

## „NAUKA SPOŁECZNA” KOŚCIOŁA JAKO NIE-IDEOLOGIA

Przez „naukę społeczną Kościoła” będziemy najpierw rozumieli istotny wymiar orędzia chrześcijańskiego: nie ma życia chrześcijańskiego bez miłości i służby swym braciom, zwłaszcza najbardziej ubogim, bezbronnym, co z kolei wymaga zaangażowania się w walkę o sprawiedliwość i miłość oraz pociąga za sobą odpowiedzialność społeczną. Dlaczegoż by słuchanie i czytanie Ewangelii według Mateusza o sądzie ostatecznym (Mt 25, 31-46), Ewangelii według Łukasza, akcentującej tak dobitnie wartość człowieka ubogiego, albo też licznych, paranetycznych ustępów listów Nowego Testamentu, nie mówiąc już o groźnych napomnieniach proroków izraelskich — nie miały wycisnąć dogłębnego piętna na duszy chrześcijańskiej? Są to pouczenia należące do samej istoty orędzia; nie można więc ich usunąć bez okaleczenia całości.

Dlatego też domaganie się sprawiedliwości i braterskiej miłości nigdy nie schodziło z pola widzenia Kościoła; co więcej, było zawsze żywe w jego świętych lub u charyzmatycznych inicjatorów nowych myśli i poczynań. Nie zawsze jednak było żywe w powszechnej świadomości chrześcijan, tak że z pewnym zażenowaniem się stwierdza, jak często w wychowaniu prowadzonym w XIX i w XX w. przez różnorodne instytucje (zakonne bądź też religijne) przemilczano te imperatywy życia chrześcijańskiego, nie wywiązując się poważnie z zadania właściwej formacji moralnej. Wymogi sprawiedliwości i miłości sprowadzano niekiedy także do paternalistycznie świadczonej dobroczynności. Wiemy jednak, że granice Królestwa przenikają nasze własne serce i że — na niejednym odcinku — prowadzimy jakieś układy z mocami zła, ulegając nierzadko ich urokowi; teologicznie rzecz ujmując, byłoby również rzeczą fałszywą utożsamiać ogólną świadomość ja-

kiegoś środowiska chrześcijańskiego ze świadomością Kościoła Chrystusowego.

W drugim, bardziej zawężonym i historycznie ograniczonym znaczeniu, sformułowanie nauka społeczna Kościoła oznacza całość dokumentów pochodzących od papieży współczesnych: pierwszym z nich jest głośna encyklika Leona XIII, *Rerum novarum* — o położeniu robotników (z dnia 15 maja 1891 r.). Jej ogłoszenie wywołało znaczny oddźwięk, wiele zaś środowisk katolickich, nacechowanych ideologią dominującego wówczas liberalizmu ekonomicznego, odebrało nawet z niesmakiem słowa papieskie. W co papież się miesza? Czyż nie opuścił bezpodstawnie i bezprawnie dziedziny sobie właściwej, a więc religijnej, by zająć się zagadnieniami, które z samej swej natury wymykają się spod jego kompetencji?

Następcy Leona XIII świadomie ustawiają się na linii kontynuowania tej doniosłej karty, uzupełniając ją nowymi wskazaniem. Encyklika Jana XXIII, *Mater et Magistra* (z 15 maja 1961 r.), opublikowana z okazji 70-lecia *Rerum novarum*, podaje na przykład w swej pierwszej części dzieje ważniejszych interwencji Magisterium w omawianej dziedzinie, ażeby ukazać w ten sposób, że mamy do czynienia z pewną całością doktrynalną, wypracowywaną ciągle i stopniowo<sup>1</sup>.

### Ideologia

Pod adresem tej właśnie całości doktrynalnej skierowano ostatnio poważne zarzuty. Chodziło, najogólniej rzecz biorąc, o nieszczęśliwe i bolesne potknięcie się doktrynalne, rozciągające się na okres od Leona XIII do Piusa XII, z którym zerwał Sobór Watykański II. Wyrażenie „nauka społeczna” znajduje się, co prawda, w *Gaudium et spes* (nr 76, 5), ale „oficjalnie wyeliminowane” miało być ono „wbrew woli redaktorów” na nowo wprowadzone i to w sposób „bezprawny, po promulgacji” dokumentu. Wprawdzie wbrew Pawłowi VI, który miał świadomie „usuwać” formułę „nauka społeczna” Kościoła, Jan Paweł II podejmie ją na nowo podczas inauguracji zgromadzenia ogólnego biskupów Ameryki łacińskiej, w styczniu 1979 r. w Puebla. Czy ma to jed-

nak znaczenie?! Był to przecież tylko nieszczęśliwy *lapsus linguae* <sup>2</sup>. Co więcej, społeczna doktryna Kościoła miałaby być jedynie jakąś ideologią <sup>3</sup>.

W pamflecie napisanym z właściwym sobie zarem, O. Chenu opiera się na argumencie semantycznym: chodzi mu o stopniowe zanikanie formuły „nauka społeczna”, którą Pius XII posługiwał się dosyć często w nowszych dokumentach papieskich. Argument nie jest i nie może być przekonujący, gdyż mający świadczyć o tym zerwaniu *List Apostolski Pawła VI do kard. Roy*, datowany 14 maja 1971 r. i napisany „z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*”, „której treść wciąż pobudza do działania na rzecz sprawiedliwości społecznej” dowodzi czegoś wręcz przeciwnego. Rocznica ta mianowicie skłania papieża „do podjęcia na nowo i *kontynuowania* nauczania Naszych poprzedników ogłaszając normy i zalecenia, których wymagają potrzeby zmieniającego się ustawicznie świata” (nr 1). Czytamy też dalej: „W dziedzinie społecznej Kościół pragnął zawsze spełniać podwójne zadanie: oświecać ludzi, by pomóc im odkryć prawdę i wybrać drogę wśród różnych doktryn, oddziałujących na chrześcijan, a także szerzyć moc Ewangelii oraz troszczyć się o skuteczną służbę ludziom” (nr 48). Jeśli się jest choć trochę obznajomionym z tego typu dokumentami, to przynajmniej tyle można i trzeba by stwierdzić, że nie ma tu mowy o żadnym zerwaniu (z przeszłością).

Dość jednak polemik! Zarzut ideologii jest poważny. Gdyby był uzasadniony, powinniśmy wyrzucić tę imponującą całość doktrynalną na kupę złomu w momencie, gdy jako ludzie i jako chrześcijanie stajemy w obliczu groźnego wyzwania dotyczącego politycznego, społecznego i ekonomicznego losu całej ludzkości. Jaka jest zatem natura społecznej nauki Kościoła? Czy zasługuje ona na miano ideologii?

### **Punkty oparcia**

1. Istnieje zarzut pod adresem samej koncepcji nauki społecznej Kościoła, który pojawia się wciąż na nowo pod różnymi postaciami. Życie ekonomiczne, społeczne i polityczne miałyby wykraczać poza zasięg kompetencji Magisterium, stanowiąc wyłączny

przedmiot dyscyplin naukowych, na których spoczywa zadanie wydobywania i ukazywania jego praw koniecznych — naturalnych praw stałych lub też praw stawania się. Poczynając od klasycznej ekonomii politycznej liberalizmu, poprzez doktrynę polityczną Ch. Maurrassa, aż po „naukową” analizę marksistowską przewija się to samo założenie podstawowe, zgodnie z którym społeczność ludzka jest sprowadzana do przedmiotu naturalnego, bądź przedmiotu technicznego. Tymczasem Magisterium przypomina, że życie ludzkie w społeczeństwie przejawia się przede wszystkim — nie negując jego aspektów technicznych — w kategoriach etycznych. Stwierdzał to już Leon XIII: „Niektórzy [...] sądzą, a opinia ta rozszerza się wśród ludu, że kwestia socjalna jest, jak to się mówi, problemem wyłącznie ekonomicznym” rozumianym jako opanowanie mechanizmów ekonomicznych. „Tymczasem jest przeciwnie, stanowi bowiem ona przede wszystkim zagadnienie moralne i religijne, i dlatego to — z tego właśnie względu — należy ją w pierwszym rzędzie rozwiązywać zgodnie z zasadami moralności i z oceną religijną”. Jan XXIII staje się jakby echem nieustannego nauczania, kiedy w *Pacem in terris* (nr 37) stwierdza, że porządek „obowiązujący w ludzkiej społeczności ma z istoty swej charakter całkowicie niematerialny. Opiera się bowiem na prawdzie, musi być realizowany według nakazów sprawiedliwości oraz ożywiany i doskonalony przez miłość wzajemną, a ponadto nie naruszając wolności, powinien przyczyniać się do wytwarzania coraz większej równowagi społecznej”. Ten porządek moralny, „którego zasady odnoszą się do wszystkich, posiadają wartość bezwzględną i są niezmiennie — pochodzi bezsprzecznie od Boga prawdziwego, osobowego i transcendentnego w stosunku do natury ludzkiej” (nr 38)<sup>4</sup>. Właściwie ukształtowane społeczeństwo jest społeczeństwem zgodnym z naturą tworzących je osób: ich zaś prawo naturalne jest prawem moralnym. Dlatego też „to samo prawo naturalne, które rządzi zasadami współżycia poszczególnych obywateli między sobą, powinno również kierować wzajemnymi stosunkami między państwami” (nr 80; por. też nr 81).

Paweł VI uściśla, że Chrystus przekazując Piotrowi oraz kole-

gium apostolskiemu swą władzę, aby szli nauczać narody, „ustanowił ich zarazem autentycznymi strażnikami i tłumaczami całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego. Prawo bowiem naturalne jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia” (por. Mt 7, 21; *Humanae vitae*, nr 4) <sup>5</sup>.

Oto fakt pierwszy, który wypadła wziąć pod uwagę: jest nim stałe przekonanie Magisterium, że interweniując w kwestiach społecznych działa zgodnie ze swoją misją otrzymaną od Chrystusa. Nauka społeczna, w zakresie zasad, jest integralną częścią posłannictwa Kościoła.

2. Tekst Pawła VI wspomina o prawie naturalnym. Jest to drugi zasadniczy aspekt, któremu należy poświęcić nieco uwagi. To trudne pojęcie, wokół którego nagromadziło się od czasów *Humanae vitae* <sup>6</sup> wiele nieporozumień, wymaga szczególnego wyjaśnienia. Ma ono zresztą określone znaczenie w nauczaniu Magisterium. Wiąże się z nim doktryna o naturze jako o stworzeniu oraz o łasce jako wyniesieniu darmowym człowieka przez *agape* Boga do udziału w życiu trynitarnym i do Synostwa Bożego w Chrystusie — jak to przypomniał Sobór Watykański I, a wyjaśnił w serii dokumentów przekraczających pole nauki społecznej w ścisłym tego słowa znaczeniu Leon XIII. Pius XII nada z kolei temu pojęciu szczególnie mocne zabarwienie. Rozróżnienie na naturę i łaskę nie zawiera w sobie żadnego dualizmu <sup>7</sup>, lecz ukazuje podwójną niejako głębię ładu Bożego: w stworzeniu i w nowym stworzeniu. Uwzględnienie tej podstawowej doktryny narzuca się samo przez się w interesującej nas dziedzinie, ponieważ porządek stwórczy ma swą własną wartość i znaczenie, cieszy się względną autonomią, wiara zaś nie jest żadnym warunkiem przyjęcia orędzia, które zwraca się do rozumu i jest skierowane do wszystkich ludzi, a nie tylko do wierzących. Usuwa się tym samym jakiegokolwiek pomieszanie między docelowością państwa ziemskiego i Królestwa, pomieszanie, które jest — jak wiadomo — pokusą, a zarazem ukrytą przewrotnością wszelkich mesjanizmów politycznych, prawicowych lub też lewicowych. Możemy stwierdzić, że we wzmiankowanych dokumentach rozróżnienie

dwóch dziedzin i porządków jest coraz bardziej podkreślane. Odwołując się do prawa naturalnego, Magisterium traktuje jako swoją dokrynę stanowiącą teologiczne dziedzictwo Kościoła, reprezentowane zwłaszcza przez Doktora Anielskiego i wielkich teologów Wieku Złotego w Hiszpanii, jakimi byli Vitoria i Suarez. Popelnia się więc całkowity nonsens, jeżeli wnika się w powyższe teksty mając w świadomości systemy prawa naturalnego z epoki Oświecenia i jeżeli się nie uświadamia sobie wielu znaczeń terminu *natura*. Natura jest tutaj naturą ludzką, rozumianą jako stworzenie Boże. Skierowując na nią spojrzenie metafizyczne (a nie tylko fenomenologiczne) i teologiczne, rozum nasz jest w stanie odczytać jej celowość oraz dostrzec wpisane w nią przez Stwórcę i mające wartość normatywną wymogi.

W jaki sposób można posługiwać się obecnie tą doktryną, gdy prawa człowieka, będące przedmiotem spontanicznych dążeń, są w stadium weryfikowania własnych obiektywnych podstaw? <sup>8</sup>

3. Jeżeli „nauka społeczna” stanowi jakąś całość doktrynalną, nie oznacza to jednak, że została zbudowana zgodnie z opracowanym wcześniej planem. Określone okoliczności historyczne spowodowały szereg interwencji o charakterze pastoralnym. Państwo doczesne różni się od Królestwa Bożego; słuszna autonomia tego pierwszego nie oznacza jednak, że są one sobie nawzajem obce. Mamy najpierw do czynienia z tymi samymi ludźmi, którzy są obywatelami i członkami obu tych rzeczywistości. Następnie, życie społeczeństwa ziemskiego warunkuje wzrost Królestwa, i odwrotnie, światła i duchowe moce Ewangelii przyczyniają się na swój sposób w podtrzymywaniu tego życia na właściwej drodze i dodają mu nowych bodźców. Wyjaśniając to obopólne odniesienie *Gaudium et spes* konkretyzuje to, co stanowi tradycyjną doktrynę Kościoła <sup>9</sup>.

W dokumentach Magisterium następuje niewątpliwie przesunięcie akcentu z zainteresowań ściśle duszpasterskich, jakie dominują w tekstach starszych, pochodzących od Leona XIII, na autonomię rzeczywistości doczesnej, podkreślaną mocniej w tekstach późniejszych, które nie tracą mimo wszystko z oczu celów pastoralnych. Właśnie to nastawienie pasterskie wpływa na dobór

poruszanych zagadnień. Dobiera się je stosownie do potrzeb, jakie jawią się w świadomości następców Piotra w toku dziejów. W związku z tym dokumenty cechuje swoista względność uwarunkowana historią i posiadająca dwa niejako wymiary: samych wydarzeń oraz ich przyjęcia przez „świadomość historyczną”.

Wiadomo, że Sobór zrewaloryzował pojęcie znaków czasu<sup>10</sup>, które Kościół ma badać i wyjaśniać w świetle Ewangelii. Lud Boży powinien „w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych” Ma zaś to czynić w wierze, która „rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka; dlatego kieruje ona umysł do rozwiązań w pełni ludzkich”.

Przechodząc przez poszczególne punkty węzłowe doktryny o znakach czasu, Sobór Watykański II ukazał wyraźnie element konstytuujący postawę pasterską w wymiarze historycznym. Leon XIII nie napisałby serii wielkich encyklik, a zwłaszcza *Rerum novarum*, gdyby nie dostrzegał i nie zinterpretował takich znaków. Sam Sobór wprowadza jednak trzy innowacje. Przede wszystkim stwierdza, że zadanie odczytywania znaków czasu nie spoczywa już na samym tylko Magisterium Piotra, lecz na całym ludzie Bożym, stanowiącym jeden „organizm”<sup>11</sup>. Paweł VI zauważył, że trudno jest „wypowiedzieć się jednoznacznie i wskazać rozwiązanie o wartości uniwersalnej”. Nie zamierza też tego czynić, ani nie uważa, by było to jego zadaniem. Obowiązkiem „wspólnot chrześcijańskich jest rozpoznać z pomocą Ducha Świętego — w jedności ze swymi biskupami, w dialogu z innymi braćmi-chrześcijanami oraz ze wszystkimi ludźmi dobrej woli — jakie należy wybrać metody i jakie podjąć zadania, by dokonać koniecznych a często bardzo pilnych przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych. W dążeniu do tych zmian, które należy przeprowadzić, chrześcijanie będą musieli przede wszystkim odnowić swą ufność w skuteczność i szczególną wartość nakazów ewangelicznych” (*List do kard. Roy*, nr 4). Tak więc między Leonem XIII a Pawłem VI dokonały się głębokie przeobrażenia świadomości

wewnątrzkościelnej, zwłaszcza w zakresie odrębnego powołania laikatu. Ogólnie można powiedzieć, że doktryna pasterska zwróciła się w kierunku popierania i wyjaśniania działań, doświadczenie zaś płynące z tychże działań staje się z kolei pożywką dla refleksji i pozwala Magisterium dokładniej określać charakter swych interwencji. Moim zdaniem, tylko wtedy, gdy się rozważa niektóre sprawy abstrakcyjnie i niejako przez lornetę, można mówić o jakimś zerwaniu czy przepaści istniejącej między oddalonymi w czasie przemówieniami i nie dostrzec w tych różnicach śladów stopniowego dojrzewania historycznego. Tymczasem dojrzewanie to jest wpisane w samą naturę nauki społecznej.

4. Drugą innowację można by opisać jako przejście od priorytetowego traktowania ideologii na rzecz większego uwzględnienia procesów historycznych. Mówiąc ściślej, w tych ostatnich właśnie ideologie stają się przedmiotem zasadniczych badań. Zaslugą Patricka de Laubier jest zestawienie — w cytowanym już przez nas dziele — encykliki *Rerum novarum* z innymi encyklikami Leona XIII, z których każda omawia jakiś konkretny aspekt panującej wówczas ideologii liberalnej<sup>1</sup>. Ideologia ta wywodzi się z doby oświecenia; idea zaś wolności, leżąca u jej podstaw, była rozwijana przez wielu myślicieli i pisarzy. Ideologię tę cechuje wiara w siłę idei jasnych lub też uważanych za takie (oświecenie!). Dobrą ilustracją może być rozpowszechniony wówczas temat „oświeconego despoty”. Chodziło mianowicie o to, że idee prawdziwe, dostrzeżone i wypowiedziane w sposób jasny przez „filozofów”, rozszerzają się wśród ludu dzięki interwencji władców, którzy nawrócili się na „rozum”. Schematem tym kierują się rewolucje i zmiany konstytucyjne z r. 1789, a także pierwsze teorie socjalistyczne, które skierowują się przeciw liberalizmowi. Nie dostrzega się na pierwszy rzut oka miary romantyzmu rewolucyjnego i praktycznego, ukazywanego przez marksizm. Niewątpliwie Leon XIII i jego bezpośredni następcy uświadamiali sobie dobrze zmiany strukturalne i konfiguracyjne, jakie się dokonały w społeczeństwie. Sam podtytuł *Rerum novarum*: o położeniu robotników — jest wymownym tego świadectwem. Jednak w nieporządku społecznym, w niewłaściwych przedsięwzięciach, w nieuczci-



wym prawodawstwie zauważa się, nie bez racji, stosowanie fałszywych doktryn, jak to ma miejsce na przykład w przypadku wynagrodzeń lub własności prywatnej, albo też w jej marksistowskim negowaniu. Mówiąc krótko, Leon XIII potępia przede wszystkim idee, których się nie da pogodzić z chrześcijańską wizją człowieka.

Niezależnie natomiast od wpływu idei, który nie jest wcale błahy, na procesy historyczne, trzeba stwierdzić, że rozwijają się one, nabrawszy już raz samodzielności, mocą własnej dynamiki i prowadzą do nieprzewidzianych następstw. Zwraca się w związku z tym coraz to większą uwagę na zjawiska jako takie w miarę, jak wymagają one jakiejś interwencji ludzkiej, która nada im nowy lub dalszy bieg, oraz w miarę, jak ta interwencja wymaga etycznego naświetlenia. Uwaga ta wymaga z kolei przeprowadzenia odpowiedniej diagnozy co do samej natury tych zjawisk, ich przyczyn oraz rozmiaru, co suponuje samo przez się znaczny wkład nauk społecznych, ekonomii, demografii i socjologii. Charakterystyczną w tym względzie jest *Mater et Magistra*, kiedy omawia zagadnienia dotyczące rolnictwa, nierówności między krajami bogatymi i biednymi, uspołecznienia oraz przyrostu demograficznego.

5. Innowacja trzecia, zapoczątkowana przez Jana XXIII, wypowiedziana w *Ecclesiam suam* Pawła VI, i towarzysząca faktycznie postawie Soboru, jest następstwem poprzedniej. Gdy się porównuje jakieś doktryny ze sobą, trzeba koniecznie ukazać ich niezgodności i przeciwieństwa. Nie widzi się też możliwości, by Kościół mógł na zawsze zdyspensować się od tego obowiązku we wszystkich dziedzinach wiążących się w jakiejś mierze z życiem chrześcijańskim. Skoro jednak życie ludzi i bieg dziejów nie dadzą się sprowadzić do samych tylko idei, a tym bardziej do jakichś schematów wnioskowań logicznych, inne spojrzenie, wykraczające poza ramy czystej doktryny, jest nie tylko możliwe, ale staje się wprost konieczne. Czyż fałszywa sama w sobie, w swych zasadach i rozważaniach, doktryna nie może się stać nośnikiem jakiejś słusznej intuicji? A doświadczenie, czy nie jest szkołą, która pobudza ludzi do modyfikowania swych stanowisk wyjściowych? Gdy w *Ecclesiam suam* Paweł VI zachęca chrze-

ścijan do prowadzenia dialogu, odwołuje się wówczas do swych poprzedników, a zwłaszcza do Jana XXIII, który — jak zauważa — „zmierzał śmiało i otwarcie do tego, aby prawdy Boże jak najbardziej przybliżyć do pojęć dzisiejszego człowieka”. Czyż nie zdecydował się, i to słusznie, wyznaczyć Soborowi zadania pasterskiego, zmierzającego do tego, „aby chrześcijańska nauka weszła w myśli, słowa, poglądy, obyczaje i uczucia ludzi żyjących dziś na świecie w niepokoju? Zanim świat doprowadzimy do wiary i właśnie, aby go doprowadzić, trzeba się do niego zbliżyć i z nim rozmawiać” (nr 69).

Kiedy zaś omawia zagadnienie ateizmu (a „jest to najpoważniejszy problem naszych czasów”) i gdy ponawia bez cienia dwuznaczności słowa odrzucające „systemy światopoglądowe zaprzeczające istnienie Boga i prowadzące do ucisku Kościoła”, Paweł VI nie poddaje się zwątpieniu. Przyswaja sobie wypowiedziane już w *Pacem in terris* rozróżnienie na ruchy społeczno-polityczne i doktryny leżące u ich podstaw, podkreślając, że „formuły doktrynalne przedstawicieli tych poglądów, raz opracowane i ustalone, nie podlegają wprawdzie zmianom, lecz same ich poczynania mogą stopniowo zwrócić się w innym kierunku i ulec dużym nawet odchyleniom” (nr 100—105). Jan XXIII miał, jak się wydaje, na uwadze rozwój doktrynalny socjaldemokracji niemieckiej. Paweł VI rozszerza to rozróżnienie. Problemem, który może być rozwiązywany jedynie krok po kroku, staje się natomiast pytanie: na ile dany ruch jest, lub też nie jest, zamknięty w ramach określonej ideologii? Pytanie to odnosi się także do partii komunistycznych, które odwołując się całkowicie do praktyki twórczej pozostają w sposób paradoksalny więziami apriorystycznych założeń teoretycznych<sup>12</sup>.

W związku z powyższym nasuwa się pytanie: w jaki sposób marksizm, będący ideologią o immanencji historycznej, mógłby uniknąć procesu ewolucji, który się ujawnia z całą wyrazistością w samym jego „wybuchu”? Paweł VI omówił szeroko tę kwestię w *Liście do kard. Roya*, gdzie wspomniał też o nowej sytuacji ideologicznej, jaka się pojawiła w wyniku równoczesnej z rozwojem marksizmu odnowy liberalizmu. Sytuacja jest bardzo złożona; stąd

wezwanie do chrześcijańskiego rozpoznania. Zacytujmy słowa papieża: „Chrześcijanin, przed którym z nową siłą stają różne ideologie, powinien czerpać zasady i normy odpowiedniego postępowania ze źródeł własnej wiary i z nauczania Kościoła, by uniknąć wciągnięcia i zamknięcia w systemie, którego zawężone horyzonty i totalitarny charakter ujawniają się zbyt późno, jeśli nie zostaną rozpoznane już u ich korzeni. Chrześcijanin, wychodząc poza wszelki system, co nie znaczy, że ma się wyłączyć z konkretnego zaangażowania w służbie braciom w wybranych przez siebie metodach działania, potwierdzi chrześcijański wkład na rzecz przekształcenia społeczeństwa na lepsze” (nr 36; por. nr 26—36).

Powiedziano w ten sposób wiele więcej od Leona XIII, który odrzucał teorię walki klas; nie znaczy to jednak, że powiedziano coś innego.

6. Wielkie ideologie współczesne, które w swych początkowych założeniach były antychrześcijańskie, bądź też usiłowały wyzwolić życie doczesne z wszelkich wpływów chrześcijaństwa, przyczyniły się w znacznej mierze do sprecyzowania doktryny o słusznej autonomii doczesności, przy czym autonomia ta nie miała oznaczać rozdziału, czy też zdecydowanej separacji. Prawdę mówiąc, jeżeli istnieje jakiś element stały w nauczaniu Kościoła, to jest nim demaskowanie niszczącego charakteru sekularyzmu. Leon XIII uświadamia sobie to dobrze, że nowa era życia Kościoła rozpoczęła się wraz z rozwojem ideologii współczesnych i wynikającymi stąd wstrząsami politycznymi. Pragnie też odnowić cały porządek społeczny, charakteryzujący się również przedziwną symbiozą mocy ewangelicznych z dobrodziejstwami cywilizacji. Zarysowując zasady tej harmonii, nie może nie odwołać się do chrześcijaństwa z czasów średniowiecza, kiedy to Kościół i społeczność polityczna żyły ze sobą w zgodzie do tego stopnia, że niezależnie od wielu konfliktów dotyczących samej władzy *consensus* — zgodność w wierze chrześcijańskiej stanowiła podstawę życia doczesnego jako takiego. Nie nawołując do odnowy tamtej sytuacji, co zresztą byłoby niemożliwe, Leon XIII i jego następcy spoglądają z jakąś nostalgią na czasy zgody między porządkiem

doczesnym a duchowym i zastanawiają się nad budową cywilizacji nowej, przenikniętej duchem chrześcijańskim — w ramach powrotu do jedności na płaszczyźnie samej wiary chrześcijańskiej. Dlatego też niektóre aspekty ich orędzia są możliwe, jak się wydaje, do przyjęcia wyłącznie w krajach o tradycji katolickiej.

Widoczne jest to w sposobie ujmowania, aż do Piusa XII, problemu wolności religijnej. Niewątpliwie, ani Sobór Watykański II, ani też papieże nam współcześni nie zrezygnowali z podejmowania i kontynuowania działalności misyjnej, bez której Kościół nie byłby Kościołem. Kiedy się jednak bardziej uświadomi fakt, że orędzie społeczne zwraca się, na płaszczyźnie swych zasad, do całej rodziny ludzkiej, wówczas zaczyna się też brać pod uwagę zjawisko pluralizmu, które wymaga nowego stylu oddziaływania Ewangelii na doczesność<sup>13</sup>.

Wydarzenia historyczne wymagają z samej swej natury jakiegoś czasu, trwałości, aby mogły się rozwinąć we wszystkich swych możliwościach i ukazać swe znaczenie; nie są one jednolite, lecz przeciwnie, podlegają nawet sprzecznym, wykluczającym się tendencjom; są niejasne i wieloznaczne. Która z tendencji jest dominującą i najbardziej wpływową, rozstrzygającą? Zawsze może się zdarzyć coś nowego i nieprzewidzianego, co naruszy lub przetrnie dotychczasowy bieg wydarzeń. Diagnozowanie faktów historycznych uzależnione jest od ich stałości; samą zaś diagnozę winno się podejmować wciąż na nowo i stale pogłębiać. Ujmuje się najpierw jakiś aspekt, a następnie ocenia jego doniosłość, konfrontując go z innymi aspektami. Niemalą przy tym rolę odgrywają cechy osobiste badacza, jego wyrobienie intelektualne i duchowe i to zarówno w samym zwróceniu uwagi na znaczenie jakiegoś elementu, jak też w podawaniu odpowiedniej jego interpretacji. Wszystko to odnosi się także do diagnozy stawianej przez papieży. Dlatego też nie można diagnozie pasterskiej, dotyczącej prądów i tendencji działających w historii, stawiać zarzutu historyczności. Im bardziej Magisterium będzie się troszczyło (a czyni to przecież nieustannie) o ciągłość, tym śmieiej pójdzie naprzód i tym bardziej będzie w stanie zintegrować, w całościowym ujęciu, elementy dostrzegane wcześniej osobno, w oderwaniu od siebie.

Zdarza się także, że osąd pastoralny dostrzega intuicyjnie niemożliwość pogodzenia jakiejś doktryny z wiarą, pozostawiając troskę o wypracowanie właściwej, pogłębionej oceny. Tak na przykład Leon XIII potępia — słusznie — marksistowską teorię (o charakterze filozoficznym) walki klas, przeciwstawiając jej chrześcijańskiego ducha zgody i pojednania. Nie zwalnia jednak tym samym od obowiązku dalszej refleksji na temat znaczenia konfliktu i stosowania przemocy na przestrzeni dziejów. Niekiedy traktuje się natomiast jakieś zagadnienie biorąc pod uwagę jedną tylko z towarzyszących mu okoliczności, zanim rozważy się je w całości. Tak czyni *Pacem in terris*, gdy w imię powszechnej przynależności do rodziny ludzkiej zapewnia człowiekowi prawa emigracji i imigracji (nr 25). A przecież Leon XIII, dostrzegając niebezpieczeństwa wynikające dla wiary wieśniaków z faktu masowego osiedlania się ich po miastach, przestrzegał właśnie przed emigracją. To słuszne skądinąd spostrzeżenie (Leona XIII) było oczywiście bardziej zawężone od refleksji wypowiedzianej (przez Jana XXIII) na płaszczyźnie praw człowieka.

Dokumenty papieskie podają wreszcie szereg rad i wskazówek, wynikających z oceny roztropnościowej, które — właśnie jako takie — mają charakter względny i tracą z biegiem czasu rację swego istnienia. Myśl Piusa XI o tworzeniu korporacji skupiających pracodawców i pracowników straciła całkowicie rację bytu na skutek niewłaściwego wykorzystania jej przez prawicowe systemy władzy. Nie uwzględniono też w pełni, nie doceniając go należycie, konfliktu, jaki ma miejsce w kapitalistycznych stosunkach pracy.

Mówiąc krótko, obok podawania zasad nauka społeczna zawiera także elementy diagnozy uwarunkowanej różnorodnymi okolicznościami, oraz rady lub wskazówki praktyczne, związane z konkretną sytuacją, a tym samym podlegające jak najbardziej rewizji. Istnieje więc jakaś całość, jakiś zrąb doktryny; jej części składowe nie są jednak jednolite, co sprawia, że i zaangażowanie Magisterium różnicuje się w zależności od traktowanych tematów

### Czy ideologia?

Nauka społeczna Kościoła nie jest więc jakimś jednolitym sy-

stemem; trzeba w niej rozróżniać różnorodne płaszczyzny, a w nich dostrzegać czynniki składowe o niejednakowej randze i nierównej wartości. Należy to do samej natury pouczeń pasterskich, zakładających diagnozę „teraźniejszości historycznej” oraz troskę o wyjaśnienie praktyki. Sprawdza się w ten sposób jakiś ruch miarowy tam i z powrotem, zachodzący między wykładaniem zasad a roztropnościową oceną pasterską; wypowiedź roztropnościowa zawiera bowiem zawsze jakiś element względności. Z drugiej jednak strony wypowiedź taka musi się opierać na prawdziwych, autentycznych zasadach <sup>14</sup>.

Sama, wyrażana przez papieży, woła zachowania ciągłości sprawa, że dokumenty nakładają się niejako na siebie, tworząc wyraźny *corpus* doktryny społecznej, co pozwala z kolei zespolić twierdzenia, poprawić te wypowiedzi, które mogłyby być rozumiane jednostronnie, ustawić je w czasie i na tle epoki; krótko zaś mówiąc, dokonać czegoś w rodzaju nieustannej krytyki: wszystko to zaś jest dalekie od jakiegokolwiek monolityzmu będącego cechą wyróżniającą każdej ideologii. Można się zastanawiać na przykład nad tym, jak to nauka o własności prywatnej, wypowiedziana najpierw w formie opozycji skierowanej równoległe pod adresem liberalistycznej koncepcji własności prywatnej i kolektywizmu, zawierającego w sobie groźne niebezpieczeństwo totalitaryzmu, wzbogaca się stopniowo i różnicuje, od *Rerum novarum* do *Mater et Magistra* i *Populorum progressio*, akcentując powszechne przeznaczenie dóbr ziemskich w służbie całej ludzkości — co podkreśla się coraz bardziej, poczynając od Piusa XII. W ten sposób doktryna etyczna, godna tej nazwy, jest stopniowo wypracowywana i wzbogacana poprzez kontakt z doświadczeniem <sup>15</sup>.

Marks nie wynalazł terminu *ideologia*, znalazł się jednak u samych początków jego masowego stosowania. Jeżeli znaczenie tego pojęcia stało się o wiele mniej precyzyjne, wiąże się ono jednak, mimo wszystko, z pejoratywną oceną doktryny, określanej mianem ideologii. Ideologia przeciwstawia się prawdzie i naukowości. U Marksa oznacza ona całokształt idei i ujęć, tworzonych przez klasę panującą, która stara się w ten sposób — opierając się na swej sile — bronić własnych interesów klasowych i umacniać

swą dominację. Chodzi więc o jakiś swoisty terroryzm. Stąd pytanie: co chce się powiedzieć, kiedy się porównuje społeczną naukę Kościoła z ideologią? Czy to, że słowa i czyny Kościoła utożsamiają się z walką o władzę doczesną, lub że mają wiele cech wspólnych? Że sam Kościół myli się co do siebie i nas oszukuje, twierdząc w *Gaudium et spes*, że „z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym” i że „jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (nr 76)? A przecież samym jądrem jego orędzia w dziedzinie społecznej jest niezmiernie i niezmiernie wielka wartość każdego człowieka, którą — w obliczu różnych ideologii ją naruszających — przypomina tak donośnie Jan Paweł II.

Przypomnienie to dotyczy wymogów etycznych, wynikających z samej natury osoby jako takiej i leżących u podstaw solidarności międzyludzkiej. Najbardziej bolesnym jest to, że kwestionuje się orędzie Papieża w imię jakiegoś bliżej nieokreślonego „socjalizmu”, którego to pojęcia nawet się nie precyzuje może dlatego, że na skutek wielkiej płynności znaczenia tego terminu, stało się to obecnie prawie niemożliwe poza jego wersją marksistowską... Tymczasem świadomość chrześcijańska jest obecnie konieczna jak nigdy dotąd; domagają się jej olbrzymie zadania ekonomiczne, społeczne i polityczne, dla realizacji których niezbędna jest odwaga, a nawet heroizm, światło, kompetencja techniczna, twórczy duch poszukiwań. Ideologie wywyższające człowieka należą do początków bieżącego stulecia; w roku 2000 sam człowiek będzie już zakwestionowany. Nie z marzeń i mrzonek, jakie były żywotne około 1848 r., lecz z autentycznego wkładu antropologii chrześcijańskiej powinniśmy czerpać światło niezbędne do właściwego ustawienia groźnych, lecz koniecznych poczynań.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>1</sup> Zob. *Encycliques Sociales* (textes présentés par R. Munsch), Paris 1962; z długim i zasadniczym wprowadzeniem ogólnym, napisanym przez Msgr P. Pavan (s. 15—77). Na omawiany przez nas temat można z pożytkiem przeczytać nowsze studium P. de Laubier, *La pensée sociale de l'Eglise catholique, un idéal historique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris 1980.

2 Niezmiernie przykrym musi być fakt, że Jan Paweł II powrócił do tego określenia. „Jak więc można być Polakiem?” — powiedzą nasi polemici.

3 Por. M. D. Chenu, *La „doctrine sociale” de l’Eglise comme idéologie*, Paris 1979, s. 8; 13. Artykuł jest w pewnej mierze polemiką autora z przytoczoną tutaj pozycją M. Chenu. Stąd częste odwoływanie się — w tekście i przypisach — do tego dzieła (przyt. tłumacza — L. B.).

4 Nie ma w tym żadnego „deizmu” neutralizującego Ewangelię Chrystusa. Por. Chenu, dz. cyt., s. 90.

5 Chodzi tu oczywiście o doktrynę o małżeństwie. Nie jest ona jednak wcale obca nauce społecznej. Można także podać podobne wypowiedzi Magisterium w odniesieniu do dziedzin mających bardziej społeczny charakter.

6 Jest to także jedno z kluczowych pojęć *Pacem in terris*. Socjolog interesujący się obiegiem opinii (w środowisku duchownym) zauważy, że nie wywołało ono wówczas żadnych zastrzeżeń.

7 H. de Lubac przypomniał to ostatnio, w: *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980.

8 Uznaje to Chenu, dz. cyt., s. 93. Tym trudniej można zrozumieć podkreślane przez niego przeciwstawienie między „etyką prawa naturalnego” a „teologią Wcielenia i przyjęcia rzeczywistości ziemskich”, ani też pomówienie o występującą tu „jakąś świadomość klerykalną”, której dowodem miał być Pius XII wypowiadający się „teokratycznie” w tej dziedzinie. „Stałe odwoływanie się” Magisterium kościelnego do prawa naturalnego, „by utworzyć i wypracować naukę społeczną”, byłoby niejasne w odniesieniu do „wzorca” społeczeństwa. Przypomnienie zasad nie jest bowiem, powiedzmy to sobie szczerze, podaniem jakiegoś „projektu społeczeństwa”, uwięzionego w „mit chrześcijański”.

9 Miejsc jest wiele. Przykładowo można by podać: nr 40-45; 63; 76 itd. Trzeba by także wspomnieć o «Deklaracji o wolności religijnej».

10 Por. KDK 4; 11.

11 Należałoby przypomnieć tu, co *Lumen gentium* mówi o Ludzie Bożym, nie podstawiając nigdy pod to pojęcie jakichś grup określonych. Por. zwłaszcza KK 9-13.

12 Czego M. Chenu nie zauważył.

13 Gdyby chrześcijaństwo było określonym i jednoznacznym urzeczywistnieniem historycznym chrześcijańskości jako takiej, M. Chenu miałby rację. Sama treść teologiczna tego pojęcia, w którym mieści się witalny wpływ łaski na rzeczywistości doczesne, wskazuje jednak na coś innego. Można by powiedzieć, że filozoficzno-teologiczne pojęcie chrześcijaństwa, a nie jego opis, wymaga urzeczywistnienia analogicznego do samego określenia, a więc z istoty swej zróżnicowanego. Wiele cennych wskazówek podaje w tym względzie J. Maritain w *Humanisme intégral*.

14 Przypomnienie zasad twórczych nie utożsamia się z „teoretyczną dedukcją”. Przeciwnieństwo, jakie M. Chenu dostrzega (dz. cyt., s. 49) między rozpoznaniem będącym owocem cnoty roztropności a dedukcją teoretyczną lub „abstrakcyjną”, wynikającą z jakiejś „totalitarnej eklezjologii” (s. 30), nadętej marzeniem o dominacji chrześcijaństwa (por. s. 21), nie odpowiada wcale temu, co wynika z lektury napiętnowanych przez niego tekstów.

15 M. Chenu znów nie ma racji. Nie uwzględnia w pełni totalitaryzmu wraz z jego przyczynami; powierzchownie ujmuje zjawisko socjalizacji oraz problem socjalizmu... Brak dokładniejszej analizy tych zagadnień sprawił, że M. Chenu niewłaściwie odczytał i myśl papieża, i rzeczywistość współczesną.