

Ks. Jan Wal

Miejsce i rola posługi charytatywnej w całości kształcie duszpasterstwa społecznego Kościoła

W toczących się dyskusjach na temat kształtu III Rzeczypospolitej katolicy polscy stoją na stanowisku, że stosowana w czasach PRL-u zasada rozdziału Kościoła od państwa jest nie do przyjęcia, nie tylko z tej racji że została skompromitowana, na skutek jej notorycznego nadużywania przez totalitarną władzę komunistyczną. Istnieją tutaj racje bardziej podstawowe. Zasada ta de facto nawet przy normalnym jej stosowaniu jest błędna. Rozdział czyli separacja nie jest optymalnym modelem relacji Kościół-państwo. Zakłada on bowiem taki rodzaj oddzielenia, który utrudnia jakikolwiek dialog i współpracę dla dobra ludzi. Stawia to z natury rzeczą władzę państwową (świecką) na przeciwnym, niejako opozycyjnym biegunie, w relacji do władzy kościelnej (duchownej). Taki układ nawiązuje, należy mieć nadzieję, że mimowolnie, do historycznej doktryny dwóch mieczy: duchownego i świeckiego oraz dylematu, który z tych mieczy jest ważniejszy: duchowny (papalizm), czy świecki (cezaropapizm). W gruncie rzeczy przyjęcie zasady rozdziału Kościoła od państwa jest opowiedzeniem się, co wykażemy niebawem, za współczesną formą cesaropapizmu. W takiej sytuacji mówienie o neutralności światopoglądowej państwa jest tylko pustym hasłem, frazesem, bo państwo staje się świeckie (laickie), albo nie dopuszczając wymiaru „sacrum” do obecności w życiu publicznym, albo też koncesjonując i limitując tego rodzaju obecność. Przestrzegali przed tym Jan Paweł II w czasie IV pielgrzymki do ojczyzny. Papież mówił w Lubaczowie 3 VI 1991 roku: „...postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakre-

się, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego jaką religię, czy światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego, i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością”¹

Na istotny aspekt błędności tej zasady wskazał P.M. Zulehner omawiając modele Kościoła w kontekście wolności politycznej. Jako pierwszy model – podaje autor – zejście Kościoła do niepolitycznej duchowej głębi wewnętrznej. Takie zejście nie jest jednak możliwe, bo Kościół został zobowiązany przez Chrystusa do realizowania opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, a ta jest aktem wysoce politycznym. Podobnie nie do utrzymania jest zasada rozdziału, czyli równego dystansu (Äquidistanz) Kościoła i państwa. Jest ona w gruncie rzeczy identyczna z pierwszą drogą. Zarówno poszczególni chrześcijanie, jak i cały Kościół, na mocy posłannictwa otrzymanego od Chrystusa muszą realizować zasady: sprawiedliwości, miłości i miłosierdzia. Zasady te z natury wchodzą w sferę życia politycznego, bo są zasadami społecznymi. Przy przyjęciu tego modelu państwo może reglamentować udział chrześcijan i Kościoła w życiu publicznym, a więc decydować w znacznej mierze do jakiego stopnia chrześcijanie i Kościół mogą realizować ewngeliczne posłannictwo. Tymczasem w tej materii Pismo święte udziela jednoznacznego pouczenia, że bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi (por. Dz. 4, 19–20). Zasada rozdziału Kościoła od państwa daje w gruncie rzeczy państwu możliwości dominowania nad Kościołem i naruszania zasady wolności religijnej. Autor postuluje tutaj trzeci model tzw. model integralny². Jest to model zalecany przez Sobór Watykański II. Przyjęcie tego modelu zakłada jednak mówiąc w sposób nieco uproszczony, inne rozumienie polityki, niż to, które dzisiaj jest upowszechnione. Chodzi nie o pojmowanie polityki, jako „sztuki sprawowania władzy”, ale jako „troski o dobro wspólne” Zresztą rozumienie polityki wyłącznie jako „sztuki sprawowania

¹ JAN PAWEŁ II, Pamiętaj, abys dzień święty święcił (...) Lubaczów – 3 czerwca 1991 – w: Ducha nie gości. Jan Paweł II w Polsce 1–9 czerwca 1991, Paris 1991, s. 81.

² Por. ZULEHNER P. M., Pastoraltheologie. Band 1 – Fundamental – Pastoral. Düsseldorf 1991, s. 322 nn.

władzy” jest bardzo niebezpieczne. „W (...) ogólnym określeniu polityki nie zakłada się, że działalność określonego ośrodka kierowniczego (czyli sprawującego władzę – uwaga własna) odpowiada obiektywnym interesom danej grupy, a tym samym, że jest nastawiona na osiągnięcie celów z takimi interesami zgodnych”³ Władza zatem powołana przez ludzi niekoniecznie musi reprezentować i realizować ich interesy. Dlatego wyakcentowanie, że polityka jest „troską o dobro wspólne” wydaje się być dla właściwego rozumienia polityki bardziej zasadne. Obejmuje bowiem z jednej strony „sprawujących władzę”, z drugiej zaś „uczestniczących w życiu publicznym współobywateli” Zwraca zatem uwagę na konieczność aktywności politycznej całego społeczeństwa, a nie tylko tzw. „elit politycznych” sprawujących władzę. Żądają one często, w zależności od sytuacji, albo przyzwolenia, albo oburzenia i gniewu społecznego, dla realizacji sobie wiadomych i mających na uwadze własny pożytek celów.

Takie rozumienie polityki precyzuje wyraźnie jej cel, którym jest dobro wspólne. Winni je realizować, zarówno sprawujący rządy, jak i uczestniczący w życiu społecznym. Kościół posługuje się zasadniczo pojęciem „dobra wspólnego”, a nie terminami: „racja stanu”, czy „interes społeczny” Pojęcie dobra wspólnego jest bowiem pojęciem etycznym, jednoznacznym, natomiast pod pojęcia „racja stanu”, czy „interes społeczny” można podkładać, bardzo różne, nieraz wzajemnie się wykluczające, treści.

Jak podaje Ks. Karol Wojtyła, na płaszczyźnie życia społecznego dominuje dzisiaj rozumienie polityki, jako „techniki życia zbiorowego”, tymczasem polityka winna być w pierwszej kolejności „etyką życia zbiorowego” Według Wojtyły – „Arystoteles nazywał etykę polityką właśnie, z uwagi na jej społeczny charakter. Określenie to, bardzo niewiele miało wspólnego z polityką w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Polityka, jako etyka życia zbiorowego jest czymś wcześniejszym i bardziej podstawowym od techniki życia zbiorowego”⁴. Kościół przeciwstawia się takiemu rozumieniu polityki, które wyżej ceni skuteczność polityków niż ich morale.

³ Podstawy nauk politycznych. Podręcznik dla szkół wyższych (pod red. T. Bujnowskiej). Warszawa 1975, s. 14.

⁴ WOJTYŁA K. ks., Elementarz etyczny. Wrocław 1982, s. 109.

Relację nazywaną „modelem integralnym” kreśli nauka Soboru Watykańskiego II. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” mówi: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu” (KDK, 76).

Zarówno Kościół, jak i państwo są tzw. „społecznościami doskonałymi” Społeczność doskonała (*societas perfecta*) to taki rodzaj wspólnoty, która dla realizacji własnych celów posiada też własne środki. Kościół ma ustrój hierarchiczno-charyzmatyczny i prowadzi ludzi do zbawienia: głosząc słowo Boże, udzielając sakramentów świętych, sprawując kult Boży i pełniąc ewangeliczną posługę miłosierdzia. Państwo realizuje pomyślność doczesną obywateli i także dysponuje w tym względzie własnymi środkami: określonym systemem polityczno-prawnym, strukturą organizacyjno-terytorialną, służbami obronnymi, porządkowymi i społecznymi, środkami ekonomiczno finansowymi itp. Można zatem powiedzieć, że autonomia Kościoła dotyczy spraw „religijnych”, autonomia zaś państwa spraw „cywilnych”

Już John Locke optując za rozdziałem Kościoła i państwa dostrzegął, że istnieje szereg „rzeczy obojętnych”, które mogą stanowić przedmiot zainteresowania zarówno Kościoła, jak i państwa⁵ Dzisiaj należałoby obok spraw dotyczących tzw. „autonomii własnej”, wyodrębnić „wspólne obszary zainteresowań” Autonomia zwłaszcza w „obszarach wspólnych zainteresowań” dopuszcza, a nawet wręcz zakłada współpracę tych instytucji, bo mają one służyć – jak poucza Sobór – sprawie realizacji życiowego powołania tych samych ludzi.

Integralne pojęcie zbawienia zawiera w sobie trzy elementy: realizację świętości osobowej, promocję ludzką i odnowę porządku doczesnego w duchu Ewangelii. Wprawdzie promocji ludzkiej i odnowy porządku doczesnego, co podkreśla Paweł VI w adhortacji „Evan-

⁵ PARK D., *Locke's proposed separation of Church and state* – w: *Tarnowskie Studia Teologiczne*. T. XIII, Tarnów 1994, s. 102.

geli nuntiandi”, nie należy identyfikować z samym zbawieniem (por. EN, 31 oraz 35), nie wolno jednak tych spraw od siebie oddzielać.

Właśnie w sferze promocji ludzkiej, czyli stworzenia człowieka nie tylko warunków godziwej egzystencji, ale także rozwoju oraz takiego ukształtowania porządku doczesnego, aby sprzyjał on autentycznemu doskonaleniu człowieka znajdujemy wspólne obszary zainteresowań Kościoła i państwa. Potrzeba współpracy tych dwu instytucji i wspólnot wynika jednak nie tylko z obszarów wspólnych zainteresowań, ale także z faktu, iż Kościół i państwo, chociaż są autonomiczne i niezależne mają „charakter komplementarny” Komplementarności owej nie należy rozumieć w tym sensie, że jedna ze wspólnot winna uzupełniać działanie drugiej, ale w tym znaczeniu, że wartości jakie te wspólnoty wnoszą w życie ludzi współwarunkują ich autentyczny rozwój. Należy też pamiętać, że między doczesnością i wiecznością nie istnieje rozziw, czy przepaść. Doczesność jest choć jeszcze niedoskonałą i nie we wszystkich obszarach realizowaną, ale jednak z całą pewnością jakąś formą antycypacji wieczności.

Gdy mówimy o komplementarności Kościoła i państwa to dotyczy ona zwłaszcza dwu dziedzin: moralności i skuteczności działania. Nie ma autonomii doczesności od moralności. Podlega jej, a przynajmniej winno podlegać, całe życie społeczne: polityczne, kulturalne, ekonomiczne. W sprawach zaś moralności Kościół posiada szczególną kompetencję: boską (otrzymał Boże Objawienie) i historyczną (wielowiekowe doświadczenie ludzkiej egzystencji), którą może służyć państwu. Z drugiej zaś strony, gdy chodzi o skuteczność działania, sam Kościół, dzięki osmozie ze światem doczesnym, może korzystać z pewnych środków i urządzeń społecznych czy technicznych doskonalących jego życie wewnętrzne i służących pełnieniu jego zbawczej misji w świecie⁶ Środków tych nie wolno jednak absolutyzować, bo skuteczność działania Kościoła zależy przede wszystkim od działania Ducha Świętego w Kościele, jego łaski i wielorakich darów, w tym także charyzmatów, a dopiero w dalszej konsekwencji od organizacyjnych usprawnień i technicznych udogodnień.

⁶ Por. KRUCINA J. ks., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*. Wrocław 1972, s. 363.

1. Zasięg i specyfika duszpasterstwa społecznego

Sprawy „duszpasterstwa społecznego” nie należy mylić z tzw. „duszpasterstwem masowym”. To ostatnie występuje w Kościele współbieżnie z „duszpasterstwem indywidualnym”. W dobie Soboru Watykańskiego II wzrosła w Kościele świadomość, że oba te duszpasterstwa winny mieć charakter bardziej personalistyczny. Po Soborze akcentuje się też coraz częściej potrzebę wprowadzenia formy pośredniej, pomiędzy duszpasterstwem indywidualnym i masowym, określanej mianem „duszpasterstwa grupowego” (elitarnego). Podstawą jego wyodrębnienia jest konieczność prowadzenia pogłębionej formacji różnych grup pobożnościowych, czy apostołskich.

Świadomość potrzeby prowadzenia „duszpasterstwa społecznego” rozwijała się w Kościele powoli i doszła do głosu stosunkowo późno, co nie znaczy, że takiego duszpasterstwa nie prowadzono.

Na dobrą sprawę dopiero encyklika społeczna Leona XIII „*Rerum novarum*” dała impuls do późniejszego wyodrębnienia duszpasterstwa społecznego z innych zadań duszpasterskich. Papież w „*Zakończeniu*” encykliki zachęca biskupów i kapłanów do upowszechniania we wszystkich warstwach społecznych zasad ewangelicznych i do pracy dla dobra społeczeństwa⁷

W okresie międzywojennym ten rodzaj duszpasterstwa określano mianem „duszpasterstwa pozakościelnego” i traktowano je jako dopełnienie „duszpasterstwa przykościelnego”. Synod Tarnowski, zwołany w 1927 roku, powołał do życia specjalną „Komisję duszpasterstwa poza kościołem”, która miała się zajmować „związkami i stowarzyszeniami parafialnymi, formami akcji charytatywnej, problemami emigracji, ligi katolickiej, związków młodzieży pozaszkolnej oraz sprawami organizacji robotniczych i zawodowych”⁸. Ponieważ sprawy bractw i stowarzyszeń kościelnych były włączone do innej komisji, a mianowicie „Komisji duszpasterstwa w kościele”, można wyciągnąć wniosek, że komisja ta zajmowała się organizacjami i stowarzyszeniami „katolickimi”, a nie „kościelnymi”. Sto-

⁷ LEON XIII, *Rerum novarum* – Znak 34(1982), nr 7–9 (332–334), s. 678.

⁸ KUMOR B. ks., *Diecezja Tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*. Tarnów 1985, s. 367.

warzyszenia kościelne podlegały bezpośredniemu kierownictwu hierarchii. W stowarzyszeniach katolickich kierownictwo to miało charakter jedynie pośredni. Nadzór nad stowarzyszeniami i organizacjami katolickimi ze strony Magisterium i Ministerium kościelnego dotyczy głównie spraw wiary i obyczajów oraz przestrzegania ogólnej dyscypliny kościelnej (por. KPK, kan. 305 §1)⁹

Pierwotne intuicje w zakresie duszpasterstwa społecznego okazały się w zasadniczym swym wymiarze słuszne. Należy jednak zaznaczyć, że ważna tutaj jest zarówno podmiotowa, jak i przedmiotowa strona tego duszpasterstwa, które winno być rozumiane także, jako apostołat społeczny. O ile pierwotne wyodrębnienia duszpasterstwa społecznego nie akcentowały tych dwu aspektów, uczynił to już wyraźnie Jan XXIII w encyklice „Mater et Magistra”, kładąc nacisk na przedmiotową stronę tegoż duszpasterstwa, istotną dla zrozumienia jego specyfiki własnej. Papież mówi: „Niech sobie zatem nikt błędnie nie wyobraża, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego, to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne, jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego, albo jak gdyby zajmowanie się tymi sprawami przynosiło ujmę godności człowieka i chrześcijanina”¹⁰ W świetle powyższej wypowiedzi duszpasterstwo i apostołat społeczny to taki rodzaj aktywności Kościoła, który: 1. – dotyczy spraw doczesnych, 2. – sprawy te mają wymiar społeczny, 3. – wymagają one spojrzenia w świetle Ewangelii i są integralnie związane z ludzkim zbawieniem. Mniejsze znaczenie odgrywa tutaj fakt, czy podmiot duszpasterstwa i apostołatu ma charakter jednostko-

⁹ Pewną analogią w tym względzie jest podział uczelni na „katolickie” i „kościelne” Uczelnie „kościelne” nadają stopnie akademickie powagą Stolicy Apostolskiej, uniwersytety „katolickie” dostosowują się w tym względzie do wymogów prawa państwowego. Zależą one od władzy kościelnej w mniejszym stopniu niż uczelnie „kościelne” – por. DYDUCH J. ks., Statut Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Opracowanie i komentarz. Kraków 1992, s. 36 nn.

Podział organizacji i stowarzyszeń na „katolickie” i „kościelne” nie pokrywa się do końca z kodeksowym wyodrębnieniem stowarzyszeń „prywatnych” i „publicznych” w Kościele – por. KPK, kan. 312–326.

¹⁰ JAN XXIII, Mater et Magistra – Znak 34(1982), nr 7–9 (332–334), s. 825.

wy, czy też społeczny. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku możemy mieć do czynienia z duszpasterstwem i apostołatem społecznym. Warto pamiętać przy tym, że duszpasterstwo i apostołat podejmowane na sposób indywidualny, w jakiejś mierze są społecznie zakorzenione we wspólnocie Kościoła. Nawet osobisty, indywidualny apostołat świeckich, prowadzony na własną odpowiedzialność, chociaż nie angażuje autorytetu Kościoła, jest jednak apostołatem kościelnym, czyli aktywnością realizowaną niejako w imieniu całej wspólnoty¹¹

Trudno ustalić kto po raz pierwszy użył określenia „duszpasterstwo społeczne” Sprawa wymagałaby monograficznych studiów nad tym tematem. Kilkutomowy podręcznik teologii pastoralnej Handbuch der Pastoraltheologie, wydany w latach 1964–1972, w tomie V, stanowiącym „Lexikon”, opublikowanym w 1972 r. używa tylko w tej materii określenia: „Der christliche Weltdienst” – chrześcijańska posługa światu¹².

Pierre Molin zwraca uwagę, że określenie „duszpasterstwo społeczne” (pastorale sociale) jest stosunkowo młode. „Zadomowiło się ono w języku kościelnym wraz z używaniem coraz częstszym terminu „duszpasterstwo” Jest duszpasterstwo liturgiczne, duszpasterstwo sakramentalne, duszpasterstwo (służby – wypowiedzenie własne) zdrowia, duszpasterstwo rzeczywistości ziemskich. Jest także duszpasterstwo społeczne. Nie znalazło ono miejsca w encyklikach papieskich, ani w Kościele Powszechnym, za wyjątkiem Ameryki Łacińskiej, ale powoli torowało sobie drogę na światło dzienne. Duszpasterstwo społeczne nie porzestaje na koncentracji uwagi na osobach, których sytuację życiową rozpatruje się indywidualnie, ale uwzględnia społeczny kontekst egzystencjalny osób działających w strukturach społecznych i warunkowanych do pewnego stopnia przez te struktury¹³

¹¹ ZUBERBIER A. ks., Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich – w: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. (Tekst polski), Poznań 1968, s. 376.

¹² Handbuch der Pastoraltheologie. Band V – Lexikon (Herausgegeben von F. Klostermann, K. Rahner und H. Schild), Freiburg, Basel, Wien 1972, s. 378, kol. 1.

¹³ MOLIN P., „Qu'est -ce que la pastorale sociale?” – Messages. Documents Secours. Supplément à Messages du Secours Catholique (1984), nr 364 (Octobre), s. 6.

Papież Jan Paweł II użył określenia „pastoral social” przemawiając 10 lipca 1980 roku w Brazylii. Ojciec święty stwierdził, że „Kościół uznaje za swoje prawo i powinność praktyczną prowadzenia duszpasterstwa społecznego, nie jako projektu czysto doraźnego, ale jako permanentnej formacji i orientacji sumień, aby dzięki własnej specyfice tego duszpasterstwa społeczność wracała do sprawiedliwości”¹⁴. Jan Paweł II posłużył się tym określeniem również przemawiając dnia 30 maja 1983 roku do delegacji Caritas Internationalis. Papież stwierdził, że Caritas, wraz z innymi, uczestniczy w „duszpasterstwie społecznym” Kościoła¹⁵

Problem duszpasterstwa społecznego stał się szczególnie aktualny w państwach Ameryki Łacińskiej, co w konsekwencji zrodziło zainteresowanie tą kwestią w krajach Półwyspu Iberyjskiego, zwłaszcza w Portugalii. Ukazały się tam w niedługim odstępie czasu aż trzy publikacje na powyższy temat, podejmujące wprost istotne kwestie duszpasterstwa społecznego: „Pastoral social, o que é? – Textos da I Semana Nacional de Pastoral Social”, „Pastoral social, que objetivos? – Textos da II Semana Nacional de Pastoral Social” oraz pozycja, której autorem jest dyrektor Cáritas Portuguesa – José Mendes Serrazina „Pastoral Social”¹⁶

Bardzo ważne dla podjętego tematu rozważań jest pytanie – czym jest duszpasterstwo społeczne? Dokumenty kościelne nie dają na tak postawione pytanie jednoznacznej odpowiedzi. W świetle wspomnianego już Synodu Tarnowskiego z 1927 roku do duszpa-

¹⁴ SERRAZINA J. P., Exige – se consciência critica como caminho para a justiça – Cáritas. Revista de Acção Social da Igreja (1984), nr 29 (novembro), s. 17

¹⁵ JEAN PAUL II, Vous êtes ordonnés à la charité. Messages aux délégués de Caritas Internationalis 30 Mai 1983 – Messages du Secours Catholique (1983), nr 351, s. 2.

¹⁶ BRUTO DA COSTA A., SILVA M., PEREIRINHA J., MATOS M., A pobreza em Portugal. Lisboa 1985 (informacja na obwołucie). Wszystkie wymienione pozycje ukazały się przed 1985 rokiem w serii Coleção „Cáritas” Mimo podjętych starań autorowi niniejszego artykułu nie udało się do nich dotrzeć. Stosunkowo niski nakład (około 2000 egzemplarzy) i dość odległy czas wydania, stanowiły realne utrudnienie w pozyskaniu wymienionych pozycji. Udało się tylko ustalić, że I Narodowy Tydzień Duszpasterstwa Społecznego organizowany przez Cáritas Portuguesa odbył się w Fatimie w 1983 roku – por. Cáritas. Revista de Acção Social da Igreja. (1984), nr 29 (novembro), – informacja na odwrocie karty tytułowej.

sterstwa społecznego należałoby zaliczyć: akcję charytatywną Kościoła, działalność związków i stowarzyszeń katolickich, mających na celu promocję ludzką lub odnowę porządku doczesnego w duchu Ewangelii, wspieranie chrześcijańskich związków robotniczych i zawodowych, oraz aktualnie problematykę mass-mediów i animację ewangeliczną partii politycznych o rodowodzie chadeckim.

Dekret o apostołstwie świeckich w Kościele „Apostolicam actuositatem” sugeruje, choć nie używa tego pojęcia, że duszpasterstwu społecznemu podlega „Wszystko co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same w sobie, czy jako części całego porządku doczesnego: »I widział Bóg, że wszystko co uczynił było bardzo dobre« (Rdz. 1, 31)” – (DA, 7).

W czerwcu 1983 roku biskup Bambaren, ordynariusz diecezji Chimbote w Peru przedstawił członkom Caritas Internationalis dokument na temat duszpasterstwa społecznego wypracowany na X Kongresie Latynoamerykańskim Caritas. W ujęciu tego dokumentu „Duszpasterstwo społeczne winno towarzyszyć chrześcijanom w ich życiu codziennym na łonie wspólnoty. Do tych form egzystencji zbiorowej należy zaliczyć różne wspólnoty, począwszy od rodziny, aż do poziomu życia międzynarodowego. (...) Duszpasterstwo społeczne winno uczestniczyć w misji zbawczej i wyzwoleńczej Chrystusa, która się konkretyzuje w Kościele, przez opcję preferencyjną na rzecz ubogich i opcję na rzecz młodych. (...) Identyczność ewangeliczna duszpasterstwa społecznego suponuje stałą analizę i diagnozę rzeczywistości rozpatrywaną w świetle chrześcijańskiej wizji człowieka, uwzględniając wszelkie formy agresji, utrudniające człowiekowi pełną realizację siebie, jako osoby”¹⁷ W ujęciu tego dokumentu duszpasterstwo społeczne ma być integralnie związane z całą misją Kościoła i winno korespondować z duszpasterstwem profetycznym i liturgicznym. Szczególną rolę w tym duszpasterstwie odgrywają świeccy, zwłaszcza w takich dziedzinach jak: for-

¹⁷ Pastorale sociale en Amérique Latine – Messages. Documents Secours. Supplément à Messages du Secours Catholique (1984), nr 364 (Octobre), s. 7.

macja sumienia, promocja społeczna, upowszechnianie nauki społecznej Kościoła, stosowanie chrześcijańskich zasad podziału dóbr, czy sprawiedliwa transformacja porządku doczesnego. Modelem i formą duszpasterstwa społecznego jest Wcielenie, jako obecność Jezusa solidarnego z człowiekiem. Duszpasterstwo społeczne zmierza do dokonania następujących dzieł: odnowy wewnętrznej człowieka, zmiany postaw i zachowań ludzkich oraz uzdrowienia relacji ludzkich i struktur¹⁸

Analizując szczegółowo problem należy stwierdzić, że od strony podmiotowej duszpasterstwo społeczne koncentruje uwagę na wszystkich formach życia wspólnotowego człowieka: naturalnych, nadprzyrodzonych, etnicznych czy stanowionych.

W aspekcie przedmiotowym duszpasterstwo społeczne obejmuje sprawy doczesne, jeśli, co już uprzednio stwierdziliśmy, mają one jakieś odniesienia, czy konsekwencje społeczne i równocześnie, ponieważ wiążą się ze sprawami zbawienia wymagają naświetlenia w duchu Ewangelii.

Dokument przedłożony przez biskupa Bambarena zwraca także uwagę na wymiar metodyczny duszpasterstwa społecznego. W wymiarze metodycznym duszpasterstwo społeczne zmierza do: udzielenia konkretnej pomocy ludziom potrzebującym, pogłębienia świadomości społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji w duchu nauki społecznej Kościoła, zmiany postaw i zachowań ludzkich, na bardziej pro społeczne, wreszcie przemiany i doskonalenia ludzkich relacji i struktur społecznych.

Zalecenie „nowej ewangelizacji”, której potrzebę dostrzegamy z całą ostrością u schyłku XX wieku, dowartościowało problem oddziaływań społecznych Kościoła. Docenienie „...ewangelizacji sfery społecznej posłużyło do poszerzenia pojęcia duszpasterstwa społecznego, które na ogół ograniczało się do działań charytatywnych i opiekuńczych. Teraz kształtuje się przekonanie, że pierwszym podmiotem ewangelizacji sfery społecznej jest wspólnota kościelna ze wszystkimi jej członkami i, że współdziałać w tym winny katecheza i liturgia uwydatniając konotacje zazwyczaj pomijane”¹⁹

¹⁸ Por. tamże, s. 7.

¹⁹ TOSO M., Kościół w służbie dla świata w trzydzieści lat po „Gaudium et spes” – Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 5(1995), nr 4, s. 810.

Należy też stwierdzić, że wprawdzie „Duszpasterstwo społeczne ma swój własny teren, ale ponieważ wiara ma wymiar społeczny winno wiązać się ze wszystkimi innymi dziedzinami duszpasterstwa”²⁰

Przeprowadzona analiza wykazuje, że do ożywienia duszpasterstwa społecznego i położenia na ten rodzaj aktywności Kościoła szczególnego nacisku przyczynił się w znacznym stopniu Sobór Watykański II. To właśnie dzięki soborowej odnowie Kościoła i jego relacji do świata doszło do wzrostu zaangażowania Kościoła na niwie społecznej. O tym zaangażowaniu zdecydowały jednak także inne czynniki, a mianowicie globalizacja życia, rysująca z całą ostrością wzajemną współzależność ludzi oraz biurokracja i zruty-nizowanie dotychczasowych struktur i relacji społecznych powodujące alienację człowieka, poczucie anonimowości w tłumie i rodzące pragnienie wyrwania się z kręgu samotności.

2. Posługa miłosierdzia, jako duszpasterstwo społeczne

Z prowadzonych przez nas rozważań wynika, że problem duszpasterstwa społecznego został postawiony i dowartościowany właśnie w obszarze życia charytatywnego Kościoła. Nie należy się temu zresztą dziwić skoro posługa miłosierdzia ze swej natury jest aktywnością społeczną, a ten rodzaj służby społecznej wchodzi w zakres własnej misji Kościoła. Należy jeszcze dodać, że duszpasterstwo społeczne, także na tych odcinkach, których nie można identyfikować z pracą charytatywną, przynajmniej pośrednio służy ożywieniu aktywności Kościoła i chrześcijan w dziele miłosierdzia. Poglębiamy bowiem świadomość więzi społecznych łączących nas z innymi, zmieniając postawy i zachowania ludzkie na bardziej pro społeczne, czy wreszcie doskonaląc ludzkie relacje i struktury, duszpasterstwo społeczne animuje i aktywizuje ludzi, także na odcinku charytatywnym.

Uświadomienie sobie faktu, że posługa miłosierdzia jest duszpasterstwem społecznym Kościoła rodzi określone konsekwencje.

²⁰ Wytyczne dla duszpasterstwa praw człowieka – Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 5(1995), nr 1, s. 156.

Pierwszą z nich jest zrozumienie prawdy, że „dobra tego świata” Bóg powierzył nam nie tylko dla naszych profitów i naszej chwały: my mamy obowiązek czynić je owocnymi, aby nasi bracia mogli „bardziej być”²¹ Nasza rezygnacja z „więcej mieć” pozwala zatem bliźnim „bardziej być” Temu celowi, żeby człowiek „był” człowiekiem należy podporządkować nie tylko „dobra tego świata”, ale także działanie na rzecz praw człowieka. Mówiąc o prawach człowieka zwykle ma się na uwadze albo „walkę” o prawa człowieka, albo też „obronę” praw ludzkich. To wszystko rozgrywa się w sferze środków werbalno-jurydycznych: kampanii listów, deklaracji i oświadczeń, protestów, akcji społecznych i dyplomatycznych. Tymczasem akcent trzeba przenieść z jednej strony na działania zapobiegawcze wyłączeniu i marginalizacji ludzi w społeczeństwach, w których żyją²² oraz na faktyczną promocję człowieka. Takiej promocji służy np. „program alfabetyzacji”²³, czyli wprowadzanie w ABC higieny, oświaty, gospodarki itp. lub inne przedsięwzięcia podejmowane na rzecz rozwoju człowieka. Encyklika Pawła VI „*Populorum progressio*” mówi o rozwoju „integralnym” Rozwój „aby był prawdziwy powinien (...) być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do wzrostu każdego człowieka i całego człowieka” (PP, 14). Papież Paweł VI zwraca też uwagę, że „Integralny rozwój człowieka musi się łączyć z osiąganym przez wzajemną współpracę rozwojem całej ludzkości” (PP, 43). Należy mówić zatem także o „rozwoju planetarnym” Rozwój planetarny to taki rodzaj postępu, który łączy sprawy rozwoju osobowego z rozwojem społecznym, problemy społeczne z etycznymi, kulturalnymi, politycznymi i ekonomicznymi²⁴ Duszpasterstwo praw człowieka winno stanowić „pierwszy i organiczny” element duszpasterstwa społecznego²⁵ Ma ono służyć pomocą w organizowaniu

²¹ DENTIN P., *Quel christianisme pour demain?* Paris 1983, s. 91.

²² Por. AURENCHÉ G., *L'aujourd'hui des droits de l'homme.* Paris 1980, s. 153.

²³ Por. COUVERT R., *L'évaluation des programmes d'alphabétisation. Guide pratique.* Paris 1979.

²⁴ Por. *L'economia e lo sviluppo globale della persona e della società* (a cura di V. Mathieu). Roma 1989, s. 22.

²⁵ Wytyczne dla duszpasterstwa praw człowieka – Społeczeństwo. *Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła* 5(1995), nr 1, s. 155.

się biednych i uciśnionych, tworzeniu programów edukacyjnych w zakresie praw człowieka, stwarzaniu płaszczyzny dyskusji na tematy związane z prawami człowieka oraz podejmowaniu mediacji w rozwiązywaniu i łagodzeniu konfliktów²⁶ W zakresie praw człowieka ważne jest także poszerzanie dialogu między Kościołem i państwem w celu obrony godności osoby ludzkiej²⁷ Przedmiotem takiego dialogu winno być faktyczne a nie tylko deklaratywne respektowanie praw człowieka. Chodzi tutaj bowiem nie tylko o uznanie pewnych praw i postulatów, ale o ich faktyczne wcielanie w życie i respektowanie²⁸ Dialog taki musi zatem nie tylko obejmować kwestie związane z właściwą interpretacją praw człowieka, ale również dotyczyć zasad wcielania w życie ich wymogów.

Ścisły związek między posługą charytatywną a duszpasterstwem społecznym ujawnia się zwłaszcza w programie budowania cywilizacji miłości w świecie. Zwraca na to uwagę ojciec św. Jan Paweł II w encyklice „*Dives in misericordia*”, podkreślając, że cel ten realizuje się poprzez wielorakie wysiłki w dziedzinie społecznej, kulturalnej, politycznej i ekonomicznej. Aby budować cywilizację miłości nie wystarczy respektować zasady sprawiedliwości, lecz należy wprowadzić we wszystkie te dziedziny „miłość miłosierną” (por. DiM, 14).

Kościół jest świadom tego, że wielorako ubogich musi zawsze stawiać w centrum swego życia, jako przykład wierności i wzór do naśladowania (gdy nędza ludzi do Boga przybliża), lub przedmiot specjalnej troski (gdy nędza ludzi od Boga oddziela). Dążąc do budowania cywilizacji miłości w świecie, Kościół pragnie jednak, aby ludzie ubodzy i słabi znaleźli się także w centrum życia świata

²⁶ Tamże, s. 144 n.

²⁷ Tamże, s. 145 n.

²⁸ Chodzi o to aby stworzyć człowiekowi „możliwość bycia człowiekiem” Gregory Bateson mówi tutaj wprost o potrzebie stworzenia ekologii ducha (*Vers une écologie de l'esprit*) – por. QUELQUEJEU B., *Approche et situation philosophiques des droits de l'homme* – w: *Droits de l'homme défi pour la charité?* Paris 1983, s. 95.

Należy jeszcze dodać, że w wypadku praw osobowych (deklaracja praw człowieka) i praw społecznych (pakty praw obywatelskich) koncentrowano uwagę na merytorycznej stronie powinności i uprawnień. Obecnie pracuje się nad tzw. prawami solidarnościowymi i główną uwagę kieruje się na relację oraz działanie.

i funkcjonujących w tym świecie wspólnot politycznych. Chodzi o to, aby prawo chroniło ubogich i słabych, programy edukacyjno-oświatowe uwrażliwiały na ich los, instytucje państwowe i organizacje społeczne niosły dostateczną, a nie tylko symboliczną pomoc potrzebującym, a mądra polityka społeczna eliminowała przyczyny degradacji i marginalizacji społecznej.

Budowanie cywilizacji miłości wiąże się z taką realizacją wolności, która różni się zarówno od liberalizmu, jak i integryzmu. Liberalizm albo ukierunkowuje człowieka na samowolę, godzącą w bliźnich, albo też zasadza się na konformizmie, będącym jakąś formą minimalizmu życiowego i znieczulicy społecznej. Integryzm z kolei polega na dążeniu do uniformizmu, niszczącego w imię wierności nie zawsze obiektywnym, ale uznawanym za takie, zasadom, osobowość człowieka oraz na despotyzmie i uzurpatorstwie, doszukującym się wszędzie zła i tyranizującym ludzi z pozycji „obrońców moralności”, posiadających takie prawa z własnego nadania²⁹

Należy wreszcie wspomnieć, że budowanie cywilizacji miłości zakłada uznanie pewnych priorytetów. Zwykle wymienia się ich wiele: prymat osoby przed rzeczą, prymat ducha nad materią, prymat „bardziej być” przed „więcej mieć”, prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością, prymat etyki przed techniką, prymat pracy przed kapitałem, prymat ubóstwa przed bogactwem, prymat dialogu przed walką, prymat człowieka przed ideologią, prymat narodu przed państwem i prymat praw człowieka przed prawami państwa³⁰

Z wymienionych prymatów, w aspekcie pracy charytatywnej, na szczególną uwagę zasługują: prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością i prymat ubóstwa przed bogactwem. Ten pierwszy jest istotny z tej racji, że miłosierdzie jest nie tylko źródłem sprawiedliwości, nie tylko objawia doskonałość samej sprawiedliwości, ale uzdalnia do poszukiwania „większej” sprawiedliwości (por. DiM, 7 oraz 12). Prymat ubóstwa przed bogactwem wymaga właściwej interpretacji, aby nie został zrozumiany w tym sensie, że Kościół

²⁹ Por. DEFOIS G., *Les chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale*. Paris 1986, s. 68.

³⁰ BORUTKA T. ks., *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków 1994 s. 275–346.

zaleca ludziom tkwienie w ubóstwie. Raczej należałoby mówić o prymacie postawy „dawcy” przed postawą „biorcy”. Chodzi tutaj o dowartościowanie zasady proegzystencji (istnienia dla drugiego), która w dojrzałej osobowości winna wysunąć się na plan pierwszy przed potrzebę własnego rozwoju. Postawa biorcy może przybrać dwa bardzo niebezpieczne ukierunkowania: mentalności roszczeniowej, lub manii zdobywczej (sięganie po pewne rzeczy własnymi siłami i przemyślnością, w przeświadczeniu, że skoro je zdobyliśmy mamy do nich prawo).

Gérard Defois mówi o jeszcze jednym istotnym w tej materii priorytecie, który jest uszczegółowieniem prymatu osoby przed rzeczą. Chodzi mianowicie o prymat życia osobowego przed strukturami społecznymi³¹. Z charytatywnego punktu widzenia ów prymat wskazuje na błędne przekonanie, któremu ulegli niektórzy teolodzy wyzwolenia, że wystarczy zmienić struktury, a zmienią się ludzie. Problem jednak jest jeszcze bardziej złożony. Zhierarchizowane funkcjonowanie struktur ulega bardzo często formalizacji³². Może to być zabójcze dla osobowości człowieka, jego indywidualności, duchowości i inicjatywności. To struktury są dla człowieka, a nie człowiek dla struktur.

Budowanie cywilizacji miłości także zakłada współpracę Kościoła i państwa.

Obserwujemy niewątpliwie kryzys państwa opiekuńczego. Zależy on od szeregu czynników: demograficznych, ekonomicznych, kulturowych, politycznych i społecznych³³. Ponieważ wiele państw nie jest w stanie zagwarantować dłużej dostatecznych zabezpieczeń i opieki socjalnej, w zaistniałej sytuacji polityka społeczna państwa winna wspierać „podmiotowość społeczeństwa”, zwłaszcza w zakresie organizowania samopomocy rodzinnej, sąsiedzkiej, środowiskowej, czy rozwoju różnych form wolontariatu. Państwo „opiekuńcze” musi w tym kontekście stać się państwem „solidarnościowym”, jednoczącym społeczeństwo na płaszczyźnie wzajemnej

³¹ Por. DEFOIS G., dz. cyt., s. 237 nn.

³² PAOLETTI L., *Ermeneutica delle condizioni umane*. Roma 1990, s. 69.

³³ VIVIANI L., *Reforma systemu emerytalno-rentowego. Między korporacyjnymi oporami a wymogami solidarności – Społeczeństwo*. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 5(1995), nr 1, s. 121.

samopomocy. Państwo pozostaje „państwem socjalnym”³⁴ nie tylko w wypadku „państwa opiekuńczego”, ale także w sytuacji „państwa solidarnościowego”

Ponieważ Kościół i państwo funkcjonują w tym samym społeczeństwie, ich współpraca może ułatwić przechodzenie od państwa opiekuńczego do państwa solidarnościowego, lub przyspieszyć budowanie państwa solidarnościowego, niejako od podstaw, gdy nie było ono wcześniej państwem opiekuńczym.

Uwzględnienie faktu, że posługa miłosierdzia jest bardzo ważnym elementem duszpasterstwa społecznego wymaga przemyślenia na nowo starej prawdy, głoszonej już przez św. Klemensa Aleksandryjskiego (150 – do ok. 215), że miłość miłosierna „...agape, najkrócej mówiąc jest wspólnotą życia. (...) Agape więc, będąca »wspólnotą życia« już ze samej swej natury ma charakter społeczny...”³⁵ W dyskusjach na ten temat akcji charytatywnej Kościoła współczesnego, pojmowanej jako forma „duszpasterstwa społecznego”, podkreśla się niekiedy, że katolicy w Niemczech położyli w kościelnej pracy charytatywnej zbyt wielki nacisk na problem „społeczny”, aspekt „duszpasterski” zostawiając niejako na drugim planie³⁶ W polskiej rzeczywistości, w związku z sytuacją powojenną (ograniczenia działalności Kościoła na polu społecznym), położono szczególnie nacisk na kwestie „pastoralne”, z zapoznaniem po

³⁴ Po tej linii rozumowania zdaje się iść dokument włoskiej Komisji „Iustitia te pax” zatytułowany „Państwo socjalne i wychowanie do społeczności” – por. MARTELLI S., Szkoły formacji katolicko-społecznej w nowym społeczeństwie – Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła 5(1995), nr 4, s. 778.

³⁵ DRĄCZKOWSKI F. ks., Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego. Lublin 1983, s. 70.

³⁶ O wyakcentowaniu tego wymiaru świadczy chociażby program nauczania w katolickich Wyższych Szkołach Zawodowych przygotowujących pracowników społecznych i pedagogów społecznych – por. VON SCHARPEN K., Praxisfelder der Sozialarbeiter/Sozialpädagogen. Rechtliche Grundlagen und Zielsetzungen. Dortmund 1990, s. 154 oraz Katholische Fachhochschule Nordrhein – Westfalen: Aachen, Köln, Münster, Paderborn. Bericht des Rektors. Zeitraum: 15 April 1984–14 April 1995. W biuletynie powyższym znajduje się informacja, że biskup Klaus Hemmerle przemawiając do profesorów i studentów szkoły w Aachen stwierdził, iż Katolicka Wyższa Szkoła zawodowa nie jest kursem życia duchowego, ale ma dać jedynie religijne impulsy do działania – por. s. 59.

części specyfiki „społecznej” akcji charytatywnej. Do tego wymiaru należałoby obecnie także nawiązywać.

Myśl św. Klemensa Aleksandryjskiego może mieć istotne znaczenie dla odnowy posługi charytatywnej, pojmowanej jako duszpaństwo i apostołat społeczny, także w innym sensie. Święty Klemens mówi: „Miłość nie szuka swego», ale rozlewa się na braci, o nich się trwoży, dla nich mądre szaleństwo popełnia”³⁷ Posługa miłosierdzia musi być z jednej strony, ze względu na swe skutki społeczne, rozważna, przemyślana, odpowiedzialna i mądra³⁸ Z drugiej zaś ma być spontaniczna, nie tylko z tej racji, że „...radosnego dawcę miłuje Bóg” (2 Kor. 9, 7), ale także z motywów społecznych, bo walor spontaniczności jest społecznie lepiej odbierany niż element uporządkowania, stwarzający często wrażenie sformalizowanego działania. Jak pisze Josef Pieper „...wielcy nauczyciele chrześcijaństwa uważali pojęcia *caritas* i szczęśliwości, za ściśle ze sobą powiązane”³⁹ Nie ma to jednak nic wspólnego z eudajmonizmem, który oznacza subiektywne poczucie szczęścia⁴⁰ Prawdziwa miłość jest możliwa tylko w stosunku do osób, bo z nimi możemy dzielić obiektywne szczęście zbawienia. To szczęście, dzięki współpracy z łaską Bożą, jesteśmy w stanie po części antycypować już tu w doczesności, realizując *agape*. Właśnie owa szczęśliwość z przeżywania *agape* w życiu chrześcijan w o wiele większym stopniu, niż взгляд na pozytywny społeczny odbiór, nadaje naszej aktywności charytatywnej rys spontaniczności, pogody ducha i wspaniałomyślności, nawet w sytuacji, gdy mamy do czynienia z miłością, tak trudną, jak miłość nieprzyjaciół.

Na zakończenie niniejszych refleksji jeszcze raz nawiążemy do myśli św. Klemensa Aleksandryjskiego, aby wykazać, że tradycja pierwotnego Kościoła zawiera już te treści, których aktualność odczytujemy zwłaszcza w czasach współczesnych. Święty Klemens Aleksandryjski podkreślał, że *agape* doskonali życie ludzkie pro-

³⁷ DRĄCZKOWSKI F. ks., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin 1990, s. 154.

³⁸ Św. Augustyn przywiązywał wielką wagę do uporządkowania miłości (mówił o *ordo amoris*, *ordo caritatis*) – por. PIZZORNI R. M., *Giustizia e carità*. Roma 1969, s. 138.

³⁹ PIEPER J., *O miłości*. Warszawa 1993, s. 152.

⁴⁰ Por. tamże, s. 151.

wadząc do zacieśnienia wspólnoty życia (koinonia) z Trójcą Świętą. Jego zdaniem celem doskonałej polis, czyli doskonałego, na skalę ludzkich możliwości, państwa jest szlachetne wychowywanie ludzi do wspólnoty i utwierdzenie ich we wspólnocie (koinonia). „W doskonałym państwie w gruncie rzeczy chodzi o program agape”⁴¹

To, jak mogłoby się zdawać utopijne stwierdzenie św. Klemensa jest dzisiaj oczywiste, gdy zrozumieliśmy, że budowanie państwa tylko w oparciu o zasadę sprawiedliwości nie wystarczy, i że niezbędna jest miłość, także miłość miłosierna. Sprawiedliwość jest w stanie zażegnać konflikty między ludźmi, ale zbudować trwałe więzy społeczne i ukształtować społeczeństwa solidarne, można tylko przy pomocy miłości⁴². Budowanie owych więzi trzeba zacząć od pojednania i pomocy słabszym, a do tego konieczne jest miłosierdzie. W związku z uznaniem niezbędnej roli miłości w życiu państwowym dowartościowano także w sferze wykonywania różnych funkcji publicznych, w tym również sprawowania władzy, pojęcie „służby społecznej”

Oczywiście Kościół realizuje agape w wymiarze doczesnym i eschatologicznym zarazem, państwo tylko w wymiarze doczesnym, ale właśnie w wymiarze doczesności może się realizować różnorodna współpraca między tymi instytucjami i wspólnotami. W sferze duszpasterstwa społecznego, a zwłaszcza tego jego rodzaju, który określamy mianem pracy charytatywnej, współpraca Kościoła i państwa w mniejszym stopniu napotyka na takie trudności jak: chęć dominacji, pomieszanie kompetencji, czy niezdrowa rywalizacja. Zyskuje zaś zawsze na tym człowiek. „Nie chodzi (tutaj – dopowiedzenie własne) o człowieka »abstrakcyjnego«, ale rzeczywistego, o człowieka »konkretnego«, »historycznego«. Chodzi o człowieka »każdego«” (RH, 13).

W encyklice „Redemptor Hominis” Jan Paweł II stwierdza, że ten człowiek jest z woli samego Chrystusa pierwszą i podstawową drogą Kościoła (por. RH, 14), a my dodajmy, że ma być także fundamentem państwa obywatelskiego.

⁴¹ DRĄCZKOWSKI F. ks., Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego. Lublin 1983, s. 165.

⁴² PIUS XI, Quadragesimo anno – Znak 34(1982), nr 7–9 (332–334), s. 727.

3. Wnioski końcowe

W odpowiedzi na postawione w tytule niniejszego artykułu pytanie o miejsce i rolę posługi charytatywnej w całokształcie duszpasterstwa społecznego Kościoła należy stwierdzić, że pojęcie duszpasterstwa społecznego zrodziło się na gruncie pracy charytatywnej, dlatego praca ta będzie zawsze pełnić w duszpasterstwie społecznym doniosłą rolę. Nie można jednak duszpasterstwa społecznego zacieśnić do pracy charytatywnej, bo jak wykazaliśmy obejmuje ono szereg innych rodzajów aktywności społecznej Kościoła, różnych od jego pracy charytatywnej. Praca charytatywna Kościoła łączy niejako dwa elementy, jego aktywność „ad intra” i oddziaływanie „ad extra” Skłania to do wyciągnięcia wniosku, że całe duszpasterstwo społeczne Kościoła musi być ukierunkowane zarówno „ad intra”, jak i „ad extra” Wniosek taki jest szczególnie zasadny w sytuacji, gdy wielu katolików zapomina np. o tym, że wskazania nauki społecznej Kościoła odnoszą się, i to w pierwszym rzędzie, do samego Kościoła, a nie tylko są kierowane do świata.

W pierwszej części niniejszego artykułu, nie bez przyczyny, sporo uwagi poświęciliśmy kształtowaniu wzajemnych relacji, na linii Kościół–państwo, wskazując nie tylko na autonomię tych instytucji, ale także na konieczność ich współpracy, dla dobra człowieka. Właśnie działalność charytatywna jest obszarem, na którym współpraca ta może przebiegać bez większych zakłóceń i w tym sensie posługa charytatywna może stać się nie tyle „poligonem doświadczalnym”, co „szkołą” współpracy w całym obszarze stanowiącym przedmiot duszpasterstwa społecznego Kościoła.

THE PLACE AND ROLE OF CHARITABLE ACTIVITY IN ALL ASPECTS OF THE CHURCH SOCIAL MINISTRY

S u m m a r y

To answer the title question about the place and role of charitable activities in all aspects of the Church social ministry, it should be remarked that the notion of social ministry originated from charity work. This work

will therefore continue to play a significant role in social ministry. Social ministry cannot be limited, however, to charity work since, as it was pointed out, it includes numerous other social activities of the Church. Church charity work combines two elements, her activity "ad intra" as well as "ad extra". This conclusion holds true particularly in a situation when many Catholics forget that the indications of Church social studies refer, and in the first place too, to Church herself and are not only addressed to the world. In the first part of this article, not without a reason, much attention was drawn to the forming of mutual relations between Church and State, pointing not only to the autonomy of these institutions but to the necessity of their cooperation for the benefit of man. Charitable activity constitutes an area in which the cooperation can be free from major disturbances and in this sense charity work can become not so much a "testing ground" but a "school" of cooperation within the whole area of Church social ministry.