

KS. JÓZEF KRUKOWSKI

KOŚCIÓŁ I ŚWIAT PROBLEMATYKA WZAJEMNYCH RELACJI

Zespół relacji, jakie zachodzą między Kościołem i światem, należy do zagadnień skomplikowanych i wielopłaszczyznowych. W niniejszym rozważaniu relacje te zostaną przedstawione na płaszczyźnie normatywnej z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego. Na wstępie należy zaznaczyć, iż na ujęciu tej problematyki zarówno w teorii, jak i praktyce zaważyła koncepcja dualizmu chrześcijańskiego, będąca oryginalną wizją życia ludzkiego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Dualizm ten przejawia się w założeniu, iż istnieją dwa porządki ludzkiej egzystencji: porządek doczesny, czyli ziemski, i porządek duchowy, czyli religijny - nadprzyrodzony. "Świat" jest w porządku doczesnym, Kościół zaś - w porządku duchowym. Wzajemne relacje między tymi porządkami zachodzą ze względu na człowieka, będącego uczestnikiem życia w obu porządkach.

Antropologia chrześcijańska pojmuje człowieka jako istotę materialno-duchową, stworzoną przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, jako byt osobowy - rozumny i wolny - otwarty na dobro i zło, który może rozwijać się lub degenerować.

Obydwa porządki - doczesny i duchowy - są przyporządkowane człowiekowi. Mają one służyć mu pomocą w osiągnięciu pełnego rozwoju osobowego. Wszelkie zaś działania, które zmierzają do zahamowania tego rozwoju, stają się źródłem zjawisk patologicznych.

Wspomniany wyżej dualizm odróżnia chrześcijaństwo od wszelkich innych koncepcji życia społecznego - zarówno religijnych, jak i laickich - zakładających monizm.

Współczesne rozumienie relacji między Kościołem i światem jest pewnym etapem w długim procesie ewolucji trwającej od założenia przez Chrystusa chrześcijaństwa. Zanim przystą-

pimy do omówienia tych relacji w ujęciu współczesnym, zwróćmy uwagę na to, jak były ujmowane w przeszłości.

I. ASPEKT HISTORYCZNY

Dzieje Kościoła są dziejami realizacji jego misji wobec świata. Określanie przez Kościół swej pozycji względem świata podlega ciągłej ewolucji, na którą ma wpływ zarówno pogłębianie świadomości Kościoła o sobie samym i swej misji względem świata, jak również zmiany zachodzące w świecie. W dziejach tych relacji powszechnie wyróżnia się trzy epoki: przedkonstantyńską, konstantyńską i pokonstantyńską.

1. Epoka przedkonstantyńska

Problematyka określania stosunku Kościoła /społeczności religijnej/ do świata /całej rzeczywistości doczesnej, a w szczególności społeczności państwowej/ w dziejach ludzkości pojawił się dopiero z nastaniem chrześcijaństwa. W starożytności pogańskiej istniała bowiem ścisła jedność między światem religii i polityki /starożytne monarchie hierokratyczne/ lub przynajmniej traktowanie religii jako integralnej części aktywności politycznej /starożytne cesarstwo rzymskie/. Chrześcijaństwo od początku odcina się od tego rodzaju monizmu przez wyraźne odróżnienie sfery powinności religijnej od sfery powinności politycznej¹. Stanowisko to jasno zarysowane zostało w nauce Chrystusa. Szczególnie wskazuje na to odpowiedź Chrystusa na pytanie faryzeusza, czy godzi się płacić podatek cesarzowi. Chrystus odpowiedział: "Oddajcie Cesarzowi to, co jest Cezara, a Bogu to, co należy do Boga"². Niewątpliwie z odpowiedzi tej wynika, że człowiek powinien oddać cesarzowi to, co należy się państwu, ale nie powinien oddawać mu tego, co należy się Bogu. Bóg i cesarz nie są na tej samej płaszczyźnie; są od siebie oddzieleni i nie należy ich mieszać ani utożsamiać. Człowiek przynależy do rzeczywistości doczesnej, w której ma władzę cesarz, ale jednocześnie podlega Bogu, przez którego został stworzony na Jego obraz. Transcendencja sfery religijnej, w której znajduje się Kościół, wyraźnie została określona przez Chrystusa w procesie przed prokuratorem rzymskim - Piłatem. Wobec oskarżenia o roszczenia polityczne Chrystus odpowiedział: "Królestwo moje nie jest z tego świata"³.

Chrześcijaństwo tworząc nową wspólnotę religijną odcina się od wyznawców religii pogańskich i od wspólnoty żydowskiej swoją autonomią. Mają świat własnych wartości duchowych - wiary, nadziei i miłości - i własnych norm życia zbiorowego. Tworzą własną strukturę organizacyjną, odrębną od struktury politycznej - cesarstwa rzymskiego, jakkolwiek deklarują całkowitą lojalność względem władzy politycznej.

Od wszystkich dotychczasowych religii chrześcijaństwo odróżnia się uniwersalizmem - otwartością dla wszystkich ludów. Ten uniwersalizm - przy jednoczesnym akcentowaniu swej odrębności - był przyczyną podejrzeń i prześladowań ze strony imperium rzymskiego w ciągu trzech pierwszych wieków⁴.

2. Epoka konstantyńska

Nową epokę w dziejach religii chrześcijańskiej - a zarazem w dziejach relacji między Kościołem i światem - zainicjował cesarz Konstantyn Wielki na początku IV w. proklamując wolność religii chrześcijańskiej na równi z religią pogańską. Przyznanie wszystkim obywatelom wolności wyboru religii według uznania było znakiem zerwania z monizmem pogańskim. Stwarzało tym samym zewnętrzne warunki do wprowadzenia w życie publiczne dualizmu chrześcijańskiego, czyli jasnego rozgraniczenia sfery zadań władzy politycznej od sfery zadań władzy religijnej. Proces ten został jednak zagrożony - a nawet zahamowany - przez wprowadzenie protekcjonizmu państwa wobec Kościoła. Znakiem tego zahamowania było rychłe uznanie religii chrześcijańskiej jako religii państwowej /edykt cesarza Teodozjusza w 380 r./. Z jednej strony stworzyło to szersze możliwości oddziaływania Kościoła na sferę działalności doczesnej, nie wyłączając działalności politycznej. A z drugiej strony stało się okazją do posługiwania się Kościołem do osiągnięcia celów właściwych strukturom doczesnym - politycznym. Problem wzajemnych relacji między Kościołem i światem w tej epoce wyjaśniany był w kategoriach wzajemnych relacji między centralnym ośrodkiem władzy kościelnej, czyli papieżem, i centralnym ośrodkiem władzy politycznej, czyli cesarzem⁵.

Wobec silnych tendencji protekcjonistycznych ze strony cesarzy rzymskich po stronie kościelnej występuje dążenie do poszanowania autonomii i niezależności obydwu porządków,

doczesnego i duchowego, w swoich dziedzinach. Znanym świadectwem tego dążenia jest reguła papieża Gelazego I, zawarta w liście do cesarza Anastazego /494 r./, na temat dwóch władz najwyższych w swoim porządku - papieża w porządku duchowym i cesarza w porządku doczesnym - i konieczności poszanowania ich niezależności, a zarazem wzajemnego powiązania⁶.

Niestety reguła Gelazego I nie była przestrzegana w polityce. W cesarstwie wschodnim, czyli bizantyjskim, powstała tendencja zwana cezarpapizmem, która zmierzała wprost do włączenia Kościoła w strukturę cesarstwa. Na Zachodzie zaś po utworzeniu nowego cesarstwa rzymskiego - począwszy od koronacji Karola Wielkiego 800 r./ - występuje zjawisko tworzenia jedności politycznej w oparciu o akceptację założeń religii chrześcijańskiej⁷. Proces ten osiągnął apogeum w średniowieczu, gdy ukształtowała się jedna społeczność chrześcijańska - christianitas - o zasięgu międzynarodowym, na której czele stały dwie władze rywalizujące między sobą o hegemonię. Na tle tej rywalizacji - zwłaszcza w sporze o inwestyturę - powstała teologiczno-prawna teoria bezpośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym. Zwolennicy tej teorii /kard. Hostiensis, Innocenty III, Innocenty IV/, wychodząc z założenia o wyższości duchowego celu człowieka nad celem doczesnym, głosili, że porządek doczesny jest podporządkowany duchowemu, a władza cesarska podlega władzy papieskiej. Była to więc koncepcja zakładająca ścisłą unię między strukturą religijną i polityczną, która być może w swej skrajnej postaci naruszała właściwą chrześcijaństwu ideę dualizmu. Jakkolwiek teoria ta nie została oficjalnie potwierdzona przez Urząd Nauczycielski Kościoła, to jednak w praktyce była przyjmowana jako *lex generalis omnium*⁸.

W epoce nowożytnej nastąpił rozpad idei jednej społeczności chrześcijańskiej, na czele której stały dwie władze najwyższe w swoim porządku. W jej miejsce powstała idea państwa suwerennego, a właściwie wielu państw suwerennych. W Europie Zachodniej w wyniku reformacji powstają w praktyce państwa protestanckie o charakterze wyznaniowym, oparte na zasadzie *cuius regio eius religio*. Po stronie katolickiej powstaje analogiczna idea państwa katolickiego. W doktrynie, która chce być wierna zasadzie dualizmu chrześcijańskiego, powstaje koncepcja dwóch społeczności prawnie doskonałych w swoich po-

rządkach: Kościoła w porządku duchowym i państwa w porządku doczesnym, z których każda ma swój cel i środki wiodące do jego osiągnięcia, czyli w swoim porządku autonomicznych. W miejsce teorii bezpośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym powstaje teoria pośredniej władzy Kościoła w tym porządku /kard. Bellarmin, Franciszek Suarez/⁹. Według tej teorii Kościół ma władzę bezpośrednią względem spraw duchowych oraz spraw mieszanych. Właściwym przedmiotem władzy kościelnej jest porządek spraw duchowych. Ale pośrednio - jakby na zasadzie konieczności - władza ta może dotyczyć także spraw doczesnych jako przedmiotu drugorzędnego ze względu na dobro duchowe chrześcijan. Sprawy doczesne mają bowiem służyć ludziom jako środek do osiągnięcia celu duchowego. Władza ta rozciąga się także na sprawy mieszane, czyli takie, które z różnych punktów widzenia mogą być przedmiotem zainteresowania tak władzy kościelnej, jak i władzy państwowej. Władza kościelna - według tej teorii - ma prawo ingerowania w sprawy porządku doczesnego ze względu na grzech /ratione peccati/, czyli wówczas, gdy władza państwowa nie liczy się z prawem Bożym - naturalnym lub pozytywnym - i łamie je. Kościół ma wtedy prawo domagać się, aby prawo Boże było przestrzegane.

W XVIII-XX w. następuje coraz większe zróżnicowanie państw pod względem ideologicznym i ustrojowym /państwa liberalne, komunistyczne, faszystowskie/. Istotną nowość stanowi idea państwa demokratycznego, proklamującego zasadę poszanowania godności ludzkiej i praw przyrodzonych, jakie każdemu człowiekowi należą się z racji tej godności. Państwa współczesne swój stosunek do Kościoła określają na zasadzie poszanowania prawa człowieka do wolności religijnej. W teorii powstaje idea państwa laickiego, które głosi ideę rozdziału Kościoła od państwa. Następuje zróżnicowanie interpretacji tego rozdziału - od postawy wrogiej do neutralnej, a nawet przyjaznej. W tej nowej sytuacji historycznej teoria pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym, bazująca na idei państwa katolickiego, stała się nie tylko anachronizmem, ale wręcz źródłem niechęci i podejrzeń¹⁰. W nauce Kościoła nastąpiła więc potrzeba dostosowania generalnej rewizji dotychczasowych schematów dotyczących relacji Kościoła do całego porządku doczesnego, a w szczególności do społeczności państwowej.

3. Epoka pokonstantyńska

Nową epokę w dziejach relacji zachodzących między Kościołem i światem zainaugurował Sobór Watykański II. Nowość ta polega przede wszystkim na tym, iż Sobór dał całościowe ujęcie tej problematyki, bez redukcji jej do stosunków zachodzących między władzą kościelną i władzą państwową. Zmiana ta nastąpiła w wyniku pogłębienia świadomości Kościoła o siebie samym i o swej misji względem świata oraz pozytywnego ustosunkowania się do "znaków czasu", do których należy idea poszanowania wolności religijnej jako jednego z podstawowych praw człowieka wynikających z godności osoby ludzkiej. W konsekwencji odrzucona została zasada protekcjonizmu państwa wobec Kościoła, jaką zainicjował cesarz Konstantyn Wielki.

Charakterystycznym elementem w określaniu wzajemnych relacji między Kościołem i światem, jaki został wprowadzony przez Sobór Watykański II i rozwijany przez doktrynę posoborową, jest postawa dialogu. Kościół i świat są to dwie rzeczywistości różne, które jednak nie są sobie przeciwstawne. Ewangelizacja i plan rozwoju i odnowy świata - to nie są zadania sprzeczne, ale uzupełniające się. Dialog między Kościołem i światem powinien zmierzać do poznania wspólnych wartości i zagrożeń oraz współdziałania dla osiągnięcia tych wartości i ratowania się przed tymi zagrożeniami.

W dalszym rozważaniu zostanie skierowana uwaga na podstawowe przesłanki, na jakich - według najnowszej doktryny Kościoła - powinny być oparte wzajemne relacje między Kościołem i światem.

II. ŚWIAT W RELACJI DO KOŚCIOŁA

W doktrynie Soboru Watykańskiego II świat jest pojmowany w aspekcie teologicznym i historycznym. Wyraz "świat" nie jest pojmowany jednoznacznie. W szerszym znaczeniu "świat" oznacza cały kosmos, jako rezultat stwórczej mocy Bożej. W ściślejszym znaczeniu Sobór traktuje "świat" jako świat ludzi, czyli "całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony promieniami wysiłeków, klęsk i zwycięstw, który - jak wierzą chrześcijanie - w miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego, by wedle zamysłu Bożego doznał

przemiany i doszedł do pełni doskonałości"¹¹. Jako elementy świata należy zatem pojmować wszystkie przejawy ludzkiej aktywności, także jak: "dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, administracja państwowa, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp"¹².

Szczególnym przejawem pozytywnej postawy Soboru wobec świata jest proklamacja jego autonomii. "Wszystko to, co składa się na porządek spraw doczesnych [...] stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość". Autonomię świata należy pojmować w dwóch aspektach: ontologicznym i normatywnym. Autonomia w aspekcie ontologicznym polega na uznaniu, iż "wszystkie te rzeczy z samego faktu, że są stworzone, mają własną wartość i trwałość, prawdziwość, dobroć". W aspekcie normatywnym zaś polega na tym, iż "wszystkie te rzeczy [...] równocześnie /mają/ własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk"¹³. Sobór wskazuje, że autonomia ta obejmuje: świat kultury i nauki¹⁴, wspólnotę polityczną¹⁵, dysponowanie dobrami natury materialnej¹⁶, rodzinę¹⁷, stowarzyszenia świeckich¹⁸. Autonomię tę należy pojmować łącznie z odpowiedzialnością. Autonomia rzeczy stworzonych nie jest bowiem tylko prawem człowieka, ale jednocześnie jest jego powinnością przejawiającą się w poznawaniu świata i rozwijaniu go.

Autonomia świata przejawia się w dwóch kolejnych etapach jego dziejów - rozpatrywanych w świetle Objawienia - stworzenia i odkupienia. Stworzenie jest pierwszym niejako etapem w dziejach ludzkości. W hierarchii bytów stworzonych najwyższą wartość i godność posiada człowiek, ukształtowany na obraz i podobieństwo Boże i powołany do udziału w kontynuacji dzieła stworzenia, a przede wszystkim do podporządkowania sobie kosmosu przez zastosowanie odpowiednich metod i przy zachowaniu norm moralnych. Wysoka godność człowieka tkwi w jego rozumności i wolności oraz powołaniu go do rozwoju w wolności. Nadużycie tej wolności przez człowieka staje się źródłem zła moralnego, a nawet utrudnia mu osiągnięcie dalszego rozwoju. Pierwszym nadużyciem tej wolności był grzech pierworodny, który uniemożliwił mu osiągnięcie rozwoju osobowego w wymiarze transcendentnym.

Drugim etapem w dziejach rozwoju świata jest odkupienie, które zostało wysłużone przez Chrystusa. Odkupienie to daje człowiekowi nie tylko wyzwolenie z grzechu pierworodnego, ale również uzdolnienie do uczestnictwa w życiu Bożym i osiągnięcie celu transcendentnego - zbawienia wiecznego. Wraz z człowiekiem cały kosmos został powołany do uczestnictwa w tym dziele odnowy, jaką wysłużył Chrystus. Realizacja tego dzieła w historii świata jest kontynuowana przez Kościół.

Należy odrzucić koncepcję absolutnej wolności świata i człowieka, według której rzeczy stworzone nie podlegają prawom ustanowionym przez Stwórcę. Sobór Watykański II - jak również doktryna posoborowa - wskazuje, jak szkodliwe dla człowieka są następstwa fałszywej autonomii: "Lecz jeśli słowem "autonomia rzeczy doczesnych" nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wy-czuwa, jak fałszywe są tego rodzaju zapatrywania, stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika [..]. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu"¹⁹.

Naruszenie granic autonomii świata jest źródłem różnych dewiacji w życiu indywidualnym i społecznym. Nadużycie wolności przez człowieka staje się źródłem różnorodnych zjawisk patologicznych, jak alkoholizm, narkomania, rozwody. Natomiast ograniczenie tej wolności, jaka człowiekowi należy się od zewnątrz, czyli przez społeczność, staje się przyczyną różnych form zniewolenia człowieka oraz walk i konfliktów społecznych, czyli zagrożeń ze strony niesprawiedliwych reżimów politycznych²⁰.

Świat współczesny znajduje się w dramatycznej sytuacji. Z jednej strony jest on na drodze wielkiego postępu w dziedzinie nauki i techniki, czyli w "czynieniu sobie ziemi poddanej", co jest znakiem wielkości człowieka i jego potęgi. A z drugiej strony ten sam świat jest w sytuacji wzrastającego wielorakiego zagrożenia człowieka - a nawet bytu całej ludzkości - "przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem - i bardziej jeszcze - pracy jego umysłu, dążeń jego woli"²¹. Ten stan zagrożenia budzi wielki niepokój o przyszłość ludzkości, a równocześnie potrzebę współdziałania wszystkich ludzi dla znalezienia środków zaradczych. Sytuacja ta uświadamia wszystkim konieczność nawiązania dialogu i poszanowania ładu moralnego we wszyst-

kich dziedzinach ludzkiego życia. W tego rodzaju dialogu wiodącego do współdziałania świat odnajduje partnera w Kościele.

III. KOŚCIÓŁ W RELACJI DO ŚWIATA

W soborowej refleksji Kościoła nad samym sobą i nad swoją misją względem świata uwydatniony został podwójny wymiar Kościoła: wspólnotowy i instytucjonalny. Podczas gdy w epoce przedsoborowej w wyjaśnianiu relacji Kościoła do świata akcentowany był wyłącznie wymiar instytucjonalny, w nauce soborowej i posoborowej nastąpiło ubogacenie tych relacji o wymiar wspólnotowy. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Kościół ukazany został jako narzędzie zbawienia całego rodzaju ludzkiego i wspólnoty ludu Bożego²².

Akcentując nadprzyrodzone pochodzenie Kościoła i jego zbawczą misję, Sobór jednocześnie ukazuje, iż porządek rzeczywistości duchowej - nadprzyrodzonej, do której należy Kościół, nie jest przeciwstawny ani nadrzędny w stosunku do porządku rzeczywistości i działalności ludzkiej doczesnej, ale uzupełnia go, podnosząc nieustannie dążenia człowieka do poprawy swego bytowania do wymiarów eschatologicznych. "Kościół idąc ku swemu właściwemu zbawiennemu celowi - stwierdza Sobór - nie tylko, że daje uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozlewa na całym świecie niejedno obfite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszechną aktywność ludzką. Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby cała rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie"²³.

Ogromny przełom w rozumieniu roli Kościoła w relacji do świata spowodowała soborowa wizja Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego. Ten wspólnotowy obraz Kościoła - zaczerpnięty z Pisma św. - został użyty przez Sobór celowo dla zaakcentowania tych elementów w strukturze Kościoła, które w poprzedniej epoce były pomijane lub niejasno dostrzegane. Przede wszystkim w koncepcji ludu Bożego zawarta jest zasada, iż między wszystkimi członkami Kościoła istnieje fundamentalna równość w godności i uczestnictwie w realizacji misji Kościoła w świecie, bez względu na różnice wynikające z udziału

w kapłaństwie hierarchicznym. Nastąpiło więc dowartościowanie wszystkich chrześcijan w wykonywaniu zbawczej misji Kościoła wobec świata. Przyznano im prawo do czynnego udziału w tej misji na gruncie uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym. Pociągnęło to za sobą konieczność zakwestionowania dotychczasowego "monopolu" hierarchii na odpowiedzialność za zbawczą misję Kościoła w stosunku do świata²⁴. Przed Soborem bowiem działalność odpowiedzialną za misję Kościoła zarówno ad intra, jak i ad extra mogła podejmować tylko hierarchia. Sobór zaś wskazał, że ma ona partnera w chrześcijanach świeckich, których w przyszłości nie będzie mogła już pomijać: "Pasterze duchowni bowiem zdają sobie dobrze sprawę z tego, jak bardzo przyczyniają się ludzie świeccy do dobra całego Kościoła. Wiedzą mianowicie pasterze, iż nie po to ustanowieni zostali przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo Kościoła w stosunku do świata wziąć na siebie samych, lecz że ich zaszczytnym zadaniem jest sprawować opiekę duszpasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła"²⁵. W oparciu o naukę Soboru nastąpiło więc wyróżnienie dwóch autonomicznych podmiotów pełnienia misji Kościoła w relacji do świata:

- wszystkich chrześcijan, a w szczególności chrześcijan świeckich;

- Kościoła jako instytucji religijnej reprezentowanej przez hierarchię kościelną, czyli tych chrześcijan, którzy mają udział w kapłaństwie hierarchicznym.

1. Zadania wszystkich chrześcijan w relacji do świata

Sobór Watykański II podkreślił, iż misja Kościoła w świecie urzeczywistniania jest nie tylko przez hierarchiczne organy władzy kościelnej, ale również przez pełną i szczerą współpracę wszystkich chrześcijan. Godne uwagi jest więc to, iż podmiotem tej aktywności są wszyscy chrześcijanie²⁶. Nazwą tą objęci są zarówno chrześcijanie świeccy, jak i chrześcijanie niekatolicy. Sobór zwrócił uwagę na specyficzny dla każdej z tych grup charakter ich działalności w porządku doczesnym i odpowiedni do tego stopień ich odpowiedzialności za świat. Szczególną nowość w nauce soborowej i posoborowej stanowi promocja chrześcijan świeckich do aktywnego udziału

w misji Kościoła w świecie. Poprzez działalność świeckich w świecie następuje bezpośrednie przenikanie między porządkiem duchowym i porządkiem doczesnym, między Kościołem - pojmowanym jako wspólnota ludu Bożego, i państwem - pojmowanym jako wspólnota polityczna.

Ze względu na konieczność poszanowania autonomii obydwu porządków Sobór wskazał, aby chrześcijanie wyróżniali "prawa i obowiązki, jakie spoczywają na nich jako na członkach Kościoła, od tych, jakie przysługują im jako członkom społeczności ludzkiej. I mają starać się harmonijnie godzić jedne z drugimi, pamiętając o tym, że w każdej sprawie doczesnej kierować się winni sumieniem chrześcijańskim, bo żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga"²⁷.

Gdy idzie o aktywny udział chrześcijan w budowaniu porządku doczesnego opierając się na zasadach moralności chrześcijańskiej, to w nauce Kościoła widoczna jest ewolucja począwszy od pontyfikatu Jana XXIII. Papież ten w swoich encyklikach społecznych wezwał katolików do współpracy "z chrześcijanami, odłączonymi od Stolicy Apostolskiej, czy też z ludźmi stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, lecz kierującymi się rozumem i odznaczającymi się naturalną prawością postępowania" dla osiągnięcia wspólnego dobra w porządku doczesnym²⁸. Zachętę tę obwarował on jednak obowiązkiem posłuszeństwa zaleceniom władzy kościelnej. Paweł VI w encyklice "Populorum progressio" oraz w liście apostolskim "Octogesima adveniens" uczynił w tej dziedzinie krok naprzód uznając dojrzałość chrześcijan świeckich do podejmowania samodzielnej działalności w przebudowie porządku doczesnego: "Trzeba bowiem, aby w narodach dążących do rozwoju, jak zresztą gdzie indziej, świeccy wiedzieli, że ulepszanie porządku doczesnego jest ich zadaniem. Jeśli rzeczą hierarchii jest nauczanie i autorytatywne wyjaśnianie praw i przykazań moralnych, którym w tej sprawie trzeba być posłusznym, to świeccy - nie czekając na nakazy i wskazówki skądinąd - mają obowiązek przez śmiałe projekty i inicjatywy przepoić duchem chrześcijańskim nie tylko obyczaje i świadomość ludzi, ale również prawa i struktury społeczności świeckiej"²⁹.

Szczególnie doniosłe znaczenie ma postulat soborowy, aby chrześcijanie w podejmowaniu działalności w porządku

doczesnym kierowali się sumieniem chrześcijańskim³⁰. Autonomia porządku doczesnego stawia wymóg, aby w Ewangelii nie szukać gotowych rozwiązań konkretnych problemów dotyczących życia społecznego, politycznego czy gospodarczego. Każdy chrześcijanin powinien szukać rozwiązania najlepszego zgodnie z własnym rozeznaniem sytuacji i sądem własnego sumienia, kierując się troską o wspólne dobro. Sumienie jest więc tym punktem, w którym się dokonuje konfrontacja powołania chrześcijańskiego z konkretną sytuacją i powstaje decyzja zobowiązująca do działania dającego udział w ewangelizacji świata³¹. Podjęcie tego rodzaju decyzji zakłada zdobycie odpowiedniego rozeznania sytuacji, przy zastosowaniu odpowiedniej metody i posiadania odpowiednich kompetencji w sprawach będących przedmiotem działania. Tego rodzaju działania chrześcijanie powinni podejmować na własną odpowiedzialność. W tego rodzaju rozwiązaniach może zaistnieć różnica zdań co do tego, które z tych rozwiązań jest najlepsze. "Nie wolno /chrześcijanom w takich sytuacjach/ domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swojego zdania"³². Chrześcijanie powinni więc kierować się własnym poczuciem odpowiedzialności.

Stawiając wymóg kierowania się przez chrześcijan sumieniem chrześcijańskim, Sobór jednocześnie podkreśla, ażeby sumienie to było należycie uformowane. Oznacza to, iż chrześcijanie w kształtowaniu swego sumienia powinni słuchać nauki głoszonej przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Wszakże Sobór podkreśla, że pasterze powinni "jasno wyłożyć zasady dotyczące celu stworzenia i używania rzeczy doczesnych", ale nie są kompetentni do podsuwania wiernym konkretnych rozwiązań³³.

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 227 powyższe wskazania pastoralne ujmuje w języku normatywnym, wskazując na następujące uprawnienia i obowiązki:

1/ chrześcijanie świeccy mają prawo, aby w sprawach dotyczących społeczności doczesnej mogli korzystać z tej wolności, jaka przysługuje wszystkim obywatelom;

2/ korzystając z tej wolności powinni starać się o to, aby duchem Ewangelii przepełnić swoją działalność, kierując się nauką przedstawioną przez Urząd Nauczycielski Kościoła, ale jednocześnie powinni wystrzegać się, aby swoich opinii w kwestiach dyskusyjnych nie głosić jako nauki Kościoła.

Należy zatem stwierdzić, iż chrześcijanie świeccy mają prawo podejmować działalność w porządku doczesnym korzystając z należnych im praw obywatelskich w określonej wspólnotcie politycznej na zasadzie równości z ludźmi innych przekonań religijnych. Działalność tę powinni podejmować kierujący się motywacją religijną, jaką jest ewangelizacja porządku doczesnego, i ogólnymi wskazaniem doktryny społecznej Kościoła, ale konkretne decyzje powinni podejmować na własną odpowiedzialność.

2. Działalność hierarchii kościelnej w relacji do świata

W okresie przedsoborowym Kościół katolicki swoje zadania wobec świata pojmował - jak to zostało wyżej powiedziane - w sposób przykrojony do teorii pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym. Sobór Watykański II wskazał szersze możliwości wykonywania przez Kościół jego misji wobec świata - nie tylko za pośrednictwem chrześcijan świeckich, ale także za pośrednictwem hierarchii. Przede wszystkim zostało jasno powiedziane, że misja Kościoła wobec świata ma charakter religijny. "Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy socjalnego; cel bowiem, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny. Ale z tej właśnie religijnej misji wypływa zadanie, światło i siły, które służyć mają założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego"³⁴. Odrzucona została zatem przez Sobór jakakolwiek koncepcja podejmowania przez Kościół działalności politycznej, czyli bezpośredniej lub pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym. Nie wykluczona została natomiast możliwość podejmowania działalności religijno-moralnej, czyli pastoralnej, względem wszystkich przejawów ludzkiej działalności w porządku doczesnym. Doprecyzowanie misji Kościoła wobec świata przejawiało się w jaśniejszym określeniu podmiotów, za pośrednictwem których Kościół wykonuje tę misję. Obok wspomnianego wyżej wyróżnienia tego udziału, jaki w tej misji mają chrześcijanie świeccy, nastąpiło również uznanie zdolności biskupów do podejmowania autonomicznej działalności w relacji do świata. Modyfikacje w tej dziedzinie nastąpiły w wyniku pogłębienia przez Sobór prawdy o kolegialności biskupów oraz odpowiedzialności biskupów za kościoły lokalne.

Przedsoborowe rozumienie prymatu Biskupa Rzymskiego sankcjonowało wyłączne prerogatywy Stolicy Apostolskiej do podejmowania decyzji dotyczących stosunków między Kościołem i państwem. Sobór uznał biskupów za podmiot zdolny do autorytatywnego ustosunkowania się w imieniu Kościoła do spraw porządku doczesnego³⁵. Różnica między działalnością w relacji do świata, jaką mogą podejmować chrześcijanie świeccy, a tą działalnością, jaką może podejmować hierarchia, polega na tym, iż hierarchia podejmuje ją w imieniu Kościoła, podczas gdy chrześcijanie świeccy - na własną odpowiedzialność.

Autorytatywna działalność Kościoła, jaką hierarchia kościelna może podejmować w relacji do świata, może być wykonywana w dwóch formach:

- głoszenie zasad moralnych, którymi należy kierować się w sprawach doczesnych;
- podejmowanie współdziałania, a nawet współpracy z różnymi formami życia społecznego w celu osiągnięcia wspólnego dobra osoby ludzkiej.

2.1. Głoszenie zasad moralnych

Głoszenie zasad moralnych dotyczących życia społecznego należy do podstawowych funkcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ale wykonywanie tej funkcji w ostatnim czasie podlega pewnym zmianom. Dawniej nauka społeczna Kościoła była głoszona przez papieży przeważnie w formie encyklik. Miała ona charakter sztywny, ponadczasowy, bardzo generalny. Obecnie zaś - począwszy od encyklik Jana XXIII - przyjmuje formę nauczania pastoralnego, które zawiera wyjaśnienie problemów moralnych, w jakie uwikłani są ludzie współcześni w stosunkach społecznych, gospodarczych i politycznych, a także zachęty skierowane do katolików i wszystkich ludzi dobrej woli do podejmowania współpracy zmierzającej do osiągnięcia wspólnego dobra i zapobiegania złu, przejawiającemu się w zjawiskach patologicznych lub zagrożeniach życia zbiorowego. Nauczanie to ma charakter złożony. Z jednej strony podaje w sposób pozytywny normy prawa naturalnego, a z drugiej strony zawiera krytyczną ocenę współczesnych systemów społecznych, politycznych, gospodarczych itp. z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej, a także pewne wskazania praktyczne dotyczące zastosowania tych zasad w praktyce. Zastosowanie tych zasad pozostawione jest sumieniu chrześcijan i wszystkich ludzi

dobrej woli. Hierarchia kościelna nie podaje jakiegoś gotowego programu działania w porządku doczesnym. Opracowanie tego programu pozostawione jest chrześcijanom świeckim i wszystkim ludziom dobrej woli podejmującym działalność w różnych sektorach w oparciu o rozpoznanie określonych warunków³⁶.

Takie nauczanie społeczne wykonywane jest nie tylko przez papieża, jako głowę Kościoła powszechnego, ale także przez biskupów poszczególnych kościołów lokalnych działających indywidualnie lub kolegialnie w ramach konferencji biskupich poszczególnych krajów i regionów. Wskazania pastoralne, mające charakter aplikacji ogólnych zasad moralnych do konkretnych warunków i problemów życia współczesnego, mogą przejawiać się w dwojakiej formie:

- wydawanie oceny moralnej współczesnych wydarzeń i tendencji w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym³⁷ itp. w skali krajowej lub międzynarodowej, np. list biskupów amerykańskich w sprawie niebezpieczeństw zagrażających ludzkości z wyścigu zbrojeń atomowych;

- wskazywanie rozstrzygnięć aktualnych sytuacji konfliktowych³⁸ mających wymiar społeczny. Tego rodzaju rozstrzygnięcia wskazują, jaka jest godziwa linia postępowania w danej sytuacji; przestrzegają przed podejmowaniem działań, które są szkodliwe dla danej społeczności. Przykładem tego rodzaju interwencji jest kazanie prymasa Polski, Józefa kard. Glempa wygłoszone 13 grudnia 1981 r. - w pierwszym dniu stanu wojennego w Polsce - wzywające do wstrzymania się przed rozlewem krwi bratniej.

2.2. Współdziałanie z różnymi formami życia społecznego

Oddziaływanie moralne Kościoła na świat nie wyczerpuje się w samym głoszeniu zasad moralnych w stopniu mniej lub bardziej skonkretyzowanym, ale obejmuje także podejmowanie współdziałania z różnego rodzaju formami życia społecznego, jakimi są struktury polityczne, organizacje naukowe, zawodowe itp. o zasięgu lokalnym lub międzynarodowym. Szczególną doniosłość posiada współdziałanie Kościoła i państwa podejmowane na zasadzie partnerstwa stron i poszanowania odrębności zadań każdej strony³⁹.

Kluczowe miejsce w problematyce współdziałania Kościoła z różnymi formami życia społecznego, a w szczególności współdziałania Kościoła i państwa, zajmuje ustalenie racji,

dla których instytucje odmiennej natury powinny ze sobą współdziałać, a nawet współpracować. W klasycznym prawie kościelnym racje te były ujmowane w dwu aspektach: negatywnym - polegającym na zwalczaniu zła moralnego, czyli grzechu /ratio peccati/, i pozytywnym - polegającym na udzielaniu sobie pomocy w osiągnięciu dobra /ratio boni perficiendi/. W tradycyjnym ujęciu na pierwszym miejscu stawiano aspekt negatywny. We współczesnej doktrynie Kościoła na pierwsze miejsce wysuwa się aspekt pozytywny, czyli wskazuje się konieczność współdziałania dla osiągnięcia wspólnego dobra, chociaż nie pomija się także aspektu negatywnego, czyli zwalczania zła przejawiającego się w patologicznych zjawiskach życia społecznego⁴⁰.

PRZYPISY

¹ J. L e c l e r q. Lecons de Droit Naturel. T. 2: L'Etat ou la Politique. Namur 1934 s. 121; R. S o b a ń s k i. Kościół jako podmiot prawa, Warszawa 1983, s. 176-177.

² Mt 22, 21.

³ J 18, 36; por. G. D a m i z i a. I fondamenti teologici dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica nelle prospettive del Concilio Vaticano II. W: La Chiesa e la comunità politica dai concordati alla nuove forme di intesa. Roma 1979 s. 23.

⁴ H. R a h n e r. Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie. Warszawa 1986 s. 17-34.

⁵ G. L o m b a r d i. L'editto di Milano del 313 e la laicità dello stato. W: I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico /8-10 Marzo 1984/. Roma 1985 s. 23-33.

⁶ R a h n e r, jw. s. 132-155, szczególnie s. 150; T. B e r t o n e. Il rapporto giuridico tra Chiesa e comunità politica. W: Il diritto del Mistero della Chiesa. T. 4. Roma 1980 s. 355-356.

⁷ B e r t o n e, jw. s. 357.

⁸ A. O t t a v i a n i. Institutiones iuris publici ecclesiastici. Vol. 2. Ed. 4. Città del Vaticano 1960 s. 103-104; L. S p i n e l l i. Il diritto ecclesiastico, parte generale. Torino 1976 s. 47-48.

⁹ B e r t o n e, jw. s. 375-378.

¹⁰ J. K r u k o w s k i. Autonomia i niezależność Kościoła i wspólnoty politycznej. W: Kościół i prawo. T. 4. Lublin 1985 s. 54-56.

¹¹ KDK 2.

¹² DA 6.

¹³ KDK 36.

¹⁴ KDK 59, 56.

¹⁵ KDK 76.

- 16 KDK 71, 75.
- 17 DA 11.
- 18 DA 26.
- 19 KDK 36.
- 20 Problematyka zagrożenia człowieka ze strony niesprawiedliwych struktur społecznych stała się przedmiotem zainteresowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w związku z krytyką "teologii wyzwolenia". Por. Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu. Watykan 1986 s. 46.
- 21 Na dramatyczną sytuację współczesnego człowieka zwrócił uwagę Jan Paweł II w enc. "Redemptor hominis" /nr 27/.
- 22 KK 1.
- 23 KDK 40.
- 24 S. N a g y. Problematyka eklezjologiczna we współczesnej teologii fundamentalnej. RTK 23:1976 z. 2 s. 62.
- 25 KK 30.
- 26 KDK 89.
- 27 KK 36.
- 28 "Mater et Magistra" nr 456; "Pacem in terris" nr 157.
- 29 "Pop lorum progressio" nr 81; "Octogesima adveniens" nr 48.
- 30 KDK 76.
- 31 S o b a ń s k i, jw. s. 205.
- 32 KDK 43.
- 33 Tamże.
- 34 KDK 42.
- 35 DB 19.
- 36 Cz. S t r z e s z e w s k i. Ewolucja katolickiej nauki społecznej. Warszawa 1978 s. 309; L. R o s. Katolicka nauka społeczna a praktyka społeczna. "Chrześcijanin w Świecie" 10:1978 nr 3-4 s. 127.
- 37 KDK 76.
- 38 DA 24.
- 39 P. H e m p e r e k. Współpraca między Kościołem i państwem. W: Kościół i prawo. T. 4. Lublin 1985 s. 78-99.
- 40 Możliwość realizacji współdziałania między Kościołem i państwem uzależniona jest w dużej mierze od założeń ideologicznych i politycznych poszczególnych państw. Na temat możliwości współdziałania między Kościołem i państwem w Polsce po II wojnie światowej zob.: J. K r u c i n a. Państwo a Kościół w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego. "Chrześcijanin w Świecie" 14:1982 nr 2/104/ s. 23-34; J. K r u k o w s k i. Stanowisko kard. Stefana Wyszyńskiego w sprawie normalizacji sytuacji prawnej Kościoła w Polsce. Tamże s. 35-51.

**KIRCHE UND WELT -
DIE PROBLEMATIK DER GEGENSEITIGEN BEZIEHUNGEN**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Den Inhalt der Betrachtungen bildet der christliche Dualismus, d.h. die Summe der Beziehungen, die zwischen den beiden Ordnungen der menschlichen Existenz vorkommen: der geistigen Ordnung, in der die Kirche existiert, und der zeitlichen irdischen Ordnung.

Der erste Teil des Artikels zeigt die Evolution der Doktrin der Kirche zum Thema der gegenseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Welt auf. Es werden drei Epochen in der Geschichte dieser Beziehungen unterschieden: die vorkonstantinische, die konstantinische und die nachkonstantinische.

Im zweiten und dritten Teil stellt der Autor die heutige Interpretation der Beziehungen zwischen Kirche und Welt vor. Zuerst wird die Welt in Beziehung zur Kirche dargestellt. Besonders unterstrichen werden dabei die Autonomie der Welt sowie die dramatischen Folgen ihrer Verletzung in der Dimension des individuellen und des gesellschaftlichen menschlichen Lebens /pathologische Erscheinungen/. Danach charakterisiert der Autor die Aufgaben der Kirche in Bezug zur Welt. Es werden die Aufgaben, die die Laienchristen erfüllen sollen, und diejenigen der Kirchenhierarchie voneinander unterschieden.