

PRAWO, MORALNOŚĆ, ZGODA SPOŁECZNA

Kościół wobec kryzysu społeczeństwa demokratycznego

Fakt społeczny, mający naturę polityczną, powstaje w wyniku współdziałania trzech czynników: prawodawcy, jednostek oraz opinii. Charakteryzują go zatem trzy elementy: prawo, tzn. norma ustalona i wydana przez autorytet z myślą o uregulowaniu relacji zachodzących między członkami danej grupy; moralność czyli kwestia wiedzy, czy narzucone w ten sposób reguły postępowania są, lub nie, zgodne z celem, jaki dane osoby wyznaczają życiu społecznemu; zgoda społeczna, która oznacza, iż reguła wydana ze względu na dobro wspólne i uznana za taką jest dobrowolnie przyjęta przez tych wszystkich, którzy tworzą daną społeczność.

Te trzy odniesienia stanowiły zawsze przyczynę napięć, albowiem każda epoka kwestionuje równowagę społeczną, odziedziczoną po poprzedniej, i stara się wprowadzić do prawa jakiś nowy system (porządek) tych odniesień w przeświadczeniu, iż będzie on bardziej sprzyjał pokojowi społecznemu.

Obecnie kraje zachodnie przeżywają głęboki kryzys, gdyż wydaje się, iż zakwestionowaniu uległa sama komplementarność tych trzech czynników. Aby wyrazić to jaśniej: o odpowiedzialności osoby czy grupy nie decyduje już jej odniesienie do ogólnego dobra wspólnego, ale stanowią interesy czysto partykularne. Ten zaś prymat subiektywizmu uniemożliwia dojście do jakiegoś konsensusu społecznego, tzn. takiej sytuacji, w której wszyscy zgadzaliby się w kwestii budowy społeczeństwa sprawiedliwego. Reguła prawa bywa zatem tylko rzadko naznaczona zgodą wszystkich. Rzuca to z kolei zgoła inne światło na autorytet, który jawi się jako pozbawiony, siłą faktu, tej cechy, jaka uchodziła dotąd za aktywny element zwartości społecznej: „nauczyciel i wychowawca” ludów.

Kryzys, jaki wybuchnął z wielką siłą w latach siedemdziesiątych, objął zwłaszcza te kraje, w których Kościół zajmował tradycyjne miejsce w społeczeństwie. Nie mógł więc nie wpłynąć na rolę Kościoła w społeczeństwie przeżywającym kryzys demokracji, Kościoła, który jeszcze pap. Jan XXIII nazywał *Mater et Magistra* w encyklice z 15 maja 1961 r., poświęconej kwestii społecznej.

Zakwestionowanie tradycyjnego związku zachodzącego między

prawem, moralnością i zgodą społeczną dotyka także Kościół. Trzeba to dostrzec i podkreślić, chociaż nadal jeszcze pewna ilość mieszkańców Zachodu uważa Kościół za mniej lub bardziej uznanego wykładnika i wyraziciela wartości, czyniąc to oczywiście z różnych względów motywowanych własnymi przekonaniem, niemniej jednak — zgodnie ze słowami Pawła VI, wypowiedzianymi w ONZ w Nowym Yorku dnia 4 października 1965 r. — uważając go za „eksperta w sprawach ludzkich”.

Zamiast traktować Kościół jako najwyższy autorytet, którego słowo każdy bierze do serca, albo przynajmniej poważnie się z nim liczy (*Roma locuta est*), wielu chrześcijan poddaje jego nauczanie krytyce według własnego widzimisię. Kościół, jak każdy autorytet, jest kwestionowany: podważa się jego tysiącletnią funkcję bycia czynnikiem aktywnym zwartości społecznej, a tym samym możliwość uważania go za nieodzowny punkt odniesienia w ostatecznym ocenianiu prawa i moralności oraz w stanowieniu zgody społecznej w tym względzie. O ile dawniej społeczne przyłgnięcie do wartości moralnych i do reguł prawnych następowało niejako samo przez się z chwilą, gdy Kościół się wypowiedział, to obecnie jego nauczanie jest przyjmowane pod warunkiem dokładnego sprawdzenia. Jednostka stała się interpretatorem wartości.

Pod tym względem zmiany, jakie się dokonały w ciągu jednego stulecia, są ogromne. Taparelli uważał istnienie rządu mającego chronić i promować dobro wspólne za wyraźny znak społeczeństwa prawdziwie ludzkiego, tzn. takiego, które sytuuje się ponad hordą, a to zwłaszcza dlatego, iż stanowi rękojmię jedności prawa, moralności i przyłgnięcia mas do wartości życia, podzielanych przez ten zespół osób i grup ludzkich. Obecnie kryzys jest następstwem rozdzwisku wyrażającego się m.in. kontestacją tych więzów, jakie zespalają członków społeczeństwa z władzą, która winna je respektować¹.

Początki kryzysu

Istnieje bez wątplenia pewien związek pomiędzy szerzeniem takiej postawy duchowej w społeczeństwach zachodnich a mentalnością marksistowską. Jak bowiem powszechnie wiadomo, mentalność ta odrzuca jakąkolwiek interwencję autorytetu zewnętrznego w dzieje, aby nadać im sens. Ale nawet ci, którzy nie chcieli się poddać historycznej misji proletariatu, przywłaszczyli sobie sami jego rolę: nie godzili się na żadne inne kryterium

¹ Por. P. Poupard, *Révolution sociale et réveil religieux dans le monde contemporain*, w: *Annales d'études internationales* 2 (1980-1981) 41—57.

prawdy poza własnym rozumem. Tradycyjny autorytet, któremu przysługiwało prawo do inicjatywy i który odznaczał się nierzadko cechami charyzmatycznymi, ustąpił miejsca — w mentalności wielu — wykonawcy zadań politycznych grupy dominującej, tzn. własnych interesów tejże grupy, które ona identyfikowała z dobrem ogółu.

Taki sposób myślenia, życia i postępowania pociąga za sobą poważne następstwa. Powoduje zwłaszcza antagonistyczne napięcia, przybierające wciąż na sile i wymierzone wprost w społeczność. Albowiem ci, którzy mają nadzieję stać się kiedyś większością, kontestują każdą decyzję tych, którzy są nią aktualnie. Inni natomiast uznają ją tylko na pozór, oczekując na moment stosowny do buntu (rewolucji), albo też zdesperowani nie wierzą w możliwość jakiegokolwiek zmiany społecznej dla dobra wszystkich. W ten sposób stajemy się świadkami od-demokratyzowania naszych społeczeństw — na rzecz samych tylko pozorów (demokracji) i słownictwa (rzekomo demokratycznego), jakim się postuguje codzienna „mowa” polityczna.

Ten stan rzeczy dotyka też głęboko Kościół. Z jednej strony określenie, jakie odnosi on do siebie, a mianowicie, że jest społecznością monarchiczną, w której hierarchii przysługuje prawo i zadanie autentycznej interpretacji prawdy i dobra, nie za bardzo pasuje do Zachodu. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* uwypuklił nazwę *Lud Boży*. Wielu jednak z trudem pojmuje, iż ten Lud Boży jest zarazem Ciałem Chrystusa, kierowanym przez pasterzy w łączności z Piotrem. Traktują więc Kościół na sposób demokratyczny, odbierając mu tym samym jego własną specyfikę. Również Kościołowi jest coraz trudniej wypełnić, nawet w łonie społeczności chrześcijańskiej, swą podstawową rolę wychowawcy sumień, czyli tę tradycyjną funkcję, dzięki której zapewniał on sobie, w najlepszym tego słowa znaczeniu, pewien realny wpływ na społeczeństwo, określając reguły moralne i przygotowując ludzi do ich przyjęcia. Nie wystarcza bowiem tylko wiedzieć. Trzeba jeszcze chcieć. Przejście zaś od kategorięcznego nakazu do nakazu praktycznego nie dokonuje się samo przez się. Wielowiekowy system etyczny jest słaby w praktyce i niezbyt trwały. Pozwalam w tym względzie odwołać się do opublikowanej nie tak dawno przez Sekretariat dla Niewierzących ankiety międzynarodowej².

² Por. tenże, *La morale chrétienne demain*, Paris 1985.

Kościół w obliczu kryzysu demokracji

Podkreślmy raz jeszcze, że chodzi nam o problem typowo zachodni. Cała reszta świata żyje bowiem innymi pojęciami z zakresu politologii.

I jeszcze druga uwaga wstępna. Kryzys odniesień zachodzących między prawem, moralnością i zgodą społeczną nie pojawił się ostatnio w sposób gwałtowny. Poprzedziły go liczne „podskoki”, dające okazję do innego wyjaśniania relacji: prawo, moralność, zgoda społeczna — wbrew tym schematom, jakie wynikały (jak sądzono) z inspiracji Kościoła.

— Prawo dominujące nad moralnością i zgodą społeczną. Jest to typowa dla Rousseau teoria *Umowy społecznej*, bądź też niemiecka filozofia państwa. Pojęcie to jawi się w dziejach późniejszych jako nić przewodnia tej tragicznej rzeczywistości, jaką jest państwo totalitarne, które chce być jedynym nauczycielem prawdy.

— Ale też moralność może dominować nad prawem i ugodą społeczną. Ujęcie takie, nazywane — zupełnie niesłusznie — augustinizmem politycznym, konkretyzuje się w tym, że władza duchowa uważa się za zdolną i upoważnioną do osądzania wszystkiego w imię nadrzędnych interesów religii. Stanowisko to reprezentowało kilku teologów średniowiecznych, zwłaszcza gdy chodzi o wykonywanie władzy politycznej. Obecnie pojawia się ono w islamskich reżimach fundamentalistycznych, które uważają Koran za jedyną normę wszelkich zachowań społecznych.

— Wreszcie zgoda społeczna może także rościć sobie pretensje do dominacji nad prawem i moralnością. A jest to sytuacja typowa właśnie dla Zachodu. Żaden autorytet nie ma wtedy prawa przemawiać *ex cathedra et auctoritate* na dany temat, opinia zaś tych, którzy uważają siebie za większość, uchodzi za normatywną. Przykładów nie trzeba chyba podawać: fakty są oczywiste. Stolica Święta nie może, rzecz jasna, zgodzić się na tego rodzaju postanowienia, jak choćby podjęte przed paru laty przez Konferencję na temat Populacji w Bukareszcie, które czynią praktycznie rządy danych krajów sędziami moralności w danej dziedzinie. Tymczasem zaś wielu katolików szokuje po prostu to, że Kościół ma inne zdanie. Kampania prasowa, jaką zaczęto wówczas rozwijać, została jednak dość szybko „zastopowana” ciężarem Trzeciego Świata, albowiem zauważono, iż olbrzymia większość chrześcijan tam mieszkających podziela zdecydowanie postawę rzymską.

Przypomnienie tego jednego choćby wydarzenia z przeszłości nadaje nowe wymiary, by tak powiedzieć, interesującej nas kwestii. To przecież tylko Zachód stawia pytania dotyczące relacji

prawa do moralności i zgody społecznej. To Zachód zrywa z ogólnym nastawieniem, zgodnie z którym istnieje jakaś istotna, funkcjonalna hierarchia między tymi trzema czynnikami (i sprawcami) życia społecznego, jakimi są: prawodawcy, jednostki oraz opinia, chcąc zastąpić je czymś innym, co nie zgadza się ani z całą tradycją historyczną, przynajmniej w zakresie własnej cywilizacji, ani też nie może być trwałe, jeśli się weźmie pod uwagę rozwój (i upadek) reżimów, którym się wydawało, że mogą z samej domniemanej większości uczynić normatywny autorytet prawny i moralny. Dochodzi bowiem wówczas do tego, że mniej lub bardziej dowolnie zsakralizowane wartości świeckie stają się podstawą, w rzeczywistości bardzo kruchą i niepewną, moralnego życia danej społeczności zagrożonej zawsze popadnięciem w czysty relatywizm i całkowitą arbitralność. Etyka przewyższa zdecydowanie całą politykę i musi być jej fundamentem. Traktowanie ludzi jako prawnie równych jest uzasadnione jedynie określoną opcją moralną, która widzi w każdym człowieku cel, a nie środek do celu.

Tradycja katolicka

Elementy doktrynalne tradycji katolickiej pojawiają się w sposób zwięzły w przemówieniu pap. Pawła VI, wygłoszonym podczas Międzynarodowej Konferencji Pracy, dnia 10 czerwca 1969 r. w Genewie. Papież ukazał tam rolę normy, jej odniesienie do moralności oraz wyzwanie, jaką ona stanowi dla jednostek, wzywając je zarazem do wzniesienia się na ten właśnie poziom:

„Wasze działanie... opiera się na organizacyjnym, dobrowolnie zorganizowanym i społecznie zdyscyplinowanym udziale w odpowiedzialności i korzyści pracy. Jedyny cel: nie pieniądź, nie władza, ale dobro człowieka. Coś więcej niż koncepcja ekonomiczna, więcej niż koncepcja polityczna; sama bowiem koncepcja moralna i ludzka staje się dla was natchnieniem: odnowa sprawiedliwości społecznej, dokonywana dzień po dniu, dobrowolnie i przy wspólnej zgodzie. Odkrywając coraz lepiej to, czego wymaga dobro robotników, uświadamiacie je sobie stopniowo i podajecie jako ideał. Co więcej, ujmujecie je w nowe reguły zachowań społecznych, które narzucają się jako reguły prawne. Zapewniacie tą drogą stałe przechodzenie od idealnego porządku zasad do porządku prawnego, tzn. do prawa pozytywnego. Jednym słowem, uszlachetnicie stopniowo moralne sumienie ludzkości, przyczyniacie się do wzrostu moralnej świadomości człowieka”.

Waga tego tekstu wynika stąd, że uwypukla on trzy czynniki stanowiące przedmiot wszelkich dociekań na temat odniesienia

prawa do moralności i opinii publicznej. Papież wychodzi z „dobrowolnie zorganizowanego i społecznie zdyscyplinowanego udziału” tzn. z pierwszego faktu społecznego, jakim jest wola współpracy ludzi ze sobą: ma wśród nich panować pokój, gdyż uczestniczą oni spontanicznie w tych samych wartościach. W Orędziu pokojowym z 1971 roku Paweł VI powie (w § 3), że pokój jest owocem miłości, i że zakłada on tożsamość wyboru.

Ta zaś tożsamość wyboru, zgodna z naturą, może się dokonać wyłącznie w tym, co dotyczy dobra wspólnego. Reguły prawa, w których się ono wyraża, mają w pewnej mierze na celu wspomóc słabość ludzką i dopomóc człowiekowi do wzniesienia się na przewidzianą, wyższą płaszczyznę. Prawo jest zatem czynnikiem pozytywnym, który gwarantuje danej społeczności stałość wbrew wszelkim siłom dążącym do jej rozbicia i zmierzającym do niedopuszczenia do realizacji jej celu, siłom powodującym kontestację i „babelizację”³ — poprzez narastającą z dnia na dzień wielość dyspozycji prawnych, chroniących człowieka przed zagrażającymi mu różnego rodzaju alienacjami⁴.

Bardzo jasno jawi się tutaj rola religii. Zgoda społeczna, na której oparło się państwo współczesne, wymaga stałej i aktywnej obecności „siły idealnej” (A. Thomas), która podtrzymywałaby sam „przód” ewolucji społecznej, zmierzającej do realizacji dobra wspólnego. Taką zaś rolę pragnie spełniać Kościół, który znajduje właściwe dla siebie miejsce między prawem i zgodą społeczną.

Doktrynalne przesłanki działania Kościoła

1. Rzeczywistość stanowi „tkankę społeczną”. Jan Paweł II w przemówieniu do ONZ w Nowym Yorku (2.10.1979) położył nacisk (w § 11) na tę opcję Kościoła, która dostrzega ducha walki wszędzie tam, gdzie niezbywalne prawa człowieka są naruszane. Albowiem niesprawiedliwość zaczyna się od naruszenia praw człowieka, co powoduje siłą faktu naruszenie organicznego charakteru porządku społecznego i znajduje z kolei oddźwięk w całym systemie odniesień międzynarodowych. Papież wskazał w tym samym przemówieniu na „wewnętrzne określenie systemów”, które nadaje rzeczywistości społecznej postać nie będącą już zwykłą

³ Od „wieży Babel”, w trakcie budowania której doszło do pomieszania nia języków — przyp. tłum., L. B.

⁴ Por. P. Poupard, *L'enseignement social de Paul VI*, w: *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Palais Faranèse 1984, s. 429—443.

przypadłością. Podobne idee wyraził także w przemówieniu wygłoszonym w Paryżu dnia 2 czerwca 1980 r. w UNESCO⁵.

2. Rzeczywistość społeczna ma swą własną naturę. Pius XII w przemówieniu radiowym na Boże Narodzenie 1956 r. podkreślił wewnętrzną zwartość tej rzeczywistości, której nie da się zredukować do zjawiska czysto fizycznego. Ma ona odrębną naturę, gdyż jest wytworem dziejów, powstałym na skutek spotkania się woli ludzkiej z opatrnościowym planem Boga w odniesieniu do świata. Wolności ludzkie zgadzały się lub też przeciwstawiały się postanowieniom woli Bożej co do świata, aby go zbawić po upadku: to właśnie oznacza konkretne być z „organizmami zrodzonymi z dziejów” lub też przeciw nim, albowiem są one niezbędne do wzrostu człowieka jako bytu wolnego: chodzi o rodzinę, państwo, a także o różnorodne zrzeszenia czy związki, z których jedne odpowiadają trwałej naturze człowieka, podczas gdy inne związane są wyłącznie z określonymi okolicznościami.

3. Rzeczywistość społeczna zakorzenia się w antropologii. Jest jednym z wymiarów człowieka. Przejawia pewną ideę człowieka, który nie stanowi — dla chrześcijanina — jakiejś monady zabłąkanej w bezosobowym tłumie, ale jest osobą stworzoną na obraz Boży, żyjącą w rodzinie oraz pośród tego wszystkiego, co tradycyjna społeczna nauka Kościoła nazywa ciałami pośrednimi w narodzie. Osoba nie jest absolutem, ale niezastąpionym komponentem o wiele większej całości, wspólnoty ludów⁶.

4. Autorytet jest na służbie dobru wspólnemu. Nie jestem zobowiązany go słuchać, kiedy nie spełnia on tego celu lub go zaniedbuje czy lekceważy. Teza katolicka na temat relacji: jednostki — władze, wprowadza zasadę krytyczną w ich wzajemne odniesienia, strzegącą wolności tych pierwszych. I to reżimy totalitarne mają za złe Kościołowi. Tak samo zresztą myślał Rousseau, który w ostatnim rozdziale *Umowy społecznej* krytykował Ewangelię za to, że wprowadziła tę zasadę podziału (jak twierdził) w obręb państwa.

5. Rzeczywistość społeczna jest w trakcie stawania się — pod wpływem sił historycznych, które przyczyniają się do realizacji planu Bożego. Być może, że taka wizja dziejów została wprowadzona do naszej mentalności pod wpływem marksizmu, chociaż odkrycia prehistoryczne wskazywały, jak się wydaje, także na to, że świat istnieje już od milionów lat i ciągle się przemienia. Jeżeli

⁵ Por. tenże, *Poszanowanie praw każdego narodu*, *Communio* 3 (1991) 118—127.

⁶ Por. tenże, *Le message social de Jean-Paul II aux Français*, Paris 1981, s. 69.

jednak idea ta ma w jakiejś mierze pochodzenie marksistowskie, to nie wyraża ona przecież w najmniejszym nawet stopniu tego, co wiąże się ściśle z chrześcijańską wizją roli człowieka w społeczeństwie. Na początku naszego stulecia Don Sturzo ukazywał w konferencji *La lotta sociale, legge del progresso* (Walka społeczna prawem postępu), opublikowanej w 1906 r., że sprawiedliwość społeczna była zasadą motywującą przemianę społeczeństw, ukazywał tą drogą, jakie powinny być obecnie wzajemne odniesienia między tymi trzema sektorami: autorytetem, moralnością, ludem. Ten ostatni, skoro już dojrzał dzięki niezłomnemu pragnieniu urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej, narodowej i międzynarodowej, nie może zrealizować swych zamierzeń bez idei człowieka. Moralność, podobnie jak religia, sugerują mu taką ideę. Skoro jednak istnieje w naszych społeczeństwach pluralizm, autorytet nie może już teraz służyć jakiejś jednej tylko koncepcji filozoficznej. Jego „praca” polega na przyczynianiu się do narastania konsensusu tak, by był on coraz to bardziej znaczący. Autorytet nie jest wykładnikiem prawdy lecz jej sługą. Pomaga jej odpowiednio się wyrazić, uwypuklając te jej treści, które pozwalają na faktyczną realizację tożsamości wyboru.

Rola Kościoła

Pozycja Kościoła, podobnie jak innych religii, w społeczeństwie ulega także zmianie. Kościół uświadamia sobie, iż spełnia podwójną rolę: jedną wobec wiernych, drugą zaś wobec społeczeństwa jako całości.

— Gdy chodzi o wiernych, Kościół ma funkcję wychowawczą, zmierzającą do wyczulenia ich na społeczny wymiar ich wiary oraz do dostosowania się do nowych okoliczności. W realizacji tego zadania Kościół powinien wystrzegać się utożsamiania siebie z dodatkową jakby siłą polityczną, dochodzącą do ścierających się już ze sobą na polu walki. Kościół interweniuje w imię tego, co „jedynie jemu jest właściwe: integralny obraz człowieka i życia społecznego”⁷. „Człowiek nie jest dla siebie normą ostateczną, a tylko wtedy staje się tym, czym być powinien, kiedy siebie przekracza, według słusznego powiedzenia Pascala: «człowiek nie-skończenie przerasta człowieka»”⁸.

— Kościół pragnie także wypełniać swą funkcję wobec całości ludzi, aby im pomagać w „przyswajaniu sobie” swej odpowiedzialności społecznej: jest to wola zgodna z jego misją powszechną. W realizacji tej funkcji Kościół budzi sumienia, albowiem wie, że

⁷ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 13.

⁸ Tamże, nr 42.

z ich przyłgnięcia do dobra wynika pokój. I ta właśnie podwójna odpowiedzialność sytuuje Kościół na linii subtelnej wierzchołka czy szczytu górskiego, albowiem musi on równocześnie potwierdzać swą specyfikę i współpracować z innymi na płaszczyźnie równości.

Wszystkie religie ponoszą w rzeczy samej wspólną odpowiedzialność, gdy chodzi o tworzenie tej wspólnej mentalności, na jakiej winna spoczywać moralność i autorytet. Jednak pomiędzy wszystkimi siłami zdążającymi do ideału różnorodność jest wielka z tego względu, że nie wszystkie są aktualnie na tym samym stopniu rozwoju lub nie traktują zagadnienia z tego samego punktu widzenia, tak iż niektóre z nich pytają się, czy jest w ogóle rzeczą możliwą stworzyć jakiś konsensus i prawo poza lub ponad granicami danej cywilizacji. A jednak taką właśnie drogę otwiera Jan XXIII encykliką *Pacem in terris*, o której Jan Paweł II powiedział w ONZ, że syntetyzuje ona, w myśli Kościoła, osąd najbliższy samym ideologicznym podstawom tej organizacji. Trzeba więc — dodał — na niej się oprzeć oraz trzymać się jej usilnie i lojalnie, aby doprowadzić tą drogą do prawdziwego pokoju na ziemi, pokoju zapewnionego właściwym rozmieszczeniem akcentów pomiędzy prawem, moralnością i zgodą społeczną.

Zgoda na konkretne wartości

W tym względzie pożyteczna może być bez wątpienia lektura J. Maritaina, który w swym historycznym wystąpieniu w Meksyku dnia 7 listopada 1947 r. podał jakby nową Kartę UNESCO. Zasługuje ona, w rzeczy samej, na pełne uznanie; chodzi bowiem o to, że w naszym świecie podzielonym przez ideologie antagonistyczne jedyna zgoda, o ile ma być owocna, możliwa jest w dziedzinie wartości konkretnych. Wykluczona wydaje się bowiem, w aktualnych warunkach, teoretyczna zgodność odnośnie do zasad podstawowych; niezbędna zaś dla dalszego przetrwania samej ludzkości jest zgoda praktyczna. Zgodnie z tym, co powiedział J. Maritain, otwierając wspomnianą Konferencję UNESCO w Meksyku, powyższy paradoks staje się wyrazem ogromnej udręki towarzyszącej umysłowi ludzkiemu w naszych czasach. Nie ma już żadnych podstaw wspólnych dla myślenia spekulatywnego; nie mamy także wspólnego języka. Trzeba zatem znaleźć pewną „wspólność” przekonań kierujących działaniem: poszanowanie podstawowych praw osoby ludzkiej. Ostatecznie bowiem konsensus opiera się na człowieku⁹.

⁹ Por. P. Poupard, *La morale chrétienne demain*, s. 238.

„Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących — stwierdza Sobór Watykański II — wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” (KDK 12).

Powtórzy to z całą mocą Jan Paweł II, przemawiając w UNESCO w Paryżu dnia 2 czerwca 1980 roku: „Istnieje również — jak to podkreśliłem w moim przemówieniu w ONZ, nawiązując do Powszechnej deklaracji praw człowieka — wymiar zasadniczy, zdolny poruszyć aż do samych podstaw systemu decydujące o strukturze całej ludzkości i uwolnić bytowanie ludzkie, indywidualne i zbiorowe od zagrożeń, jakie nad nim ciążyą. Tym wymiarem zasadniczym jest człowiek, człowiek w swojej integracji, człowiek żyjący jednocześnie w sferze wartości materialnych i duchowych. Poszanowanie niezbywalnych praw osoby ludzkiej leży u podstaw wszystkiego”¹⁰.

Zadanie polityki

W tym względzie, jak mówił C. Bruaire, „zadanie polityków jest trudne, albowiem ich prawomocność wymaga tego, by byli uznawani, by cieszyli się pewnym konsensusem, a w konsekwencji, by obywatele szanowali ogólną zgodność działania politycznego z tą rolą, jakiej domagamy się od państwa do spełnienia. Żaden rząd nie może zachować swej władzy, nie ciesząc się takim uznaniem, chyba że posunie się do tyrańskiej przemocy i zrekompensuje brak uznania siłą zapewniającą mu autorytet”¹¹.

Polityk jako taki nie może jednak się zdyspensować od szukania właściwej orientacji choćby drogą dociekań socjologicznych, jak też nie może czynić z faktu prawo lub też się kierować samymi tylko sondażami opinii publicznej. O ile nie jest sprawą władzy politycznej reformowanie obyczajów, to nie może ona także sankcjonować ich lekceważenia; winna natomiast stwarzać możliwości odpowiednie do ich poprawy, popierając obiektywne warunki niezbędne do wykonania nieodzownego skoku. Oznacza to, iż życie polityczne opiera się na etyce społecznej i że etyka, polityka nakłada na niego także funkcję wychowawczą. Między zwykłym poddaniem się, technokratyczną arogancją oraz dyktaturą ideologiczną etyka daje politykowi wąską i trudną ścieżkę przechodzącą przez odkrywanie przed zwykłym obywatelem powinności polityczno-społecznej. To w pierwszym rzędzie sumienie nakazuje mi traktować człowieczeństwo, we mnie i w innych, jako

¹⁰ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III/1*, Poznań 1985, s. 787 n.

¹¹ C. Bruaire, *Une éthique pour la médecine*, Paris 1978, s. 125.

cel radykalny¹². Szanujcie człowieka — powtarza nieustannie Jan Paweł II. On jest na obraz Boży¹³.

Takie jest właśnie przekonanie chrześcijanina. Ale na czym się ono opiera u kogoś, kto nie podziela naszej wiary, Czy na człowieku? Na szacunku dla człowieka? Ale w imię czego? Kimże bowiem jest sam człowiek? A może w imię praw człowieka? Ale nie ma człowieczeństwa jako takiego! W imię godności ludzkiej? Jaka jednak jest jej treść, jeśli nie ma natury ludzkiej? Któż bowiem może określić to, co jest godne osoby ludzkiej, jeśli nie same jej komponenty i istotne wymogi, tzn. sama jej natura?¹⁴

Oznacza to, iż relatywność etyki jest jedynie częściowa (półowiczna), a pluralizm ujawnia po prostu „błąkające się” położenie świadomości etycznej, która winna się jednoczyć w patrzeniu na prawo powszechne, ale nabiera pełnego sensu i wymowy dopiero w perspektywie eschatologicznej¹⁵.

Jawi się w ten sposób Absolut wymogu moralnego jako fundament prawa oraz nieodzowny punkt odniesienia dla zgody społecznej. Takie jest też przeświadczenie towarzyszące dialogowi prowadzonemu przez Sekretariat dla Niewierzących z osobami niewierzącymi, jak to stwierdziłem w październiku 1986 r. w trakcie Kolokwium na temat „Społeczeństwo i wartości etyczne” w Budapeszcie: problem wartości moralnych jest zasadniczy dla każdego człowieka i dla całego społeczeństwa, które chce być prawdziwie ludzkie. Teraz i zawsze problem moralny stanowi zagadnienie bardzo żywotne dla całego społeczeństwa, kwestię jego życia lub śmierci¹⁶.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹² Por. m.in. P.-Ph. Druet, *Droit, Morale et Politique*, w: *La morale*, Paris 1981, s. 67—87.

¹³ Por. P. Poupard, *La fede cattolica*, Torino 1984, s. 28 n.

¹⁴ Por. A. Léonard, *Morale et liberté*, w: C. Bruaire, dz. cyt., s. 91—107.

¹⁵ Por. J. Ladrière, *Ethique et Nature*, w: tamże, s. 221—247.

¹⁶ Por. P. Poupard, *Discours de Budapest*, w: *Athéisme et Dialogue, Secrétariat pour Non-Croyants*, Cité du Vatican 1986, s. 325—331.