

JÓZEF WRÓBEL SCJ

PRYMAT RACJI MORALNYCH W ŻYCIU POLITYCZNYM

W punkcie 42 adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* Jan Paweł II w ślad za konstytucją *Gaudium et spes* (nr 75) stwierdza, że obowiązek i prawo uczestniczenia w życiu politycznym dotyczy wszystkich i w związku z tym chrześcijanie "nie mogą rezygnować z udziału w polityce". Jednocześnie papież wyjaśnia też, co rozumie przez politykę: jest to "różnego rodzaju działalność gospodarcza, społeczna i prawodawcza, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra" (ChL 42).

Uprawianie tak rozumianej polityki zakłada ludzką odpowiedzialność w sferze powyższych działań. Jakkolwiek polityki nie można identyfikować z etyką, gdyż wchodzą tutaj w grę zdecydowanie różne przedmioty, cele i metody, to jednak odpowiedzialnie uprawiana polityka musi szukać w etyce jednego z kryteriów weryfikujących jej słuszność. Co więcej – myślę, że u nikogo nie budzi wątpliwości fakt, iż każde zaangażowanie człowieka (konsekwentnie również w polityce) ma znamię moralne: w konkretnych decyzjach i czynach człowiek wyowiada się osobowo i jednocześnie wyraża swój stosunek do konkretnych wartości i norm moralnych. Jeżeli się uwzględni interesującą nas sferę tego zaangażowania, tzn. aktywne uczestniczenie w życiu politycznym skonkretyzowanym w działalności gospodarczej, społecznej i legislacyjnej z tak szerokim zakresem relacji międzyosobowych, implikujących odpowiedzialność, to charakter moralny tego działania nie może już budzić wątpliwości; po prostu trudno wyobrazić sobie tutaj działanie osobowe nie zaangażowane moralnie.

Relacja między polityką i etyką ujawnia się jeszcze w innym wymiarze. Otóż – jak to potwierdza wielu autorów – przedmiotem polityki jest dobro, a mówiąc ściślej – dobro osób zakorzenione w dobru społecznym¹. Polityka jako taka musi być odniesiona do porządku moralnego, gdzie odczytuje konkretne

¹ H. Schneider. *Politik*. LChM s. 1287; A. Messineo. *Politica*. ECat IX 1687–1690.

kryteria i imperatywy. Do takiej samej konkluzji dochodzi się po stwierdzeniu zbieżności celu polityki i ostatecznego celu osoby uczestniczącej w życiu politycznym; cele partykularne realizowane w polityce nie mogą pozostać w sprzeczności z celem ostatecznym realizowanym przez człowieka; to zaś nadaje polityce konkretne ramy etyczne².

I. OD PESYMIZMU DO OPTYMIZMU

Śledząc dzieje i rozwój koncepcji politycznych, łatwo zauważyć, że powyższa zależność między polityką i etyką nie dla wszystkich była i jest tak bardzo oczywista. Dla wielu stanowi sporą trudność jasne i wyważone sprecyzowanie tej zależności. Inni wprost ją odrzucają jako zbędną, a nawet szkodliwą. Oto skrajne ujęcia relacji między polityką i etyką, czyli 1) integryzm etyczny i 2) realizm polityczny³.

1) **I n t e g r y z m e t y c z n y** to postawa zdecydowanie odrzucająca kryteria i kategorie polityczne i optująca wyłącznie w kierunku absolutyzmu etycznego. Zwolennicy takiej opcji są zdania, że w polityce nie może mieć miejsca konwergencja kategorii moralnych z politycznymi, gdyż moralność i polityka to do tego stopnia odrębne sfery, iż wprost przeciwstawne. Ta dy socjacja dokonuje się zasadniczo z winy samej polityki, która ze swej natury jest zdeprawowana, oparta na sile, przemocy, a bardzo często jest również wyrazem egoizmu, oportunistu czy przewrotności. Nie ma w niej więc miejsca na takie wartości, jak: sprawiedliwość, miłość, wolność itp. Uważa się też, że w pewnym wymiarze źródłem tego rozdziału jest również i sama etyka, zasadniczo z powodu swojego radykalizmu.

Tak rozumiana relacja między etyką i polityką ma swoje modele reprezentatywne. Oto niektóre z nich:

– Model burżuazyjny. Charakteryzuje go skrajny indywidualizm i liberalizm; respektując indywidualistyczne ambicje swoich obywateli, państwo ma w sposób konieczny ograniczony wpływ w sferę ich interesów. Poszczególne zaś jednostki zainteresowane wyłącznie swoją pozycją odrzucają kategorie i kryteria ogólnospołeczne lub przynajmniej odnoszą się do nich z dużą rezerwą.

– Model anarchistyczno-syndykalistyczny. Charakteryzuje go zdecydowane odrzucenie struktur społeczno-politycznych jako niegodnych człowieka i złych ze swej natury. Konsekwentnie członkowie tych ruchów stawiają sobie za cel

² ECat IX 1690.

³ Por. G. M a t t a i. *Morale politica*. Bologna 1971 s. 58-64.

zniszczenie wszelkiej władzy o zasięgu ogólnospołecznym i o charakterze politycznym.

– Model marksistowski. W tym ujęciu polityka i państwo mają charakter tylko czasowy, gdyż są wyrazem opresji klas dominujących lub obrony przed nimi. Nie będą zaś miały racji bytu w społeczeństwie monoklasowym, gdy państwo utożsami się z klasą robotniczą i będzie reprezentowało wyłącznie jej interesy. Co więcej – Marks odrzuca wprawdzie wartości moralne niezmiennie, ale wprowadza w to miejsce etykę nową, w której centrum znajduje się idea wyzwolenia człowieka z alienacji i absolutyzacja kolektywu.

– Model teokratyczny. W systemie tym racje polityczne zostają wyrugowane i zastąpione przez kategorie i kryteria teonomiczne.

2) **R e a l i z m p o l i t y c z n y** to postawa zdecydowanie odrzucająca kryteria i kategorie etyczne jako skażone idealizmem i jednocześnie obezwładniająca politykę, gdyż pozbawiająca ją autonomii i siły witalnej. Naczelna kategoria operująca w tym ujęciu to zasada skuteczności i zasada "bonum reipublicae", często skonkretyzowana w formule "racji stanu", przez co rozumie się "uznanie potrzeb i dobra państwa za najwyższą normę politycznego działania"⁴. Powyższe zasady są też konsekwentnie stawiane w centrum kodeksu deontologicznego polityka.

Podobnie jak integryzm etyczny, również i realizm polityczny ma swoje modele reprezentatywne:

– Model realizmu N. Machiavellego (1469–1527), autora słynnej rozprawy *De principatibus*, znanej u nas pod tytułem *Książę*. W traktacie tym Machiavelli proponuje formę rządzenia opartą na dwóch kryteriach: realizmu politycznego i realizmu antropologicznego. W praktyce oznacza to, że miarą słusznej polityki jest skuteczność środków i metod w dążeniu do zamierzonego celu. Takie ujęcie znajduje z kolei swoje uzasadnienie w zepsutej naturze człowieka, z czym polityk musi się liczyć.

– Model państwa etycznego (typu hegliańskiego). Tutaj ostateczną i wystarczającą racją politycznej aktywności jest państwo. Zupełnie niepotrzebne jest odniesienie się do zasad absolutnych. Impostacja ta znajduje swoją podstawę i uzasadnienie w pełnej autonomii poszczególnych sfer ludzkiej działalności, czy to ekonomicznej, kulturowej czy też politycznej. Jakakolwiek próba narzucenia tym sferom z zewnątrz zasad normatywnych niszczy wolny, spontaniczny i kreatywny wyraz ludzkiego ducha. Co więcej – autonomia ta znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w "suwerenności państwa", dla którego pryncypialnym kryterium postępowania jest "salus reipublicae".

⁴ H. Groszyk. *Z problematyki pojęcia i funkcji racji stanu*. W: *Racja stanu. Historia, teoria, współczesność*. Lublin 1989 s. 10.

– Modele neorealizmów typu Machiavellego. Chodzi tutaj o modele ukształtowane w dużej mierze w klimacie socjologizmów, a również o koncepcje polityki autonomicznej, uniezależnionej od wartości etycznych. Twórcy tych modeli zbliżają się często do pozycji totalitarnych, a cała polityka jest nierzadko przez nich ujmowana jako wypadkowa społeczno-politycznych sił antynomicznych.

Integryzm etyczny i realizm polityczny to dwa skrajne ujęcia. Ideał, do którego winna zmierzać rzeczywistość świata polityki, to dynamiczna i inspirująca koegzystencja wartości moralnych i racji politycznych. Oczywiście jest to ideał, który nigdy nie może być uznany za doskonały i trwale osiągnięty, ale o wiele bardziej jako wciąż aktualne zadanie.

Taka swoista symbioza wartości moralnych i racji politycznych może być też zresztą różnie rozumiana. Faktycznie nierzadko ludzie polityki wykazują wprost nieproporcjonalnie wielkie zainteresowanie moralnością i religią, jeżeli uwzględnić ich postawy wewnętrzne, przekonania i ontologię motywacji; moralność i religia interesują ich na tyle, na ile są one narzędziami skutecznie ułatwiającymi osiągnięcie utylitarystycznie określonych celów, na ile potrafią one zapewnić uległość społeczeństwa i trwałość samych struktur. Nie odgrywają zaś żadnej decydującej roli w formułowaniu principów, racji czy wytycznych strategii politycznych.

Dysocjacja między etyką i polityką nie jest bez znaczenia dla egzystencji wspólnoty państwowej czy międzynarodowej. Odbija się ona szerokim echem właściwie we wszystkich sferach życia społeczno-politycznego społeczeństw, najczęściej w formie różnych patologii i nadużyć:

- w zdehumanizowanym kształcie struktur politycznych;
- w sprowadzeniu człowieka do rangi przedmiotu manipulacji politycznej;
- w pozytywizmie prawno-politycznym przyjmującym często formę autonomizacji prawno-politycznej;
- w odmówieniu osobie i dobru wspólnemu charakteru normatywnego (powszechnie obserwowana dziś tendencja to redukcja etyki do "techniki", a więc pozaaksjologicznych metod rozwiązywania problemów ludzkich, społecznych, politycznych);
- w pluralistycznie interpretowanym kanonie praw i obowiązków człowieka;
- w indywidualistycznie rozumianych przyczynach zła ujawniającego się w życiu społeczno-politycznym (chodzi tutaj o tzw. mentalność moralistyczną, która przejawia się w identyfikowaniu zła społeczno-politycznego wyłącznie z negatywnymi postawami konkretnych osób przy jednoczesnym pominięciu charakteru demoralizującego samych struktur);
- w przeakcentowaniach i radykalizmach właściwych różnym systemom politycznym; np. indywidualistycznie rozumiana wolność charakterystyczna dla

liberalizmów; wolność strukturalna towarzysząca anarchizmom i syndykalizmom; uwspólnotowanie i uprzedmiotowienie jednostki charakterystyczne dla totalizmów.

Przedstawione tu zjawiska dają się powszechnie zaobserwować w życiu społeczeństw. Czy w takiej sytuacji dosyć pesymistycznie przedstawiającego się krajobrazu politycznego dzisiejszego świata możliwe jest przywrócenie właściwego miejsca wartościom moralnym w polityce?

Proces taki jest niewątpliwie możliwy na drodze umoralnienia osób zaangażowanych w politykę, a również na drodze umoralnienia struktur i instytucji politycznych. W gruncie rzeczy jednak w umoralnieniu chodzi o proces nieustannej transformacji państwa struktur przedmiotowych w państwo struktur podmiotowych. Chodzi więc tutaj o specyficznie personalistyczny kształt polityki; polityka nie może być rozumiana jako forma, technika, swoista sztuka sprawowania władzy czy też jako umiejętność uzyskiwania chwiejnej równowagi sił i wpływów, ale jako konkretny kształt społecznych dążeń stawiających sobie za cel rozwój warunków ludzkiej egzystencji, zgodnie z aspiracjami człowieka odpowiadającymi jego integralnemu rozwojowi. Myślę, że w tym właśnie wyraża się treść polityki noszącej znamię personalistyczne, a więc polityki ukierunkowanej przede wszystkim na dobro osoby, a dopiero pod dyktando tego principium – na takie czy inne struktury.

Upodmiotowienie polityki zakłada niewątpliwie uznanie fundamentalnych wartości społeczno-politycznych związanych z osobą, jej godnością i jej prawami. Niemniej realizacja tych wartości zakłada ich uprzednią asymilację. Należy też stwierdzić, że zasadniczo żaden system polityczny ze swej natury nie gwarantuje doskonałej realizacji tych wartości. Całość zależy również od formacji i postaw moralnych konkretnych osób, a przede wszystkim od tych, którzy są bezpośrednio odpowiedzialni za oblicze życia politycznego, którym jest powierzona troska o dobro wspólne, a w dalszej kolejności – od wszystkich obywateli uczestniczących w życiu politycznym. Historia uczy, że bez nawrócenia ludzkiego serca nawet humanitarne struktury społeczno-polityczne mogą się szybko stać strukturami alienującymi.

II. ONTOLOGIA PRYMATU WARTOŚCI MORALNYCH W POLITYCE

Priorytetu porządku moralnego w życiu politycznym domaga się tak podmiot polityki, jak i jej przedmiot⁵.

⁵ M a t t a i, jw. s. 67-68.

Jak już stwierdziliśmy, pierwszorzędnym protagoniŝtą upodmiotowionej polityki nie jest państwo, naród, jakaś grupa społeczna czy partia, ale konkretna osoba jako żyjąca w społeczności ludzkiej. Podmiot polityki definiuje jednocześnie jej przedmiot, a więc dobro tych osób. Osobowo ukierunkowanych pryncypiów życia społeczno-politycznego domaga się papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*: "wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyŝlnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że každy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą" (nr 9).

Wypowiedź ta ma fundamentalne znaczenie: daje ona jednoznacznie do zrozumienia, że jakakolwiek refleksja nad społeczno-politycznym wymiarem ludzkiej egzystencji musi wychodzić od uznania osobowego statusu człowieka. Jednocześnie zostają teŝ tutaj sformułowane principia okreŝlające miejsce osoby w społeczeńŝtwie. Po pierwsze – człowiek jako osoba jest duchowo-cielesną jednością, a w związku z tym niepodzielną i autonomiczną spójnością. W praktyce oznacza to, że człowiek musi być ujmowany jako egzystująca integralność, która nie moŝe być wtopiona w żadną inną całość⁶; nawet jako uczestnicząca w innej całości i w nią strukturalnie wkomponowana, zachowuje swoją autonomię. Po drugie – człowiek jako istota "obdarzona rozumem i wolną wolą" zakłada świadomość i wolność. To ostatnie stwierdzenie nie pełni tutaj tylko roli jakiegoŝ antropologicznego *credo*, ale ma waŝki wydźwięk praktyczny: status osobowy człowieka nie tylko definiuje jego godność i nadaje konkretny kształt jego relacji do społeczności politycznej, ale jednocześnie wskazuje na charakter moralny tego uczestniczenia, gdyż tak jak moralność zakłada wolność i świadomość, tak również zdolność wolnego wyboru sugeruje charakter moralny osobowego zaangażowania człowieka.

Jakkolwiek osoba zakłada autonomię i pewną ontologiczną pełnię, to jednak nie znaczy to, że posiada ona już wszystkie moŝliwe doskonałości, jakie dopuszcza zadany jej przez Stwórcę kształt. Wprost przeciwnie – wolność i świadomość czynią osobę zdolną do ciągłego stawania się, do ciągłego rozwoju zgodnie z kreatywnym charakterem ludzkiego ducha. Po prostu przejŝcie od stanu osobowych moŝności do faktycznego ich zrealizowania dokonuje się w historycznie ciągłym procesie ludzkiego doskonalenia się. To w ten sposób osoba realizuje się, rozwija swoje człowieczeńŝtwo i tym samym odpowiada pozytywnie na powołanie, zarówno złożone w jej naturze⁷, jak i korespondujące z jej naturą, jeżeli się uwzględni również powołanie nadprzyrodzone. Tak rozumiane powołanie osoby, przy jednoczesnym uwzględnieniu jej specyfiki i godności, wskazuje na

⁶ A. R a u s c h e r. *Personalität, Solidarität, Subsidiarität*. Koln 1975 s. 8.

⁷ Por. J. E n d r e s. *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*. Roma 1972 s. 25-26.

jej społeczną naturę. Innymi słowy – bycie osobą u samych podstaw orientuje człowieka społecznie.

Wielu autorów dopatruje się społecznej orientacji osoby w jej niewystarczalności, niedostatecznej samodzielności, w jej potrzebach związanych z procesem doskonalenia się. Jednocześnie ci sami autorzy zwracają uwagę na liczne zdeterminowania i ograniczenia towarzyszące ludzkiej egzystencji. Z takim ujęciem nie można się jednak do końca zgodzić. Wprawdzie interpretacja taka jest tutaj tylko intencjonalnym uprzedmiotowieniem społeczeństwa sprowadzonego do roli środka zaradczego na ludzką niedoskonałość (co już samo w sobie jest błędem), ale jednocześnie przygotowuje ona grunt do uaktywnienia łatwo ujawniającego się w człowieku upadłym dynamizmu dośrodkowego, który często daje o sobie znać już chociażby w formie egoizmu osobowego czy klasowego, w formie despotyzmu czy skorumpowania. Ujęcie takie jest też nierzadko odbiciem indywidualistycznych tendencji i jako takie nie do pogodzenia z najgłębszymi treściami stojącymi u podstaw życia społeczności politycznej oraz ze wspólnotowo zorientowaną naturą osoby.

Orientacja społeczna osoby wynika przede wszystkim z właściwego jej naturze dynamizmu odśrodkowo-dośrodkowego, ujawniającego się w formie relacyjności, komunikatywności, duchowej "nadobfitości". Pan Jezus powie: "więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu" (Dz 20, 35). Ujmując kwestię całościowo, należy tutaj mówić o naturze "dialogalnej" osoby. J. Maritain stwierdzi w tym względzie: "osobowość człowieka domaga się komunikowania (w sferze) intelektu i miłości. Przez sam fakt, że jestem osobą [...] domagam się komunikowania z drugim (człowiekiem) i z innymi (ludźmi) w porządku wiedzy i miłości. Domaganie się dialogu tam, gdzie dusze realnie komunikują, należy do istoty osoby"⁸. W świetle tych rozważań ujawnia całe swoje znaczenie i sens niepowtarzalność każdej osoby, jej swoista jedyność, a również wartości, jakie sobą reprezentuje.

Dzięki możliwości komunikowania z innymi ludźmi człowiek jest w stanie wszechstronnie się doskonalić. Konsekwentnie natura społeczna osoby i egzystencja w społeczności ludzkiej stoją u podstaw jej integralnego rozwoju. Temu celowi muszą też służyć wewnętrzne struktury społeczności, w której bytuje człowiek. On sam jest ponad nimi, a one pełnią rolę środka służącego określonymu celowi. Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* pisze: "głównym założeniem (społecznego nauczania Kościoła) jest teza, że konieczną podstawą, przyczyną i celem wszystkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie, zdolni z natury do życia społecznego i wyniesieni do porządku tych wartości, które naturę przewyższają i przewyciężają" (nr 219).

⁸ *La personne et le bien commun*. Paris 1947 s. 34-35.

Z powyższych rozważań wynikają pewne konkretne wnioski. U podstaw i w centrum wspólnoty politycznej stoi osoba. Stąd wspólnota w swoim wewnętrznym kształcie musi być ukierunkowana na dobro osoby i jej integralny rozwój⁹; zadaniem personalistycznie zorientowanych struktur społeczno-politycznych jest właśnie gwarantowanie odpowiedniego klimatu sprzyjającego urzeczywistnianiu osobowej relacjonalności, komunikatywności, dialogalności członków społeczności. To ostatecznie osoba i jej cel stanowi normatywne kryterium wewnętrznego ładu i kształtu wspólnoty społeczno-politycznej.

Ta normatywno-dynamiczna relacja między osobą i kształtem społeczności, w której ona egzystuje, wyraża się w o wiele bardziej przejrzystym odniesieniu porządku politycznego do porządku moralnego. Chcę przez to powiedzieć, że struktury społeczno-polityczne i właściwe im funkcje nie są w stanie spełnić swojej roli, nie mogą w pełni służyć osobie, jej integralnemu rozwojowi, jeżeli nie pozostają w wewnętrznej koherencji z porządkiem moralnym. To odniesienie porządku moralnego do porządku społeczno-politycznego jest podyktowane przez treści, jakie ten pierwszy porządek wnosi w ludzką egzystencję. Pragnę też tutaj zwrócić uwagę na niezwykle precyzyjną harmonię, jaka zachodzi między rolą służebną pełnioną wobec osoby przez struktury i funkcje organizujące życie społeczeństwa i koncepcją prawa naturalnego, które pozwolę sobie określić jako zasadę-formułę integralnego rozwoju osoby, tak w wymiarze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, jako że istnieje spójność celu przyrodzonego i nadprzyrodzonego oraz zasadniczo nie istnieje podwójna moralność – moralność natury i łaski – ale moralność natury przenikanej przez zbawcze oddziaływanie łaski Chrystusa udzielanej człowiekowi w Duchu Świętym. Pragnę się tutaj powołać na takich współczesnych autorów, jak K. H. Peschke¹⁰, A. Laun¹¹, J.-M. Aubert. Ten ostatni pisze: "doczesne doskonalenie się człowieka jest wymagane przez cel ostateczny" i ma on tutaj na myśli "rozwój istoty ludzkiej, jaki zakłada jej natura na wszystkich poziomach jej egzystencji, fizycznej, intelektualnej, i moralnej"¹². Z podobnym ujęciem spotykamy się też w opracowaniu ks. S. Olejnika: "kiedy się obecnie mówi o prawie naturalnym, ma się na uwadze pewien idealny model działania, to, co gwarantuje realizację pełnego, bogatego człowieczeństwa, to człowieczeństwo zaś rozważa się głównie w wymiarach osoby"¹³.

⁹ Por. R a u s c h e r , jw. s. 21-22.

¹⁰ *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II*. T. 1: *Teologia morale generale*. Roma 1986 s. 189-238.

¹¹ *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*. Wien 1973.

¹² *Abrégé de la morale catholique*. Paris 1987 s. 412.

¹³ *Teologia moralna*. T. 3: *Wartości moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*. Warszawa 1988 s. 57.

Wspólnota społeczno-polityczna, owoc osobowych zaangażowań jej członków, ma u swych podstaw trwałą więź, która organizuje całość wokół wspólnego celu; chodzi więc tutaj o wspólnie uznaną wartość, która ma charakter ponadindywidualnej rzeczywistości, jednak odniesionej do konkretnych osób. Tą wartością jest "dobro wspólne" całej społeczności. Jego specyfika polega na tym, że jest ono nie tylko przedmiotem relacji i zaangażowań osobowych, ale również te relacje umożliwia, przez co staje się dobrem każdej osoby.

W określeniu treści i funkcji "dobra wspólnego" większym personalistą wydaje się być Arystoteles niż św. Tomasz z Akwinu. U tego ostatniego daje się bowiem zauważyć lekkie przesunięcie akcentu w sferę dóbr materialnych. Dla filozofa greckiego natomiast specyfika *polis* nie polega na interesach natury ekonomicznej, ale na *totum bene vivere*, przez co zwraca on większą uwagę na element etyczny i wspólne zaangażowanie ludzi wolnych¹⁴. Takiej specyfikacji "dobra wspólnego" oczekuje też Magisterium Kościoła, kiedy pochwała państwo, które nie ogranicza się tylko do wspierania rozwoju materialnego, ale faworyzuje integralny rozwój osób. Papież Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* stwierdza:

samo nagromadzenie dóbr i usług, nawet z korzyścią dla większości, nie wystarcza dla urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia. W konsekwencji, także i dostęp do wielorakich rzeczywistych dobrodziejstw, jakich w ostatnim czasie dostarczyły wiedza i technika, łącznie z informatyką, nie przynosi z sobą wyzwolenia spod wszelkiego rodzaju zniewolenia. Przeciwnie, doświadczenie niedawnych lat uczy, że jeśli cała wielka masa zasobów i możliwości oddana do dyspozycji człowieka nie jest kierowana zmysłem moralnym i zorientowana na prawdziwe dobro rodzaju ludzkiego, łatwo obraca się przeciw człowiekowi – jako zniewolenie (nr 28).

Warto tutaj podkreślić, że "dobro wspólne" podobnie określili Ojcowie Soborowi, a w ślad za nimi Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*: "dobro wspólne obejmuje sumę warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość" (nr 42)¹⁵.

W powyższym rozumieniu "dobra wspólnego" należy podkreślić istotny i właściwie decydujący element (na co zwrócił uwagę papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*): "dobro wspólne" nie jest czymś wyłącznie "zewnętrznym" w stosunku do osób konstytuujących wspólnotę społeczno-polityczną i odseparowanym od nich (na marginesie warto zauważyć, że takie rozumienie "dobra wspólnego" stwarzało w przeszłości możliwość akceptowania przez chrześcijan

¹⁴ Por. J. H a b e r m a s. *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*. W: *Prassi politica e teoria critica della società*. Bologna 1973 s. 77-125; A. B o n d o l f i. *Etica politica*. W: *Corso di teologia morale*. T. 4: *Koinonia. Etica della vita sociale*. Brescia 1985 s. 99-100.

¹⁵ Zob. KDK 74.

również tych systemów politycznych, które brak poszanowania praw człowieka motywowały potrzebami tego "dobra")¹⁶; między dobrem osoby i "dobrem wspólnym" zachodzi immanentna jedność, co oznacza, że kształt, treść i natura "dobra wspólnego" muszą być odnoszone do osoby: "z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką, dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględnimy istotę i rolę dobra, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby"¹⁷.

Tak rozumiane "dobro wspólne" musi konsekwentnie obejmować trzy zasadnicze sfery ludzkiej egzystencji¹⁸:

1) sferę porządku publicznego, tzn. służby o charakterze społecznym, publiczne bezpieczeństwo, ochronę prawa i praw ludzkich;

2) sferę dobrobytu materialnego, a więc rozwój ekonomiczny, dystrybucję dóbr i dostęp do nich;

3) sferę wartości duchowych i moralnych.

W nawiązaniu do trzeciej sfery należy podkreślić w ślad za J. Maritainem, że "dobro wspólne" nie jest dobrem wyłącznie ziemskim; ono musi zawierać również wartości transcendentalne, gdyż odnosi się pośrednio do celu absolutnie ostatecznego człowieka, do jego przeznaczenia wiecznego¹⁹.

W ujęciu neotomisty francuskiego personalistycznie rozumiane "dobro wspólne" domaga się: redystrybucji, zarządzania i wewnętrznej moralności²⁰.

Wewnętrzna moralność "dobra wspólnego" jest również logiczną konsekwencją uprzednich konstatacji, mianowicie tych, iż tylko to, co harmonizuje z wymogami porządku moralnego, co jest moralnie dobre, jest w stanie zapewnić autentyczny rozwój i doskonalenie się osoby. Analogicznie – jeżeli "dobro wspólne" ma stanowić bazę dla osobowego realizowania się człowieka i osiągnięcia właściwych mu celów, ono samo winno być również moralnie dobre, winno być wyrazem wartości moralnych i nimi przeniknięte. Innymi słowy – tak jak wspólnota społeczno-polityczna sama w sobie i w swoich strukturach znajduje swe uzasadnienie w osobie, tak i dobro wspólne musi mieć swe normatywne kryterium w osobie, w jej godności, w jej celach²¹. Odwołajmy się jeszcze raz do J. Maritaina, który pisze:

¹⁶ Por. J. Z a b l o c k i. *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej Gaudium et spes*. Warszawa 1986 s. 395.

¹⁷ *Pacem in terris* nr 55.

¹⁸ Por. J. M a r i t a i n. *Principes d'une politique humaniste*. New York 1944 s. 189; J.- M. A u b e r t. *Vivre en Chrétien au XX siècle*. T. 2: *L'engagement du Chrétien*. Mulhouse 1977 s. 169; t e n ż e. *Morale sociale pour notre temps*. Paris 1970 s. 57; M a t t a i, jw. s. 125.

¹⁹ *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale*. Paris 1947 s. 182-183.

²⁰ Por. J. M a r i t a i n. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris 1947 s. 15-16.

²¹ Por. M a t t a i, jw. s. 122.

dobro wspólne jest jednocześnie materialne, duchowe i moralne, ale przede wszystkim moralne, jak i sam człowiek; [...] Nie jest więc tylko czymś użytecznym, sumą korzyści i zysku. Z istoty swej jest czymś w sobie samym dobrym, tym, co starożytni (myśliciele) nazywali «bonum honestum». Sprawiedliwość i przyjaźń obywatelska są dla niego spoidłem. Nieszczerość, wiarołomstwo, kłamstwo, niegodziwość, zabójstwo i wszystkie inne podobne środki, które niekiedy mogą się wydawać korzystne dla ekipy rządzącej lub dla dobra państwa, są same w sobie – jako akty polityczne [...] szkodliwe dla dobra wspólnego i prowadzą do jego deprawacji²².

W cytowanym tekście zostały uwydatnione dwie zasadnicze cnoty życia społeczno-politycznego: sprawiedliwość i miłość obywatelska. Bez nich dobro wspólne byłoby pozbawione swej istotnej jakości, racji bytu oraz nie byłoby w stanie pełnić tej roli, jaką ma do spełnienia.

Warto tutaj jeszcze zwrócić uwagę na szczególne treści, jakie wnoszą te dwie cnoty we właściwe zrozumienie miejsca osoby w życiu społeczności politycznej. To dopiero w kontekście funkcji pełnionej przez "dobro wspólne" i związanych z nim cnót obywatelskich jesteśmy w stanie docenić prawdziwą wartość i określić praktyczny zasięg praw człowieka. Faktycznie to dopiero w odniesieniu do "dobra wspólnego" prawa osoby otrzymują konkretny kształt, pełne znaczenie i realną aplikację. Przy takiej impostacji praw człowieka traci na mocy trend indywidualistyczno-liberalny, a zyskuje na znaczeniu wymiar personalistyczno-wspólnotowy. Otóż nawet pobieżny przegląd historii walk o te prawa pozwala stwierdzić, że prawie wszystkie deklaracje stanowią – jak napisał H. Bergson – "un défi jeté à un abus" ("wyzwanie rzucone nadużyciu")²³. Zrodziły się więc jako odpowiedź na nadużycie władzy o charakterze opresyjnym. Tak powstałe deklaracje nie mogły nie zostać naznaczone znamieniem czasu i okoliczności. Konkretne uwarunkowania zaowocowały właśnie indywidualistyczno-liberalnymi akcentami²⁴. W proklamowanych prawach status społeczno-polityczny osoby nie tylko został przeciwstawiony nadużyciom władzy, ale wprost wymierzony przeciwko samej społeczności i jej strukturze, oczywiście kosztem samej osoby. Konsekwentnie prawa, które miały bronić osoby, faktycznie ją alienowały u samych podstaw z tego, co właściwe jej naturze. Uwzględniwszy tę specyfikę pierwszych dążeń i deklaracji, należy przyznać rację K. Marksowi, kiedy stwierdza że "tak zwane prawa człowieka, [...] nie są niczym innym jak prawami członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie samego i od wspólnoty"²⁵.

²² *Principes* s. 189; por. także *Le Droits de l'homme* s. 16.

²³ *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris 1969 s. 301.

²⁴ Por. D. C o m p o s t a. *I diritti umani dal Medioevo all'età moderna*. W: *I diritti umani. Dottrina e prassi*. Roma 1982 s. 166.

²⁵ *W kwestii żydowskiej*. W: K. M a r k s, F. E n g e l s. *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1960 s. 440.

Skoro prawa mają pozostać w służbie osoby, stać na straży jej godności, to muszą w pełni harmonizować z jej społeczną orientacją i mieć na uwadze jej dobro. Stąd też w ujęciu personalistycznym prawa nie tylko nie przeciwstawiają osoby wspólnocie i jej strukturom, ale włączają ją w życie tej społeczności we wszystkich jej sferach. Tutaj więc prawa nie tylko bronią godności osobowej człowieka, ale jednocześnie są wezwaniem tak o godne jego uczestnictwo w życiu tej wspólnoty, którą sam tworzy i buduje, o pełnoprawne partycypowanie w jej dobrach, o gwarancje dla realizacji jego własnego powołania, jego osobistych celów, jego osobowej doskonałości, zgodnie z właściwą mu jednością i niepowtarzalnością.

Tak rozumiane i realizowane prawa osoby (czy analogicznie grup społecznych, mniejszości narodowych itp.) zakładają jednocześnie realizację równoległych obowiązków, które – ogólnie mówiąc – nie są niczym innym, jak dynamicznie urzeczywistnianą odpowiedzialnością za siebie, za drugiego człowieka, za całą społeczność, za dobro wspólne.

W wyżej przedstawionym ujęciu prawa i obowiązki tworzą razem formułę uczestnictwa osób czy grup w życiu całej wspólnoty społeczno-politycznej i w jej dobrach. Moment ten jest bardzo ważny, gdyż tak rozumiane prawa i obowiązki modelują nową kategorię moralno-społeczno-polityczną, mianowicie "cnotę solidarności". Dopiero w kontekście personalistycznie rozumianego uczestniczenia osób i grup w życiu całej wspólnoty społeczno-politycznej ujawnia swoją naturę i swoją treść ta cnota. Nie jest ona tylko wymogiem miłości obywatelskiej, ale wprost obowiązkiem sprawiedliwości społecznej²⁶. To właśnie prymat racji moralnych, a nie czysto politycznych draży przestrzeń dla tej cnoty i nadaje jej charakter moralnie zobowiązujący. Solidarność jest specyficznym wezwaniem płynącym z fundamentalnych wartości moralnych operujących w społecznej sferze ludzkiej egzystencji. Z takim rozumieniem cnoty solidarności spotykamy się też w adhortacji *Christifideles laici*, gdzie Jan Paweł II stwierdza:

stylem oraz narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka, jest solidarność. Ta zaś wymaga czynnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu politycznym wszystkich i każdego obywatela oraz rozmaitych grup, związków zawodowych, partii: wszyscy razem i każdy z osobna jesteśmy odbiorcami polityki i jej aktorami. W tej dziedzinie solidarność [...] jest czymś więcej aniżeli «tylko niokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich»²⁷.

²⁶ Por. B. H a r i n g. *Liberi e fedeli in Cristo*. T. 3. Roma 1981 s. 451.

²⁷ Por. także *Sollicitudo rei socialis* nr 38.

III. REALIA ŻYCIA POLITYCZNEGO

1) **P l u r a l i z m**. Prymat racji moralnych w życiu politycznym, wraz z podmiotowym kształtem samych struktur, w jednakowej mierze unifikuje społeczność ludzką, jak i stwarza przestrzeń dla wewnętrznego pluralizmu i pluralistycznych form życia. Faktycznie wszelkie działania polityczne mające znamię personalistyczne, a więc takie, w centrum których stoi człowiek obdarzony godnością osobową, zakładają zdecydowaną opcję w kierunku poszanowania jednostkowości i niepowtarzalności osoby; zakładają uznanie różnorodności dróg i metod zdobywania własnej doskonałości oraz osiągnięcia pełni człowieczeństwa; zakładają również uznanie ontologicznej równości osób i tym samym poszanowanie ich równych praw. Papież Paweł VI w Liście *Octogesima adveniens* konstatuje, że we współczesnych nam czasach człowiek "przejawia podwójną tendencję, i to tym silniej, im bardziej postępuje naprzód jego poznanie świata i wykształcenie: dążenie do równości społecznej i dążenie do udziału w zarządzaniu: oba te dążenia są wyrazem godności i wolności człowieka" (nr 22). Powyższe stwierdzenia oznaczają w praktyce, że polityka z właściwymi jej formami działań jest w stanie zachować charakter podmiotowy (personalistyczny), gdy uzna równość, autonomię i wolność osób, zrzeczeń, partii czy grup wyznaniowych. Pluralizm w polityce oznacza więc wielość grup różniących się nie tylko rolami, funkcjami, przedmiotami zainteresowań, ale również światopoglądami, systemami normatywnymi, koncepcjami i modelami społeczno-politycznymi²⁸.

Nie należy jednak zapominać, że społeczność pluralistyczna zakłada pewien podstawowy stopień wspólnego konsensusu co do zasad współżycia. Wspólnota społeczno-polityczna nie jest więc tylko i wyłącznie wspólnotą interesów, jak tego chcieli niektórzy twórcy filozofii politycznych, ale zakłada realizację przynajmniej w minimalnie wymaganym stopniu uniwersalnie uznanych wartości, a więc takich, których podstawy będą miały niewątpliwie pluralistyczną eksplikację, ale mimo wszystko powszechnie uznaną konsystencję. Nie chodzi więc tutaj o uniwersalność fundamentu, ale rozumienia i skuteczności. Do wartości tych należą prawa człowieka, dobro wspólne, sprawiedliwość, równość, wolność, miłość obywatelska, solidarność.

Nie ma wątpliwości co do tego, że liberalnie pojęty i urzeczywistniany pluralizm, a więc bezwzględne dążenie do zabezpieczenia własnych interesów przez jakąś jednostkę czy grupę polityczną działa destrukcyjnie i jest końcem pokoju społecznego. Dobrze pojęty i autentycznie realizowany pluralizm nie jest więc politycznym indywidualizmem i nieprzejednanym antagonizmem jednostek i grup,

²⁸ Por. Sobór Watykański II. *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*.

ale jest komplementarnością form troski o dobro wspólne, co zakłada konstruktywną współpracę²⁹. Tak rozumiany pluralizm jest społecznym bogactwem, gdyż "jest kompleksowym systemem różnorodnych ról, sił, warstw i grup społecznych" – stwierdza F. Furger³⁰.

Cytowany przez F. Furgera J. Schasching dochodzi do wniosku, że "każdy społeczny monizm i każda społeczna dyktatura stanowi z socjopolitycznego punktu widzenia stratę i zubożenie ludzkości"³¹. Pozytywną rolę jest więc w stanie odegrać pluralizm uznający prymat wartości uniwersalnych. Z kolei każdy pluralizm zakładający radykalny indywidualizm i liberalizm szybciej czy później prowadzi do anarchii lub totalizmu. Konsekwentnie Ojcowie ostatniego Soboru konstatują, że "partie [...] polityczne winny popierać to, czego według ich mniemania domaga się dobro wspólne; nigdy natomiast nie wolno stawiać własnej korzyści ponad dobro wspólne"³².

Papież Paweł VI ze swej strony dopuszcza nawet pluralizm polityczny wśród samych chrześcijan. Ma on tutaj na myśli różnorodność idei, koncepcji, programów, jednak mieszczących się w granicach wyznaczonych przez fundamentalne wartości etyczno-polityczne o uniwersalnym zasięgu:

chrześcijanin [...] nie może bez przeczenia samemu sobie sprzyjać doktrynom, które bądź zasadniczo, bądź w głównych swych punktach przeciwstawiają się jego wierze i jego koncepcji człowieka. Nie może zatem opowiadać się za doktryną marksizmu z jej ateistycznym materializmem i dialektyką, która uznaje stosowanie przemocy, a wreszcie z tym jej sposobem, w jaki likwiduje wolność osoby w społeczności; [...] Nie może również chrześcijanin przyjmować doktryn liberalnych, które wprawdzie twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, ale ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej automatyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa³³.

Pluralizm w życiu społeczno-politycznym zakłada realizację dwóch fundamentalnych postaw obywatelskich: tolerancji i kompromisu. Nierzadko można się spotkać z przekonaniem, że obydwie te postawy zakładają rezygnację z wyznawanych prawd i uznawanych wartości lub ich relatywizację. Nie w tym wypowiedziada się jednak duch tolerancji i kompromisu.

2) **T o l e r a n c j a**. Jak podkreśla L. Roos, tolerancji nie należy utożsamiać z indyferentyzmem wobec wartości i prawd wyznawanych. Nie oznacza też ona postawy przyznania odmiennym opiniom i przekonaniom równego stopnia prawdy. Tolerancja ma przede wszystkim charakter relacji personalnej; nie przyjmuje więc ona konkretnych form na płaszczyźnie

²⁹ Por. Haring, jw. s. 463.

³⁰ *Pluralismus. W: Katholisches Soziallexikon*. Innsbruck–Wien–München 1980 s. 2161.

³¹ Tamże.

³² KDK 75; por. także OA 25.

³³ OA 26.

wartościowania i weryfikacji, a więc w odniesieniu do obiektywnej prawdy, ale na płaszczyźnie osobowej, tzn. w formach odniesienia do drugiego człowieka. Tolerancja jest postawą szacunku wyrażonego wobec drugiej osoby, wobec jej przekonań; jest wiarą w człowieka, nawet tkwiącego w błędzie; jest rezygnacją z tego wszystkiego, co może go boleśnie dotknąć. Nie wchodzi więc tutaj w grę relatywizowanie prawdy, jej niedocenywanie, pogarda dla niej, ale szacunek dla drugiego człowieka i uznanie jego równych praw³⁴.

Należy tutaj jednak podkreślić, że tolerancja bynajmniej nie wyczerpuje całej swojej treści w relacji międzyosobowej. Swoim dynamizmem sięga w sferę ponadosobową, w sferę przedmiotową realiów życia społeczno-politycznego. U podstaw tolerancji leży nie tylko godność osobowa człowieka i godność jego sumienia, ale również umiłowanie pokoju i docenienie wartości dóbr będących owocem wspólnej troski całej wspólnoty. Prymat tych wartości stawia też granice tolerancji. W żadnym wypadku nie może ona oznaczać liberalizmu otwierającego drogę dla ruchów anarchistycznych i totalistycznych. J. Bodin stwierdza, że tolerancja nie ma wartości sama w sobie, ale jako forma zagwarantowania wspólnego dobra społeczności politycznej³⁵.

3) **K o m p r o m i s** Pluralizm nie wyczerpuje się tylko w różnorodności poglądów czy przekonań. Niesie on ze sobą również pewną antynomię wartości i interesów czy to poszczególnych osób, czy też grup społeczno-politycznych. Właśnie w sferze tych antynomii operuje postawa kompromisu. Postawa ta, podobnie jak tolerancja, nie jest relatywizowaniem prawdy, ale uznaniem prymatu wartości i dóbr ogólnospołecznych, takich jak: pokój, harmonia społeczna, godność człowieka, jego prawa i "dobro wspólne". Doniosłość kompromisu polega na tym, że stanowi on alternatywę dla przemocy, tyranii, dyktatury, że stanowi moralną metodę rozwiązywania konfliktów; jego wartość polega również na tym, że jest on wyrazem tolerancji i poszanowania względem innych osób, że jest wyjściem ponad kategorie "przegran-ygrany". Pozytywna strona kompromisu to także duże prawdopodobieństwo zapewnienia stabilności osiągniętemu porozumieniu³⁶.

Tak jak tolerancja, również i kompromis ma swoje granice, które wyznacza obowiązek poszanowania dobra ogólnospołecznego i wartości uniwersalnych.

Tolerancja i kompromis stanowią często jedyne możliwe rozwiązania narzuconych problemów ludzkiej konwencji. Niemniej, aby mogły być urzeczywi-

³⁴ Por. L. R o o s. *Toleranz*. W: *Katholisches Soziallexikon* s. 3062.

³⁵ Tamże s. 3060.

³⁶ Por. V. Z s i f k o v i t s. *Kompromiss*. W: tamże s. 1465.

stniane, muszą zaistnieć po temu odpowiednie okoliczności. L. Roos wylicza trzy podstawowe kryteria warunkujące funkcjonowanie tolerancji i kompromisu³⁷:

- *Rechtsstaatsprinzip*, a więc principium państwa praworządnego;
- *Sozialstaatsprinzip*, a więc principium państwa opartego na sprawiedliwości społecznej;
- *Demokratieprinzip*, a więc principium państwa demokratycznego czy też principium demokracji jako instytucjonalnie zagwarantowanej społecznej otwartości systemu politycznego.

Etos tolerancji i kompromisu zasadza się więc na uznaniu w duchu sprawiedliwości i wzajemnego poszanowania równego prawa wszystkich do uczestniczenia w życiu społeczności politycznej. Nie do pogodzenia z tym etosem są wszystkie te programy i działania, które stawiają sobie za cel otwartą konfrontację z innymi i które odmawiają innym prawa do istnienia, do posiadania własnych przekonań oraz wyrażania swoich poglądów. Z całą pewnością nie będzie też służył sprawie pokoju i ładu społecznego ten, kto traktuje swoich politycznych oponentów i przeciwników jako niebezpiecznych wrogów lub będzie dążył do zdominowania całego społeczeństwa czy też jego mniejszości.

Warto tutaj przypomnieć, że tak całe społeczeństwo, jak i jego mniejszości będące przedmiotem opresji mają słuszne i w pełni uzasadnione prawo do obrony ich podmiotowości za pomocą środków pokojowych, a również do odbudowania struktur gwarantujących poszanowanie ich praw³⁸. Jednocześnie Magisterium Kościoła zdecydowanie odrzuca wszelkie środki walki politycznej opartej na przemocy i nienawiści. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* wydana przez Kongregację Nauki Wiary podkreśla, że walka zbrojna winna być traktowana jako "ostateczny środek zmierzający do tego, by położyć kres «oczywistej i długotrwałej tyranii naruszającej poważnie podstawowe prawa osoby i niebezpiecznie szkodliwej dla wspólnego dobra kraju»" (nr 79)³⁹.

Równolegle Magisterium Kościoła przypomina, że w kontekście dzisiejszych technik i zagrożeń "bierny opór" stanowi "drogę bardziej odpowiadającą zasadom moralnym, a równie skuteczną"⁴⁰. Jednocześnie podkreśla się też, iż "nie może być nigdy zaakceptowane, ani ze strony władzy państwowej, ani ze strony grup opozycyjnych, uciekanie się do środków zbrodniczych, takich jak represje stosowane wobec ludności, tortury, różne formy terroryzmu i wyrachowanej prowokacji

³⁷ Por. jw. s. 3064.

³⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* nr 75.

³⁹ Por. także pap. P a w e l VI. *Encyklika Populorum progressio* nr 31.

⁴⁰ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* nr 79.

[...] Niedopuszczalne są również nienawistne kampanie oszczercze, zdolne zniszczyć człowieka psychicznie i moralnie"⁴¹.

IV. CHRZEŚCIJANIN W SPOŁECZNOŚCI PLURALISTYCZNEJ

Kwestia zasadnicza, jaka jawi się w ramach zaanonsowanej problematyki, to pytanie, czy chrześcijanie mogą oczekiwać ukonstytuowania praw rządzących społeczeństwem pluralistycznym zgodnie z wymogami etyki chrześcijańskiej? Właściwie wszyscy politolodzy są zgodni co do tego, że zadaniem prawa jest ochrona dobra wspólnego i normowanie sprawiedliwego udziału w nim wszystkich członków wspólnoty społeczno-politycznej. Tym samym prawo ma na celu stwarzanie i konsolidowanie tych warunków wewnątrzspołecznych, które gwarantują harmonijny i integralny rozwój członków społeczności. W świetle uprzednich rozważań oznacza to, że władze legislacyjne winny troszczyć się o moralny charakter promulgowanych praw, a obywatele są wtedy zobowiązani w sumieniu do uległości i do ich poszanowania. Nie oznacza to jednak, że prawo rządzące społecznością państwową winno wyrażać wszystkie wymogi i normy porządku moralnego. Nie leży to w gestii ani kompetencji władz legislacyjnych. Nie jest też obowiązkiem tych władz troska o zbawienie ludzi. W każdym jednak wypadku władze te winny mieć na uwadze dobro wszystkich obywateli jako uczestniczących w życiu społeczności państwowej i tym samym w sposób konieczny dobro tej społeczności jako "dobro wspólne".

Niemniej konkretne realia życia w społeczeństwie pluralistycznym i troska o dobro wspólne mogą zaowocować koniecznością wprowadzenia rozwiązań kompromisowych i przyjęcia postaw daleko idącej tolerancji, co oznacza uwzględnienie w prawie ogólnospołecznym elementów właściwych dla innych przekonań i systemów normatywnych, a więc i norm (ustaw) wychodzących w swej treści poza ramy porządku moralnego. Po prostu przyjęcie w takich sytuacjach postaw absolutnie radykalnych na forum ogólnospołecznym mogłoby się obrócić przeciw dobru wspólnemu, i to w wymiarach o wiele większych niż same rozwiązania czy postawy tolerowane. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej prawo takie jest zawsze niemoralne i nie może stanowić dla chrześcijanina kryterium etycznie dopuszczalnego postępowania.

W niektórych jednak sytuacjach, zwłaszcza tam, gdzie chrześcijanie nie mają wpływu na uchwalane prawa, gdyż stanowią mniejszość, a wprowadzane rozwiązania legislacyjne negują w sposób oczywisty dobro osób i w poważnej mierze szkodzą dobru wspólnemu, chrześcijanie nie powinni milczeć, ale w sposób

⁴¹ Tamże.

pokojowy wyrażać swoją dezaprobatę, w stopniu uzależnionym od wartości, jakie to prawo niemoralne narusza; winni wtedy dawać świadectwo prawdzie w duchu Ewangelii. W sposób konkretny i autorytatywny sformułował powyższą zasadę Episkopat Wielkiej Brytanii w dokumencie z 2. 03. 1983 r. pt: *Inseminacja in vitro: moralność i polityka społeczna*. W dokumencie tym biskupi angielscy podkreślają, iż

katolicy nie oczekują, aby normy moralności chrześcijańskiej zostały narzucone całemu społeczeństwu w formie powszechnie obowiązującego prawa lub obyczajowości. Kościół nie oczekuje też, aby prawodawstwo świeckie w każdym jednym aspekcie odpowiadało wymogom norm moralnych i uznawało za przestępstwa czyny, które etyka chrześcijańska uważa za niemoralne. Kościół jednak przestaje milczeć tam, gdzie chodzi o fundamentalne zasady sprawiedliwości czy też podstawowe wymogi niezbywalnych praw osoby. Zadaniem bowiem prawa jest promować i wcielać w życie te zasady, które obowiązują w wymiarze powszechnym wszystkich ludzi i które są istotne dla trwania rodzaju ludzkiego. Konsekwentnie więc prawo i obyczajowość społeczna winny chronić życie ludzkie i podstawowe prawa człowieka, nie powinny dopuszczać do dyskryminacji i dominacji silnych nad słabymi⁴².

*

Polityka nie może być obca chrześcijanom. Przypomina o tym Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*. Rodzi się pytanie o rodzaj tego uczestniczenia.

Niewątpliwie religia i polityka przynależą do dwóch różnych porządków i w związku z tym muszą być rozważane na dwóch różnych płaszczyznach. To rozróżnienie, sformułowane wyraźnie i jednoznacznie, musi być również obecne w rozważaniach inspirowanych przez dokument Jana Pawła II nad chrześcijańskim zaangażowaniem w przemienianie oblicza tego świata. W przeciwnym wypadku chrześcijanom grozi ideologizacja porządku doczesnego, przeważnie w formie jego absorpcji przez porządek religijny, co – historycznie biorąc – dokonało się w systemach teokratycznych. Proces taki w ostatecznym rozrachunku nigdy nie był korzystny dla Kościoła. Co więcej, to rozróżnienie – jak zauważa G. Mattai – gwarantuje porządkowi doczesnemu własną konsystencję i godność oraz chroni go przed strumentalizacją i nadużyciami⁴³. Dzięki temu rozróżnieniu dobra będące owocem wspólnego wysiłku całej społeczności politycznej mogą się stać udziałem wszystkich ludzi, a nie tylko określonej grupy.

⁴² W: D. T e t t a m a n z i. *Bambini fabbricati. Fertilizzazione in vitro, embryo transfer*. Casale Monferrato 1985 s. 182-194.

⁴³ Zob. jw. s. 74.

Niemniej to rozróżnienie nie może oznaczać separacji polityki od wartości religijnych i moralnych, gdyż duch ewangeliczny z właściwymi mu wartościami winien być obecny we wszystkich wymiarach i aspektach chrześcijańskiej egzystencji. W praktyce oznacza to, że jakkolwiek polityka nie może mieć zabarwienia religijnego, to jednak powinna być animowana przez wartości duchowe i moralne płynące z Ewangelii. To właśnie aktywność polityczna rozumiana jako ogólnospołeczne ukierunkowanie na dobro osoby stanowi jedną z pierwszoplanowych sfer społecznego oddziaływania cnót, których przykład daje sam Pan Jezus. To opierając się na tych wartościach, polityka jest w stanie przyjmować coraz bardziej ludzkie oblicze i autentycznie pozostawać w służbie człowieka.

Powyższa zależność staje się szczególnie wyrazista, jeżeli się uwzględni fakt, że za politykę, jej narzędzia i same struktury są odpowiedzialne konkretne osoby. Stąd bezpośrednio oblicze wspólnoty społeczno-politycznej jest uzależnione od moralnej jakości angażujących się w nią osób. J. Habermas jest zdania, że prawo (jako narzędzie kształtujące życie społeczności ludzkiej) ewoluuje na tyle, na ile podlega ono procesowi umoralnienia. Prawo to odzwierciedla i jednocześnie absorbuje standardy etyczne uznane przez większość jednostek egzystujących w określonym społeczeństwie. Z kolei standardy etyczne uznane i zawarte w ujęciach prawnych systemów normatywnych wpływają na moralność społeczną⁴⁴.

Stwierdzenia Habermasa wskazują na możliwość i drogę przenikania wartości ewangelicznych, duchowych i moralnych w życie wspólnoty społeczno-politycznej. Stąd też jakkolwiek społeczność polityczna i Kościół niosący Ewangelię pozostają niezależne i autonomiczne, to jednak, żyjąc w swoistej symbiozie, są w stanie wspólnie służyć dobru każdego człowieka i całego społeczeństwa. Stosownie do tego zapotrzebowania Adhortacja *Christifideles laici* jasno określa też rolę, jaką mają do spełnienia w tym zadaniu ludzie wierzący:

Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru ludzkiej osoby. Równocześnie pilnym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych (nr 42).

⁴⁴ Por. J. H a b e r m a s. *Per la ricostruzione del materialismo storico*. Milano 1979; t e n Ź e. *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio della teoria dell'evoluzione*. W: *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*. Bologna 1980 s. 345-360, cyt. za: B o n d o l f i , jw. s. 162-163.

THE PRIMACY OF MORAL REASON IN POLITICAL LIFE

S u m m a r y

Politics understood as "a various kind of economic, social and legislative activity which organically serves to the growing up of common good" cannot do without some steps defined by the requirements of moral order. The ideal, to which ultimately tends the dynamic coexistence of the two orders, is the specifically personalistic form of the very politics. One can accomplish this aim by way of a consequent transformation of the objective structures of the State into subjective.

The ultimate criterium of evaluating politics is the good of a person as a being living in a concrete human society and tending to integral perfection. Thus this good should not be taken exclusively in its individual dimensions, but first of all, social, that is to say as personal good of the whole society. The factors which shape this participation in the spirit of justice are human rights and duties, and the social virtue of solidarity.

Respecting person's dignity and its rights creates bases for social and political pluralism. One can put it into practice while preserving at the base level a common consensus as for the principles of social coexistence, and at the same time, values which bear universal character, such as: human rights, common good, freedom, equality, citizen's love, justice, solidarity. Social and political pluralism assumes also that these two fundamental citizen's attitudes, ie tolerance and compromise, are widely accepted. These attitudes do not mean, in their essence, indifferentism in relation to truth or individually professed truths. They mean a specifically form of personal and social relations at which bases there lies a will to respect the universally accepted values and love of social peace.

Translated by Jan Klos