsamości człowieka, który kontynuując „trynitarnie życie” w Tajemnicy Chrystusa, razem z Nim „przemienia historię”⁴⁴. Ten „nieusuwalny program”

³⁹ Por. J.L. Souletie, *Les grands chantiers de la christologie*, Paris 2005, s. 212.

⁴⁰ Por. F. Fernandez – Armesto, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 183.

⁴¹ Por. S. Sherwin, *Une anthropologie dissidente ...*, s. 53n.

⁴² Por. KNSK, nr 207, s. 138.

⁴³ Por. J.Y. Naudet, *Homo possidens: droits et devoirs de Gaudium et Spes à Centesimus Annus*, w: *Car c'est de l'homme ...*, s. 304.

⁴⁴ NMI, nr 29.

motywuje zainteresowanie „teologią polityczną” Jana Pawła II, które jest nie tylko zainteresowaniem „praktyczną aplikacją” teologii, lecz także jej definicją.

3. SPOŁECZNA MIŁOŚĆ MOTYWOWANA NADZIEJĄ

Interpretując społeczne doświadczenia w świetle objawionej wiedzy, św. Paweł dostrzega przyczynowy związek między jakością wspólnotowego życia i jakością motywującej je nadziei (por. Kol 1,4-6). Odpowiednik tej „politycznej” refleksji Apostoła Narodów można znaleźć w adhortacji *Ecclesia in Europa* Jana Pawła II, który wzywa do rozważenia problemu wzajemnej zależności między kryzysami społecznego życia („indywidualizm”, „zanik solidarności”) i kryzysami nadziei⁴⁵. W dramaturgii tej destrukcyjnej zależności jest odkrywalny „antropologiczny błąd”, którego akceptacja prowadzi do samoniszczenia tożsamości człowieka (alienacja). Istotą tej alienującej decyzji stanowi rezygnacja z chrystologii aktualizacji historycznej egzystencji człowieka⁴⁶. Tymczasem w tej „logice” funkcjonuje nierozłączna komplementarność problematyki poznania tożsamości człowieka (Kim jest człowiek?) z problematyką poznania tożsamości Boga (Kim jest Bóg?) W formalno-merytorycznej złożoności tej komplementarności spotykają się wszystkie zagadnienia „politycznej teologii” Jana Pawła II.

Dając fenomenologicznie pierwszeństwo refleksjom nad problematyką tożsamości człowieka, można ich badawcze poszukiwania rozpocząć akceptacją cytowanej już wyżej definicji człowieka, którą rozpoczyna się encyklika *Fides et ratio*. Jednak wpisana w tę definicję konieczność poznania tożsamości człowieka spotyka się z historycznym doświadczeniem niemożliwości zamknięcia procesu tego poznania w granicach „tego, co faktyczne i empiryczne”⁴⁷. Zatrzymana aporycznie przy tych interpretacyjnych granicach złożoność (naukowa, filozoficzna, religijna) poznawczych możliwości człowieka, dostrzegając „wezwanie” transcendencji, nie jest w stanie umożliwić człowiekowi „całościowego” zrozumienia jego tożsamości. Poszukiwania takiego „zrozumienia” wymagają „zastosowania hermeneutyki otwartej na wymiar metafizyczny”⁴⁸. Człowiek jest „stworzeniem metafizycznym”⁴⁹. W interpretacji „metafizycznego otwarcia” jego tożsamości nie można pominąć struktury „hermeneutycznego koła”, w której pytanie o „zakres” tego otwarcia staje przed tajemnicą „bezkresu” całościowej wiedzy o człowieku. Szukając tej wiedzy, człowiek szuka „ostatecznej odpowiedzi”, poza którą nie ma

⁴⁵ EE, nr 8.

⁴⁶ Por. tamże, nr 9.

⁴⁷ FR, nr 83.

⁴⁸ Tamże, nr 95.

⁴⁹ „L’homme, lui, est un animal métaphysique”. A. Léonard, *Les raisons d’espérer*, Paris 2008, s. 15.

„innych punktów odniesienia”, inaczej mówiąc, „człowiek szuka absolutu, który byłby w stanie dostarczyć odpowiedzi na całe jego poszukiwanie i nadać mu sens”⁵⁰.

W tym kontekście struktura „hermeneutycznego koła”, wskazując na interpretacyjną nierozłączność ujęć „częściowych” i „całościowych”, umożliwia dostrzeżenie komplementarności problematyki poznawalności tożsamości człowieka z problematyką poznawalności tożsamości Boga. Początek tej drugiej daje „łaskawy dar” niepoznawalnego „przedmiotowo” Boga, objawiającego „podmiotowo”, historycznym „autoprzekazem”⁵¹, tajemnice swego Życia, których poznanie warunkuje zrozumienie tożsamości człowieka.

Podkreślona wyżej komplementarność problematyki poznawalności Boga i człowieka, stanowiąc interpretacyjny fundament „politycznej teologii” Jana Pawła II, jest wpisana w chrysto-logiczny paradygmat, zapewniający formalno-merytoryczną koherencję rozważanym zagadnieniom. Refleksjom nad tą sensowną koherencją, motywującą racjonalność decyzji zawierzenia objawionemu wyjaśnieniu tożsamości człowieka, nie towarzyszy historyczna niecierpliwość jej „całościowego poznania”. Chrystus „zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1,1-18)”⁵², jednak to narracyjne objawienie tożsamości człowieka „jest nadal tylko częściowe i nie może wyjść poza granice naszego pojmowania”⁵³.

Chrysto-logiczne „podwaliny antropologii”, skupiając uwagę na trynitarnym „początku” i „końcu” stwórczo-zbawczego procesu „przebóstwiania” człowieka⁵⁴, wskazują na nierozłączność antropogenezy z eklezjogenezą. Historycznie „obiecana” i „zadana” tożsamość człowieka, realizowana „na obraz” trynitarnego Stwórcy, powstaje w strukturze dialogu miłości, warunkującego całościowe poznanie tej tożsamości w jej ostatecznym zaktualizowaniu. W kontekście złożoności tego poznawczego procesu można dostrzec kluczowość zagadnienia priorytetu praktycznego działania. Księga Mądrości łączy nadzieję ostatecznego „zrozumienia prawdy” z realizacją „wiernej miłości” (por. Mdr 3,9). Uwzględnienie tego interpretacyjnego horyzontu jest niezbędne w refleksji nad relacją „życie społeczne–życie religijne”. Interpretacja odkrywalnej w tej relacji wielości zagadnień, spotykających się w strukturze hermeneutycznego koła, wymaga uwzględnienia problematyki „całości”. Jeżeli świadoma tego wymogu teologiczna antropologia zaproponuje chrysto-logiczną interpretację tej problematyki, to fundamentalne dla tej interpretacji objawione ujęcie „całości istnienia” (por. Kol 1,15-20) może

⁵⁰ FR, nr 27.

⁵¹ Por. M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość*, Kraków 2004, s. 129n.

⁵² FR, nr 11.

⁵³ Tamże, nr 13.

⁵⁴ NMI, nr 23.

dzielić adresatów tej propozycji na „wierzących” i „niewierzących”, przy czym trzeci, neutralny („laicki”) wariant nie istnieje⁵⁵. Obydwa wybory (*volens nolens*) są realizowane „wewnątrz” istniejącej „całości” rzeczywistości, którą „wierzący” interpretują chrysto-logicznie. Taka interpretacja towarzyszy myśli chrześcijańskiej od I w.

Komentując przemówienie Benedykta XVI, wygłoszone w Paryżu (Collège des Bernardins, 12 IX 2008 r.), Philippe Capelle przypomina, że wielość i różność racjonalnych działań człowieka jest otwarta na ostateczne scalenie w Tajemnicy Chrysto-logosu, która stanowi tajemnicę ich genezy, trwania i dopełnienia. Ta rozważana już przez Ojców Kościoła problematyka chrysto-logicznej rekapitulacji łączy komplementarnie „częściowe” ujęcia ludzkiej racjonalności z jej ujęciem „całościowym” (uniwersalnym), co spotyka się z pytaniem o możliwość wyjaśnienia pojęcia racjonalności w ogóle⁵⁶.

Wybrany paradygmat naszych refleksji nad problematyką „politycznej teologii” Jana Pawła II przystaje do powyższych rozumowań. Celem tych refleksji jest przypomnienie fundamentalno teologicznego postulatu komplementarnej nierozłączności „częściowych” i „całościowych” interpretacji historycznej relacji „życie społeczne–życie religijne”. Mając na uwadze wpisana w tę relację problematykę tożsamości człowieka, teolog – hermeneuta zdaje sobie sprawę z pluralizmu aspektowych badań, możliwych i koniecznych do podjęcia także interdyscyplinarnie. Można, na przykład, uwzględnić zagadnienie „własnego horyzontu interpretacyjnego”, scalającego sensownie wszystkie doświadczenia interpretowanej rzeczywistości⁵⁷. Jaki horyzont wyjaśnia sensowną koherencję takich „granicznych problemów”, jak powszechna sprawiedliwość, cierpienie, wina, śmierć?⁵⁸ Małgorzata Jacyno w cytowanej wyżej książce mówi o koherencyjnych kłopotach, jakie mają ideologiczne wizje „całości” z „wywrotowymi” doświadczeniami, które nie mieszczą się w logice tych wizji⁵⁹. W tym kontekście należy również uwzględnić pytanie, czy rozważana wyżej problematyka błędu antropologicznego nie jest aktualna w genezie współczesnych tendencji do ideologicznej degradacji uniwersalnej (całościowej) kategorii *ecclesia catholica* w fragmentaryzacji religijnego pluralizmu ?

⁵⁵ „Un des préjugés les plus opiniâtres de la raison laïque est qu’ il existerait une position neutre entre foi et non-foi...”. R. Spaemann, *Réflexions sur la leçon de Ratisbonne du pape Benoît XVI*, w: *Dieu sauve la raison*, dz. zb., Paris 2008, s. 131.

⁵⁶ Por. Ph. Capelle, *L’universalité de la raison*, w: *Chercher Dieu, Discours au monde de la culture*, Paris (Parole et Silence) 2008, s. 75n.

⁵⁷ Por. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg im Br. 1969, s. 132n.

⁵⁸ Por. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, Katowice 1999, s. 259n.

⁵⁹ Por. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu...*, s. 11n.

Współczesne projekty teologiczno-politycznej troski o jakość społecznego życia, wskazując na niewystarczalność mechanizmów ekonomiczno-rynkowej samorealizacji problemów tego życia, postulują funkcjonowanie takiej instytucji, w której trwająca pamięć o ostatecznym celu historycznej drogi ludzkości, może sensownie scalać wszystkie jej odcinki⁶⁰. Ten hermeneutyczny postulat staje się coraz bardziej niezbędny w aktualnym kontekście kulturowym, w którym błędna „promocja własnego «ja» prowadzi „do negacji drugiego człowieka”⁶¹. Tymczasem trwanie i przetrwanie ludzkości w konkretnie narastających wspólnych problemach (ekologicznych, ekonomicznych, społecznych, światopoglądowych) warunkuje motywowana nadzieją globalna solidarność⁶². Czy w „politycznych” poszukiwaniach tej nadziei można zrezygnować z teologii? Inaczej mówiąc, czy fragmentaryczne ujęcia tej nadziei mogą się obejść bez jej „całościowej wizji? Proponowane wyżej refleksje stanowią próbę odpowiedzi na powyższe pytania...

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus Annus w setną rocznicę encykliki Rerum novarum* (1 V 1999).
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* (25 III 1995).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (28 VI 2003).
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio o relacjach między rozumem i wiarą* (14 IX 1998).
- Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris dignitatem z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* (15 VIII 1988).
- Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000* (6 I 2001).
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4 III 1979).
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji 20. rocznicy ogłoszenia Populorum progressio* (30 XII 1987).
- Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (7 XII 1965).

⁶⁰ Por. J. Werbick, *Religion ist keine Privatsache! Theologische Einwände gegen eine politisch allzu bequeme Floskel*, w: *Religion ist keine Privatsache*, red. W. Thierse, Düsseldorf 2000, s. 100n.

⁶¹ EV, nr 20.

⁶² Por. M. Vogt, *Kann Politik globale Solidarität mit künftigen Generationen organisieren?*, w: *Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität*, red. J. Müller, M. Reder, Stuttgart 2003, s. 127n.

Opracowania

- Abel O., Porée J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris 2007.
- Adam K., *Natura katolicyzmu*, Warszawa 1999.
- Assmann J., *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.
- Capelle Ph., *L'universalité de la raison*, w: *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris 2008.
- Cavigelli-Enderlin Z., *Glaubwürdigkeit der Kirche*, Freiburg Schweiz 1996.
- Coreth E., *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg im Br. 1969.
- Cuda J., *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, Katowice 1999.
- Fernandez-Armesto F., *Historia prawdy*, Poznań 1999.
- Fiorenza F., *Religion und Politik*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg im Breisgau 1982.
- Gibellini R., *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995.
- Guardini R., *Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss*, Mainz 2003.
- Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków 2006.
- Hübner K., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Theologie und Philosophie 82(2007).
- Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.
- Kaufmann F.X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004.
- Królikowski J. (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000.
- Kuligowski R., *Humanizm w myśli Jana Pawła II*, Kielce 2004.
- Léonard A., *Les raisons d'espérer*, Paris 2008.
- Lohfink N., *Koh I,2 „alles ist Windhauch“ – universale oder anthropologische Aussage?*, w: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler*, red. R. Mosis, L. Ruppert, Freiburg/Br. 1989.
- Metz J.B., *Politische Theologie*, Neues Forum 14(1967).
- Metz J.B., *Politische Theologie*, w: *Sacramentum mundi*, III, Freiburg 1969.
- Metz J.B., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997.
- Meuffels O., *Die Würde des Menschen in trinitarischer Begründung*, w: *Machbarkeit des Menschen?*, red. S. Ernst, Münster 2002.
- Meyer zu Schlochtern J., *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg/Br. 1992.
- Nagy S., *Introdukcja do myśli teologicznofundamentalnej Jana Pawła II*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Kraków 2006.
- Naudet J.Y., *Homo possidens: droits et devoirs de Gaudium et Spes à Centesimus Annus*, w: *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, red. P.H. Dembinski, N. Buttet, E.R. di Montelera, Paris 2007.

- Neckar J., *Narracyjne ujęcie „ja” na tle innych sposobów jego ujmowania*, w: *Tożsamość człowieka*, red. A. Galdowa, Kraków 2000.
- Pachalska M., Grochmal-Bach B., Macqueen B.D. (red.), *Tożsamość człowieka z perspektywy interdyscyplinarnej*, Kraków 2007.
- Pyszka S., *Godność osoby ludzkiej jako podstawa nauczania społecznego Jana Pawła II*, w: *Testament społeczny Jana Pawła II*, red. J. Kupny, M. Łuczak, Katowice 2006.
- Scheler M., *Wolność, miłość, świętość*, Kraków 2004.
- Sherwin S., *Une anthropologie dissidente dans une théologie johannique: la vérité et la liberté dans la pensée de Jean – Paul II*, w: *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, red. P.H. Dembinski, N. Buttet, E.R. di Montelera, Paris 2007.
- Souletie J.L., *Les grands chantiers de la christologie*, Paris 2005.
- Spaemann R., *Réflexions sur la leçon de Ratisbonne du pape Benoît XVI*, w: *Dieu sauve la raison*, (dz. zb.), Paris 2008.
- Stegemann E., *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995.
- Szlachta B., *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008.
- Theissen G., *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean*, Genève 1996.
- Vogt M., *Kann Politik globale Solidarität mit künftigen Generationen organisieren?*, w: *Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität*, red. J. Müller, M. Reder, Stuttgart 2003.
- Werbick J., *Religion ist keine Privatsache! Theologische Einwände gegen eine politisch allzu bequeme Floskel*, w: *Religion ist keine Privatsache*, red. W. Thierse, Düsseldorf 2000.
- Wiedenhofer S., *Politische Theologie*, Stuttgart 1976.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Jerzy Cuda

Hermeneutyczna komplementarność całościowych i częściowych interpretacji w „politycznej teologii” Jana Pawła II

Troska (*Sollicitudo*) o „sprawy społeczne” stanowi, w istocie rzeczy, „ostateczną troskę” (P. Tillich) o poznanie i realizację tożsamości człowieka.. Interpretacja „koncepcji osoby” (FR 4) nie wyjaśnia całościowo „rzeczywistości człowieka” (FR, nr 51), ponieważ nie dysponuje możliwością „całościowego zrozumienia” (hermeneutyczne koło) historii ludzkości (FR, nr 27) Tendencje zamiennego posługiwania się pojęciami „osoba” – „człowiek” wymagają więc weryfikacji w problematyce tożsamości człowieka, której kluczowy aspekt odkrywalny jest w relacji „życie społeczne–życie religijne”. Aktualność tej relacji w historii kulturowych kontekstów generuje nie tylko interpretacje „częściowe”, lecz także „całościowe”, wskazujące (*implicite*) na antropologiczną (teo-logiczną) otwartość tej relacji „Teologia polityczna” Jana Pawła II, wpisana w paradygmat jego teologicznej antropologii, kontynuuje komplementarnie

problematykę tej historycznej „otwartości”, szukając w interdyscyplinarnym dialogu jej sensownego (wiarygodnego) zrozumienia.

Jerzy Cuda

Die hermeneutische Komplementarität der komplexen und partiellen Deutungen der „politischen Theologie” von Johannes Paul II.

Die Sorge („Sollicitudo“) um „soziale Belange” ist im Wesen der Dinge „die tiefste Sorge” (P. Tillich) um das Begreifen und die Verwirklichung der menschlichen Identität. Die Deutung der „Konstitution einer Person“ (FR 4) erklärt nicht vollständig die „Wirklichkeit des Menschen“ (FR 51), denn sie verfügt nicht über die Möglichkeit eines „komplexen Verständnisses“ (hermeneutischer Zirkel) der menschlichen Geschichte (FR 27). Tendenzen die Begriffe „Person-Mensch“ gleichwertig anzuwenden, bedürfen also einer Verifikation in Bezug auf die Problematik der menschlichen Identität, deren Schlüsselaspekt im Verhältnis „soziales Leben–religiöses Leben“ zu finden ist. Die Aktualität dieses Verhältnisses in der Geschichte der kulturellen Zusammenhänge bringt nicht nur „partielle“, sondern auch „komplexe“ Deutungen hervor, die eine anthropologische (theologische) Offenheit dieses Verhältnisses implizieren. Die „Politische Theologie“ von Johannes Paul II., eingeschrieben in das Paradigma seiner theologischen Anthropologie, setzt komplementär die Problematik dieser historischen „Offenheit“ fort und sucht in dem interdisziplinären Dialog nach ihrem sinnvollen (glaubwürdigen) Verständnis.

II. Teksty nadesłane

ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

MORALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ SPRAWUJĄCYCH WŁADZĘ

Wobec różnych wypaczeń w pojmowaniu władzy państwowej należy z całą wyrazistością podkreślić, że podmiotowość polityczna przysługuje nie tyle władzy, co społeczeństwu. Tylko ono ma prawo stanowić o sobie. Społeczeństwo też jest pierwotnym podmiotem władzy i powołuje niektórych swoich członków do służby społecznej, zlecając im prawo rządzenia w swoim imieniu. Państwo zatem pełni przez władze zwierzchnie służebną rolę w stosunku do społeczeństwa. Jego celem jest dobro wspólne, czyli wszechstronnie pojmowana pomyślność społeczeństwa. Ponadto, jeśli odwołamy się do Pisma świętego, to okaże się, iż władza państwowa ma swoje źródło w Bogu.

1. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DOBRO WSPÓLNE

Dobro wspólne państwa jest więc podstawowym kryterium sprawowania władzy. Polega ono przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków każdego człowieka. Wobec tego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest z jednej strony dbanie o uznawanie, poszanowanie i ochronę tych praw oraz stałe ich doskonalenie w drodze wspólnego uzgadniania, z drugiej zaś strony czuwanie nad tym, aby każdy mógł łatwiej wypełniać swoje obowiązki¹.

Dobro wspólne państwa nie ma jednak charakteru bytu absolutnego, istniejącego niezależnie od jego obywateli. Obejmuje ono sumę tych warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość². Dobrem wspólnym nie jest tylko suma korzyści i usług publicznych, które zapewnia organizacja życia społecznego, ale także suma wartości duchowych cechujących grupę, a więc jej poziom umysłowy, poczucie praworządności i wolności, świadomość więzi społecznej, umiejętność współpracy itp. Te dobra tkwią w samych obywatelach, ale można je przekazywać; stają się wówczas dobrami grup społecznych, będąc czynnikami integracji społeczeństwa i stanowiąc najcenniejszy składnik interesu ogólnego, czyli dobra wspólnego.

¹ PT, nr 60.

² MM, nr 30.

Dobro wspólne wyznacza zarówno program, jak i metody działania sprawujących władzę. Dlatego ci, którzy ubiegają się o urząd prezydenta czy mandat poselski, nie powinni prezentować jakiegos osobistego programu wyborczego, ale winni przedstawiać program mający na celu realizację dobra wspólnego. Nie może więc ktoś mówić, że będzie za liberalizacją ustawy antyaborcyjnej, dlatego że ma takie poglądy, ale winien zająć stanowisko będące wyrazem troski o dobro wspólne. I to niezależnie od tego, czy jest on ateistą, czy wierzącym, ponieważ dobro wspólne jest niezależne od światopoglądu i przekonań politycznych. Jak poucza Kościół, nie jest ono prostą sumą dóbr jednostkowych, ale stanowi pewną nową jakość. Jest tym, co służy wszystkim obywatelom i co nikogo nie krzywdzi.

W kontekście tak pojętego dobra wspólnego niepoważnie wygląda dotychczasowa praktyka prowadzenia kampanii przedwyborczej w Polsce, kiedy to kandydaci prezentują swoje programy, mówiąc, że zrobią to lub tamto, składając takie lub inne obietnice. Czy w rzeczywistości nie powinno być inaczej? To chyba wyborcy powinni ich pytać, czy posiadają stosowne kwalifikacje i czy są w stanie wypełnić te powinności, do których będą zobowiązani po ewentualnym objęciu władzy. A zatem należałoby zmienić zasady. To nie kandydat pretendujący do państwowego urzędu winien prezentować swój program, ale wyborcy powinni „egzaminować” go i ocenić, czy nadaje się na dane stanowisko publiczne, czy posiada kwalifikacje wymagane do pełnienia władzy w państwie.

A jakie kwalifikacje powinien posiadać kandydat ubiegający się o państwowy urząd? Kwalifikacje te określa właśnie natura dobra wspólnego. Są one jednoznaczne z nadrzędnymi obowiązkami władzy państwowej. Najogólniej mówiąc, dotyczą one zapewnienia społeczeństwu pokoju, bezpieczeństwa i wolności, ochrony jego własności, dbania o sprawność służb publicznych oraz zagwarantowania podstawowych praw obywatelskich³.

Już papież Pius XII zaznaczył, że podstawowym zadaniem wszelkiej władzy publicznej jest strzec nienaruszalnych praw człowieka i dbać o to, aby każdy mógł bez problemów wypełniać swe obowiązki⁴. Natomiast Jan XXIII już bardziej szczegółowo określił zadania władzy państwowej. Jego zdaniem zasadniczym obowiązkiem rządzących państwem jest tak układać i regulować prawa normujące wzajemne stosunki między członkami społeczeństwa, aby: po pierwsze, obywatele dążący do urzeczywistnienia swych praw nie ograniczali innych w ich prawach; po drugie, ktoś, kto strzeże swych praw, nie utrudniał innym wypełniania ich obowiązków; po trzecie, prawa wszystkich pozostawały nienaruszone, a w razie pogwałcenia – przywrócone⁵. Ci zatem, którzy stoją na czele państwa, powinni

³ Por. CA, nr 48.

⁴ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt* (1 VI 1941 r.), cyt. za: PT, nr 60.

⁵ PT, nr 62.

dołożyć wszelkich starań, aby utrzymać ład zapewniający każdemu obywatelowi zarówno możliwość egzekwowania swych praw, jak i łatwość w wypełnianiu swoich obowiązków.

Ponadto stojący u steru państwa muszą skierować cały swój wysiłek i troskę ku temu, aby zapewnić społeczeństwu postęp gospodarczy i społeczny i aby, stosownie do stanu środków wytwórczych, rozwinąć produkcję podstawowych dóbr usługowych, jak: sieć dróg, środki komunikacji, handel, wodociągi, mieszkania, opieka zdrowotna, odpowiednie warunki do spełniania praktyk religijnych, a wreszcie obiekty służące wypoczynkowi i rozrywce. Obowiązkiem władz państwowych jest również zapewnienie obywatelom, jeśli ulegną oni nieszczęśliwym wypadkom, względnie jeśli spadną na nich zwiększone obowiązki rodzinne, zasiłków pieniężnych, tak aby nie brakło im środków niezbędnych do godnego życia. Nie mniej ważnym zadaniem ludzi sprawujących władzę jest skuteczne staranie się o to, aby zdolni do pracy robotnicy mieli możliwość znalezienia odpowiedniego dla nich zatrudnienia, a otrzymywane przez nich wynagrodzenie było zgodne z zasadą sprawiedliwości. Rządzący państwem powinni zadbać o to, aby pracownicy przedsiębiorstw produkcyjnych mogli czuć się współtwórcami wytwarzanych dóbr, aby mogli zakładać stowarzyszenia ułatwiające i ubogacające życie społeczne i wreszcie aby wszyscy mieli możliwość korzystania z nauki we właściwym stopniu i zakresie⁶. Troska o zapewnienie tych dóbr doczesnych, o sprawne funkcjonowanie instytucji społecznych i administracji winna być podstawowym zadaniem sprawujących władzę. Powinni oni zatem posiadać stosowne predyspozycje i odpowiednie kwalifikacje, aby to zadanie należycie wypełnić.

Ktoś może twierdzić, że to, co zostało powiedziane o dobru wspólnym – które winno być przedmiotem troski sprawujących władzę – nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. Przecież dzisiaj, przed każdymi wyborami kandydaci obiecują wyborcom wiele rzeczy, a po wyborach nikt nie troszczy się o dobro obywateli, ale wszyscy bez wyjątku, czy to z prawicy, czy z lewicy, dbają wyłącznie o swoje „stołki”. I będzie miał rację. Albowiem wielu współczesnych polityków uznaje koncepcję władzy państwowej zaproponowaną już w XVI w. przez florenckiego pisarza społecznego i polityka Niccolò Machiavellego. Stworzył on doktrynę polityczną wyznającą zasadę: „cel uświęca środki”. Celem polityki jest, według niego, osiągnięcie, utrzymanie i umocnienie władzy. Wszystko zaś, co temu sprzyja, co służy interesom władzy, jest usprawiedliwione i dopuszczalne. Dla zapewnienia dobra państwa, utożsamianego z interesem władzy, nie trzeba liczyć się ani ze sprawiedliwością, prawdomównością, miłosierdziem, wiernością, miłością bliźniego, ani z bojaźnią Bożą. W myśl zasady: „cel uświęca środki” Machiavelli wprost zaleca stosowanie w polityce przemocy, podstępów i obłudy.

⁶ Tamże, nr 64.

Teoria niezależności władzy od zasad moralnych, znajdująca swój wyraz w prawach państwowych, przyjmuje dziś postać dość powszechnie akceptowanego pozytywizmu prawnego. Zakłada on, że u podstaw wszelkiego prawa leży akt wolnego stanowienia powołanej do tego kompetentnej władzy. Odrzuca się natomiast nie tylko prawo objawione, lecz nawet prawo naturalne, czyli mające źródło w samej naturze ludzkiej. Nietrudno spostrzec, jak prostą toruje się w ten sposób drogę do totalitarnych nadużyć władzy. Polityka wolna od wymagań moralności i nakładanych przez nią ograniczeń już nieraz w ciągu wieków stała się powodem tragedii wielkich rzesz ludzkich, a nawet całych narodów. W ostatnim zaś stuleciu sprowadziła na ludzkość klęski w skali całego globu. Chodzi o dwie groźne i zbrodnicze dyktatury: faszystowsko-hitlerowską i marksistowsko-stalinowską⁷. Trzeba stwierdzić, że nie bez znaczenia dla dobra państwa i obywateli będzie to, jaką koncepcję władzy państwowej prezentuje dany kandydat na urząd państwowy: czy jest zwolennikiem teorii dobra wspólnego, czy też wyznaje koncepcję władzy zaproponowaną przez N. Machiavellego. I to będzie kolejnym wyznacznikiem oceny jego kompetencji do sprawowania rządów w państwie.

W ramach dobra wspólnego istnieje wiele dóbr cząstkowych niepodzielnych, takich jak spokój społeczny czy bezpieczeństwo publiczne, z których korzystanie jest wspólne i solidarne. Ale są też inne dobra, które trzeba przyznawać i przydzielać na wyłączny użytek jednych z pominięciem innych. Do kompetencji władzy należy również określanie, jakie powinności mają do wypełnienia obywatele. Powstaje tu problem polegający na sprawiedliwym rozdzielaniu dóbr i przydzielaniu powinności. Państwo powinno sprawiedliwie rozdzielać przede wszystkim urzędy i stanowiska publiczne. Wprawdzie przynoszą one ich piastunom pewne korzyści materialne i niematerialne, ale powinno się je przydzielać wyłącznie mając na uwadze dobro wspólne, czyli interes ogółu. Sprawiedliwie też powinny być rozdzielane wszelkie wyróżnienia, odznaczenia, tytuły honorowe i osobiste korzyści materialne. Choć mają one wymiar również społeczny, jednak bezpośrednio dają zadowolenie i korzyści tym, którym zostają przyznane.

Sprawiedliwy, czyli równomierny rozdział ciężarów i korzyści społecznych polega na liczeniu się zarówno z dobrem wspólnym, jak i dobrem jednostek. Ze względu na dobro wspólne powinno się mieć na uwadze wkład jednostek w to dobro. Względem na dobro jednostek natomiast należy liczyć się z rzeczywistą potrzebą poszczególnych osób lub ich rodzin. Stosowanie w praktyce zasady sprawiedliwości jest bardzo ważne, ale i trudne. Niełatwo bowiem porównywać potrzeby poszczególnych ludzi, jeszcze trudniej ocenić, jakie są ich faktyczne zasługi dla społeczności albo czy mają oni odpowiednie kwalifikacje do wykonywania róż-

⁷ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. VII, Warszawa 1993, s. 284.

norodnych zadań społecznych, najtrudniej zaś przewidzieć i obliczyć ewentualne korzyści, jakie mogą ci ludzie przynieść społeczności⁸.

Przejawem naruszenia sprawiedliwości rozdzielczej w omawianym tu zakresie może być nierównomierne obciążanie ludzi podatkami lub obsadzanie stanowisk i urzędów publicznych ludźmi nie zawsze odpowiednimi. Dzieje się to wtedy, kiedy rzeczowe motywy ustępują miejsca motywom czysto osobistym, czyli decydujące stają się znajomości lub własne korzyści. Tu dotykamy zagadnienia korupcji, przez którą rozumie się „przyjmowanie lub żądanie przez pracownika instytucji państwowej lub społecznej korzyści majątkowej lub osobistej w zamian za wykonanie czynności urzędowej lub za naruszenie prawa”⁹. To demoralizujące i korupcyjne działanie, czyli przekupstwo i łapownictwo, stanowi pogwałcenie norm obowiązku i społecznego porządku. Wykroczenie to opiera się na dobrze obmyślonym zamiarze postawienia specyficznego własnego interesu wyżej od dobra ogólnego. Osobistą korzyść osiąga się kosztem dobra wspólnego. Korupcja jest jedną z przyczyn, dla których administracja staje się coraz bardziej ociążała aż do niefunkcjonalności, co wiedzie kraj do gospodarczej i politycznej ruiny.

Obiektywne wymagania stawiane jednostce winny być tym większe, im bardziej odpowiedzialne stanowisko zajmuje. Wraz z możliwościami rośnie bowiem pokusa nadużycia urzędu. Dlatego wydaje się, że przy dobieraniu ludzi na wyższe urzędy należy sprawdzać strukturę osobowości kandydatów ubiegających się o nie i wnikliwie oceniać ich przydatność. Należy też zasięgnąć informacji o ich zachowaniu na dotychczasowym, niższym stanowisku. Chcąc przeciwdziałać korupcji, nie należy przy obsadzaniu wyższych stanowisk i zlecaniu zadań społecznych patrzeć wyłącznie na kompetencję zawodową, ale trzeba również zwrócić uwagę na styl życia kandydata, na jego etyczne zasady i moralność. Jeśli się to zlekceważy, nie należy się dziwić, kiedy później pojawią się nadużycia i korupcja.

Jak wspomniano wyżej, z uwagi na dobro państwa nie powinna być nam obojętna przeszłość kandydata do urzędu państwowego. Jeśli ktoś, kto pełni obecnie wysoką funkcję w państwie, należał kiedyś np. do PZPR czy współpracował z Urzędem Bezpieczeństwa lub był w nim zatrudniony, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że taki człowiek może narazić kraj na straty (choćby przy zawieraniu różnych międzynarodowych umów może być szantażowany i zmuszany do podpisywania umów, które będą niekorzystne dla jego państwa). Dlatego jest bardzo ważną sprawą, aby na wysokie urzędy państwowe wybierać ludzi nieskorumpowanych, nie mających nic wspólnego z dawniejszą władzą komunistyczną czy jakimiś mafijnymi ugrupowaniami. Stwierdzenie zainteresowanego (kandydata), że jest „czysty”, że nie współpracował z UB, nie stanowi żadnej gwarancji. Trzeba zapoznać się z jego życiorysem, by upewnić się co do prawdziwości takiej deklaracji.

⁸ Por. tamże, s. 287-288.

⁹ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak t. I, Warszawa 1972, s. 1018.

Jest bowiem pewne, że nikt nie przyzna się publicznie do swoich słabości, które stanowią przedmiot szantażu. Nawet cień podejrzenia czy niejasna sytuacja z przeszłości winny dyskwalifikować kandydata. Odpowiedzialną funkcję w państwie powinni pełnić wyłącznie ludzie nieskorumpowani i nieskłonni do korupcji. Chodzi przecież o dobro wspólne całego narodu.

2. ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRZED BOGIEM

Z religijnego punktu widzenia pozycję i rolę władzy w państwie należy cenić wysoko. Choć nie ma ona charakteru sakralnego, cieszy się jednak wysokim autorytetem moralnym, gdyż jej ostatecznym źródłem jest Bóg. A zatem sprawowanie władzy państwowej ma w swej genezie odniesienie do Boga. Opierając się na słowach z listu św. Pawła: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13,1), można stwierdzić, że i władza w państwie pochodzi od Boga. Prawdę tę potwierdzają także inne teksty Pisma świętego¹⁰.

Słowa te odnoszą się jednak do władzy państwowej jako takiej, w ogóle, a nie do konkretnej formy jej wcielenia. Wyjaśnia to św. Jan Chryzostom, pisząc w jednej ze swoich homilii: „Cóż mówisz? Czy każdy władca jest przez Boga ustanowiony? Nie twierdzą tego, nie chodzi mi bowiem teraz o poszczególnych władców, ale o samą władzę. Twierdzą więc, iż to mądrość Boża sprawia, że istnieją władze, że jedni rządzą, a inni są im podlegli i że żadne sprawy nie zależą od przypadku ani nie są prowadzone lekkomyślnie”¹¹.

Istnienie władzy ma swoje uzasadnienie w społecznej naturze człowieka. Ponieważ Bóg stworzył ludzi jako istoty z natury swej społeczne, a żadna społeczność – jak pisze papież Leon XIII – „nie może istnieć, jeśli w niej ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu, dlatego polityczna społeczność ludzka musi mieć władzę, która sprawuje w niej rządy. Dlatego władza ta, podobnie jak i społeczność z natury swej pochodzi od samego Boga-Stwórcy”¹².

Podobne wyjaśnienie znajdujemy w dokumencie Soboru Watykańskiego II: „Wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli” (KDK, nr 74). Bóg nie wyznacza zatem,

¹⁰ Zob. „Dzięki mnie królowie panują, słusznie wyrokują urzędnicy” (Prz 8,15); „Bo od Pana otrzymaliście władzę, od Najwyższego panowanie: On zbada uczynki wasze i zamysły wasze rozsądzi” (Mdr 6,3); „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19, 11); „Należy więc jej [władzy] się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie” (Rz 13,5).

¹¹ Cyt. za: PT, nr 46.

¹² ID, cyt. za PT, nr 56.

kto ma sprawować władzę, nie określa też sposobu jej przekazywania ani form jej wykonywania. Określają to sami ludzie, członkowie społeczeństwa.

Z faktu, że władza państwowa pochodzi od Boga, wynikają zarówno dla sprawujących władzę, jak i dla obywateli (wyborców) poważne zobowiązania moralne. Pierwsi nieustannie winni mieć świadomość tego, iż wobec obywateli powinni być reprezentantami Boga. To w Jego imieniu mają sprawować władzę. Jan XXIII podkreśla, że ci, którzy działają w imieniu państwa, mogą zobowiązywać ludzi do czegoś w sumieniu, jeśli władza ich jest związana z władzą Boga i w niej uczestniczy¹³. I dodaje: „Zachowanie tej zasady odpowiada godności obywateli. Ci bowiem, którzy są posłuszni przedstawicielom władzy, nie są im wcale posłuszni jako ludziom, lecz w rzeczywistości czczą Boga, przewidującego Stwórcę wszechrzeczy, który nakazał kierować stosunkami między ludźmi według tego porządku, jaki sam ustalił”¹⁴.

Sprawowanie władzy w imieniu Boga to wielka odpowiedzialność zarówno przed Bogiem, jak i przed ludźmi. Przed Bogiem – aby nie sprzeniewierzyć się Jego woli wyrażonej w Jego prawie, przed ludźmi zaś – aby nie zawieść ich zaufania, aby ich nie skrzywdzić. Sprawujący władzę winni mieć świadomość tego, iż za swoje czyny będą odpowiadać nie tylko przed wyborcami, ale i przed Bogiem. I to niezależnie od tego, czy są wierzącymi, czy nie, ponieważ porządek władzy cywilnej – jak to już było powiedziane – nie pochodzi od ludzi, ale jest z ustanowienia Bożego: „Urzędy czerpią swą godność stąd, że w pewien sposób uczestniczą we władzy samego Boga”¹⁵.

Z kolei dla obywateli-wyborców poważnym obowiązkiem moralnym, wynikającym z faktu, że władza pochodzi od Boga, jest wybór na stanowiska państwowe odpowiednich ludzi. Podkreśla to wyraźnie Jan XXIII w słowach: „Z tego jednak, że władza wywodzi się od Boga, wcale nie wynika, że ludzie nie posiadają żadnego prawa do wybierania tych, którzy mają sprawować władzę w państwie, do decydowania o formie rządów w państwie oraz do określania zasad i zakresu sprawowania władzy”¹⁶. Wyborcy muszą mieć świadomość tego, że to od ich wyboru zależy, czy władza w ich kraju będzie sprawowana w imieniu Boga czy też nie. Jeśli wybiorą niewłaściwych ludzi, np. bezbożników, tym samym wystąpią przeciw Bożemu porządkowi. Władza pochodząca od Boga nie będzie mogła z ich winy być przez Niego sprawowana.

Wybór ludzi na stanowiska państwowe to wielka odpowiedzialność przed Bogiem i przed ludźmi. Dlatego aby wierni dokonując wyborów mieli na uwadze

¹³ PT, nr 49.

¹⁴ Tamże, nr 49-50.

¹⁵ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia 1944 roku*, cyt. za: PT, nr 47.

¹⁶ PT, nr 52.

Boży porządek, Kościół w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* przestrzega: „Kto zapisuje się do stowarzyszenia działającego w jakikolwiek sposób przeciw Kościołowi, powinien być ukarany sprawiedliwą karą; kto zaś popiera tego rodzaju stowarzyszenie lub nim kieruje, powinien być ukarany interdyktem”¹⁷. Prawodawca kościelny przewiduje więc surową karę dla popierających stowarzyszenia i partie przeciwnie Kościołowi. Jest to kara interdyktu polegająca na czasowym pozbawieniu tych, którzy postępują wbrew prawu kanonicznemu, pewnych uprawnień duchowych oraz pewnych funkcji. Nie wyklucza ich jednak ze wspólnoty Kościoła. Zazwyczaj interdykt zawiesza prawa do sprawowania sakramentów (jeżeli dotyczy duchowieństwa) lub do ich przyjmowania (w przypadku ludzi świeckich). Zakaz ten na mocy samego prawa traci ważność w niebezpieczeństwie śmierci. Interdykt może być nałożony na pojedyncze osoby, na miejsca (kościół, cmentarze, klasztor), na grupy ludzi, na miasta, a nawet na cały kraj¹⁸.

W tym samym duchu wypowiada się Jan Paweł II, podkreślając, że „w przypadku prawa wewnątrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu”¹⁹. Opinię taką już wcześniej wyraziła Kongregacja Nauki Wiary w *Deklaracji o przerywaniu ciąży*, stwierdzając, że „człowiek nigdy nie może być posłuszny prawu, które samo w sobie jest niemoralne; miałyby to miejsce, gdyby prawo uznało za dozwolone przerywanie ciąży. Oprócz tego nie można być ani uczestnikiem kampanii na rzecz tego prawa, ani nawet oddać w tym celu swego głosu. Co więcej, nie wolno także współpracować w stosowaniu takiego prawa”²⁰.

Niewątpliwie należy z uznaniem odnieść się do oświadczenia władz naczelnych Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej, w którym katolicy świeccy stwierdzają: „Zdeklarowany ateista nie jest godzien poparcia przez człowieka wierzącego, gdyż posiada on zredukowaną wizję człowieka, wedle której kształtował będzie życie społeczne, nie uwzględniając potrzeb duchowych, transcendentnych, nadprzyrodzonych, które odczuwa każdy człowiek. Popierał on będzie także takie rozwiązania prawne, które nie dają pogodzić się z chrześcijańskim systemem wartości”²¹. Trzeba wyraźnie podkreślić, że zdeklarowany ateista nie dlatego nie jest godzien poparcia, iż jest ateistą, ale dlatego, że jest takim ateistą, który popiera

¹⁷ KPK, [wyd. Poznań 1984], kan. 1374.

¹⁸ *Interdykt*, w: *Związły słownik teologiczny*, red. G. O’Collins, E. Farrugia, Kraków 1993, s. 98-99.

¹⁹ EV, nr 73.

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży „Quaestio de abortu”* (18 XI 1974), w: *W trosce o pełnię wiary*, Tamów 1995, s. 83, nr 22.

²¹ *Wierzący nie powinni głosować na ateistów*, Wiadomości KAI 36(2000), s. 6.

działania wymierzone przeciwko prawom człowieka i dobru wspólnemu (np. opowiada się za aborcją, eutanazją, pornografią).

Człowiek wierzący głosując na kandydata reprezentującego inne wartości, a zwłaszcza stojące w sprzeczności z chrześcijańskim systemem wartości, wchodziłby w konflikt z właściwie uformowanym sumieniem i zaprzeczałby w pewnym stopniu tożsamości swojej wiary. Brałby jednocześnie odpowiedzialność za wszelkie zło, będące konsekwencją tego wyboru. Poparcie takiego kandydata w wyborach byłoby więc pośrednim współudziałem w złu, jakie może wyniknąć ze stanowionych i podpisywanych przez niego ustaw wymierzonych przeciwko dobru wspólnemu.

Należy jeszcze dodać, że wybór takiego kandydata byłby nielogiczny. Władzę wybiera się bowiem po to, by rządziła i wydawała w imieniu obywateli sprawiedliwe ustawy. Tymczasem kiedy sprawujący władzę w państwie ustanawiają prawa lub wydają zarządzenia sprzeczne z porządkiem moralnym ustanowionym przez Boga, prawa te przestają być wiążące w sumieniu i tym samym obywatele nie są moralnie zobowiązani do ich respektowania. Po co więc władza wydająca ustawy, które nie zobowiązują w sumieniu?

Papież Jan XXIII pisze, że jeśli sprawujący władzę w państwie ustanawiają prawa względnie nakazują coś wbrew prawu moralnemu, wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli, gdyż „bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29). Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie²². Św. Tomasz z Akwinu tak o tym uczy: „Prawo ludzkie ma o tyle moc obowiązującą, o ile jest zgodne z właściwymi zasadami. Wobec tego jest rzeczą oczywistą, że powinno się ono wywodzić z prawa wiecznego. O ile więc odchyła się od tych właściwych zasad, jest prawem niesłusznym; nie posiada ono wtedy cech prawa, lecz raczej jest jego pogwałceniem”²³.

Co więcej, Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* dodaje, że ustawy, które uznają za dopuszczalne przerywanie ciąży i eutanazję, „nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia”²⁴. Ojciec Święty wyjaśnia w dalszej części encykliki, że od samych początków Kościoła przepowiadanie apostoelskie pouczało chrześcijan o obowiązku posłuszeństwa władzom publicznym prawomocnie ustanowionym (por. Rz 13,1-7; 1 P 2,13-14), ale zarazem przestrzegało stanowczo, że „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29). Już w Starym Testamencie znajdujemy wymowny przykład oporu

²² PT, nr 51.

²³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I-II, q. 93, a. 3 ad 2, w: *Suma teologiczna. Prawo*, t. XIII, Londyn 1985, s. 43.

²⁴ EV, nr 73.

wobec niesprawiedliwego rozporządzenia władz – i to właśnie takiego, które było wymierzone przeciw życiu. Mianowicie żydowskie położne sprzeciwiły się faraonowi, który nakazał zabijać wszystkie nowo narodzone dzieci płci męskiej, i „nie wykonały rozkazu króla egipskiego, pozostawiając przy życiu [nowo narodzonych] chłopców” (Wj 1,17). Trzeba jednak zwrócić uwagę na głęboki motyw takiej ich postawy: „położne bały się Boga” (Wj 1,17). Właśnie z posłuszeństwa Bogu – któremu należy się bojaźń, wyrażająca uznanie Jego absolutnej i najwyższej władzy – człowiek czerpie moc i odwagę, aby przeciwstawiać się niesprawiedliwym ludzkim prawom²⁵.

Katolicka nauka społeczna wysoko ceni pozycję i rolę władzy państwowej. Nadaje jej niezwykły autorytet moralny, widząc u jej podstaw powagę Stwórcy. Z drugiej jednak strony ostrzega przed nadużyciem władzy, ukazując daleko idące ograniczenia w jej sprawowaniu. Władza pełni ważną funkcję w życiu państwowym. Jej celem jest dobro wspólne społeczeństwa. Zarówno obywatele, jak i sprawujący władzę mają na swój sposób służyć dobru wspólnemu. Nie tylko wypełniając polecenie władzy, ale i rządząc, trzeba zawsze służyć społeczeństwu²⁶. Władza państwowa nie może lekceważyć powszechnych, ogólnoludzkich zasad moralnych i to zarówno dobierając środki i metody politycznego działania, jak i określając cele rządzenia.

Mówiąc o odpowiedzialności moralnej tych, którzy sprawują władzę państwową, nie można zapominać i o tym, że sprawowanie tej władzy, a w szerszym znaczeniu uprawianie polityki jest dla tych ludzi ich drogą do zbawienia. Innymi słowy, pełniąc swój urząd, na który zostali wyniesieni przez obywateli, mają jednocześnie na tej drodze osiągnąć zbawienie. Tę prawdę przypomniał Jan Paweł II podczas swej ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny w 1999 r. W Starym Sączu podczas mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi powiedział: „Dzisiejszy świat potrzebuje świętości chrześcijan, którzy w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i zawodowego podejmują swoje codzienne obowiązki; którzy pragną spełniać wolę Stwórcy i na co dzień służyć ludziom, dają odpowiedź na Jego przedwieczną miłość. Dotyczy to również takich dziedzin życia, jak polityka, działalność gospodarcza, społeczna, prawodawcza. Niech i tu nie braknie ducha służby, uczciwości, prawdy, troski o dobro wspólne nawet za cenę wielkodusznej rezygnacji ze swego, na wzór świętej Księżnej [Kingi] tych ziem! Niech i w tych dziedzinach nie zabraknie pragnienia świętości, którą zdobywa się przez kompetentne, służebne działanie w duchu miłości Boga i bliźniego”²⁷.

²⁵ Tamże.

²⁶ PT, nr 53.

²⁷ Jan Paweł II, *Nie lękajcie się być świętymi*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 8(1999), s. 109.

Być może nadszedł już czas, aby w Ojczyźnie naszej sprawowali władzę ludzie gotowi poświęcić bezinteresownie swoje siły, zdolności a nawet życie dla dobra wspólnego, a także świadomi tego, że w imieniu Boga rządzą powierzonym sobie ludem. Tym bardziej że, jak powiedział Ojciec Święty w Parlamencie, „w polskiej tradycji nie brakuje wzorców życia poświęconego całkowicie dobru wspólnemu naszego narodu. Te przykłady odwagi i pokory, wierności ideałom i poświęcenia wyzwalały najpiękniejsze uczucia i postawy u wielu Polaków, którzy bezinteresownie i z poświęceniem ratowali Ojczyznę, gdy była ona poddawana najcięższym próbom²⁸.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus Annus w setną rocznicę encykliki Rerum novarum* (1 V 1999).
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* (25 III 1995).
- Jan Paweł II, *Nie lękajcie się być świętymi*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 8(1999).
- Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 8(1999).
- Jan XXIII, *Encyklika Mater et magistra o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej* (15 V 1961).
- Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności* (11 IV 1963).
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Quaestio de abortu o przerywaniu ciąży* (18 XI 1974).
- Leon XIII, *Encyklika Immortale Dei o ustroju państwa chrześcijańskiego* (1 XI 1885).
- Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt* (1 VI 1941).
- Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia 1944 roku* (24 XII 1944).
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Prawo*, t. XIII, Londyn 1985.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. I, Warszawa 1972.

Opracowania

- O'Collins G., Farrugia E. (red.), *Interdykt*, w: *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993.
- Olejnik S., *Teologia moralna*, t. VII, Warszawa 1993.

²⁸ Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 8(1999), s. 52.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Jan Orzeszyna

Odpowiedzialność moralna sprawujących władzę

Spółceństwo jest pierwotnym podmiotem władzy i powołuje niektórych swoich członków do służby społecznej, zlecając im prawo rządzenia w swoim imieniu. Podstawowym obowiązkiem tych, którzy sprawują władzę, jest więc troska o dobro wspólne, czyli wszechstronnie pojmowaną pomyślność społeczeństwa. Są oni odpowiedzialni za utrzymanie ładu zapewniającego każdemu obywatelowi zarówno możliwość egzekwowania swych praw, jak i łatwość w wypełnianiu swoich obowiązków. Powinni oni zatem posiadać stosowne predyspozycje i odpowiednie kwalifikacje, aby to zadanie należycie wypełnić. Muszą także mieć świadomość swej odpowiedzialności przed Bogiem. I to niezależnie od tego, czy są wierzącymi, czy nie, ponieważ porządek władzy cywilnej jest z ustanowienia Bożego. Sprawowanie władzy to wielka odpowiedzialność zarówno przed Bogiem, jak i przed ludźmi.

Jan Orzeszyna

Die moralische Verantwortung der Regierenden im Staat

Die Sorge um das Allgemeinwohl ist die Hauptaufgabe der Menschen im Staat, die die ausführende Gewalt innehaben. Diese Menschen sind für die Ordnung im Staat verantwortlich. Daher müssen sie sich um Rechte und Pflichten jedes Staatsbürgers sorgen. Sie sollten die besten Qualifikationen haben. Außerdem sollten sie gut vorbereitet sein, um wichtige Aufgaben für den Staat fehlerfrei erfüllen zu können. Außerdem müssen sie sich der Verantwortung vor Gott bewusst sein. Dabei ist es nicht von Bedeutung ob die ausführende Gewalt gläubig ist, denn alle Macht kommt von Gott. Von der Bevölkerung bei der Wahl gewählt, verabschiedet man Gesetze oder ist Staatsoberhaupt, was eine grosse Verantwortung sowohl vor Gott, als auch vor den Menschen bedeutet.

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

POLITYCZNA MĄDROŚĆ KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO (ROZSADEK MEŻA STANU CZY CHARYZMATYCZNA INTUICJA MEŻA BOŻEGO?)

Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981) wszedł na stałe do historii Kościoła i historii Polski. Ze względu na wielkie zasługi i dziejową rolę nazwany został Prymasem Tysiąclecia. Nie wahał się podejmowania kontrowersyjnych decyzji, gdy uważał je za słuszne. Spójrzmy na dwa takie momenty w jego życiu.

1. PIERWSZE POROZUMIENIE MIĘDZY KOŚCIOŁEM A KOMUNISTYCZNYM PAŃSTWEM

Ksiądz Prymas Stefan Wyszyński obejmował swój urząd w niezwykle skomplikowanej i trudnej sytuacji polityczno-społecznej, gdy w Polsce umacniał się komunizm. Ingres ks. arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski do katedry Gnieźnieńskiej odbył się 2 II 1949 r., a w Warszawie 6 II. Wykorzystując pretekst nałożenia przez papieża Piusa XII w 1949 r. ekskomuniki na członków i sympatyków partii komunistycznej, atakowano Kościół ze zdwojoną siłą.

Wielu pasterzy Kościołów w Europie wschodniej było zmuszonych do koegzystencji z komunizmem, ale tylko Prymas Polski znalazł drogę właściwą. Złagodził ostre uderzenia stalinizmu w polski Kościół. Czynił wszystko, by go ochronić.

W *Zapiskach więziennych* Prymas Wyszyński wyznaje, że od pierwszych tygodni sprawowania funkcji prymasa zaczął oswajać księży biskupów z zarysem swego programu. „Pragnąłem doprowadzić za wszelką cenę do stworzenia stałego ciała porozumiewawczego między Episkopatem a Rządem, które później powstało w postaci Komisji Mieszanej” (powstała w sierpniu 1949 r.)¹. Tłumaczy też powody swego stanowiska: „Byłem od początku i jestem nadal tego zdania, że Polska, a z nią i Kościół święty, zbyt wiele utraciła krwi w czasie okupacji hitlerowskiej, by mogła sobie obecnie pozwolić na dalszy jej wpływ”. Ksiądz Prymas był świadomy, że Rząd polski popełnił wiele rażących błędów: przesadnie pomniejszał osiągnięcia gospodarcze Polski przedwojennej a wychwalał osiągnięcia sowieckie, narzucał wzorce radzieckie, doprowadził do represyjnych

¹ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa – Żąbki 2001, s. 19.

procesów, likwidacji partii i wolnych związków zawodowych. „A błędy mnożono dalej; doszły błędy na odcinku życia religijno-moralnego, zerwanie Konkordatu, ataki na Stolicę świętą, schlebianie wolności obyczajowej młodzieży, ugodzenie w Kościół – co musiało razić Naród, który nigdy walki z religią nie prowadził”². Wszystkie te motywy, wyłożone na Konferencji Episkopatu w Krakowie w marcu 1950 r., doprowadziły księża biskupów do postanowienia, by dążyć do zawarcia porozumienia. 14 IV 1950 r. podpisane zostało pierwsze w dziejach porozumienie między komunistycznym państwem a Kościołem. Strona kościelna uzyskała m.in. zgodę na nauczanie religii w szkołach, duszpasterstwo w wojsku, szpitalach, więzieniach, gwarancję działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz stowarzyszeń katolickich. Kościół zobowiązał się do nauczania wiernych poszanowania władzy państwowej i prawa, poparcia dla odbudowy kraju, potępił „bandy podziemia”³.

Powstał w ten sposób akt prawno-polityczny, na który Kościół mógł się powołać, gdy prawo było drastycznie łamane: „Porozumienie, podpisane 14 IV 1950 r., stało się odtąd argumentem w ręku Episkopatu w walce o prawo Kościoła. Był to argument jedyny, gdyż Rząd nie liczył się już z Konstytucją, zerwał Konkordat, nie uznawał Kodeksu Prawa Kanonicznego”⁴.

Zauważmy, że od czasu zerwania, zaraz po wojnie, konkordatu z Watykanem, nie było w kraju żadnej formalno-prawnej podstawy obrony. Dawało je właśnie zawarte porozumienie. Kardynał wiedział, że będzie ono łamane. Jednakże pragnął mieć formalne podstawy obrony. Innych gwarancji wobec systemu stalinowskiego uzyskać nie było można. Zresztą nie miał ich żaden naród pozostający w komunistycznej strefie wpływów.

Podpisane porozumienie przyjęte zostało na Zachodzie z zaskoczeniem, niedowierzaniem, a nawet krytyką. W Watykanie mons. Tardini na wieść o podpisaniu porozumienia początkowo był „przejęty bólem”. Ojciec Święty Pius XII miał je jednak później w pełni zaakceptować⁵. Bynajmniej nie zahamowało ono przesładowań Kościoła.

Już w trzy miesiące od podpisania Porozumienia, w czerwcu 1950 r. rozpoczęły się napastliwe ataki na Kościół w środkach masowego przekazu. W prasie partyjnej mnożyły się antykościelne wypowiedzi, w których prym wiódł 26-letni wówczas marksista, Leszek Kołakowski⁶. Biskupów oskarżono o przeciwdziałanie światowemu pokojowi. 12 IX 1950 r., a więc w pięć miesięcy po podpisaniu Porozumienia, Episkopat wystosował list do Bieruta, w którym ubolewał nad

² Tamże, s. 25.

³ Por. J. Borowiec, H. Niemiec, *Dzieje Polski w datach*, Warszawa 2005, s. 424.

⁴ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne...*, s. 25.

⁵ Por. A. Micewski, *Stefan Kardynał Wyszyński (1901-1981)*, Warszawa 2000, s. 67.

⁶ Por. P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. I: *Losy więzienne*, Warszawa 1999, s. 48.

gwałceniem Konstytucji i niedotrzymywaniem zobowiązań zapisanych w Porozumieniu⁷.

20 I 1951 r. aresztowano biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka pod zarzutem rzekomej faszycyzacji kraju w czasie wojny, wspierania pogromu kieleckiego w lipcu 1946 r. oraz współpracy z wywiadem USA⁸. Potem drastyczne szczykany spadły na Kościół lawinowo: odsunięcie od sprawowanych funkcji administratorów apostoelskich na Ziemiach Zachodnich (28 I 1951), usuwanie religii ze szkoły, próby dywersji wśród duchowieństwa, bezwzględne niszczenie prasy katolickiej, ingerencja w wewnętrzne sprawy Kościoła. W połowie 1952 r. w więzieniach komunistycznych przebywało już około tysiąca księży katolickich, a także siostry zakonne⁹. W 1952 r. nastąpiła likwidacja niższych seminariów duchownych i nowicjatów zakonnych. Na początku 1953 r. odmówiono Księdzu Prymasowi paszportu, uniemożliwiając wyjazd do Rzymu, gdzie 12 stycznia miał otrzymać godność kardynalską¹⁰. Od 21 do 27 I 1953 r. przed Wojskowym Sądem w Krakowie odbył się słynny proces księży z kurii krakowskiej. 9 II 1953 r. Rada Państwa uchwaliła dekret o „obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych”, według którego Rząd miał decydować o wszystkich nominacjach i odwołaniach księży. Wroga postawa komunistycznych władz wobec Kościoła osiągnęła apogeum.

Reakcja Księdza Prymasa była zdecydowana. Podczas zebrania Episkopatu 8 V 1953 r. biskupi przyjmują Memoriał, skierowany do prezesa Rady Ministrów Bolesława Bieruta i podpisany przez Prymasa Polski. On też był jego autorem. Jest to chyba najbardziej przejmujący dokument, wydany po drugiej wojnie światowej przez biskupów polskich¹¹. Do historii przeszły dramatyczne słowa *Non possumus*, którymi Ksiądz Prymas i biskupi wyrażali przekonanie, że dłużej nie mogą milczeć, nie mogą znosić bez protestu ciągłych ograniczeń i walki z Kościołem. W Memoriale biskupi stwierdzali: „gdyby postawiono nas wobec alternatywy: albo poddanie jurysdykcji kościelnej jako narzędzia władzy świeckiej albo osobista ofiara, wahać się nie będziemy. Pójdziemy za głosem apostoelskiego naszego powołania i kapłańskiego sumienia, idąc z wewnętrznym pokojem i świadomością, że do prześladowania nie daliśmy powodu, że cierpienie staje się naszym udziałem nie za co innego, lecz tylko za sprawą Chrystusa i Chrystusowego Kościoła. Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nam nie wolno. *Non possumus!*”¹². Natomiast 4 VI 1953 r., podczas procesji Bożego Ciała w Warszawie, Ksiądz

⁷ Tamże, s. 15.

⁸ Por. J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 32.

⁹ Tamże, s. 31.

¹⁰ Por. J. Geresz, *Podlaski Mocarz*, b.m.w. 2001, s. 11.

¹¹ Por. A. Micewski, *Stefan Kardynał Wyszyński...*, s. 114.

¹² P. Raina, *Kardynał Wyszyński...*, t. II, s. 75.

Prymas Wyszyński stwierdził: „Należy oddać co jest Cezara Cesarowi, a co Bożego – Bogu. A gdy Cezar siada na ołtarzu, to mówimy krótko: nie wolno!”¹³.

25 IX 1953 r. w późnych godzinach wieczornych (po 22⁰⁰) Ksiądz Prymas zostaje uprowadzony z siedziby na ul. Miodowej przez pracowników służby bezpieczeństwa. Rozpoczyna się trzyletni okres uwięzienia. Wkrótce aresztowano także biskupów: Stanisława Adamskiego, Antoniego Baraniaka, Herberta Bednorza, Juliusza Bieńka i Lucjana Biernackiego¹⁴. Dzieje się to w kilka miesięcy po śmierci Stalina. Umarł wódz, ale spadkobiercy trwali, nie myśląc odstąpić od systemu.

Podpisanie porozumienia było aktem odwagi ze strony Księdza Prymasa Wyszyńskiego i Episkopatu Polski. Nie chciał konfrontacji z komunistycznymi władzami. Ustępował tak długo, jak było to możliwe. Narzązał się na niezrozumienie i zarzuty ze strony wielu katolików w Polsce i zagranicą. Mógł obawiać się utraty zaufania ze strony papieża i Watykanu. Dla dobra Kościoła i Polski podjął ryzyko zawarcia ugody z komunistami. Aresztowanie można uważać za przegraną Prymasa Tysiąclecia, fiasko zawartego porozumienia. A jednak przyczyniło się ono do wzrostu jego autorytetu.

2. OŘĘDZIE BISKUPÓW POLSKICH DO BISKUPÓW NIEMIECKICH

Po wyjściu z więzienia Ksiądz Prymas Wyszyński staje się znakiem jedności wszystkich Polaków. Nawet wrogowie muszą się z nim liczyć. Niejednokrotnie proszą go o interwencję, gdy ich dialog z narodem przerywa się, a sytuacja w kraju grozi wybuchem.

W czasie odwilży październikowej 1956 r. Władysław Gomułka, ateista i antyklerykał, poszedł na kompromis z Kościołem. „Kościół, kierowany przez jedną z najwybitniejszych postaci w nowszych dziejach Polski, Prymasa Stefana Wyszyńskiego, wyszedł naprzeciw tym oczekiwaniom. Już pierwsze publiczne wystąpienia, uwolnionego 26 X 1956 r. Prymasa miały koncyliacyjny charakter, choć lista rewindykacji została w nich przedstawiona bez niedomówień”¹⁵. Niestety bardzo szybko władze komunistyczne powróciły do polityki represji. Drastrycznie ograniczano budownictwo sakralne, nakładano na proboszczów podatki, wprowadzono nadzór nad seminariami duchownymi, cofnięto odroczenia służby wojskowej dla alumnów seminariów, zakonnicom zabroniono pracy w szpitalach i przedszkolach. Prowadzono uporczywą propagandę antykościelną. Szczyt hi-

¹³ Cytuję na podstawie: W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1980*, Warszawa 2003, s. 269

¹⁴ Tamże, s. 271.

¹⁵ A. Paczkowski, *1939-1989, w: Polska na przestrzeni wieków*, red. J. Tazbir, Warszawa 1995, s.701n.

sterii nastąpił po wystosowaniu przez Episkopat Polski 18 XI 1965 r. *Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*. Znalazły się w nim słynne słowa „udzielamy przebaczenia i prosimy o przebaczenie”. Rozpętała się burza propagandowa, będąca wstępem do uroczystości milenijnych.

Przyjęła się opinia, że *Orędzie biskupów polskich...* rozpoczęło dialog pomiędzy polskim i niemieckim Kościołem katolickim. W rzeczywistości było ono poprzedzone kontaktami pomiędzy kardynałem Wyszyńskim a kardynałem Juliušem Döpfnerem, przewodniczącym Konferencji Episkopatu Niemiec. Pierwsze spotkanie nastąpiło z inicjatywy kardynała Döpfnera. Jesienią 1957 r., gdy był jeszcze arcybiskupem Berlina, podczas pobytu w Rzymie starał się o nawiązanie kontaktu z Prymasem Polski. Spotkał kardynała Wyszyńskiego w bazylice tytularnej Prymasa na Zatybrzu, pogrążonego w modlitwie przy epitafium kardynała Stanisława Hozjusza. Po tym pierwszym spotkaniu nastąpiły później następne¹⁶. W roku 1958 biskup Döpfner znowu spotkał się w Rzymie z Księdzem Prymasem przekazując mu oświadczenie: „Czynnikom miarodajnym w Niemczech Zachodnich bardzo zależy na tym, aby Prymas Polski to wiedział. Otóż rząd w Bonn uważa, że nie jest jego problemem rewizja granic, tylko inne ułożenie na przyszłość stosunku Niemiec i Polski”¹⁷.

Podczas kolejnych wizyt w Rzymie Ksiądz Prymas Wyszyński sondował stanowisko Stolicy Apostolskiej i doszedł do przekonania, że Watykan nie zdecyduje się na ostateczne rozwiązanie sprawy polskich Ziemi Zachodnich bez zawarcia układu polsko-niemieckiego. Wynikało to z formalistycznego podejścia Stolicy Apostolskiej, jak i z silnych wpływów Episkopatu RFN w Watykanie. Biskupi niemieccy w większości nie byli skłonni uznać rozstrzygnięć w Poczdamie za ostateczne. Zmiana postawy strony niemieckiej i osiągnięcie porozumienia polsko-niemieckiego byłaby wielkim sukcesem polskiego Kościoła¹⁸.

Na spotkaniu z ziomkostwem 10 VII 1960 r. kanclerz Konrad Adenauer obiecywał Niemcom powrót na ojczyste ziemie pod warunkiem, że RFN stanie się silnym i wiernym sojusznikiem Paktu Atlantyckiego. Toteż za akt odwagi trzeba uznać kazanie kardynała Döpfnera z 16 października 1960 r. w kościele św. Edwarda w Berlinie, w którym mówił o krzywdach wyrządzonych przez Niemców narodowi polskiemu, zwłaszcza po 1933 r. „Biada narodowi niemieckiemu, jeżeli zamykać będzie oczy na przyczyny tego nieszczęścia; jeżeli zapomniאלby, że mamy za tę niesprawiedliwość odpokutować”. Ale i druga strona – powiedział

¹⁶ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. VI: *Orędzie Biskupów a Reakcja Władz*, Warszawa 1995, s. 5n.

¹⁷ Kard. Stefan Wyszyński, *Omówienie najważniejszych dokumentów soborowych*, Warszawa 14 II 1966 [mps], s. 23. Cyt. za: P. Raina, *Kardynał Wyszyński...*, s. 6.

¹⁸ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 217.

kardynała Döpfner – wyrządziła po 1945 r. krzywdę, kiedy to Niemcy zostali wypędzeni z ziem, które były ich ojczyzną od wielu stuleci. Stwierdził też, że dla przyszłości wspólnota narodów i państw jest ważniejsza od problemu granic¹⁹. Kazanie niemieckiego kardynała było doniosłym krokiem na drodze do zbliżenia obydwu narodów.

Częściej spotykali się obydwaj kardynałowie po powołaniu ich przez papieża Jana XXIII na członków Komisji Przedprzygotowawczej Soboru Watykańskiego II. Pierwsze spotkanie miało miejsce 25 II 1962 r. Ksiądz Prymas zaprosił kardynała Döpfnera 25 II 1962 r. na kolację do Instytutu Polskiego w Rzymie. Następne spotkanie miało miejsce 29 XI 1962 r., również w Instytucie Polskim w Rzymie. Podczas drugiej sesji Soboru Watykańskiego II (IX–XII 1963 r.) biskupi polscy i niemieccy wspólnie wystąpili o beatyfikację ojca Maksymiliana Kolbe.

W 1965 r. Kościół Polski uroczystie obchodził 20-lecie obecności na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Główna ceremonia, wraz z towarzyszącą jej sesją naukową, odbyła się we Wrocławiu 1 IX 1965 r. Jej celem było przypomnienie faktu, że około 1000 r. ziemie te należały do polskiej prowincji kościelnej w Gnieźnie. Uroczystości te oceniane były z dystansem przez komunistyczne władze polskie, wstrzymano druk „Naszej Przeszłości” poświęconej obchodom. Niezadowolenie dało się odczuć także ze strony prasy i biskupów niemieckich²⁰.

Jesienią 1965 r. Kościół ewangelicki w RFN sformułował „memorandum z Tübingen”, w którym apelował do rządu zachodnioniemieckiego o uznanie granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej. Idea ta zyskiwała powoli zwolenników, zwłaszcza w kręgach socjaldemokratycznych, ale popierali ją także niektórzy biskupi katoliccy²¹.

Biskup Ignacy Jeż – uczestnik pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II – w wystąpieniu podczas konferencji zatytułowanej *Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Tysiąclecia – Mąż Stanu 1901–1981–2001*, zorganizowanej w Sali Kolumnowej Sejmu Rzeczypospolitej w dniu 10 V 2001 r., podkreślił, że cztery sesje Soboru wytworzyły ducha szczególnego braterstwa wśród uczestników tego wydarzenia; mówiło się o duchu Soboru, o specyficznym klimacie jedności. Termin zakończenia Soboru graniczył z terminem rozpoczęcia uroczystości milenijnych w Polsce. „Z tego soborowego ducha braterstwa zrodziła się myśl zaproszenia na te uroczystości przedstawicieli wszystkich konferencji episkopatów świata. Tak, i tylko tak, trzeba patrzeć na fakt wystosowania 56 zaproszeń do biskupów całego świata,

¹⁹ Por. P. Raina, *Kardynał Wyszyński...*, t. VI, s. 6n. Zob. J. Döpfner, *Polen und Deutschland*, Petrusblatt 43(1960), s. 1-2.

²⁰ Por. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 234.

²¹ Por. W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1980...*, s. 501.

biskupów, z którymi siedziało się razem w jednej auli soborowej, z którymi dyskutowało się na rozmaite tematy, piło kawę czy spożywało posiłki²².

Pod koniec obrad Soboru biskupi polscy skierowali listy do 56 Episkopatów świata z zawiadomieniem o obchodach Millenium Chrztu Polski i prośbą o modlitwę. W dniu 18 XI 1965 r. do biskupów niemieckich skierowane zostało *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*. Jego autorem był arcybiskup wrocławski Bolesław Kominek, dobrze znający język niemiecki. J. Żaryn podaje, że za zgodą prymasa Wyszyńskiego wspierany był on przez biskupa Jerzego Strobę i biskupa Kazimierza Kowalskiego²³, natomiast według A. Dudka w ostatecznych pracach redakcyjnych uczestniczyli kardynał Wyszyński oraz arcybiskup Wojtyła i biskup Kazimierz Kowalski²⁴.

Treść orędzia konsultowano z biskupami niemieckimi. W rozmowach na ten temat obok kardynałów Wyszyńskiego i Döpfnera uczestniczyli ze strony polskiej arcybiskup Bolesław Kominek i biskup Jerzy Stroba, a ze strony niemieckiej biskupi Otto Spüdlbeck i biskup Franz Hengsbach²⁵.

Treść *Orędzia* zdominowana została przez historyczną analizę stosunków polsko-niemieckich. Przypomniano chlubne karty z dziejów stosunków między obydwoma narodami (chrystianizacja Europy środkowej w X–XII w., postać św. Jadwigi Śląskiej), a następnie krzywdy wyrządzone narodowi polskiemu przez Niemców (szczególnie w czasie drugiej wojny światowej). Przyznano, że narodowi niemieckiemu też działa się w przeszłości krzywda podczas przymusowych wysiedleń („stało się to na międzyalianski rozkaz zwycięskich mocarstw”). W zakończeniu biskupi napisali „W tym najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”²⁶.

Biskupi polscy nie powiadomili oficjalnie władz polskich o planowanym wystąpieniu, co dzisiaj można oceniać jako błąd²⁷. Arcybiskup Kominek przekazał wprawdzie poprzez swego sekretarza, ks. Zygmunta Seremaka, tekst *Orędzia* korespondentowi „Trybuny Ludu” w Rzymie Ignacemu Krasickiemu i otrzymał od niego zapewnienie, że rząd PRL nie zgłasza zastrzeżeń, ale istnieje przypuszczenie, że Krasicki przekazał projekt listu jako pochodzący ze źródeł

²² I. Jeż, *List biskupów polskich do biskupów niemieckich przesłaniem dla Europy jutra*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Tysiąclecia – Mąż Stanu 1901–1981–2001*, red. H. Jerzmański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2001, s. 68.

²³ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce...*, s. 237. Według W. Roszkowskiego, *Najnowsza historia Polski 1945–1980...*, s. 502, pismo zostało zredagowane, w porozumieniu z prymasem, przez grono biskupów, któremu przewodzili abp Wojtyła, abp Kominek i bp Jerzy Stroba.

²⁴ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 218.

²⁵ Por. P. Raina, *Kardynał Wyszyński...*, s. 11.

²⁶ Tamże..., s. 28.

²⁷ Por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 218.

agenturalnych²⁸. W. Roszkowski podaje, że Krasicki przekazał *Oreǳie* nie kierownictwu partyjno-rządowemu, lecz jednemu z ugrupowań partyjnych tzw. partyzantom, którzy chcieli osłabić pozycję Gomułki przez sprowokowanie starcia z kardynałem Wyszyńskim²⁹. Konsultowanie treści listu z biskupami niemieckimi można uznać za normalną procedurę, ale błędem było zaniechanie sondażu, jaka będzie odpowiedź biskupów niemieckich³⁰.

W dniu 5 XII 1965 r. ukazało się *Pozdrowienie biskupów niemieckich dla polskich braci w biskupim posłannictwie i odpowiedź na list z dnia 18 listopada 1965 roku*. Zawierało ono podziękowanie oraz uznanie winy narodu niemieckiego i prośbę o przebaczenie, ale nie było w nim jednoznacznej deklaracji na temat granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej. Niektóre zaś sformułowania, np. „o prawie do rodzinnych stron” i nadziei na przewycięzenie skutków wojny „w rozwiązaniu wszechstronnie zadowalającym i sprawiedliwym” odebrane zostały przez polską opinię publiczną negatywnie³¹.

Biskupi polscy już 7 XII 1965 r. odpowiedzieli komunikatem na list biskupów niemieckich. Stwierdzali m.in.: „W pewnych sprawach dotyczących historii obu narodów i oceny pewnych faktów historycznych istnieje jeszcze niecałkowita zgodność między interpretacją polską a niemiecką. Celem dalszego zbliżenia i wzajemnego zrozumienia historycznych rozbieżności polscy biskupi postanowili przesłać swoim braciom w Niemczech niemieckie tłumaczenie historii Polski pióra Oskara Haleckiego. Jeśli idzie o wysiedleńców oraz «prawo do ojczyzny», biskupi polscy starają się zrozumieć interpretację biskupów niemieckich, która jest analogiczna do interpretacji zawartej w niedawnym memorandum protestantów niemieckich. Jak dotąd – istnieją pewne rozbieżności między interpretacją polską oraz próbami interpretowania ze strony niemieckiej – katolickiej i protestanckiej”³². Słowa te są świadectwem rozczarowania biskupów polskich odpowiedzią biskupów niemieckich.

Po opublikowaniu listu biskupów niemieckich rozpoczęła się propagandowa nagonka w mediach polskich. 10 XII 1965 r. ukazały się pierwsze artykuły w „Życiu Warszawy” i „Słowie Powszechnym”, a 12 XII w „Trybunie Ludu”. Za tymi dziennikami ruszyły do ataku wszystkie inne środki masowego przekazu: prasa, radio i telewizja. Była to zmasowana, bardzo intensywna ofensywa. W ciągu kilku miesięcy wydrukowano wiele broszur i książek zawierających przedruki z prasy lub nowe opracowania. Żadna inna kampania propagandowa przeciwko Episko-

²⁸ Por. P. Madajczyk, „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie...”, *Więź* 9(1990), nr 9, s. 119.

²⁹ W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1980...*, s. 502.

³⁰ Por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 218.

³¹ Por. tamże, s. 220; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)...*, 238n.

³² Tekst cytowany w pracy A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 220n, za: J. Wnuk, *Finale soboru i Episkopat Polski*, Warszawa 1966, s. 198.

patowi w czasach PRL nie była tak gwałtowna i histeryczna jak właśnie ta. Nie ograniczała się ona do środków masowego przekazu. W zakładach pracy i różnych instytucjach organizowano wiece i masówki, na których uchwalano rezolucje domagające się ukarania autorów *Ozędzia*.

Ozędzie i personalnie Prymasa Wyszyńskiego atakował publicznie sam I sekretarz KC PZPR Władysław Gomułka. Po raz pierwszy miało to miejsce 14 I 1966 r. na posiedzeniu Ogólnopolskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu. W obronie *Ozędzia* wystąpił Jerzy Turowicz, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”. W polemicznym, nieplanowanym wcześniej wystąpieniu, Gomułka bardzo ostro skrytykował zwłaszcza grudniowy komunikat Episkopatu. Zarzucił biskupom polskim, że zamiast potępić rewizjonistyczny list biskupów niemieckich, ocenili go pozytywnie. Z gwałtowną krytyką spotkała się także książka Oskara Haleckiego *Historia Polski*, której autor uznany został przez Gomułkę za historyka o „orientacji reakcyjno-klerykalnej”.

Propagandowa nagonka była szczegółowo przygotowana przez Biuro Polityczne KC PZPR. W pierwszych dniach grudnia 1965 r. w Wydziale Administracyjnym KC PZPR opracowano *Uwagi i propozycje w związku z listem biskupów polskich skierowanym do biskupów niemieckich*. Zawarto w nich plan wielkiej kampanii propagandowej. Szczególnie dokładne instrukcje sporządzono dla zaplanowanych rozmów, jakie z biskupami miały być przeprowadzone w Prezydiach Wojewódzkich Rad Narodowych, a z kapłanami w Prezydiach Powiatowych Rad Narodowych.

Za granicą z krytyką *Ozędzia*, obok prasy niemieckiej, szczególnie związanej z ziomkostwami, wystąpiła prasa komunistyczna, np. włoska „Unita”.

Najważniejsze zarzuty powtarzane wielokrotnie podczas nagonki można sprowadzić do kilku: „1. List wystosowano bez przeprowadzenia wcześniejszych konsultacji z rządem PRL; 2. *Ozędzie* stanowiło próbę ingerencji w polską politykę zagraniczną, która jest wyłączną domeną władz państwowych; 3. Jego tekst był konsultowany z biskupami niemieckimi, od których przyjęto też pomoc materialną; 4. Przedstawiono w nim fałszywy obraz dziejów stosunków polsko-niemieckich, a następnie przesłano biskupom niemieckim dzieje Polski pióra «reakcyjnego» historyka Oskara Haleckiego; 5. Stwierdzono, że Polska nie znalazła się w gronie zwycięzców II wojny światowej; 6. Przesiedlenie ludności niemieckiej z Ziemi Zachodnich uznano za «gorzki owoc» wojny, a nie za akt sprawiedliwości dziejowej; 7. Bezprawnie udzielono przebaczenia w imieniu narodu polskiego»³³.

Na konferencji Episkopatu odbywającej się w dniach 15–16 XII 1965 r. biskupi postanowili wydać komunikat dotyczący *Ozędzia*. Jest on datowany 15 XII 1965 r., a ogłoszony dwa dni później. Komunikat oceniany jest obecnie jako chęć tłumaczenia się i częściowe wycofanie się z treści *Ozędzia*: „Zamiast bowiem

³³ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 222.

obrony idei pojednania z Niemcami w komunikacie znalazło się zapewnienie, że polscy biskupi nigdy nie kwestionowali polskiej granicy zachodniej. Znamienne też było odżegnywanie się od politycznego aspektu *Oreędzia*, choć jego istnienie było sprawą oczywistą, a dowodem – fala publikacji i dyskusji poświęconych temu tematowi w RFN³⁴.

Nagonka władz komunistycznych na autorów *Oreędzia*, szczególnie na Kardynała Wyszyńskiego, tym razem odniosła sukces. Polskie społeczeństwo dobrze pamiętało jeszcze koszmar okupacji niemieckiej. Straszone było przez środki masowego przekazu zagrożeniem ze strony odwetowców z RFN. Zwrócenie się do Niemców z prośbą o przebaczenie było posunięciem „pod prąd” powszechnych odczuć. Wywarło fatalne wrażenie na milionach Polaków.

W meldunkach nadesłanych w grudniu 1965 r. przez wojewódzkie wydziały do spraw wyznań do centrali w Warszawie mowa jest o powszechnym oburzeniu. Np. w Łodzi „niektórzy księża oświadczają, że nie będą mogli ze wstydu pokazać się swoim parafianom, nie są w stanie dać żadnych argumentów”³⁵. Nikt nie przeprowadził badań, jaki procent społeczeństwa potępiał *Oreędzie*. Z pewnością był o wiele wyższy od poparcia wcześniejszych antykościelnych akcji propagandowych. Jednak w informacjach kierowanych do Urzędu do Spraw Wyznań znalazły się także wiadomości o poparciu udzielanym biskupom przez wiernych³⁶. W następnych miesiącach to poparcie będzie rosło: „Treść *Oreędzia* na moment oddaliła wiernych od pryncypialnego prymasa – *interrex*a, za to represje zastosowane wobec kardynała – ponownie ich do niego zbliżyły”³⁷.

Szczególnie na początku *Oreędzie* źle zostało przyjęte przez dużą część duchowieństwa. 27 XII 1965 r. rozpoczęła się akcja wzywania księży na rozmowy do prezydiów powiatowych rad narodowych. W pierwszej fazie rozmów przeciwko *Oreędziu* miało się wypowiedzieć 58% wezwanych proboszczów, a stanąć w jego obronie tylko 18%³⁸. Do 5 II 1966 r. przeprowadzono 4560 rozmów z proboszczami i administratorami parafii. Większość rozmówców zajęła krytyczne stanowisko wobec *Oreędzia* (53%), część kapłanów solidaryzowała się z biskupami (22%), a pozostali unikali jasnych odpowiedzi. Zlustrowano też w dniach od 13 do 22 XIII 1965 r. i od 7 do 15 XII 1966 r. generałów i prowincjałów męskich zgromadzeń zakonnych. Tylko zwierzchnicy księży zmartwychwstańców oraz mariańców bronili linii Prymasa Wyszyńskiego. Większość dystansowała się od Prymasa w obawie przed represjami³⁹.

³⁴ Tamże, s. 224n.

³⁵ Tamże, s. 223.

³⁶ Tamże, s. 223n.

³⁷ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*..., s. 240.

³⁸ Por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce*..., s. 227.

³⁹ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*..., s. 244.

Podobno główny autor *Oređzia*, arcybiskup Kominek w pierwszych dniach nagonki był przerażony. Przebywając w początkach stycznia 1966 r. w Austrii, usiłował namówić kard. Döpfnera do wspólnego wystąpienia w telewizji. Ostatecznie sam udzielił wywiadu telewizji zachodnioniemieckiej. A. Dudek podaje, że arcybiskup Karol Wojtyła na konferencji prasowej 22 XII 1966 r. tłumaczył, że „nie był współautorem tekstu do biskupów niemieckich, był natomiast autorem listu do biskupów francuskich”⁴⁰. W. Roszkowski stwierdza, że wobec propagandy jakoby arcybiskup Wojtyła odciął się od *Oređzia*, a w kazaniu w Krakowie „podtrzymał w pełni idee oređzia”⁴¹.

Na rozmowy wzywano także biskupów. Rozmowy przeprowadzali przewodniczący wojewódzkich rad narodowych lub kierownicy wojewódzkich urzędów wyznań. Rozmowy przeprowadzono w dniach 27 I – 5 II 1966 r. z 51 biskupami. Zdecydowana większość biskupów wystąpiła w obronie *Oređzia* (46). Zajął stanowisko podobne do wyrażonego 1 II 1966 r. przez arcybiskupa Karola Wojtyłę: „Uważam, że *Oređzie* jest wielkim dziełem przynoszącym sukces w stosunkach polsko-niemieckich”⁴². Tylko pięciu biskupów nie podjęło obrony *Oređzia* a dwóch zdystansowało się od inicjatywy kierownictwa Episkopatu⁴³.

Najwytrwalej i najzarliwiej bronił *Oređzia* Prymas Wyszyński. Nie mógł się posłużyć środkami społecznego przekazu. Pozostawała jedynie ambona. W kilku kazaniach wygłoszonych w grudniu 1965 r. i styczniu 1966 r. odpierał zarzuty, wykazywał religijny charakter *Oređzia*. Argumentował, że biskupi są wolnymi obywatelami i mogą pisać listy bez powiadamiania władz państwowych. Zwracał uwagę na to, że kampania wokół *Oređzia* szkodzi polskiej racji stanu.

W ramach represji pismem szefa Urzędu Rady Ministrów Janusza Wieczorka z dnia 7 I 1966 r. odmówiono Księdzu Prymasowi wydania paszportu w związku z planowanym wyjazdem do Rzymu. Nie było innych represji, poza strasliwą nagonką propagandy i wzywaniem biskupów i kapłanów na rozmowy. W następnych miesiącach kampania propagandy skierowana była przede wszystkim przeciwko osobie Prymasa Polski. Gomułka nie chciał jednak doprowadzić do ponownego aresztowania Kardynała Wyszyńskiego.

Biskupi zebrani na konferencji w dniu 10 II 1966 r. wystosowali list pasterski *O listach biskupów do Episkopatów na temat Millenium*. Zaprotestowali w nim przeciwko oskarżeniom o zdradę w sprawie granic zachodnich. Wyjaśnili, że przebaczyli „jako przedstawiciele społeczności katolickiej w Narodzie polskim” tylko tym, „którzy winę swoją rozumieją i mają dobrą wolę pokojowego współzycia z nami; którzy rozumieją, że ziemię, jakie posiadamy i w trudzie zagospodarowujemy,

⁴⁰ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 225n.

⁴¹ W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1980...*, s. 504.

⁴² A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 231.

⁴³ Tamże.

są nie tylko z dawną naszą ojcowizną piastowską, ale są też koniecznością dla naszej egzystencji⁷⁴⁴.

Wobec nagonki na Kardynała Wyszyńskiego, tym razem biskupi polscy solidarnie wystąpili w obronie Księdza Prymasa. Na 92 Konferencji Plenarnej (23 III 1966 r.) skierowali na ręce kardynała pismo, dające „wyraz braterskiej solidarności z X. Prymasem, z Jego postawą pasterską i zaprotestowali przeciwko atakom prasowym niesprawiedliwie krzywdzącym osobę X. Kardynała Prymasa⁷⁴⁵.

17 III 1966 r. w „Trybunie Ludu” ukazał się redakcyjny artykuł pt. *Nowa wykładnia*. Był to komentarz do lutowego listu biskupów polskich. A. Dudek w ten sposób ocenia ten artykuł: „Uznawano w nim wyjaśnienia biskupów za przejaw tłumaczenia się ze sprawy *Oređzia* oraz «za wyraźną próbę zasypania choć w części tej przepaści, jaka wytworzyła się między stanowiskiem hierarchii kościelnej a poglądami olbrzymiej większości Polaków na kwestię niemiecką». «Trybuna Ludu, oceniając wystąpienie Episkopatu jako niekonsekwentną i pełną niedomówień próbę wybrnięcia z trudnej sytuacji», równocześnie nie formułowała żadnych oskarżeń i posługiwała się wyjątkowo łagodnymi sformułowaniami utrzymanymi w konwencji pouczania «niedoświadczonych» biskupów. Artykuł był wyraźnym sygnałem zakończenia antyoređziowej kampanii, co było zaskoczeniem dla sporej części funkcjonariuszy partyjnych i państwowych⁷⁴⁶.

Oređzie było powodem wielu rozterek polskich katolików. Na krótki czas podważyło autorytet biskupów. Wkrótce jednak zaufanie do Kościoła wracało. W 1966 r. miały miejsce obchody Tysiąclecia Chrztu Polski. Ksiądz Prymas Wyszyński i biskupi brali udział w uroczystościach odbywających się we wszystkich diecezjach polskich. Komunistyczne władze państwowe organizowały paralelne obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego. Przegrywały one jednak pod względem frekwencji z uroczystościami kościelnymi, w których brały udział dziesiątki i setki tysięcy ludzi. Na głównych uroczystościach w diecezjach z reguły przemawiał Prymas Stefan Wyszyński. Miał wtedy okazję wyjaśniania sprawy *Oređzia*. Wielokrotnie z tej okazji korzystał.

Oređzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim miało wielkie znaczenie moralno-etyczne. Było widocznym owocem Soboru Watykańskiego II. W dwadzieścia lat od zakończenia drugiej wojny światowej w Polsce żywa była jeszcze pamięć o cierpieniach zadanych przez Niemców, doznanych krzywdach, okrucieństwie hitlerowców. Oficjalna propaganda straszyla ludzi odwetowcami z Republiki Federalnej Niemiec, którzy nie pogodzili się

⁷⁴⁴ *Słowo biskupów polskich o listach do episkopatów na temat Milenium*. Cytuję na podstawie: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 232.

⁷⁴⁵ Protokół z 92. Konferencji Plenarnej Episkopatu (Warszawa 23 III 1966). Cytuję na podstawie: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce...*, s. 231.

⁷⁴⁶ Tamże, s. 232n.

z utratą ziem zachodnich i gotowi są siłą je odebrać. *Oreędzie* było próbą nawiązania dialogu między obydwoma narodami, podjętą na bazie miłości chrześcijańskiej. Kilka lat później Związek Radziecki, a za nim rząd Polski rozpoczęły pertraktacje z rządem Republiki Federalnej Niemiec, których wynikiem było uznanie granic na Odrze i Nysie. W sierpniu 1970 r. podpisano w Moskwie układ między ZSRR a RFN zobowiązujący obie strony do „nieograniczonego poszanowania integralności terytorialnej wszystkich państw w Europie w ich obecnych granicach”, w tym granicy na Odrze i Nysie, która została w tekście wymieniona. 7 XII 1970 r. kanclerz Brandt i premier Cyrankiewicz podpisali w Warszawie układ między PRL i RFN o podstawach normalizacji wzajemnych stosunków. Strony stwierdzały, że linia Odra–Nysa Łużycka jest zachodnią granicą PRL i oświadczały, że nie mają żadnych roszczeń terytorialnych wobec siebie.

W pewnym momencie mogło się wydawać, że *Oreędzie do biskupów niemieckich* przyczyni się do upadku autorytetu biskupów polskich, szczególnie Księdza Prymasa Wyszyńskiego. Tak się jednak nie stało. W ocenie wybitnego historyka, prof. Wojciecha Roszkowskiego „Kościół wyszedł ze starcia zwycięsko. Wątpliwości w sprawie przebaczenia Niemcom wkrótce zanikły wśród uniesienia związanego z uroczystościami Millenium Chrztu Polski (...) Ogromna część społeczeństwa polskiego zmanifestowała przywiązanie do tradycji chrześcijańskiej, do nauki Kościoła i przywództwa duchowego Episkopatu”⁴⁷.

W latach siedemdziesiątych XX w. autorytet Księdza Prymasa Wyszyńskiego wzrastał nie tylko wśród wierzących, lecz także w całym społeczeństwie. Zmieniło się na lepsze także nastawienie nowej ekipy rządzącej z pierwszym sekretarzem PZPR, Edwardem Gierkiem. Do zmiany przyczyniły się niepokoje społeczne oraz wydarzenia w Kościele podnoszące jego prestiż, jak np. beatyfikacja o. Maksymiliana Kolbe, a następnie wybór na papieża kardynała Karola Wojtyły. Ksiądz Prymas był autorytetem dla ruchu społecznego „Solidarność”, którego przedstawiciele prosili o spotkania i zasięgali jego rady.

Niedługo po śmierci Księdza Prymasa Wyszyńskiego, 7 VII 1981 r. Ojciec Święty Jan Paweł II napisał z polikliniki Gemelli *List do Narodu*, w którym w ten sposób scharakteryzował Prymasa Tysiąclecia: „Stał się za naszych czasów, w ciągu trzydziestolecia swego pasterzowania, autentycznym świadkiem Chrystusa wśród ludzi, stał się nauczycielem i wychowawcą w duchu całej prawdy o człowieku – ucząc zaś i pasterzując, starał się na podobieństwo Chrystusa i Jego Matki służyć ludziom i narodowi, których dobry Bóg postawił na drodze jego posłannictwa.

⁴⁷ W. Roszkowski, *Historia Polski 1914-2004*, Warszawa 2004¹⁰, s. 279n. Por. tenże, *Najnowsza historia Polski 1945-1980...*, s. 505.

Jako nieustraszony rzecznik człowieka oraz jego nienaruszalnych praw w życiu osobistym, rodzinnym, społecznym i narodowym, stał się zmarły Prymas szczególnym przykładem żywej miłości Ojczyzny i musi być policzony jako jeden z największych mężów w jego dziejach⁴⁸.

Biskup Władysław Miziołek w zakończeniu swego opracowania poświęconego Kardynałowi Wyszyńskiemu napisał: „Na trudne czasy Pan Bóg daje Kościołowi wielkich ludzi”. Nieco wcześniej stwierdził, że „Ksiądz Kardynał nie chciał być politykiem, nie stworzył też systemu teologicznego, lecz był duszpasterzem. Głosił olbrzymią ilość kazań na najrozmaitsze tematy, prowadził rekolekcje i dni skupienia, tworzył programy duszpasterskie, urządzał wielkie uroczystości, gromadzące dziesiątki i setki tysięcy wiernych”⁴⁹.

Kardynał Stefan Wyszyński był wielkim człowiekiem Kościoła, był mężem Bożym, który – jak starotestamentalni prorocy – stał na straży przestrzegania prawa Bożego. Nie pełnił funkcji politycznych i nie chciał być uważany za polityka. Jednak ówczesna sytuacja polityczna Polski i piastowana funkcja Prymasa Polski obligowały go do zabierania głosu w sprawach życia publicznego. Jego odwaga, mądrość polityczna, trafność wyborów, wielka troska o dobro Kościoła i Ojczyzny przemawiają za tym, by uważać go nie tylko za obdarzonego charyzmatyczną intuicją Męża Bożego, lecz także za kierującego się pragmatycznym rozsądkiem Męża Stanu.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do Narodu Polskiego* (7 VII 1981).

Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim [Rzym, dnia 18 listopada 1965 roku], w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 6: *Orędzie biskupów a reakcja władz*, Warszawa 1995, 19-28.

Pozdrowienie biskupów niemieckich dla polskich braci w biskupim posłannictwie i odpowiedź na list z dnia 18 listopada 1965 roku, w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 6: *Orędzie biskupów a reakcja władz*, Warszawa 1995, 29-32.

Słowo biskupów polskich o listach do episkopatów na temat Millenium.

Protokół z 92. Konferencji Plenarnej Episkopatu (Warszawa, 23 III 1966).

Opracowania

Borowiec J., Niemiec H., *Dzieje Polski w datach*, Warszawa 2005.

⁴⁸ *List Ojca Świętego do Narodu Polskiego*, z dnia 7 lipca 1981 roku. Cyt. za: W. Miziołek, *Osobowość, życie i działalność Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski*, w: *Sluga Boży Stefan kardynał Wyszyński (1901-1981). Co Kościół i Polska zawdzięczają Prymasowi Tysiąclecia?*, red. S. Budzyński, I. Burchacka, A. Mazurek, Warszawa 2000, s. 36.

⁴⁹ M. Miziołek, tamże, s. 36, 38.

- Döpfner J., *Polen und Deutschland*, Petrusblatt 43(1960).
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003.
- Geresz J., *Podlaski Mocarz*, bmw., 2001.
- Jeż I., *List biskupów polskich do biskupów niemieckich przesłaniem dla Europy jutra*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Tysiąclecia – Mąż Stanu 1901–1981–2001*, red. H. Jerzmański, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2001.
- Madajczyk P., „*Przebaczamy i prosimy o przebaczenie...*”, *Więź* 9(1990).
- Micewski A., *Stefan Kardynał Wyszyński (1901-1981)*, Warszawa 2000.
- Miziołek W., *Osobowość, życie i działalność Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski*, w: *Sługa Boży Stefan kardynał Wyszyński (1901-1981). Co Kościół i Polska zawdzięczają Prymasowi Tysiąclecia?*, red. S. Budzyński, I. Burchacka, A. Mazurek, Warszawa 2000.
- Paczkowski A., *1939-1989*, w: *Polska na przestrzeni wieków*, red. J. Tazbir, Warszawa 1995.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński*, t. II: *Losy więzienne*, Warszawa 1999.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński*, t. VI: *Orędzie Biskupów a Reakcja Władz*, Warszawa 1995.
- Roszkowski W., *Historia Polski 1914-2004*, Warszawa 2004¹⁰.
- Roszkowski W., *Najnowsza historia Polski 1945-1980*, Warszawa 2003
- Wnuk J., *Finale soboru i Episkopat Polski*, Warszawa 1966.
- Wyszyński S., *Omówienie najważniejszych dokumentów soborowych*, Warszawa 14 II 1966 [mps].
- Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Warszawa–Ząbki 2001.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003.
- Żaryn J., *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Roman Bartnicki

Polityczna mądrość Kardynała Stefana Wyszyńskiego (rozsądek Męża Stanu czy charyzmatyczna intuicja Męża Bożego?)

Kardynał Wyszyński był jedną z najważniejszych postaci polskiego Kościoła i historii powojennej polski. Wielkość jego zasług oceniono poprzez nadanie mu tytułu „Prymasa Tysiąclecia”. Czas posługi prymasowskiej kard. Wyszyńskiego to burzliwy okres zimnej wojny. Represje stalinowskie, błędy polskiego rządu, szykanowanie Kościoła katolickiego, zerwanie konkordatu – to wydarzenia, które związane zostały z więzieniem kard. Wyszyńskiego od 1953 do 1956 r. W artykule autor wiele miejsca poświęca obchodom Millenium Chrztu Polski oraz orędziem biskupów polskich do biskupów niemieckich (1965). Osoba kard. Wyszyńskiego na tle wydarzeń historycznych ukazana została jako rzecznik człowieka i jego praw w życiu osobistym,

rodzinnym, społecznym i narodowym. Odpowiedź na pytanie zawarte w tytule nie jest radykalnym opowiedzeniem się za jedną opcją, ale raczej połączeniu obu w spójną i harmonijną całość. Wyszyński był duszpasterzem, „wielkim człowiekiem na trudne czasy”.

Roman Bartnicki

Politische Weisheit Kardinals Stefan Wyszyński – Vernunft eines Staatsmannes oder Intuition eines Gottesmannes?

Kardinal Wyszyński war kein Staatsmann, er war ein Mann der Kirche. Doch im damaligen kommunistischen Polen, wo nur eine kommunistische Partei erlaubt war, wurde die katholische Kirche oft als Opposition betrachtet und Kardinal Wyszyński war ein starker Führer dieser Kirche. Seine politische Weisheit hat sich besonders in den kritischen Momenten offenbart.

Als erster Oberhirt in den kommunistischen Staaten schloss er im Jahre 1950 eine Vereinbarung mit der Regierung ab. Damit hat er sich sogar den Widerwillen des Vatikans zugezogen. Er wurde dann im Jahre 1953 durch die Sicherheitskräfte verhaftet und drei Jahre isoliert. Die durch ihn bezogene Stellung bewahrte die Kirche davor sich den Kommunisten unterordnen zu müssen.

Die wichtigste seelsorgelrische Handlung des Kardinals Wyszyński, Primas von Polen, war die Vorbereitung der katholischen Kirche auf die Feiern des Millenniums im Jahr 1966, d.h. zum Tausendjährigen Jubiläum des Christentums in Polen und dann die Feier des Millenniums in allen Diözesen. Im Jahr 1965, während des II. Vatikanischen Konzils, veröffentlichten die polnischen Bischöfe einen Brief adressiert an die deutschen Bischöfe, der den berühmten Satz enthielt: „Wir vergeben und wir bitten um Vergebung“. Dieser Brief rief heftige Kritik an den polnischen Bischöfen und besonders an Kardinal Wyszyński hervor. Auch viele Katholiken und sogar Priester hatten Zweifel. Dieser Schritt gilt heute als Meilenstein der deutsch – polnischen Annäherung. Kardinal Wyszyński hat also grosse Verdienste für die deutsch – polnische Versöhnung.

In den siebziger Jahren des XX. Jahrhunderts wurde Kardinal Wyszyński immer mehr auch von der polnischen Regierung und Parteigenossen geschätzt. Natürlich brachten ihm auch die Anhänger der „Solidarität-Bewegung“ grosses Vertrauen entgegen.

ks. dr hab. Andrzej Szafulski
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Instytut Teologii Systematycznej

INTERIORYZACJA MORALNOŚCI I POLITYKI

Odpowiedź na pytanie o wzajemny, rzeczywisty stosunek polityki do moralności i *vice versa* nie jest łatwa. Ścierają się bowiem dwie tendencje. Z jednej strony pojęcia te są uznawane za przeciwstawne, wykluczające się, z drugiej zaś strony trzeba wskazać na zdecydowane związki i zależności między nimi. Dotykamy tu zatem konkretnej dychotomii, która odpowiada jakby apriorycznej niezgodności tego, co moralne i tego, co polityczne. Stąd warto pochylić się nad tym zagadnieniem i postawić konkretne akcenty, które wskażą na sumienie człowieka jako na punkt przecięcia moralności i polityki.

1. PYTANIE O MIEJSCE MORALNOŚCI W POLITYCE

Człowiek mając naturę społeczną tylko w społeczności może się właściwie rozwijać. Stąd szanując obiektywne dane historyczne i to wszystko, co wypływa z ludzkiego wnętrza, trzeba mieć na uwadze społeczno-polityczny wymiar istoty ludzkiej. Każdy z nas doświadcza naturalnej potrzeby łączenia się z innymi ludźmi. Owe „my” realizuje się na różnych płaszczyznach, w tym także w ramach społeczności obywatelskiej¹.

Działalność polityczna, ponieważ jest działalnością człowieka, nosi na sobie jego zamię i jego charakter. Człowiek jest nie tylko tym, który wykonuje swoją działalność, ale także tym, który jest jej odbiorcą i na rzecz którego jest ona prowadzona. Z tego powodu każde działanie człowieka, również na polu polityki, winno ukazywać właściwy sens jego egzystencji i realizować cel, który jest istotnie „ludzki”². W tej perspektywie kryje się prawdziwy sens moralności, a zwłaszcza moralności chrześcijańskiej³. Nie jest ona *przeciwko* człowiekowi,

¹ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 367; por. M.A. Krąpiec, *Jednostka a społeczeństwo*, Znak 6(1969), s. 684-712.

² D. Tettamanzi, *Orientacje moralne w dziedzinie finansów*, Społeczeństwo 3(2004), s. 422.

³ „Nie można mówić o moralności bez pytania o człowieka, bez postawienia problemu: kim jest człowiek (...). Związek «moralność–człowiek» ma swoje znaczenie również i w drugim kierunku: w kierunku antropologicznym. Nie tylko moralności nie sposób rozumieć i interpretować bez zrozumienia «kim jest człowiek» – ale także człowieka nie można właściwie zrozumieć i wyjaśnić bez prawidłowej odpowiedzi na pytanie, czym jest moralność. Są to rzeczywistości wzajemnie sprzężone

lecz *dla* człowieka, jego wzrostu i rozwoju wszystkich jego rzeczywistych możliwości i zdolności.

Nie na darmo nauka społeczna Kościoła „zwraca szczególną uwagę na fakt, że fundament moralności każdego działania społecznego polega na rozwoju ludzkiej osoby. Określa ona normy działalności społecznej, które powinny być zgodne z prawdziwym dobrem ludzkości, zaangażowanie zaś winno zmierzać do tworzenia warunków, które pozwolą każdemu człowiekowi realizować jego integralne powołanie”⁴. Ewangelia przecież nie powściąga, lecz pobudza ducha przedsiębiorczości⁵. Stawia jednak jeden warunek, a mianowicie ażeby nigdy nie tracić z oczu prawdziwego dobra człowieka. Moralności zatem właśnie dlatego, że jest ona *dla* człowieka, nie wolno pojmować jako sprawy czysto indywidualnej albo, co gorsza, prywatnej. Dlatego D. Tettamanzi stwierdza, że skoro człowiek jest bytem-w-relacji, jest „ja” otwartym na „ty”, to moralność musi mieć wewnętrzną i niezbywalny walor społeczny⁶. Dotyczy ona bowiem wszystkich stron wspólnego życia ludzi, łącznie z tym wszystkim, co odbywa się w ogromnym i złożonym świecie polityki.

„Sobór, akcentując apostolską wartość aktywności ludzkiej w różnych dziedzinach życia społeczeństwa, nie ominął polityki wskazując na konieczność tworzenia wspólnot politycznych (...) i podkreślając, że wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga (KDK, nr 74). W tym kontekście Sobór apelował do wszystkich chrześcijan, by odczuwali właściwe sobie powołanie we wspólnocie politycznej (KDK, nr 75)”⁷.

Wobec tego trzeba podkreślić, że specyficzna rola moralności polega nie tyle na stawianiu zakazów lub nakładaniu więzów, lecz na pozytywnym przedstawianiu kryteriów, wytycznych, wskazań po to, żeby działalność polityczna mogła być wykonywana, w sposób pełny i prawidłowy, w służbie człowiekowi, całemu człowiekowi i wszystkim ludziom⁸. Przywiązywanie bowiem zbyt małej wagi do

(można mówić o sprzężeniu zwrotnym) i głęboko korelatywne”. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1982, s. 110.

⁴ KNSK, nr 522.

⁵ R. Coste, *Évangile et politique*, Paris 1968, s. 141. Wiara w Jezusa Chrystusa, który określił samego siebie jako „drogę, prawdę i życie” (J 14,6), przynagla chrześcijan do tego, by z nieustannie odnawiającym się zapalem angażowali się w budowę kultury społecznej i politycznej inspirowanej Ewangelią. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym (24 listopada 2002)*, L’Osservatore Romano (wyd. polskie), 2(2003), s. 53.

⁶ D. Tettamanzi, *Orientacje moralne...*, s. 423

⁷ J. Wagner, *Odpowiedzialność katolików świeckich w Kościele i w świecie*, w: *Kościół. Świat. Świeccy*, red. tenże, Warszawa 1988, s. 163.

⁸ D. Tettamanzi, *Orientacje moralne...*, s. 423.

wymiaru moralnego prowadzi do dehumanizacji życia stowarzyszeniowego oraz instytucji społecznych i politycznych, a w konsekwencji do umacniania „struktur grzechu”⁹.

2. CZY DZIAŁALNOŚĆ POLITYCZNA DOMAGA SIĘ MORALNOŚCI?

Wszystko, co dotyczy spraw moralnych, jest często traktowane jako szereg zakazów, przeszkód, więzów albo przynajmniej hamulców w prowadzeniu wszelkiej działalności, a politycznej w szczególności. Często także sądzi się, iż moralność jest przewodnikiem mającym duże znaczenie, ale tylko na płaszczyźnie ściśle indywidualnej. Ponieważ moralność jest istotnie związana z podmiotem, uważa się, że nie można o niej właściwie mówić na forum publicznym czy instytucjonalnym¹⁰. Tak więc moralność nie miałaby nic do powiedzenia na temat prowadzenia działalności politycznej. W najlepszym zatem wypadku ograniczałaby się ona wyłącznie do tego, żeby dać się słyszeć w sumieniu poszczególnego działacza politycznego i nic ponadto.

Stąd nic dziwnego, że polityka jest często postrzegana jako sfera leżąca poza moralnością, a nawet wymagająca działań sprzecznych z zasadami moralnymi. Wiele osób umacnia się w tym przekonaniu, nie widząc praktycznych skutków działalności politycznej, przekładających się na codzienne życie¹¹. Nie bez trudu też przychodzi im zgodzić się z twierdzeniem jakoby działalność polityczna była kręgiem spraw „pozbawionych sumienia”. Oznacza to w ich przypadku zgodę ze stanowiskiem mówiącym o „bezrobociu moralności” w dziedzinie polityki. Co zatem uczynić ze starym uprzedzeniem głoszącym, iż „polityka i etyka nie mają ze sobą nic wspólnego”? Co więcej: „wzajemnie się wykluczają”, a to z tego powodu, że zadaniem tej pierwszej jest kształtowanie ludzkich charakterów, podczas gdy polityka przynosi akurat odwrotne skutki, wypaczając je¹². Istnieją też opinie, że „polityka to teren moralnego zagrożenia”¹³. J. Mirewicz pisze wprost, że „każda władza deprawuje”¹⁴. Takie i im podobne stwierdzenia prowadzą do wykluczenia przesłanek moralnych z polityki, czyli do uznania jej za wolną od moralności.

⁹ SRS, nr 36.

¹⁰ D. Tettamanzi, *Orientacje moralne...*, s. 422.

¹¹ K. Gryz, *Moralne dylematy polityki*, w: *Wartości u podstaw demokracji*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2002, s. 87.

¹² A. Marcol, *W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów*, Opole 2006, s. 455.

¹³ K. Czuba, *Moralne fundamenty polityki w nauczaniu Jana Pawła II*, Forum Teologiczne 8(2007), s. 83.

¹⁴ J. Mirewicz, *Mity współczesne*, Rzym 1968, s. 250. „Ani oskarżenie o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka

Ten pesymistyczny obraz, w centrum którego stoi teza o braku miejsca dla moralności w polityce, trzeba uznać za przesadny i przeciwstawić mu inne spojrzenie wynikające z istoty polityki. Ona bowiem w ogólnym sensie może być rozumiana jako siła kształtująca, zmierzająca do uzasadnienia prawnego porządku. Ten zaś potrzebuje ustaw i instytucji służących do porządkowania współżycia społecznego. Jako dyscyplina o racjonalnym działaniu człowieka w społeczności potrzebuje moralnych kwalifikacji polityków i obywateli. Polityczna moralność jest zatem moralnością instytucji i postaw¹⁵.

Jeżeli działalność polityczna nie ma zaprzeczać swojej tożsamości i celowości, nie może być korzystna tylko dla niektórych, a szkodliwa dla innych. Musi rzeczywiście być i pozostawać w służbie dobra wszystkich i każdego, czyli dobra wspólnego. I to musi być w służbie całościowemu dobru każdej osoby ludzkiej, tak aby mogła ona spełniać siebie zgodnie ze wszystkimi swoimi prawdziwymi wartościami i autentycznymi potrzebami¹⁶. Ciągłe bowiem chodzi o człowieka, o jego egzystencję w społeczności. Tymczasem najczęściej tak się dzieje, że gdy mowa jest o polityce, wówczas myśli się o państwie i o władzy. Dlatego też A. Marcol pisze, że „konceptja, która w centrum uwagi stawia człowieka, przez politykę w sensie statycznym rozumie porządek życia społecznego, zaś przez politykę w znaczeniu dynamicznym (uprawianie polityki) – przywracanie i utrzymywanie porządku społecznego”¹⁷.

Powiązanie zatem między polityką a moralnością można ukazać na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony moralność jest czynnikiem, faktorem określającym, kształtującym polityczną działalność, która winna być ukierunkowana na cel. Winna ona być urzeczywistnianiem wartości, gdzie moralność, sądy, twierdzenia i stanowiska odgrywają decydującą rolę. Na drugiej zaś płaszczyźnie trzeba upatrywać w moralności kryterium indywidualnego postępowania, politycznego działania¹⁸. Oznacza to, że moralność polityczna nie może być izolowana od społecznych wyobrażeń moralnych. Nie może odchodzić od obiektywnych zasad do zasad liberalno-relatywistycznych¹⁹.

musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwia sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych”. ChL, nr 42.

¹⁵ A. Marcol, *W kręgu wartości chrześcijańskich...*, s. 459.

¹⁶ D. Tettamanzi, *Orientacje moralne...*, s. 423

¹⁷ A. Marcol, *W kręgu wartości chrześcijańskich...*, s. 458.

¹⁸ H. Neisser, *Die moralische Dimension in der Politik*, w: *Auf den Spuren einer Ethik von morgen*, red. T. Faulhaber, B. Stillfried, Freiburg–Basel–Wien 2001, s. 67; por. J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 46.

¹⁹ W literaturze przedmiotu mowa jest o tzw. polach napięć między polityką a moralnością. Por. V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, Linz 1989, s. 15-114.

W tym wypadku polityk stoi przed pytaniem, czy w swojej roli winien się kierować wyłącznie utrwaloną moralnością społeczną, czy też posiada on sam z siebie funkcję kierowania, która ma moc wywierania moralnego wpływu na społeczność. Inaczej mówiąc pytamy, czy społeczne wyobrażenia moralne winny być lustrzanym odbiciem w polityce, czy też on sam winien kształtować moralność społeczną? Odpowiedź jest tu prosta: moralność jest czymś więcej niż spełnieniem ankiet dotyczących poglądów²⁰. Moralność, mimo istnienia pluralistycznego świata wartości w demokracji, nie może być tworzona przez postanowienia większości²¹. One bowiem mogą stać się „dyktaturą większości” niszczącą uniwersalne wartości i normy moralne²². Ale też respektowanie moralnych wartości w politycznym działaniu nie może prowadzić do błędnie rozumianego moralizmu. Dyskusja moralna nie może stać się retoryczną wymianą zdań, która zawiera wzajemne obrażanie i zarzut odrzucania moralności. Takie zaś postępowanie sprowadza polityczne działanie i jego motywy do tych, jakie panują między przyjacielem a wrogiem²³. Tymczasem moralność w każdej społeczności oznacza siłę wiążącą. W politycznym działaniu dokonuje się ona w trójkącie między społeczeństwem, państwem i obywatelem, przy czym polityk ma istotną funkcję pośredniczącą. Złożone społeczności mogą jedynie trwać i przeżyć z moralnością. Trzeba zatem uwzględnić miejsce dla moralności w polityce. Ona bowiem tkwi w samej istocie polityki, w jej wnętrzu, tłumaczy ją i uzasadnia²⁴.

Polityk jest skazany na ciągłą konfrontację z problemem moralności. U podstaw konieczności uznania moralnego wymiaru w polityce stoi sceptyczne pytanie o polityczną jej użyteczność. Czyż nie jest w interesie państwa stawiać na pierwszym miejscu cel, środki, wyrachowanie? Klasyczną odpowiedź na to pytanie dał już N. Machiavelli. Sformułowany przez niego utylitaryzm władzy można przeciwstawić moralności, którą można rozumieć jako drogowskaz w nowoczesnym, pluralistycznym, wolnym społeczeństwie. Moralność ta, uzasadniając postępowanie

²⁰ „Koncepcja relatywistycznej demokracji eliminuje z polityki pojęcie dobra, tym bardziej prawdy, gdyż zagrażają rzekomo wolności. W ostateczności nie ma innej zasady jak werdykt większości, która wkracza na miejsce prawdy. W tym znaczeniu jest nią prawo, które jest tym, co stanowione w większości przez powołane organy i urzędy. I tak owo formalne pojmowanie demokracji polega na mechanizmach wyborów, plebiscytów, głosowań, referendów”. J. Krucina, *Światłość na areopagach*, Wrocław 1999, s. 118.

²¹ „Zasady społeczne nie mogą być głosowane”. A. Klose, *Katolicka nauka społeczna. Jej prawa i aktualność*, Warszawa 1985, s. 13; por. R. Buttiglione, *Prymat sumienia w polityce*, Ethos 69-70(2005), s. 459.

²² J. Mariański, *Demokracja bez wartości? Refleksje wokół encykliki „CA” i sytuacji w Polsce*, w: *Wartości u podstaw demokracji*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2002, s. 31; por. F. X. Kaufmann, *Demokracja przeciw wartościom?*, Społeczeństwo 2(2000), s. 311-335.

²³ H. Neisser, *Die moralische Dimension...*, s. 67-68.

²⁴ A. Zwoliński, *Katolik i polityka*, Kraków 1999, s. 147.

polityka, wymaga od niego określonych osobistych przymiotów, cnót²⁵. One bowiem decydują o profesjonalizmie w polityce.

3. INTEGRALNOŚĆ MORALNO-POLITYCZNA OSOBY ZAANGAŻOWANEJ W DZIAŁALNOŚĆ POLITYCZNĄ

Współczesne chrześcijaństwo uznaje autonomię polityki²⁶. Powodem tego jest choćby fakt, iż Ewangelia nie zawiera konkretnych programów społeczno-politycznych. Takie programy bowiem winien wypracować polityk, uwzględniając środowisko ekonomiczne, kulturowe, ideologiczne, historyczno-narodowe i społeczne. Autonomia ta nie może jednak być rozumiana jako działanie egoistyczne i samowolne. Aktywność polityczna, pomimo całej swej specyfiki, podlega humanizmowi i moralności. Jest ona bowiem zawsze dziełem człowieka²⁷. On zatem jest punktem stycznym moralności i polityki. Stąd też polityka będzie tym bardziej „ludzka”, im lepszy będzie polityk jako człowiek²⁸.

Niewątpliwie należy liczyć się z ziemskimi realiami, z faktem istnienia „cezara”²⁹, ale nigdy kosztem istotnych ludzkich wartości, które należne są Bogu i wartości, jaką jest sam człowiek. Tych wartości nie wolno składać na „ołtarzach” żadnej polityki. Na tym polega zasadnicza reguła politycznej moralności. Regułę tę można sformułować pozytywnie i wówczas otrzyma ona brzmienie: polityka jest moralna, jeżeli służy człowiekowi i autentycznym wartościom ludzkim³⁰. Paweł VI zaś uczy, że polityka jest „trudnym obowiązkiem służby drugim”. Jej zaś celem jest: „proponować sposoby ułożenia stosunków między ludźmi”³¹. Polityce zatem winni poświęcać się ludzie odczuwający powołanie do ulepszenia porządku

²⁵ „Sobór, akcentując apostołską wartość aktywności ludzkiej w różnych dziedzinach życia społeczeństwa nie ominął polityki wskazując na konieczność tworzenia wspólnot politycznych służących rozwojowi dobra wspólnego i podkreślając, że wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga (KDK, nr 74). W tym kontekście Sobór apelował do wszystkich chrześcijan, by odczuwali właściwe sobie powołanie we wspólnocie politycznej (KDK, nr 75)”. J. Wagner, *Odpowiedzialność katolików świeckich w Kościele i w świecie*, w: *Kościół. Świat. Świeccy*, red. J. Wagner, Warszawa 1988, s. 163.

²⁶ W literaturze przedmiotu najczęściej wskazuje się i omawia tak bezwzględna, jak i względna autonomię polityki. Por. A. Dylus, *Polityka a moralność. Typologia stanowisk*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1(1991), s. 49-64.

²⁷ A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris 1964, s. 265. Nie wszystko, co jest możliwe, jest w działaniu politycznym godziwe i moralnie dopuszczalne. Por. P. Góralczyk, *Problemy moralne władzy politycznej*, *Communio* 3(1984), s. 61-69.

²⁸ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 410.

²⁹ Chodzi tu o odniesienie do Mt 22,21, gdzie odnotowano słowa Jezusa: „Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”.

³⁰ A. Zwoliński, *Katolik i polityka...*, s. 144.

³¹ OA, nr 46.

doczesnego³². Stąd też J.J. Kondziela pisał, że polityka nie może być domeną ludzi przypadkowych i niekompetentnych oraz karierowiczów³³. Od osób poświęcających się działalności politycznej wymagać należy nie tylko określonych predyspozycji umysłu i charakteru, pisze S. Olejnik, lecz również umiejętności racjonalnego myślenia, przekonywania ludzi i roztropności w działaniu³⁴. Nie dziwi zatem życzenie Soboru Watykańskiego II, aby ci, którzy „posiadają talent do działalności politycznej lub mogą się do niej nadać”, winni się do niej „sposobić i oddać się jej, nie myśląc o własnej wygodzie lub zyskowym stanowisku” (KDK, nr 75). Zdaniem P. Jareckiego, „polityki nie można sprowadzać do ingerencji z zewnątrz, do narzucania arbitralnej woli innym ludziom”. Bezwzględnie ma to być „kompletne zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra poprzez autentyczne uczestnictwo we wszystkich problemach danej społeczności”³⁵.

Jeżeli zatem porządek polityczny ma być szeroko ugruntowany w społeczności i do tego ma być optymalnym ładem, to polityka nie może być amoralna. Tylko bowiem dobry, możliwy do zaakceptowania ład społeczny, respektujący naturalne prawa człowieka, jest zgodny z zasadami moralnymi. Polityka zatem musi stać na straży godności każdego człowieka. Winna ochraniać jego podstawowe prawa wrodzone. W tym też zakresie winna wyprzedzać prawodawstwo państwowe tak, aby być busolą dla jego działalności. Aby tak było, politykę winni uprawiać ludzie sumienia. Jan Paweł II w Skoczowie w 1995 r. apelował o ład moralny w Ojczyźnie, która „woła dziś nade wszystko o ludzi sumienia”. Wydaje się, że wezwanie to skierował w sposób szczególny do polityków, administracji samorządowej i rządowej³⁶. Skoro bowiem sumienie jest dla każdego człowieka wewnętrznym przewodnikiem i sędzią jego czynów, to od sumienia zależy także porządek społeczny. Jan Paweł II wyraźnie tę prawdę podkreśla, gdy mówi: „Dzisiaj, kiedy zmagacie się o przyszły kształt życia społecznego i państwowego, pamiętajcie, iż zależy on przede wszystkim od tego, jaki będzie człowiek – jakie będzie jego sumienie”³⁷.

³² Tamże, nr 48.

³³ J.J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 64; por. R. Matyja, *Polityka w służbie wspólnoty*, w: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2001, s. 152.

³⁴ S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. VII, Warszawa 1993, s. 287.

³⁵ P. Jarecki, *Polityka w świetle nauki społecznej Kościoła*, *Collectanea Theologica* IV(1990), s. 90.

³⁶ „Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia! Być człowiekiem sumienia to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający; to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło w myśl słów św. Pawła: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!» (Rz 12,21)”. Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 7(1995), s. 27.

³⁷ Tamże; por. tenże, *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem*, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 7/8(1983), s. 22; por. L. Bossle, *Das Gewissen in der Politik*, Osnabrück 1974, s. 25.

Chodzi tu o sumienie, które jest wyrazem etycznej wolności człowieka, w tym wypadku polityka. Mówiąc o wolności, nie należy jej rozumieć w sensie przekornego „ja chcę” czy nawet „ja śmiem”, ale w znaczeniu „by mnie ogarnęło dobro”. W tym sensie, używając sformułowania E. Schockenhoffa, sumienie jest „indywidualną instancją zobowiązania”, której zlecone jest „odkrywanie własnych możliwości działania”. Oznacza to, że w sumieniu chodzi bardziej o poznawanie zadania niż o określanie granic lub odrzucanie etycznych wymogów. Zasadniczą zatem funkcją sumienia nie polega na tym, aby „ramę obrazu przesuwać i zmieniać ramowe warunki moralnego działania, lecz by wypełnić odkryte pole obrazu, domalować obraz do końca poprzez odpowiedzialne postępowanie” i podejmowane decyzje, zgodnie z własnymi ideałami i wyobrażeniami celu. Wynikające przy tym potrzeby i wymogi, jakie stawia człowiekowi działalność polityczna, często nie sposób uchwycić należycie przez ogólnie obowiązujące normy. Ich zatem odkrycie, uznanie i wypełnienie według własnych umiejętności jest pierwszorzędnym zadaniem sumienia³⁸. Oznacza to, że w czasach cynicznego pragmatyzmu, terroru „politycznej poprawności” i liberalistycznego nihilizmu, sumienie działa jako organ, który człowiekowi parającemu się polityką wskazuje, co powinien czynić *hic et nunc* – nie dlatego, że „wszyscy tak czynią”, lecz ponieważ on to winien uczynić i on to potrafi urzeczywistnić.

Trzeba tu zatem mówić o twórczej funkcji sumienia. Ona bowiem polega na tym, by to „im-więcej” własnego zaangażowania wyważyć i poznać tę „większą miarę miłości” w jej każdorazowym charakterze zobowiązującym. Gdy działający poprzez moralne wyczucie i inwestygatywną siłę sumienia odkrywa w sobie osobistą możność, wówczas czuje się zobowiązany do takiego a nie innego postępowania. Ponieważ owa powinność przedstawia się jako częśćka własnego stawania się, jej realizacja jest nałożona jako wymóg własnej osobowej prawdy tak, że w niedociąganiu do wyłonionych przez sumienie własnych możliwości poznaje się zawinione niedomaganie³⁹.

ZAKOŃCZENIE

Polityka jest działaniem, które nie może być obojętne moralnie, gdyż wchodzi zbyt głęboko w istnienie ludzkie. Wobec moralności w polityce nie można zająć postawy neutralnej. Odmowa zajęcia stanowiska może być i często jest cichą zgodą na sytuację nieprawości. Jak bowiem można zająć miejsce wśród ludzi swoich czasów, nie biorąc udziału w ich niepokojach i walkach o lepszy świat? Trzeba zatem podnieść godność i potrzebę działalności politycznej. Jest ona przecież pro-

³⁸ E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, Opole 2006, s. 184-185.

³⁹ Tamże, s. 185.

wadzeniem i zarządzaniem społeczeństwem. Ma ona decydujący, wszechstronny i często nieodwracalny wpływ na kształt naturalnego środowiska życia ludzkiego. Od niej zależy także rozwój i kształt działalności doczesnej człowieka. Polityka jest domeną zasadniczych decyzji, od których zależy życie i rozwój wszystkich członków społeczeństwa. Ona zatem winna ułatwiać, koordynować i wspomagać działania ludzkie, tak w sferze prywatnej, jak i w zakresie dobra wspólnego. Funkcją zatem porządku politycznego jest harmonizowanie, czasem ograniczanie – dla dobra całości. Aby jednak człowiek zaangażowany w działalność polityczną mógł dobrze spełnić swe powołanie, winien kierować się dobrze ukształtowanym sumieniem.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Jan Paweł II, Posynodalna *adhortacja apostołska* Christifideles laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 XII 1988).
- Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis z okazji 20. rocznicy ogłoszenia Populorum progressio* (30 XII 1987).
- Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 7(1995).
- Jan Paweł II, *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 7/8(1983).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 XI 2002).
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, [Kielce 2005].
- Paweł VI, *List do Ks. Kard. Maurice'a Roy Octogesima adveniens z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki Rerum novarum* (14 V 1971).

Opracowania

- Bossle L., *Das Gewissen in der Politik*, Osnabrück 1974.
- Buttiglione R., *Prymat sumienia w polityce*, Ethos 69-70(2005).
- Coste R., *Évangile et politique*, Paris 1968.
- Czuba K., *Moralne fundamenty polityki w nauczaniu Jana Pawła II*, Forum Teologiczne 8(2007).
- Dondeyne A., *La foi écoute le monde*, Paris 1964.
- Dylus A., *Polityka a moralność. Typologia stanowisk*, Studia Theologica Varsaviensia 1(1991).
- Frossard A., *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1982.
- Góralczyk P., *Problemy moralne władzy politycznej*, Communio 3(1984).

- Gryz K., *Moralne dylematy polityki*, w: *Wartości u podstaw demokracji*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2002.
- Jarecki P., *Polityka w świetle nauki społecznej Kościoła*, Collectanea Theologica IV(1990).
- Kaufmann F.X., *Demokracja przeciw wartościom?*, Społeczeństwo 2(2000).
- Klose A., *Katolicka nauka społeczna. Jej prawa i aktualność*, Warszawa 1985.
- Kondziela J.J., *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979.
- Krapiec M.A., *Jednostka a społeczeństwo*, Znak 6(1969).
- Krucina J., *Światłość na areopagach*, Wrocław 1999.
- Marcol A., *W kręgu wartości chrześcijańskich. Wybór artykułów*, Opole 2006.
- Mariański J., *Demokracja bez wartości? Refleksje wokół encykliki „CA” i sytuacji w Polsce*, w: *Wartości u podstaw demokracji*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2002.
- Matyja R., *Polityka w służbie wspólnoty*, w: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2001.
- Mirewicz J., *Mity współczesne*, Rzym 1968.
- Neisser H., *Die moralische Dimension in der Politik*, w: *Auf den Spuren einer Ethik von morgen*, red. T. Faulhaber, B. Stillfried, Freiburg–Basel–Wien 2001.
- Hallowell J.H., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Olejniak S., *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*, t. VII, Warszawa 1993.
- Schockenhoff E., *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, Opole 2006.
- Tettamanzi D., *Orientacje moralne w dziedzinie finansów*, Społeczeństwo 3(2004).
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998.
- Wagner J., *Odpowiedzialność katolików świeckich w Kościele i w świecie*, w: *Kościół. Świat. Świeccy*, red. tenże, Warszawa 1988.
- Zsifkovits V., *Politik ohne Moral?*, Linz 1989.
- Zwoliński A., *Katolik i polityka*, Kraków 1999.

STRESZCZENIE /ZUSAMMENFASSUNG

Andrzej Szafulski

Interioryzacja moralności i polityki

Polityka i moralność to dwie przestrzenie, które jak się wydaje są wobec siebie przeciwnostawne, dla niektórych są wręcz wykluczające się. Jednakże opisując stosunek polityki do moralności, autor twierdzi, że obydwie są ze sobą ściśle powiązane, a nawet zależne od siebie. Dzieje się tak, dlatego, że żadna działalność człowieka w świecie nie jest zawieszona w próżni. Człowiek to „byt-w-relacji” i wszystko co czyni powinno być ukierunkowane na wzrost i rozwój jego samego oraz jego otoczenia. Polityka nie jest

sferą leżącą poza moralnością. Ona domaga się wręcz obecności etyki jako siły kształtującej porządek i ład w świecie. Rolą moralności jest pozytywne przedstawianie kryteriów, wytycznych, wskazań działalności człowieka. Pojawia się w tym miejscu postulat, aby polityka nie była amoralna, aby raczej stała na straży godności każdego człowieka. Istnieje bowiem potrzebna podniesienia godności i potrzeba właściwego zarządzania społecznością. Tylko tak można kształtować porządek prawny w środowisku życia ludzkiego.

Andrzej Szafulski

Verinnerlichung von Sittlichkeit und Politik

Seit den 1990er Jahren werden im Bereich der politischen Wissenschaften neue Perspektiven in den Grundfragen politischer Ordnung entwickelt. Man spricht von einer „Interiorisierung“, welche Politik und Sittlichkeit zusammenzubringen versucht. Im besonderen geht es um das Verhältnis und die Spannung zwischen Politik und Moral. Wenn Politik es erlaubt, Träume zu realisieren („I have a dream...“), muss auf der anderen Seite ein begrenzendes Realitätsprinzip ansetzen. E. Schockenhoff stellt sich u.a. die Frage: Dient die Politik dem Glück des Menschen? (vgl. „Theologie und Philosophie“ 76 (2001) S. 338-367).

Es gibt Grenzen der Politik. Der Auftrag der Politik liegt nicht allein in der Garantie äußerer Sicherheit und in der Aufrechterhaltung eines gesellschaftlichen Friedenszustandes. Die weltliche Gewalt dient dem Bürger auch darin, dass sie ihn in seiner individuellen Lebensführung unterstützt und zur Erlangung seiner eigenen Lebensziele anleitet. Sie dient ihm nicht nur im bürgerlichen Zusammenleben und im Tauschverkehr, sondern auch zur umfassenden Entfaltung seines eigenen Menschseins in einem tugendhaften Leben.

Johannes Paul II. hat – auf die polnischen Verhältnisse anspielend – die Erwartung geäußert, dass unter den neuen Umständen „Menschen des Gewissens“, d.h. ausgereiften Persönlichkeiten, die politische Verantwortlichkeit zu übertragen ist. Somit steht der gewissenhafte Mensch im Schnittpunkt von Politik und Sittlichkeit.

ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Nauk Społecznych

PROBLEMATYKA GODZIWEJ ZAPŁATY W ŚWIETLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Kościół, kierując się zmysłem wiary, troszczy się o wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji. Przejawem tego jest nauka papieża Leona XIII. W encyklice *Rerum novarum* zabrał on głos w obronie uciśnionych, ubogich, pokornych, wyzyskiwanych.

Głos Papieża był głosem widzialnego zastępcy Jezusa Chrystusa, który błogosławionymi ogłosił *ubogich i łaknących sprawiedliwości*. Ojciec Święty przemówił, idąc za impulsem i wezwaniem *świadomości swego apostołskiego posługiwania*. Miał do tego prawo, co więcej było to jego obowiązkiem. Tym bowiem, co uzasadnia interwencję Kościoła i jego Najwyższego Pasterza w sprawy społeczne, jest zawsze posłannictwo otrzymane od Chrystusa, posłannictwo ocalenia człowieka w jego godności¹.

Tą samą drogą poszli jego następcy Pius XI, Jan XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II. W ich nauczaniu sprawy społeczne zajmowały szczególne miejsce. Wyjątkowo dużo miejsca poświęcili kwestii robotniczej, a przede wszystkim zagadnieniu tzw. sprawiedliwej zapłaty.

1. TROSKA O MORALNOŚĆ ŻYCIA EKONOMICZNEGO

Ekonomia to jedna z dziedzin wielorakiej ludzkiej działalności i podobnie jak w każdej z nich, także i w niej, obowiązuje prawo do wolności oraz obowiązek odpowiedzialnego z niej korzystania. Człowiek „jako stworzenie, którego Bóg chciał i chce dla niego samego” (KDK, nr 24) znajduje się w centrum ekonomii, jest ona dla człowieka. Każda bowiem struktura ekonomiczna, która nie służyłaby człowiekowi, traci swoje uzasadnienie etyczne. Jan Paweł II uznał, że ekonomia ma wartość wtedy jedynie, gdy jest ludzka, stworzona przez człowieka i dla człowieka.

Życie gospodarcze – chociaż posiada własne autonomiczne prawa, wedle których ma się rozwijać – nie jest jednak wyjęte spod prawa moralnego ani od niego niezależne. Zagadnienia społeczne dotyczą bowiem stosunków między ludźmi i dlatego powinny być normowane prawami sprawiedliwości i miłości. Ten fakt upoważnia Kościół i jego Najwyższych Pasterzy do wypowiedzania się

¹ RN, nr 1.

w kwestiach społecznych. Obowiązkiem bowiem Kościoła jest głoszenie i obrona prawa moralnego oraz troska o to, aby stosowała się do niego cała działalność ludzka. Dlatego Kościół powinien osądzać, czy dany porządek społeczny i gospodarczy jest, czy nie jest zgodny z porządkiem moralnym. Powinien on również określać zasady, jakie mają obowiązywać w życiu społecznym i gospodarczym, aby było ono zgodne z prawem moralnym. Oceniając z moralnego punktu widzenia tezy i zasady formułowane przez ekonomię, Kościół wszechstronnie analizuje problemy, zgłębiając istotę zagadnień. Z pozoru bowiem na przykład ekonomiczna zasada „maksimum rezultatów przy minimum wysiłku” jest zachętą do lenistwa, które teologia moralna uznaje za jeden z grzechów głównych. W istocie rzeczy jednak jest to wezwanie do racjonalizacji wysiłków, by zaoszczędzone siły przeznaczać na inne formy pożytecznej i celowej ludzkiej aktywności.

W odróżnieniu od działania społeczeństwa cywilnego działanie Kościoła na płaszczyźnie społecznej określane jest mianem działania *specyficznego*². Działanie bowiem Kościoła nie jest polityczne, ekonomiczne czy techniczne. Kościół nie jest kompetentny w dziedzinie techniki czy polityki. Na jego działalność nie składają się środki, jakimi posługuje się ustrój czy władza polityczna³.

Działalność Kościoła zmierza do tego, aby porządek doczesny został przeniknięty duchem Ewangelii. Jan Paweł II dał temu wyraz w przemówieniu wygłoszonym z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Kolumbii. Mówił wtedy m.in.: Kościół „dąży przede wszystkim do urabiania człowieka i stawia na pierwszym miejscu to, co w nim jest najcenniejsze, co jest źródłem szczególnej godności, tzn. obrazu Bożego. Ażeby obraz ten był autentyczny, musi on rzutować na wszystkie dziedziny życia – zawód, rodzinę, kulturę, życie społeczne – na te dziedziny życia, w których dzień po dniu ubogaca swe osobiste doświadczenie, zdążając do budowania wspólnoty ludzkiej wciąż bardziej sprawiedliwej, solidarnej i pokojowej”⁴.

2. PRACA CENTRALNYM ZAGADNIENIEM EKONOMII

Pierwszorzędnym zagadnieniem ekonomii jest praca ludzka dzięki, której człowiek zdobywa środki potrzebne do życia. Dokonujące się wciąż przemiany

² P. de Laubier, *La pensée sociale de l'Église catholique. Un idéal historique de Léon XIII à Jean Paul II*, Fribourg 1984, s. 198.

³ Giovanni Paolo II, *Fraternità che si allarga e prendere corpo. Al comitato economico e sociale della Comunità Europea*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II 1979*, t. II, Vatican 1979, s. 679.

⁴ Giovanni Paolo II, *Le Credeniali del nuovo Ambasciatore di Colombia*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II...*, s. 831.

w zakresie technologii i ekonomii kształtują w znacznej mierze współczesny sposób rozumienia ludzkiej pracy⁵.

Ma on swe źródło w myśleniu materialistycznym i ekonomicznym, charakterystycznym dla znanych systemów i ideologii kolektywistycznych. W systemach tych praca jest traktowana jako siła, jako element energii. Wartość jej ogranicza się wyłącznie do jej celowości ekonomicznej, zaś człowiek traktowany jest jako narzędzie produkcji. To podporządkowanie człowieka produkcji odbiera ludzkiej pracy właściwą jej godność i sens. Jest to jedna z największych krzywd wyrządzonych dzisiaj człowiekowi.

Sytuację ludzi pracy utrudnia szerzący się wyzysk. Choć w współczesnym społeczeństwie zjawisko wyzysku zostało przewyciężone, przynajmniej w tych formach, które analizował i opisywał Marks, to jednak nie została zlikwidowana alienacja, przejawiająca się w jego różnych formach. Do tego dochodzi nasilająca się emigracja. Wielu ludzi właśnie na skutek poniżającego wyzysku, w poszukiwaniu pracy opuszcza ojczyznę, a często i rodzinę⁶.

Obok kolektywistycznej wizji pracy równie niebezpieczna jest jej wizja indywidualistyczna, propagowana między innymi przez Jeana-Paula Sartre'a, utrzymująca, że praca, z racji utrudzenia które niesie, stanowi smutną życiową konieczność, dlatego wszędzie gdzie to możliwe należałoby ograniczać jej zgubny wpływ na ludzkie życie. Konsekwencją takiej wizji pracy są obiegowe slogany: „robotą, nie zając, nie ucieknie” i „czy się stoi, czy się leży, ileś tysięcy się należy”. Wizja indywidualistyczna godzi także w podmiotowość ludzkiej pracy.

Problem pracy należy od początku do ważnych tematów w społecznym nauczaniu Kościoła, w odniesieniu do człowieka, życia społecznego, a w szczególności do moralności społecznej, którą Kościół wypracował w ciągu wieków⁷. W świetle nauki Kościoła problematyka ludzkiej pracy sprowadza się nie do techniki i nawet nie do ekonomii, ale do jednej podstawowej kategorii, jaką jest godność człowieka⁸.

Praca oznacza „każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo”⁹. Kościół nie czyni rozróżnienia między pracą „fizyczną” czy „umysłową”,

⁵ J. Y. Calvez, *Etica per una società in trasformazione. La Chiesa di fronte alle emergenze mondiali*, Roma 1992, s. 142.

⁶ Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 9(1986), s. 22.

⁷ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka; zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 30.

⁸ B. Skrzydlewski, *Teologia pracy ludzkiej*, Ateneum Kapłańskie 65(1962), s. 100.

⁹ LE, wstęp.

ani między jej poszczególnymi celami. W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II szczególnie wiele miejsca poświęca np. pracy rolnika, emigrantów oraz osób upośledzonych.

Praca rozumiana jest jako powołanie człowieka do uczestnictwa w dziele Stwórcy¹⁰. Opis stworzenia, z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, jest jakby pierwszą „ewangelią pracy”, ukazuje bowiem, na czym polega jej godność, uczy, że człowiek pracując, winien naśladować Boga, swojego Stwórcę, nosi bowiem w sobie – on jeden – ów szczególny pierwiastek podobieństwa do Niego.

Świadomość, że praca ludzka jest uczestnictwem w dziele Boga, winna przenikać – jak uczy Sobór – także do zwykłych, codziennych zajęć. „Mężczyźni bowiem i kobiety, którzy zdobywając środki na utrzymanie własne i rodziny tak wykonują swoje przedsięwzięcia, by należycie służyć społeczeństwu, mogą słusznie uważać, że swoją pracą rozwijają dzieło Stwórcy, zaradzają potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczyniają się do tego, by w historii spełniał się zamysł Boży” (KDK, por. 34). Świadomość, że przez pracę człowiek uczestniczy w dziele stworzenia, stanowi najgłębszą pobudkę do jej podejmowania na różnych obszarach codziennego życia¹¹.

Dla człowieka praca posiada więc nie tylko znaczenie techniczne, ale także etyczne. „O tyle można powiedzieć, że człowiek poprzez pracę czyni sobie ziemię poddaną, o ile człowiek sam przez swoje postępowanie okazuje się panem, a nie niewolnikiem ziemi, a także panem, a nie niewolnikiem pracy. Praca ma dopomagać człowiekowi do tego, aby stawał się lepszym, duchowo dojrzałszym, bardziej odpowiedzialnym, aby mógł spełniać swoje ludzkie powołanie na ziemi”¹². W tym obszarze należy mówić o personalistycznym wymiarze pracy (służy rozwojowi osobowości) i społecznym (niektórzy myśliciele, np. ks. Tischner używają tutaj określenia „dialogicznym”) charakterze pracy ludzkiej (praca jest służbą społeczną)¹³. Trzeba wreszcie powiedzieć o ekonomicznym charakterze pracy, jako źródle dochodów i pozyskiwania środków na utrzymanie własne i rodziny, bo ten wymiar pracy ludzkiej łączy się bezpośrednio z kwestią sprawiedliwej zapłaty¹⁴.

Jeśli praca jest powołaniem człowieka, to jest czymś nierozzerwalnie związanym z jego ziemskim bytowaniem. Powołując się na encyklikę *Laborem exercens*

¹⁰ Jan Paweł II, *Ewangelia pracy*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 3(1981), s. 4.

¹¹ LE, nr 25.

¹² Jan Paweł II, *Do pielgrzymów Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego*, w: tenże, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski*, t. I, Warszawa 1982, s. 137.

¹³ Por. J. Wał, *Tischnerowska koncepcja pracy jako dialogu społecznego*, w: *Zmieniające się przedsiębiorstwo w zmieniającej się politycznie Europie*, t. V: *Zarządzanie pracą*, red. T. Wawak, Kraków 2002, s. 66nn.

¹⁴ Por. J. Wał, *Ekonomiczny (przedmiotowy) wymiar pracy*, w: *Katecheza w szkole i w parafii. Materiały pomocnicze do prowadzenia spotkań z młodzieżą* [pr. zb.], Kraków 1991, s. 53n.

można powiedzieć, że praca jest jego losem, aspektem istotnym jego życia, co trzeba rozumieć nie tylko jako opis stanu faktycznego, lecz także jako zadanie i zobowiązanie. Praca jest powinnością moralną i obowiązkiem człowieka. „Człowiek powinien pracować zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu na swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się praca. Powinien człowiek pracować ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę, ale także ze względu na społeczeństwo, do którego należy”¹⁵.

Przemawiając do robotników w Saint-Denis, Jan Paweł II zwrócił uwagę na żywy związek pomiędzy pracą człowieka i rodziną. Człowiek pracuje po to, ażeby utrzymać siebie i swoją rodzinę. W tym konkretnym celu zawiera się cała szlachetność pracy. Poprzez ten święty związek, jaki stanowi rodzina, praca nabiera swego niezwykłego znaczenia – ciężaru miłości: „Każdy człowiek pracuje, ażeby utrzymać rodzinę, znaczy to, że w pracę swoją wkłada codzienny trud miłości. Rodzina bowiem bierze początek z miłości i jest stałym jej wyrazem, stałym jej środowiskiem”¹⁶.

Jeśli praca, w wielorakim tego słowa znaczeniu, jest powinnością, czyli obowiązkiem, to równocześnie jest ona źródłem uprawnień człowieka pracującego¹⁷. Pracujący jest nie tylko wytwórcą dóbr, ale przez swoją pracę nabiera specyficznych praw dotyczących tego, co wiąże się z pracą. Dlatego pracujący powinni być traktowani jako ludzie wolni i odpowiedzialni, powołani do udziału w decyzjach dotyczących ich życia i przyszłości oraz sprawiedliwie wynagradzani za swoją wykonywaną pracę.

3. ŚLUSZNA PŁACA

Problemem kluczowym więc w temacie pracy jest zagadnienie sprawiedliwej zapłaty¹⁸. Sprawiedliwość ustroju społeczno-ekonomicznego, a przede wszystkim jego sprawiedliwe funkcjonowanie oceniane może być wedle tego, czy praca ludzka jest w tym ustroju prawidłowo wynagradzana.

Jan Paweł II w *Laborem exercens* stwierdził na ten temat co następuje: „W każdym ustroju, bez względu na panujące w nim podstawowe układy pomiędzy kapitałem a pracą, zapłata, czyli wynagrodzenie za pracę, pozostaje konkretnym środkiem, dzięki któremu ogromna większość ludzi może korzystać z owych dóbr, które są przeznaczone dla powszechnego używania: są to zarówno dobra natury, jak też dobra będące owocem produkcji. Jedne i drugie stają

¹⁵ LE, nr 16.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników w Sao Paulo*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 1(1980), s. 10.

¹⁷ LE, nr 16.

¹⁸ A. Dylus, *Kwestia płacowa dawniej i dziś*, Ethos 4(1995), s. 99.

się dostępne dla człowieka pracy na podstawie zapłaty, jaką otrzymuje on jako wynagrodzenie za swą pracę¹⁹.

Katolicka nauka społeczna nie traktuje pracy tylko jako dobra gospodarczego, jako towaru, który ma swoją cenę, czyli odpowiednią płacę. „Pracy nie można w żadnym wypadku uważać za towar – pisze Jan XXIII – gdyż jest ona bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej”²⁰. W związku z tym należy płacę wiązać z osobą pracownika, a dopiero na drugim miejscu z tym, co on wyprodukował²¹.

Płaca jest formą realizacji uprawnień wynikających z gospodarczej wartości pracy wykonywanej przez pracownika najemnego. Jest to więc suma korzyści gospodarczych osiąganych przez pracownika. Korzyści te przybierają potrójną formę i dlatego mówi się o trzech rodzajach płacy: płacy indywidualnej, wspólnej, społecznej. Przez płacę indywidualną rozumie się sumę pieniędzy czy innych dóbr gospodarczych, jakie otrzymuje pracownik jako wynagrodzenie proporcjonalne do wykonywanej pracy, mierzonej w czasie lub od sztuki²². Płace wspólne to suma użyteczności i korzyści, jakie odnosi pracownik z tytułu pracy w danym zakładzie pracy, kiedy korzysta z urządzeń i instytucji zakładowych. Pracownik korzysta z tych udogodnień życiowych bezpłatnie lub za opłatą znacznie niższą od ceny rynkowej, co jest swego rodzaju dodatkiem do pracy²³.

Płace społeczne to korzyści (pieniądze lub usługi), jakie otrzymuje pracownik w związku z pracą w pewnych trudniejszych dla niego sytuacjach społecznych, niezależnie od ilości i wartości wykonywanej pracy. Są to świadczenia z tytułu ubezpieczeń społecznych, dodatki rodzinne, uposażenie emerytalne itp. Wyróżnia się także płacę nominalną i realną. Pierwsza określa sumę pieniędzy otrzymywanych przez pracownika, druga natomiast – sumę artykułów pierwszej potrzeby, jakie pracownik może nabyć za otrzymane pieniądze. O wysokości płac realnych decyduje zatem nie tylko wysokość płacy nominalnej, ale i kształtowanie się cen artykułów pierwszej potrzeby²⁴. Związki zawodowe podnoszą także często problem płacy minimalnej, przez którą rozumieją taką wysokość wynagrodzenia, która zabezpieczy jedynie potrzeby egzystencji na najniższym poziomie, zostawiając na uboczu potrzeby rozwoju.

Przez sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obciążonego odpowiedzialnością za rodzinę, Jan Paweł II rozumie taką, która „wystarcza na

¹⁹ LE, nr 19.

²⁰ MM, nr 18.

²¹ L. Dyczewski, *Płaca sprawiedliwa i słuszna*, Ethos 4(1995), s. 113.

²² J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 162.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości²⁵. Takie wynagrodzenie może być realizowane poprzez tzw. płacę rodzinną, jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę, czy też poprzez inne świadczenia społeczne, jak zasiłek rodzinny albo dodatek macierzyński dla kobiety, która poświęca się macierzyństwu. Dodatek ten winien odpowiadać realnym potrzebom, to znaczy winien uwzględniać liczbę osób pozostających na utrzymaniu w rodzinie²⁶.

Potrzeba płacy rodzinnej jest – zdaniem Piusa XI – uzasadniona podstawowymi wymogami sprawiedliwości społecznej. Sytuacja, w której względy finansowe zmuszają żonę i matkę do podjęcia pracy zarobkowej poza domem oraz zaniedbania właściwych obowiązków, winna być napiętnowana jako moralnie szkodliwa²⁷. Płaca sprawiedliwa ma pozwolić matkom na zajęcie się wychowaniem dzieci i zapewnić rodzicom środki do właściwego pokierowania wychowaniem i wykształceniem dzieci.

Płaca musi mieć charakter dynamiczny, to jest odpowiadać wzrastającym potrzebom rodziny, zróżnicowanym potrzebom dzieci stosownie do ich wieku, uwzględniać liczbę osób pozostających na utrzymaniu w ciągu całego okresu wychowawczego. Ustalając wysokość wynagrodzeń trzeba wziąć pod uwagę potrzeby pracowników i ich rodzin, stan przedsiębiorstwa, racje gospodarcze dobra wspólnego²⁸, a także użyteczność społeczną pracowników i wydajność pracy. Tempo wzrostu płac powinno być proporcjonalne do postępu gospodarczego³¹, gdyż to właśnie słuszna zapłata jest wykładnikiem rozwoju społeczno-gospodarczego. Tempo to winno być także podyktowane sytuacją inflacyjną na rynku i siłą nabywczą pieniądza.

Jan Paweł II podkreśla, że ustalenie słusznej płacy wymaga dostrzeżenia i uwzględnienia podmiotowego wymiaru pracy, gdyż pracownika wynagradza się „za to, czym on jest w tym procesie, a nie tylko za to, co wyprodukował”²⁹. Najważniejszym kryterium sprawiedliwej zapłaty są, według papieża, potrzeby pracownika i jego rodziny. Obejmują one potrzeby materialne i duchowe, możliwość korzystania z dóbr kultury oraz ich współtworzenia. Wynagrodzenie powinno umożliwić zaspokojenie tych wszystkich potrzeb oraz zaoszczędzenie pewnej części dochodów.

²⁵ LE, nr 19.

²⁶ Tamże.

²⁷ QA, nr 71.

²⁸ MM, nr 33.

²⁹ Tamże.

Oprócz wspomnianych już kryteriów zasadniczych istnieją też szczegółowe, które winno się wziąć pod uwagę przy określaniu wysokości płacy. Należy uwzględnić koszt społeczny uzyskania określonych kwalifikacji. Płaca powinna dostarczać pewnej motywacji ludziom, którzy w celu zdobycia lub podniesienia wykształcenia muszą podejmować wysiłek uczenia się oraz zainwestować w ten proces własne finanse. Należy także uwzględniać efektywność wykonywanej pracy. Płaca winna być proporcjonalna do uzyskania rezultatów. Konieczne jest także uwzględnienie sytuacji na rynku pracy, oprócz tego należy brać pod uwagę uciążliwość i nieatrakcyjność pracy. Elementem koniecznym okazuje się być odpowiednie zróżnicowanie poziomu wynagrodzenia w zależności od stażu pracy oraz odpowiedzialności jaka wiąże się z wykonywaną pracą. Należy nadto uwzględniać dynamizm gospodarczy kraju, umieć także rozróżnić płacę nominalną i realną oraz pamiętać, że tylko właściwe określenie poziomu zapłaty realnej przyczyni się do poprawy warunków życia pracowników³⁰.

4. PŁACA MINIMALNA

W Polsce od dłuższego czasu w sferze budżetowej obowiązuje tzw. *płaca minimalna*, która wyznacza kierunek rozwiązań płacowych w sektorze gospodarki prywatnej. Jej wysokość jest ustalana na pewien okres czasu przez odpowiednie instytucje rządowe³¹.

Płaca minimalna ma zabezpieczyć tzw. *minimum egzystencji*, które określane bywa jako *minimum biologiczne*. Jego celem jest zaspokojenie potrzeb bytowo-konsumpcyjnych na bardzo niskim poziomie. Można powiedzieć, że koszyk minimum biologicznego wyznacza praktycznie najniższy standard życia. Chodzi bowiem o wyznaczenie poziomu zaspokojenia potrzeb, poniżej którego występuje „biologiczne zagrożenie życia oraz rozwoju psychofizycznego człowieka”³². Uwzględnia się jedynie wydatki na towary i usługi umożliwiające tzw. *przeżycie*, przy czym chodzi przed wszystkim o wyżywienie i mieszkanie.

Należy jednak wyjaśnić, że *minimum egzystencji* odróżnia się od *minimum socjalnego* tym, że w tym pierwszym brak należytej troski o utrzymanie więzi ze społeczeństwem. Brak jest takich potrzeb jak rekreacja, transport i łączność czy uczestnictwo w kulturze. Minimum egzystencji uznaje się więc za dolną granicę obszaru ubóstwa. To nic innego jak określenie dochodów potrzebnych do zakupu dóbr i usług zaspokajających niezbędne potrzeby – jednostki lub całego gospodarstwa domowego.

³⁰ T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik dla studentów teologii*, Kraków 2004.

³¹ Zob. W. Golnau, *Znaczenie płacy minimalnej dla funkcjonowania rynku pracy*, Gdańsk 2007.

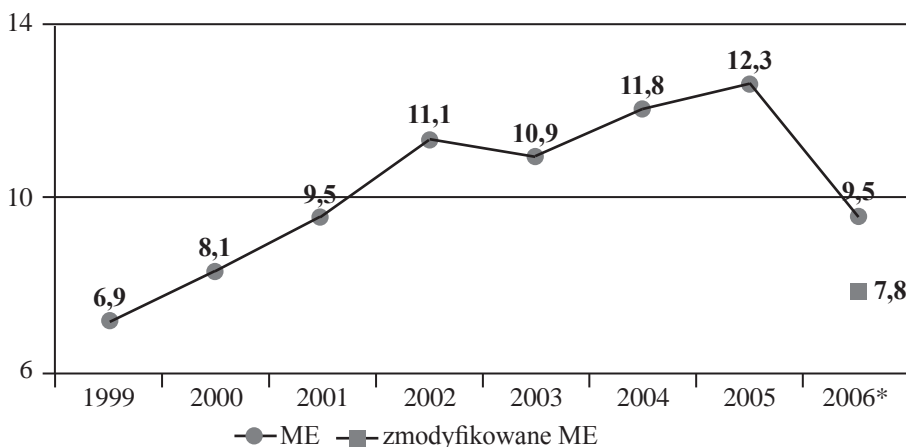
³² Zob. Projekt badawczy pt. *Polityka społeczna państwa w okresie przebudowy ustroju i systemu gospodarczego kierowany przez S. Golinowską*, Warszawa 1997.

Warto zauważyć, że zawartość koszyka wyrażona w normach ilościowych dla ponad 300 towarów i usług wchodzących w jego skład po raz pierwszy określona została w 1995 r. przez ekspertów Instytut Pracy i Spraw Socjalnych (PiSS).

Uwzględniając jednak zmiany na rynku w sferze zachowań konsumpcyjnych oraz w zakresie wskazań eksperckich dokonano weryfikacji struktury minimum, a następnie modyfikacji koszyków minimum egzystencji. Zadanie to prowadzono w latach 2005–2007. Wykorzystano także informacje przygotowane przez GUS na temat notowań cen towarów i usług przyjętych w nowym koszyku.

Odwołując się do badań GUS należy zauważyć, że w latach 1998–2002 udział osób w rodzinach żyjących poniżej minimum egzystencji systematycznie wzrastał o czym świadczy wykres 1. Natomiast w latach 2002–2005 wskaźnik ten kształtował się na miarę stabilnym poziomie (od 10,9% w 2003 r. do 12,3% w 2005 r.). Przedstawiając wyniki zagrożenia ubóstwem skrajnym dla 2006 r., GUS wykorzystał zmodyfikowaną wartość koszyków minimum egzystencji, dlatego udział osób w gospodarstwach domowych zagrożonych skrajnym ubóstwem znacznie się obniżył (7,8%)³³.

Wykres 1. Udział osób poniżej minimum egzystencji w latach 1997-2006³⁴



Szacunki zmodyfikowanych koszyków minimum egzystencji za 2007 r. w przekroju badanych gospodarstw domowych przedstawia poniżej tabela 2. Dla samotnej osoby dorosłej w wieku produkcyjnym było 386,30 zł, dla emeryta 364,70 zł. Dla małżeństwa z trójką dzieci na utrzymaniu, oszacowana wartość koszyka wynosiła 1718,40 zł czyli 343,70 zł na osobę.

³³ P. Kurowski, *Poziom i struktura zmodyfikowanego minimum egzystencji w 2007 r.*, Warszawa 2008, s. 2.

³⁴ Tamże.

Tabela 1. Wartość zmodyfikowanego minimum egzystencji w 2007 r., w zł³⁵

Wyszczególnienie	Gospodarstwa pracownicze						Gospodarstwa emeryckie	
	1-osob.	2-osob.	3-osob.	3-osob.	4-osob.	5-osob.	1-osob.	2-osob.
	(M+K)/2	M+K	M+K+DM	M+K+DS	M+K+DM+DS	M+K+DM+2xDS	(M+K)/2	M+K
Żywność	163,3	326,6	469,3	521,9	664,6	859,9	140,5	281,0
Mieszkanie	175,2	245,2	343,3	343,3	444,3	543,7	175,2	245,2
Edukacja	0,0	0,0	2,7	36,4	39,1	75,6	0,0	0,0
Odzież i obuwie	11,4	22,8	38,3	41,2	56,6	75,0	11,4	22,8
Ochrona zdrowia	7,4	12,5	25,6	20,2	32,6	40,2	11,4	20,4
Higiena osobista	10,6	20,7	25,5	28,9	33,8	42,2	8,9	17,2
Pozostałe wydatki	18,4	31,4	45,2	49,6	63,6	81,8	17,4	29,3
Razem ME	386,3	659,2	949,9	1041,4	1334,6	1718,4	364,7	616,0
ME na 1 osobę	386,3	329,6	316,6	347,1	333,6	343,7	364,7	308,0

Zauważamy więc pewną dynamikę zmodyfikowanego minimum egzystencji. W drugiej połowie lat 90. pojawiają się w nim już elementarne potrzeby rozwojowe, jak np. udział w obowiązkowej edukacji. Wzrost wartości minimum egzystencji był wyraźnie wyższy od wskaźnika inflacji. Jeszcze w 1998 r. różnica między tempem wzrostu minimum a inflacją sięgała siedmiu punktów procentowych, co oznaczało sporą zwyżkę realnej wartości koszyka minimum egzystencji. W latach 2000–2003 różnica między poziomem inflacji a tempem wzrostu była niewielka. Niestety w latach 2004–2006 różnica ta stała się bardzo znacząca. W roku 2007 wrosła ona o 3 lub 4 punkty procentowe zależnie od wielkości gospodarstwa domowego³⁶.

W badanym okresie ogólny wskaźnik inflacji dla towarów żywnościowych kształtował się na bardzo podobnym poziomie (wzrost o 5 punktów). W zakresie eksploatacji oraz wyposażenia mieszkania koszyk minimum egzystencji charakteryzował mniejszą dynamikę od wskaźników CPI. Z kolei wartość koszyka

³⁵ Tamże. Źródło: Obliczenia Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych na podstawie danych Departamentu Statystyki Społecznej GUS. Uwaga: Symbole użyte w tablicy oznaczają odpowiednio: M – mężczyzna w wieku 25–60 lat, K – kobieta w wieku 25–60 lat, M+K/2 – wydatki na poziomie średniej arytmetycznej dla gospodarstwa mężczyzny i kobiety, DM – dziecko młodsze w wieku 4–6 lat, DS – dziecko starsze w wieku 13–15 lat. W przypadku gospodarstw emeryckich symbole M i K oznaczają odpowiednio mężczyznę i kobietę w wieku powyżej 60 lat.

³⁶ Tamże. Do realnej zwyżki zmodyfikowanego minimum egzystencji w 2007 r. w największym stopniu przyczyniły się wyższe ceny artykułów żywnościowych, w tym zwłaszcza warzyw (np. ziemniaki), produktów zbożowych (mąki, chleb), czy niektórych gatunków mięs (np. drób). Wartość koszyka żywnościowego w standardzie minimum egzystencji wzrosła o 5,8 – 6,0 punktu procentowego.

edukacyjnego w 2007 r. rosła szybciej niż poziom inflacji. W zakresie ochrony zdrowia koszyk minimum egzystencji rósł nieco szybciej w przypadku gospodarstw z dziećmi, wolniej zaś w przypadku gospodarstw emeryckich.

Tabela 2. Dynamika zmodyfikowanego minimum egzystencji na tle inflacji w 2007 r.³⁷

Wyszczególnienie	Typ gospodarstwa domowego				Dynamika wzrostu cen (CPI)
	Pracownicze 1-osobowe	Pracownicze 4-osobowe	Emeryckie 1-osobowe	Emeryckie 4-osobowe	
Żywność	105,9	106,0	105,8	105,8	105,0
Eksploatacja mieszkania	102,8	103,4	102,8	103,4	104,1
Wyposażenie mieszkania	98,9	97,1	98,9	97,7	101,1
Edukacja	–	103,6	–	–	101,6
Odzież i obuwie	101,8	101,0	101,8	101,8	92,6
Ochrona zdrowia	101,6	102,2	101,0	100,7	102,1
Higiena	93,2	93,4	101,0	101,0	100,6
RAZEM	103,6	104,2	103,7	104,1	102,5

Na podstawie analizy powyższej tabeli można zauważyć, że największe różnice między dynamiką danej grupy wydatków a poziomem wskaźnika CPI dotyczyły odzieży i obuwia. Ogólnie wartość koszyka lekko wzrosła od 1,0% do 1,8% jest to wynikiem zmian cen dla konkretnych towarów.

Tabela 3. Struktura minimum egzystencji w 2007 r. w %³⁸

Wyszczególnienie	Gospodarstwa pracownicze						Gospodarstwa emeryckie	
	1-osob.	2-osob.	3-osob.	3-osob.	4-osob.	5-osob.	1-osob.	2-osob.
	(M+K)/2	M+K	M+K+DM	M+K+DS	M+K+DM+DS	M+K+DM+2xDS	(M+K)/2	M+K
Żywność	42,3	49,5	49,4	50,1	49,8	50,0	38,5	45,6
Mieszkanie	45,4	37,2	36,1	33,0	33,3	31,6	48,0	39,8
– eksploatacja	42,2	34,8	34,0	31,0	31,3	29,8	44,7	37,2
– wyposażenie	3,1	2,4	2,1	1,9	2,0	1,9	3,3	2,6
Edukacja	0,0	0,0	0,3	3,5	2,9	4,4	0,0	0,0
Odzież i obuwie	3,0	3,5	4,0	4,0	4,2	4,4	3,1	3,7

³⁷ P. Kurowski, *Poziom i struktura zmodyfikowanego minimum egzystencji w 2007 r.*..., s. 5.

³⁸ Tamże, s. 5.

Ochrona zdrowia	1,9	1,9	2,7	1,9	2,4	2,3	3,1	3,3
Higiena osobista	2,7	3,1	2,7	2,8	2,5	2,5	2,4	2,8
Pozostałe wydatki	4,8	4,8	4,8	4,8	4,8	4,8	4,8	4,8
RAZEM	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Analizując powyższą tabelę można się zorientować, że największe były wydatki na potrzeby mieszkaniowe, a następnie na wyżywienie. Wyżywienie stanowi 38,5% w przypadku samotnego emeryta do 50,1% wartości całego koszyka (rodzina z dzieckiem starszym).

5. PŁACA MINIMALNA W EUROPIE

Pod względem poziomu średnich wynagrodzeń kraje należące do Unii Europejskiej można podzielić na trzy grupy³⁹.

W pierwszej grupie znajdują się państwa: Luksemburg, Francja, Belgia, Szwecja, Niemcy, Wielka Brytania i Holandia. W państwach tych poziom wynagrodzenia przekracza 30 tys. euro rocznie.

Druga grupę stanowią: Finlandia, Austria, Włochy. W tych państwach zarobki wahają się w granicach 20 tys. euro do 30 tys. euro rocznie.

W trzeciej grupie znajdują się kraje o średnich rocznych zarobkach poniżej 20 tys. euro. Tu rozpiętości są duże od 9928 w Grecji do 19307 w Hiszpanii. O sytuacji tej informuje zamieszczona poniżej tabela.

Tabela 4. Minimalne wynagrodzenie w euro w państwach Unii Europejskiej

	Minimalne wynagrodzenie w euro (2006)	Minimalne wynagrodzenie w euro wg parytetu siły nabywczej	% pracowników pełnoetatowych otrzymujących wynagrodzenie minimalne	Stosunek minimalnego wynagrodzenia do przeciętnego w %
Belgia	1234,0	1159,9	–	–
Bułgaria	81,8	177,4	–	–
Czechy	280,2	417,7	2	38
Estonia	191,7	268,0	5,7	34
Irlandia	1293,0	1047,7	3,1	50
Grecja	667,7	760,5	–	–
Hiszpania	631,0	665,7	0,77	37
Francja	1254,0	1122,2	15,6	–
Litwa	173,8	291,5	12,07	38
Luksemburg	1503,4	1370,6	18	49

³⁹ Polska na szarym końcu, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny, 20 VIII 2007, s. 1.

	Minimalne wynagrodzenie w euro (2006)	Minimalne wynagrodzenie w euro wg parytetu siły nabywczej	% pracowników pełnoetatowych otrzymujących wynagrodzenie minimalne	Stosunek minimalnego wynagrodzenia do przeciętnego w %
Węgry	229,5	361,2	8	40
Malta	580,0	757,3	1,5	48
Holandia	1285,0	1202,7	2,07	46
POLSKA	223,3	354,2	4,5	35
Portugalia	450,2	512,7	5,5	40
Rumunia	93,0	161,3	12	34
Słowenia	511,6	624,4	2	44
Słowacja	181,3	292,4	1,93	34
Wielka Brytania	1255,4	1159,7	1,4	37
Turcja	262,1	–	–	–
Stany Zjednoczone	705,9	–	1,4	32

W Polsce przeciętne wynagrodzenie wynosiło 6734 euro. Było więc prawie trzykrotnie niższe niż w Hiszpanii. Było także niższe o 37% niż w Portugalii, o 32% niższe niż w Grecji. Polska więc na tle państw Unii Europejskiej, w których występuje relatywnie wysoki stosunek płacy minimalnej do średniej wypadała nie najlepiej.

Wynagrodzenie minimalne w Polsce otrzymuje 48,8% pracowników niepełnosprawnych, 37% pracowników cudzoziemców, 32% pracowników firm zatrudniających poniżej pięciu osób, 24% pracowników zatrudnionych w handlu, 17,5% pracowników sektora prywatnego, 11% pracowników szkolnictwa i 9,6% pracowników sektora publicznego⁴⁰.

6. OCENA POZIOMU MINIMUM EGZYSTENCJI

Na podstawie opracowanego materiału przez Instytut Pracy i Spraw Socjalnych dotyczącego poziomu minimum egzystencji można zauważyć pewien słuszny niepokój. Należy zauważyć, że minimum egzystencji (biologiczne) to dolne kryterium. Poniżej tego kryterium występuje biologiczne zagrożenie życia oraz rozwoju psychofizycznego człowieka. Chodzi bowiem o potrzeby, których zaspokojenie nie może być odłożone na później.

W związku z tym należy zadać istotne pytanie o to, czy wartość kwot wystarczy na pokrycie podstawowych potrzeb określonych w koszyku minimum egzystencji. Statystyki wzrostu ubóstwa w Polsce są niepokojące, gdyż skala tego zjawiska z roku na rok ciągle wrasta, jeśli chodzi o odsetek osób żyjących poniżej mini-

⁴⁰ Tamże.

mum egzystencji: 1997 r. – 5,4%; 1998 r. – 5,6%; 1999 r. – 6,9%; 2000 r. – 8,1%; 2001 r. – 9,5%; 2002 r. – 11,1%; 2003 r. – 11,7%; 2004 r. – 12%; 2005 r. – 12,3%. Ta tendencja wzrostowa ciągle się utrzymuje⁴¹.

W najtrudniejszej sytuacji są rodziny, których podstawę utrzymania stanowi świadczenie społeczne. W ostatnim okresie wzrosło zagrożenie ubóstwem ludzi młodych oraz dzieci z rodzin wielodzietnych. Według danych GUS poniżej minimum egzystencji żyje około 44% osób w rodzinach z czworgiem i więcej dzieci na utrzymaniu, około 22% w rodzinach z trojgiem dzieci⁴².

Na podstawie art. 8, ust. 1 ww. ustawy o pomocy społecznej oraz rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 24 VII 2006 r. w sprawie zweryfikowanych kryteriów dochodowych oraz kwot świadczeń pieniężnych z pomocy społecznej, Dz. U. Nr 135, poz. 950, prawo do świadczeń pieniężnych z pomocy społecznej, z zastrzeżeniem art. 40, 41, 78 i 91 przysługuje: osobie samotnie gospodarującej, której dochód nie przekracza kwoty 477 zł; osobie w rodzinie, w której dochód na osobę nie przekracza kwoty 351 zł oraz rodzinie, której dochód nie przekracza sumy kwot kryterium dochodowego na osobę w rodzinie.

Należy wyjaśnić, że powyższe kwoty obowiązują od 1 X 2006 r. Zgodnie z art. 9 ww. ustawy o pomocy społecznej kwoty kryteriów dochodowych podlegają weryfikacji co 3 lata z uwzględnieniem wyniku badań prognozy interwencji socjalnej, przeprowadzonych przez Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.

Tabela 5. Wysokość kryterium dochodowego w systemie pomocy społecznej w latach 2004–2007⁴³

wyszczególnienie	Kryterium dochodowe kwalifikujące do świadczeń pieniężnych z pomocy społecznej w zł			
	2004	2005	2006 od 1 października	2007
<i>0</i>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>
Dla osoby samotnie gospodarującej	461,00	461,00	477,00	477,00
Dla osoby w rodzinie	316,00	316,00	351,00	351,00

⁴¹ Tamże.

⁴² Materiały zarządu Regionu Podbeskidzie NSZZ „Solidarność”, Bielsko-Biała 2008.

⁴³ Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej, *Zestawienie poziomu minimum egzystencji z 2007 r. z aktualnie obowiązującymi kryteriami dochodowymi określonymi w ustawie o pomocy społecznej*, <http://www.mpips.gov.pl>

Tabela 6. Zestawienie kwot kryterium dochodowego z wybranymi kwotami minimum egzystencji w latach 2004–2007⁴⁴

2004	rok	minimum egzystencji na osobę w zł	kryterium dochodowe kwalifikujące do świadczeń pieniężnych z pomocy społecznej w zł
1	2	3	4
Dla osoby samotnie gospodarującej	2004	371,20	461,00
	2005	↓ 385,10	461,00
	2006	↑ 398,40	477,00 od 1 października
	2007	↓ 386,30	477,00
Dla osoby w rodzinie: (rodzina 4-osobowa: 2 osoby dorosłe i 2 dzieci)	2004	302,10	316,00
	2005	↑ 315,12	316,00
	2006	↑ 323,90	351,00 od 1 października
	2007	↑ 333,60	351,00

Tabela 7. Struktura minimum egzystencji w % przed i po weryfikacji⁴⁵

wyszczególnienie	Osoba samotnie gospodarująca		Osoba w rodzinie: (rodzina 4-osobowa: 2 osoby dorosłe i 2 dzieci)	
	2006	2007	2006	2007
Żywność	35,5	↑ 42,3	44,2	↑ 49,8
Mieszkanie	55,9	↓ 45,4	43,5	↓ 33,3
- eksploatacja	54,2	42,2	42,6	31,3
- wyposażenie	1,7	3,1	0,9	2,0
Edukacja	0,0	0,0	2,2	↑ 2,9
Odzież i obuwie	3,8	↓ 3,0	5,5	↓ 4,2
Ochrona zdrowia	1,0	↑ 1,9	1,0	↑ 2,4
Higiena osobista	3,1	↓ 2,7	3,2	↓ 2,5
Pozostałe wydatki	0,7	↑ 4,8	0,4	↑ 4,8
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

Na podstawie informacji Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych można stwierdzić, że kryterium dochodowe dla osoby samotnie gospodarującej przyjęte w ustawie o pomocy społecznej jest wyższe od kwot uwzględniających wartość koszyka minimum egzystencji dla dorosłej osoby w wieku produkcyjnym samotnie gospodarującej. Ponadto dla świadczeniobiorów pomocy społecznej typowym modelem rodziny jest rodzina czteroosobowa składająca się z rodziców i dwójki dzieci w wieku do 18 lat. Dla niej wartość koszyka minimum egzystencji na osobę w rodzinie jest niższa od kryterium dochodowego na osobę w rodzinie, przyjętego w ustawie o pomocy społecznej⁴⁶.

Nic więc dziwnego, że w Polsce ubóstwem zagrożonych jest aż 22% dzieci żyjących w rodzinach, gdzie przynajmniej jedno z rodziców ma pracę, i to mimo korzystania ze świadczeń społecznych. To najwyższy wskaźnik w całej Unii Europejskiej. Zagrożenie biedą, mimo posiadania stałego zatrudnienia, dotyczy 13% dorosłych Polaków⁴⁷.

Polska została sklasyfikowana razem z Grecją, Hiszpanią, Włochami, Litwą, Łotwą i Portugalią jako kraj, gdzie zadania dla rządu w walce z biedą są największe.

Raport Komisji Europejskiej (z lutego 2008 r.) na temat stopy ubóstwa w krajach członkowskich Unii wskazuje na bardzo niepokojącą sytuację w naszym kraju. Aż 26% polskich dzieci, żyje w ubóstwie⁴⁸.

Dla porównania według raportu UNICEF-u z maja 2008 r. w Niemczech liczba ta sięga 17%, przy czym w sytuacji wychowywania dzieci przez samotnych rodziców podnosi się do poziomu 35–40%. Dane statystyczne dotyczące biedy w Niemczech znacznie podwyższają dzieci imigrantów, około 17% z nich nie kończy szkoły, w landach: Badania – Wirtembergia odsetek ten wynosi nawet 30%, a w Hamburgu 25%⁴⁹.

Zaprezentowane dane zwracają uwagę na fakt, iż przy ocenie poziomu minimum egzystencji w sposób szczególny należy uwzględnić sytuację materialno-bytową najmłodszego pokolenia.

6. KONIECZNOŚĆ DEBATY SPOŁECZNEJ NA RZECZ PŁACY GODZIWEJ

W związku z tyloma niebezpieczeństwami wypływającymi z zastosowania tzw. płacy minimalnej, istnieje pilna potrzeba podjęcia rzeczowej debaty społecznej

⁴⁶ *Tamże*.

⁴⁷ *W Polsce najwyższa stopa ubóstwa*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informatyczny (23 III 2008), nr 10(60) s. 1.

⁴⁸ Por. *Czy jest na sali opozycja?* (28 II 2008) – w: Free Your Mind – Salon 24, www.onet.pl

⁴⁹ *Ubóstwo w Niemczech – porażający raport UNICEF-u* (26 V 2008) – w: Wiadomości, www.onet.pl

z udziałem wszystkich podmiotów życia społecznego o wprowadzenie tzw. płacy godziwej. Winny ją podjąć także środki społecznego przekazu.

Należy ukazywać prawdziwy obraz sytuacji materialnej większości ludzi, którzy otrzymując zapłatę minimalną nie są w stanie zapewnić sobie i swoim rodzinom podstawowych warunków do życia. W statystykach najczęściej jednak przedstawia się nie do końca prawdziwy, ale często zawoalowany, obraz dochodów. Najchętniej mówi się o sytuacji zarobkowej tych grup społecznych, które są wysoko uposażone. Jednakże stanowią one bardzo mały procent wszystkich obywateli kraju.

Zauważalny wyraźnie wzrost gospodarczy nie przekłada się na budżet gospodarstw domowych. Ciągłe brakuje woli politycznej do przyjęcia ustawowo płacy godziwej, zapewniającej odpowiedni poziom życia. Potrzebne są prace legislacyjne nad odpowiednimi ustawami gwarantującymi płacę godziwą. Jest rzeczą oczywistą, że zapewnienie godnych warunków do życia na poziomie zabezpieczającym zaspokojenie podstawowych potrzeb indywidualnych i społecznych, może stanowić podstawę do prawidłowego rozwoju naszego społeczeństwa.

Szkoda, że temat ten powraca zwykle podczas kampanii przedwyborczej do parlamentu, a po jej zakończeniu jest odkładany przez ekipy rządzące. Stanowi on raczej element bardziej gry politycznej i propagandowej aniżeli poważnej ogólnospołecznej dyskusji. Potrzebne są kompleksowe i systemowe zmiany w ustawodawstwie polskim, które wymagają wprowadzenia zapisu ustawowego dotyczącego jasnego kryterium płacy godziwej, uproszczenia systemu przyznawania świadczeń socjalnych dla rodzin znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej oraz określenie minimum egzystencji w powiązaniu ze wzrostem kosztów utrzymania. Jest to pilne ze względu na niedaleką perspektywę wprowadzenia waluty euro. Przy braku godziwej płacy może dojść do drastycznego przedziału pomiędzy bogatymi, którzy są w mniejszości, a najbiedniejszymi, którzy stanowią największą liczbę wśród mieszkańców Polski. W tej sytuacji na pewno zniknie klasa średnia społeczeństwa.

Kwoty świadczeń socjalnych oraz wartości minimum socjalnego i egzystencji są relatywnie niskie i daleko odbiegają od rzeczywistości godnego życia. Należy dokonać oceny zarobków ludzi zatrudnionych w instytucjach krajowych, ale także zagranicznych. Jest to aktualnie niezmiernie istotne ze względu na wyjazdy Polaków do pracy za granicę. Potrzebne jest dzisiaj ustanowienie racjonalnego i przejrzystego systemu płac, który winien przeciwdziałać patologiom, korupcji i niesprawiedliwości w kraju. W tej debacie musi się liczyć dobro człowieka i jego rodziny.

Podwyżki płac, w tym płacy minimalnej to jeden z głównych postulatów NSZZ „Solidarność”. W czerwcu 2007 r. Komisja Krajowa zażądała od rządu podwyżki płacy minimalnej do poziomu 42% płacy przeciętnej z jednoczesnym określeniem możliwości dalszego jej podwyższania do 60% płacy przeciętnej. Rząd zadekla-

rował podwyżkę płacy minimalnej do 1126 zł brutto, czyli 40% płacy przeciętnej. Jest to dotychczas najwyższy wzrost minimalnego wynagrodzenia⁵⁰. Przy czym w okresie pierwszego roku pracy danego pracownika, jego wynagrodzenie nie może być niższe niż 80% wysokości minimalnego wynagrodzenia za pracę (musi wynosić 900,80 zł)⁵¹.

Warto zauważyć, że w artykule 4 Europejskiej Karty Społecznej zapisano prawo do godziwego wynagrodzenia za pracę. Próbę określenia poziomu płacy godziwej podjął Komitet Niezależnych Ekspertów Rady Europy. Komitet ten uznał, że punktem wyjścia do określenia poziomu tej płacy powinna być płaca przeciętna. Zdaniem ekspertów wynagrodzenie godziwe powinno kształtować się na poziomie 60% płacy przeciętnej w danym kraju.

Niestety, Polska ratyfikowała artykuł 4 Europejskiej Karty Społecznej z pominięciem ustępu 1, dotyczącego właśnie prawa do wynagrodzenia godziwego. Gwarancje polskiego ustawodawstwa skupiają się na określeniu wynagrodzenia minimalnego, co nie oznacza godziwego⁵².

Kościół wspierał i wspiera szlachetne wysiłki poszczególnych ludzi i instytucji życia społecznego, których celem jest poprawa warunków życia. Każda niesprawiedliwość jest trudnym doświadczeniem także dla ludzi Kościoła. Dlatego Kościół, już od samego początku epoki industrializacji, szczególnie mocno i stanowczo upomina się o pracę godziwą, czyni to zwłaszcza od pontyfikatu Leona XIII, autora słynnej encykliki społecznej *Rerum novarum*.

PODSUMOWANIE

Aktualnie wiele mówi się i pisze na temat ludzkiej pracy. Zagadnienie to ujmuje się najczęściej pod kątem praw i obowiązków. W tej ważnej społecznie sprawie nie brakuje też głosu Kościoła. Można powiedzieć, że szczególnie owocny pod tym względem był pontyfikat Jana Pawła II. Szczególną uwagę koncentruje Kościół na wartości i kulturze pracy ludzkiej, ukazując jej ewangeliczny wymiar⁵³. Ewangelia pracy, stanowi tylko jeden, choć bardzo istotny element, postulowanej przez ks. J. Tischnera „pracy nad pracą”. Podejście do tematu pracy musi mieć charakter interdyscyplinarny, a sama praca nad pracą musi obejmować trzy obszary: problem przewyciężenia wyzysku pracy, kwestię przełamania bezsensu pracy

⁵⁰ *Płaca minimalna*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny, 20 VIII 2007, s. 1.

⁵¹ Zob. http://www.vortale.net/Wikipedia/p%C5%placa_minimalna.

⁵² *Płaca minimalna*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny, 20 VIII 2007, s. 1.

⁵³ Por. J. Pater. *Praca nad pracą. Duszpasterstwo ludzi pracy w Polsce. Studium pastoralne*, Łódź 2001, s. 29.

oraz zagadnienie uzdrowienia myślenia o pracy. Zdaniem ks. Tischnera „Myślenie o pracy jest integralną częścią pracy nad pracą”⁵⁴.

Kościół mówiąc na temat ludzkiej pracy podkreśla jej charakter prorodzinny i domaga się od pracodawców, aby praca była sprawiedliwie wynagradzana. Przez sprawiedliwą zapłatę uznaje taką, która zapewnia godziwe życie pracownikowi i jego rodzinie.

Obecnie niewiele mówi się na temat godziwej pracy, dlatego że obowiązującą płacą jest tak zwana płaca minimalna. Jednakże jest ona niewystarczająca zarówno dla człowieka pracy, jak i dla jego rodziny. Sytuuje ona pracowników w warunkach uwłaczających, tzn. nie zabezpieczających ich życia na poziomie godnym. W związku z tym istnieje dzisiaj potrzeba ogólnospołecznej debaty nad potrzebą wprowadzenia ustawowego godziwej zapłaty. Inaczej będzie pogłębiał się przedział pomiędzy dobrze zarabiającymi i słabo wynagradzanymi. Będzie on źródłem napięć społecznych i może doprowadzić do konfliktów. W tę debatę powinni się także włączyć ludzie reprezentujący dyscypliny, w szerokim tego słowa znaczeniu humanistyczne, oraz środowiska zaangażowane w obronę i promocję praw człowieka, bo bez humanizacji ekonomii oraz doskonalenia prawodawstwa ekonomicznego nie da się pozytywnie rozwiązać problemu godziwej płacy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Giovanni Paolo II [Jan Paweł II], *Fraternità che si allagra e prendere corpo. Al comitato economico e sociale della Comunità Europea*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II 1979*, t. II, Vatican 1979.
- Giovanni Paolo II [Jan Paweł II], *Le Credenziali del nuovo Ambasciatore di Colombia*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II 1979*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II 1979*, t. II, Vatican 1979.
- Jan Paweł II, *Do pielgrzymów Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski*, t. I, Warszawa 1982.
- Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens o pracy ludzkiej z okazji 90. rocznicy encykliki Rerum novarum* (14 IX 1981).
- Jan Paweł II, *Ewangelia pracy*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 3(1981).
- Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 9(1986).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników w Sao Paulo*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 1(1980).
- Jan XXIII, *Encyklika Mater et Magistra o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej* (15 V 1961).
- Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum o kwestii robotniczej* (15 V 1891).

⁵⁴ J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985, s. 55.

Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa Ewangelicznego na czterdziestą rocznicę wydanej przez Leona XIII encykliki Rerum novarum* (15 V 1931).

Opracowania

- Borutka T., *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik dla studentów teologii*, Kraków 2004.
- Calvez J.Y., *Etica per una società in transformatione. La Chiesa di fronte alle emergenze mondiali*, Roma 1992.
- Dyczewski L., *Placa sprawiedliwa i słuszna*, Ethos 4(1995).
- Dylus A., *Kwestia placowa dawniej i dziś*, Ethos 4(1995).
- Golnau W., *Znaczenie płacy minimalnej dla funkcjonowania rynku pracy*, Gdańsk 2007.
- Kurowski P., *Poziom i struktura zmodyfikowanego minimum egzystencji w 2007 r.*, Warszawa 2008.
- Laubier de P., *La pensée sociale de l'Église catholique. Un idéal historique de Leon XIII a Jean Paul II*, Fribourg 1984.
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
- Materiały zarządu Regionu Podbeskidzie NSZZ „Solidarność”, Bielsko-Biała 2008.
- Pater J., *Praca nad pracą. Duszpasterstwo ludzi pracy w Polsce. Studium pastoralne*, Łódź 2001.
- Placa minimalna*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny, 20 VIII 2007.
- Placa minimalna*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny, 20 VIII 2007.
- Polityka społeczna państwa w okresie przebudowy ustroju i systemu gospodarczego [projekt badawczy] kierowany przez S. Golinowską*, Warszawa 1997.
- Polska na szarym końcu*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny, 20 VIII 2007.
- Skrzydlewski B., *Teologia pracy ludzkiej*, Ateneum Kapłańskie 65(1962).
- Strzeszewski Cz., *Praca ludzka; zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978.
- Tischner J., *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985.
- W Polsce najwyższa stopa ubóstwa*, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Serwis Informacyjny (23 III 2008), nr 10(60).
- Wal J., *Ekonomiczny (przedmiotowy) wymiar pracy*, w: *Katecheza w szkole i w parafii. Materiały pomocnicze do prowadzenia spotkań z młodzieżą* [pr. zb.], Kraków 1991.
- Wal J., *Tischnerowska koncepcja pracy jako dialogu społecznego*, w: *Zmieniające się przedsiębiorstwo w zmieniającej się politycznie Europie*, t. V: *Zarządzanie pracą*, red. T. Wawak, Kraków 2002.

Źródła internetowe

Czy jest na sali opozycja?, w: *Free Your Mind – Salon 24*, [www.onet.pl, 28 II 2008].

Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej, *Zestawienie poziomu minimum egzystencji z 2007 r. z aktualnie obowiązującymi kryteriami dochodowymi określonymi w ustawie o pomocy społecznej*, [www.mpips.gov.pl].

Placa minimalna, [www.vortale.net/Wikipedia/p%C5%placa_minimalna].

Ubóstwo w Niemczech – porażający raport UNICEF-u, w: *Wiadomości* [www.onet.pl, 26 V 2008].

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Tadeusz Borutka

Problematyka godziwej zapłaty w świetle nauczania Kościoła

Kwestie ekonomii i polityki społecznej poruszane były w papieskich encyklikach: Leona XIII, Piusa XI, Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II. Najważniejszym zagadnieniem życia gospodarczego jest praca ludzka, która daje możliwość zdobycia środków potrzebnych do życia. Stanowi ono także jeden z najważniejszych problemów katolickiej nauki społecznej.

Rozważanie kwestii godziwej zapłaty związane jest z tzw. płacą minimalną. Praca jest powołaniem człowieka. Ma wymiar techniczny i etyczny. Tym, co nazywamy sprawiedliwą zapłatą jest pensja, która pozwala na utrzymanie rodziny i zapewnienie jej członkom wszystkich potrzebnych rzeczy do życia. W tym rozumie się również świadczenia społeczne, zasiłek rodzinny, dodatek macierzyński itp. Godziwa pensja to także taka, która jest proporcjonalna do postępu gospodarczego. Natomiast płaca minimalna zapewnia minimum egzystencji (tyle, ile potrzeba, aby przeżyć) i to ona decyduje o poziomie ubóstwa. Obecnie najbardziej zagrożone biedą grupy to ludzie młodzi i rodziny wielodzietne. Zarówno w Polsce, jak i w Europie potrzebna jest debata publiczna o możliwościach kompleksowego i systemowego rozwiązania problemu ubóstwa ludzi pracujących.

Tadeusz Borutka

Die Problematik angemessener Bezahlung aus der Sicht der Kirchenlehre

Fragen der Wirtschaft und Sozialpolitik wurden in den päpstlichen Enzykliken von Leon XIII., Pius XI., Johann XXII, Paul VI. und Johann Paul II. behandelt. Das wichtigste Thema des wirtschaftlichen Lebens ist die menschliche Arbeit, die die Möglichkeit zum Erwerb des Lebensunterhaltes gibt. Es ist auch eines der wichtigsten Probleme der katholischen Soziallehre.

Das Abwägen angemessener Bezahlung ist mit der Thematik des sogenannten Mindestlohns verbunden. Arbeit ist die Berufung des Menschen. Sie beinhaltet eine technische und ethische Dimension. Als angemessen wird ein Gehalt betrachtet, das

den Unterhalt einer Familie und aller ihrer Mitglieder mit allen zum Leben notwendigen Dingen gewährleistet. Dies umfasst auch Sozialleistungen, Kindergeld, Elterngeld usw. Angemessen ist ein Gehalt, das in einem gesunden Verhältnis steht zum wirtschaftlichen Fortschritt. Der Mindestlohn dagegen gewährleistet nur das Existenz-Minimum (so viel, wieviel man zum Überleben braucht) und entscheidet über den Grad der Verarmung. Zur Zeit sind die von Armut bedrohten Risikogruppen v.a. junge Menschen und kinderreiche Familien. Sowohl in Polen als auch in Europa bedarf es einer Debatte zur komplexen und systematischen Lösung der Verarmung trotz Arbeitstätigkeit.

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”¹. 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-

¹ 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 wyzwolenia².

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»”³.

Ukazane cele duszpasterstwa społecznego i obszary jego zainteresowań, niezbieżnie 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.

² 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

³ 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 *służby społecznej*. Można zatem powiedzieć, iż w sensie właściwym *polityka jest rodzajem służby 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*⁴. 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* zmiierają 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 „publicznych 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 (každorazowa), 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, teologicznych. 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-

⁴ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band IV: Pastoralne Futurologie, Düsseldorf 2000, s. 271

recenzji 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 przychylność wyborców. Stosują zatem swoiste „oszustwo polityczne”. Po drugie, udział w życiu politycznym wymaga odpowiednich kompetencji i kwalifikacji, których duchowni nie są w stanie gruntownie rozpoznać⁵.

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 orbie poszukiwania „większej sprawiedliwości” (por. Mt 20,1-16)⁶.

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

⁵ 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.

⁶ 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 ludzkości⁷.

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»⁷⁸.

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

⁷ 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.

⁷⁸ 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”⁹.

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 o władniętych nienawiścią, aby nienawiścią nie zwalczać nienawiści – to najważniejsze zadanie chrześcijanina, otoczonego wrogami. Jest to zarazem najtrudniejsze zadanie. Ale też i najwocześniejsze dzieło dla świata, bo nienawiść można uleczyć tylko za pomocą miłości, a «największą z największych nienawiści, tylko największą z wielkich miłości» (Eugeniusz Małaczewski)”¹⁰ Prymas Tysiąclecia podkreśla, że same siły naturalne tutaj nie wystarczą. Przywołuje w tym względzie

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

¹⁰ 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”¹¹.

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 czyjejs 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)¹². 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”¹³.

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-

¹¹ Tamże, s. 342.

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

¹³ Tamże, s. 401, nr 77.

wrotność, podstęp i perfidię¹⁴. 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, wyzymskiem, 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 działania¹⁵.

Kościół jest katalizatorem konfliktów społeczno-politycznych nie tylko przez to, iż osłabia ludzką agresję, ucząc cierpliwości, wyrozumiałości, godnego przeżywania trudności, cierpień, 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 planetarnym¹⁶. 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 gmachy przyszłości. W takiej

¹⁴ Por. tamże, s. 402, nr 79.

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

¹⁶ 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 (...) ¹⁷.

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 ¹⁸.

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 wносиło w życie ludzi i narodów na przestrzeni wieków, a mianowicie: antropologię połączoną

¹⁷R. Coste, *Analyse marxiste et foi chrétienne*, Paris 1976, s. 161.

¹⁸Por. 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 niepowodzeń¹⁹.

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**²⁰. 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 ubogacającego daru²¹. 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 stworzenie²² oraz, że Chrystus odkupił wszystkich ludzi, to znaczy ogarnął ich i przeniknął swoja jednoczącą, odkupieńczą miłością²³.

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

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

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

²² Por. tamże, s. 59.

²³ 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”²⁴. 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!**”²⁵.

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 życiu²⁶.

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-

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

²⁵ Tamże, s. 233.

²⁶ 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 temacie²⁷.

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 rzeczywistości²⁸.

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 wspólnego²⁹. 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 dogłębnie 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

²⁷ 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.

²⁸ 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.

²⁹ 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 napięć 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 nadzieje, 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 prześladowuje. 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 prześladowuje: 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 roznać, 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 szczególny 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 współmyślenia, 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, wyczulenie na ludzką krzywdę i niedolę, chęć doskonalenia życia społecznego. Postawa Chrystusa w stosunku do jawnogrzesznicy, Samarytanki, Nikodema czy Judasza w Ogrodzie Oliwnym świadczy o niezwykłej 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 interpersonalności³⁰. 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 ochotnego podejmowania wszelkich działań służących dobru wspólnemu. Podwładni posiadający takiego ducha inspirują władzę do podejmowania inicjatyw społecznie pozytywnych.

³⁰ 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. Znaczą 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 politycznych³¹. 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 szczególny 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

³¹ 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!³²

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.

³² 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., *Społeczne 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: Pastoral 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 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 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 Bewerter 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.

NOTY O AUTORACH

Bartnicki Roman (ur. 1943) – ks. prof. dr hab., bibliista. Ukończył Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne w Warszawie (1966), sekcję biblijną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1972) oraz Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1975). W latach 1996-1999 rektor Akademii Teologii Katolickiej, w latach 1999-2005 rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Członek m.in.: Studiorum Novi Testamenti Societas, Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego.

Bartyzel Jacek (ur. 1956) – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Teatrológ, historyk myśli politycznej, filozof polityki, kierownik Katedry Hermeneutyki Polityki. Członek m.in. Polskiego Towarzystwa Szekspirowskiego, Polskiego Towarzystwa Historyków Teatru, Komisji Historii Myśli Społecznej i Politycznej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II.

Borutka Tadeusz (ur. 1953) – prof. zw. dr hab. teologii (katolicka nauka społeczna), kapłan diecezji bielsko-żywieckiej. Dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej, kierownik Katedry Socjologii Religii w Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca katolickiej nauki społecznej w Instytucie Teologicznym UPJPII, katolickiej nauki społecznej oraz apostolatu społecznego w Instytucie Teologicznym w Bielsku-Białej. Diecezjalny duszpasterz prawników i samorządowców, diecezjalny asystent Akcji Katolickiej, członek Krajowej Rady Akcji Katolickiej w Polsce. Redaktor naczelny „Bielsko-Żywieckich Studiów Teologicznych. Ważniejsze publikacje zwarte: „Cywilizacja miłości” (1994), „Zadania społeczne laikatu” (1996), „Społeczne nauczanie Kościoła: teoria i zastosowanie. Podręcznik do katolickiej nauki społecznej” (2004), „Spowiednik wobec problemów społecznych” (2006), „W życiu i śmierci Totus Tuus. Sylwetka duchowa, działalność pastoralna i dorobek intelektualny papieża Jana Pawła II” (2010).

Cuda Jerzy (ur. 1940) – ks. prof. UŚ dr hab.; kierownik Zakładu Teologii Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Opublikował m.in.: „W stronę społeczno-dynamicznej koncepcji chrześcijańskiego objawienia”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 14 (1981), s. 129-150; „Chrześcijanin w *świecie społecznym*”, *Chrześcijanin w świecie* 18 (1986),

s. 118-136; „Kościół między kapitalizmem i socjalizmem” (1991); „Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej” (1999); „Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej” (2002); „Zostań z nami? Antropo-logika nauczania Jana Pawła II (2006); „Historyczne *jeszcze nie* i *już* chrysto-logicznej antropogenezy”, *Roczniki Teologiczne* 55, 9 (2008), s. 5-18.

Dylus Aniela (ur. 1948) – prof. dr hab.; dyrektor Instytutu Politologii UKSW w Warszawie, kierownik Katedry Etyki Gospodarczej i Polityki Gospodarczej. Ponadto członek stowarzyszeń naukowych: „Societas Ethica”, Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych. Główny obszar badań: etyka życia gospodarczego, polityka gospodarcza, procesy globalizacji. Ważniejsze publikacje: „Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej (1992), „Gospodarka – moralność – chrześcijaństwo” (1994), „Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym” (1997), „Globalny rynek i jego granice” (2001), „Globalizacja. Refleksje etyczne” (2005).

Królikowski Janusz (ur. 1962) – ks. prof. UPJPII dr hab.; teologię studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie (1982–1988), następnie studiował w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie (1991–1995), gdzie uzyskał doktorat, oraz w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie (1995–1996) i w Instytucie Św. Tomasza przy Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu „Angelicum” w Rzymie (1993–1995). Habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w 2003 r. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Towarzystwa Teologów Dogmatyków, przewodniczący tarnowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Współzałożyciel i redaktor naczelny „Studiów Regionalnych”. Autor m.in.: „Trójca Święta i życie chrześcijańskie” (1999), „Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne” (1999), „Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologiczno-moralne” (2004), „Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa” (2005), „Nieme słowo. teologia w sztuce” (2008), „Widzialne słowo. Teologia w sztuce” (2009).

Orzeszyna Jan (ur. 1954) – ks. prof. dr hab. teologii (teologia moralna). Kierownik Katedry Teologii Moralnej i Szczegółowej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Opiekun specjalizacji Teologii Moralnej. Redaktor naczelny Sosnowieckich Studiów Teologicznych. Wśród publikacji naukowych m.in.: „Sakrament pojednania i pokuty” (1993), „Jan Paweł II o kapłaństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej” (1995),

„Kościół wobec globalizacji” (2003), „Teologicznomoralny aspekt niepłodności w małżeństwie” (2005).

Szafulski Andrzej (ur. 1955) – ks. dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej Szczegółowej PWT we Wrocławiu.

Szymonik Marian – ks. dr; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchowym Archidiecezji Częstochowskiej.

Tronina Antoni (ur. 1945) – ks. prof. dr hab., biblista i orientalista, kierownik Katedry Egzegezy Starego Testamentu KUL. Świecenia kapłańskie przyjął w 1969 roku. Studia specjalistyczne odbył na KUL-u oraz w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Jest współredaktorem Biblii Częstochowskiej i Nowego Komentarza Biblijnego oraz Biblii Lubelskiej. Jest autorem ok. 300 prac z dziedziny egzegezy, filologii i mariologii biblijnej, m.in. książek: „Teologia Psalmów” (1995), „Apokalipsa, orędzie nadziei” (1996), „Biblia w Qumran” (2001), „Wprowadzenie do języka syryjskiego” (2003), „Księga Kapłańska” (2006), „Podstawy gramatyki języka ugaryckiego” (2006).

Wal Jan (ur. 1942) – ks. prof. zw. dr hab. Emerytowany profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Kierunki badań: dialogika, duszpasterstwo społeczne, teologia charytatywna.

Węgrzecki Janusz (ur. 1952) – ks. dr, adiunkt w katedrze Metodologii i Teorii Polityki Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kapłan archidiecezji warszawskiej. Zainteresowania badawcze koncentrują się na metodologii nauk politycznych, teorii demokracji, władzy, wielokulturowości, naturze ideologii politycznych, głównych pojęciach określonych ideologii, relacji polityki i religii, obecności Kościoła w sferze publicznej. Ważniejsze publikacje: „Metateoria Politologii” (2004), „Polityka uznania a nauczanie Kościoła o wykluczeniu i marginalizacji ludzi” (2006), „Rozumienie religii a jej obecność w życiu publicznym” (2007), „Filozofia a teoria polityki” (2009), „Przyszłość demokracji deliberatywnej” (2009).

