

CHRZEŚCIJAŃSTWO A WOLNOŚCIOWE PAŃSTWO KONSTYTUCYJNE

Łatwo przyjdzie nam potwierdzić tezę, że wolnościowe państwo konstytucyjne trzeba było przeforsować wbrew opozycji Kościołów chrześcijańskich. Czyż Kościół katolicki nie zwalczał Rewolucji Francuskiej, która uchodzi w dużej mierze za moment narodzin nowoczesnego państwa konstytucyjnego? Czy dopominanie się o podstawowe i ludzkie prawa nie napotykało niekiedy na zacięty nawet opór Papieży? Czy ewangeliczne Kościoły krajowe długo jeszcze nie tęskniły za sojuszem tronu z ołtarzem, a także za sprawującym władzę księciem świeckim, który był zarazem najwyższym biskupem, chociaż monarchia dawno już nie istniała, a na jej miejsce wprowadzono demokrację? Wydaje się, że wszędzie tam, gdzie pojawiało się wolnościowe państwo konstytucyjne, albo też następował proces jego dalszego rozwoju, dochodziło do konfliktów z Kościołami.

Powyższą tezę zdaje się potwierdzać również werdykt Niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10.8.1995 r. na temat krzyży, kiedy to postanowiono, że nie można wymagać, aby w wolnościowym państwie konstytucyjnym o systemie świeckim uczniowie „uczyli się pod krzyżem”. Dlatego krzyże miałyby uchodzić za sprzeczne z konstytucją.

Zdaje się, iż wychodzi się tutaj z założenia, że państwową neutralność, społeczną tolerancję i wolną szkołę trzeba aż z pomocą Trybunału Konstytucyjnego przeciwstawić Kościołom chrześcijańskim oraz bliskim im siłom politycznym.

Gdy jednak poddamy bliższej obserwacji historię idei politycznych, a także rozwoju politycznych porządków, okazuje się, że chrześcijaństwo nigdy nie było przeciwnikiem wolnościowego państwa konstytucyjnego, co więcej, to ono pomagało przy jego narodzinach. Właśnie chrześcijaństwo pośredniczyło w przekazywaniu wewnętrznych impulsów tych sił wiążących, w oparciu o które egzystuje wolnościowe państwo świeckie, a których „ono samo nie potrafi sobie zagwarantować”, na co wskazują wielokrotne wypowiedzi E. W. Böckenfördera¹.

¹ Por. E. W. Böckenförde, *Eie Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, w: tenże, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staats-
theorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976, s. 60 nn.

1. Rozróżnienie pomiędzy sprawami duchowymi a doczesnymi

Czyżby chrześcijaństwo miało współdziałać w narodzinach wolnościowego państwa konstytucyjnego? Teza ta wymaga wyjaśnienia choćby z tego powodu, że koncepcja państwa konstytucyjnego jest starsza niż chrześcijaństwo. Pytanie o możliwie najlepszą konstytucję zawładnęło już arystotelesowską filozofią polityczną przy czym dla Arystotelesa najlepszą byłaby konstytucja mieszana, jednocząca w sobie zalety monarchii, arystokracji oraz *politii* nazywanej przez niego demokracją. W pytaniu Arystotelesa o możliwie najlepszą konstytucję, przewodni motyw stanowi jednakże nie wolność obywatela, lecz stabilność władzy. „Im lepiej (...) jakaś konstytucja jest pomieszana, tym jest ona trwalsza”². Obywatel pozostaje u niego w pełni podporządkowany dobru wspólnemu. Był on bowiem częścią miasta/państwa (*polis*), do którego należała również piecza o kult bożków. Stąd wiedza o polityce była w odniesieniu do człowieka jedną z podstawowych. Polityka i religia nie były też rozdzielone.

W Cesarstwie Rzymskim owa jedność polityki i religii posunęły się jeszcze o krok dalej: Cezara czczono jako boga, a on domagał się tego kultu, np. od swoich żołnierzy. O ile poszli oni za wezwaniem Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21), i wstrzymali się od ubóstwiania władcy, musieli liczyć się ze śmiercią męczeńską. Piotr wskazał im już wcześniej drogę, gdy podczas konfliktu stanął przed Wysoką Radą w Jerozolimie: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29).

Z konfliktów pierwszych chrześcijan z autorytetami polityczno-religijnymi rozwinęło się występujące po dzień dzisiejszy i znamienne dla wolnościowych państw konstytucyjnych rozróżnienie pomiędzy tym, co doczesne, a tym, co duchowe, pomiędzy polityką a religią. Nie tylko władza, lecz zgoła świat cały zostaje odobstwiony. Polityka ulega zrelatywizowaniu, a zwierzchnia władza panującego zostaje ograniczona.

Chrześcijaństwo zapoczątkowało proces laicyzacji, który jest nieodwracalny. Oczywiście, rozgraniczenie pomiędzy sprawami duchowymi i doczesnymi nie zdobyło sobie, wraz ze wszystkimi swymi konsekwencjami, prawa obywatelstwa za jednym zamachem. Chrześcijaństwo dopiero z czasem stanie się „religią państwową” Władcy polityczni, już nawet będąc chrześcijanami, roszczą sobie przez całe stulecia określone kompetencje, także

² Arystoteles, *Polityka* 1297 a.

w sprawach duchowych, czy to przy mianowaniu biskupów, czy przy wyborze papieża, a po Reformacji również w zakresie określania wyznania swoich poddanych.

Jedenastowieczna walka o inwestyturę została jednak już wcześniej jakby zaprogramowana. W konkordacie z Worms, z roku 1122, który — skromnie mówiąc — co najmniej ją kończył, utwierdzono rozróżnienie pomiędzy tym, co doczesne, a tym, co duchowe.

Chociaż trzeba było poczekać jeszcze sześć i pół wieku, zanim pojawiły się Stany Zjednoczone Ameryki jako państwo definitywnie sprowadzone do celów i zadań świeckich, a Reformacja i kontr-reformacja dopomogły ponadto rozwinąć się na nowo sojuszowi tronu z ołtarzem, „duchowe księstwa” odcięły się zaś od rozgraniczenia na sprawy duchowe i doczesne, to mimo wszystko chrześcijaństwo przypieczętowało, raz na zawsze, rozwój greckiej *polis* i rzymskiej *res publica* w kierunku rozłączonej wspólnoty Kościoła i państwa, przy zmiennym zarazem ograniczaniu ich zadań i kompetencji. „Fakt, że polityczną historię nowożytnych czasów znaczą państwa świeckie, stanowi bezpośredni, a poniekąd zamierzony owoc chrześcijaństwa”³.

Niezależnie od tego, do jakiego stopnia chrześcijaństwo wpłynęło na powstanie noworocznego państwa, trzeba zapobiec dwóm nieporozumieniom: po pierwsze temu, że granicę pomiędzy sprawami duchowymi i doczesnymi należy zawsze przeprowadzać w sposób jednoznaczny; po wtóre innemu, że mianowicie rozróżnienie to miałoby być zapewnione raz na zawsze wraz z powstaniem wolnościowego państwa konstytucyjnego. W odniesieniu do pierwszego nieporozumienia, chrześcijanie wiedzą, że przeprowadzenie granicy pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co doczesne, nie zawsze jest łatwe. Już zagadnienia mieszane, sprawy, które w jednakowej mierze dotyczą chrześcijan i obywateli, oraz ich uregulowanie, wymagają partnerskiego współdziałania Kościoła i państwa⁴, a także pokazują, że przeprowadzenie granicy bywa dosyć trudne. Może tutaj powstać nawet problem, o ile państwo zechce przeforsować swoje roszczenie, aby ono samo określiło granice tego, co doczesne, lub też gdy Kościoły, wypełniając urząd

³ Ulrich Matz, *Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit*, w: Günther Rüther (wyd.), *Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegung in Deutschland*, Bonn 1984, s. 33.

⁴ Tu trzeba np. wziąć pod uwagę nauczanie religii w szkole, wykształcenie nauczycieli religii, zakładanie fakultetów teologicznych, duszpasterstwo wojskowe i w zakładach karnych, opiekuńczych i innych.

strażnika, zechcą poddać rozwój spraw politycznych ocenie moralnej, co Ewangelia nakłada na nie jako obowiązek ⁵.

W odniesieniu do drugiego nieporozumienia, już dwa ostatnie wieki pokazały, że rozróżnienie pomiędzy sprawami duchowymi i doczesnymi podlega ciągle od nowa radykalnym atakom. Ideologie i systemy polityczne o proweniencji totalitarnej, a przede wszystkim marksizm-leninizm, rościły bowiem pretensje do tego, żeby poprzez politykę wyzwolić człowieka od wszelkiego rodzaju wyobcowania i doprowadzić go ku ostatecznemu szczęściu. Próbowaly umieścić siebie w miejsce religii. Chciały nawet stać się Kościołem. Zamiast wolności, równości i braterstwa, przyniosły jednak ludzkości gilotynę, obozy koncentracyjne i Archipelag Gułag.

Również dążenia teologiczne, takie jak: teologia wyzwolenia, poddały w wątpliwość rozróżnienie pomiędzy sprawami duchowymi i doczesnymi. „Koncepcja oddzielnych płaszczyzn okazuje się modelem zużyтым, który nie ma nic do powiedzenia w procesie rozwoju myśli teologicznej” — powiada G. Guttierrez w swoim podstawowym dziele *Teologia wyzwolenia* ⁶.

Intronizuje się politykę jako instancję przewodnią i wytyczającą sens życia człowieka. Polityka staje się tym samym „miejscem uhistorycznienia łaski i grzechu, ucisku i wyzwolenia” ⁷.

Z takiej perspektywy nie odczuwa się już konsekwencji, gdy sławi się Ajatollacha Chomeiniego jako religijnego proroka, któremu udało się „w oparciu o wiarę islamu skłonić do powstania (...) i doprowadzić do upadku jedną z najbardziej represyjnych tyranii obecnego stulecia” ⁸.

Rozróżnienie pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co doczesne, jest obce także islamowi, i to nie tylko w jego dążeniach funda-

⁵ Por. KDK 76.

⁶ Warszawa 1976 (tłum. J. Szewczyk), s. 81. Por. tenże, *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984, s. 37 n; H. Assmann, *Das Evangelium des Technologismus. Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung*, w: H. Goldstein (wyd.), *Befreiungstheologie*, Düsseldorf 1981, s. 58 nn.

⁷ L. Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, s. 182. Krytycznie wypowiada się na ten temat dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil*, w: K. Lehmann i in., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, s. 179. Por. M. Spieker, *Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung*, w: R. Hofmann (wyd.), *Gottesreich und Revolution*, Münster 1987, s. 93 nn; H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970, s. 19.

⁸ L. Boff, dz. cyt., s. 88.

mentalistycznych; jak dotąd bowiem, obcym pozostaje dla niego także wolnościowe państwo konstytucyjne.

2. Wolnościowe państwo konstytucyjne

Wolnościowe państwo konstytucyjne zakłada rozróżnienie pomiędzy sprawami duchowymi a doczesnymi. Jego właściwy cel, podstawę legalności, stanowi przecież zapewnienie wolności obywatelom. Sięga ono do fundamentu antropologicznego, w centrum którego znajduje się pojęcie osoby. W pojęciu tym występują połączone ze sobą różnorodne przesłanki ludzkiej egzystencji: ciało i duch, indywidualność i uspołecznienie, wolność i odpowiedzialność, podobieństwo do Boga i ambiwalencja. Osobie przysługuje godność, dzięki której wznosi się ona ponad każde inne dobro ziemskie. Wsuwa się też na czoło we wszystkich zakresach społecznych, w polityce, w nauce, w kulturze i staje przed państwem. Państwo musi ją chronić we wszystkich okolicznościach, również gdyby się miało to dziać przeciwko niemu.

Z tej godności wynikają prawa i obowiązki człowieka, przed którymi staje również państwo. Ich obrona i promocja należą do zadań państwa i stanowią o jego podłożu prawnym. Wręcz na sposób klasyczny uwypukla to artykuł 1 Konstytucji niemieckiej, gdzie mowa jest o tym, że godność człowieka jest nienaruszalna. Wzgląd na nią i obrona stanowią obowiązek każdej władzy państwowej. Naród niemiecki opowiada się dlatego po stronie nietykalnych i niezbywalnych praw ludzkich, jako podłoża każdej ludzkiej wspólnoty, pokoju oraz sprawiedliwości świata (§ 2). Następujące potem prawa zasadnicze nakładają zobowiązanie na prawodawstwo, na władzę wykonawczą oraz na sądownictwo — jako prawo obowiązujące bezpośrednio (§ 3)⁹.

W tym antropologicznym założeniu wolnościowego państwa konstytucyjnego nie wolno przeoczyć wpływu chrześcijaństwa. Prawa ludzkie stanowią bowiem fundament wolnościowego państwa konstytucyjnego. Wychodzą one natomiast z personalistycznego obrazu człowieka. Państwo posiada tymczasem wielkie zna-

⁹ Por. K. Adenauers Grundsatzrede in der Kölner Univesität am 26.3. 1946: „Osoba ludzka posiada jedyną w swoim rodzaju godność, a wartości każdego poszczególnego człowieka nie da się niczym zastąpić. Z tego zdania wypływa pogląd państwowy, gospodarczy i kulturalny, który jest czymś nowym w stosunku do tego, jaki od dawna utarł się w Niemczech (...) Państwo nie posiada prawa niczym nieograniczonego; jego siła oddziaływania ustaje tam, gdzie wykraczałoby ono przeciwko ludzkiej godności i byłoby sprzeczne z niezbywalnymi prawami osoby” W: tenże, *Reden 1917 — 1967*, H. P. Schwarz (wyd.), Stuttgart 1975, s. 86 n.

czenie dla sprawy przeforsowania praw ludzkich; ono jednak ich nie tworzy. Mają one swoje korzenie naturalne.

Człowiek ma owe prawa dlatego, że jest człowiekiem. „Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo — nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga”¹⁰.

Prawa ludzkie — dziedzictwo chrześcijaństwa? Stwierdzenie to wymaga również wielkiego naświetlenia, jak to, że chrześcijaństwo było już zaangażowane przy narodzinach wolnościowego państwa konstytucyjnego. Przecież zaistniały liczne konflikty pomiędzy Kościołem katolickim a tymi grupami ludzkimi, które powoływały się na prawa ludzkie przy dochodzeniu swoich interesów politycznych, kulturalnych lub religijnych.

Prawa ludzkie miały znaczenie w swym uformowaniu kontynentalnym, wywodzącym się od Rewolucji Francuskiej, jako rezultat Oświecenia, jako zwierciadło obrazu człowieka racjonalistycznego i indywidualistycznego, jak również jako broń przeciwko Kościołowi. Kto akcentował swoją indywidualną autonomię, powołując się na prawa ludzkie i nie zważając na etyczną swoją odpowiedzialność, ten musiał napotkać na sprzeciw Kościoła. Stąd stosunek Kościoła do praw ludzkich był w XIX w. naznaczony historią pełną zmian, w której dominują „wahania, protesty i zastrzeżenia”, owszem niekiedy nawet nieprzychylność, otwarta wrogość i potępienie¹¹.

Droga do recepcji praw ludzkich w społecznej nauce Kościoła katolickiego jest skomplikowana. Stają się one centralnym punktem jej zainteresowań dopiero w połowie XX wieku¹².

Chrześcijaństwo przygotowało mimo wszystko podłoże dla praw ludzkich. „Dziedzictwem chrześcijańskim są w dziedzinie praw ludzkich myśli przewodnie o jedności osobników o odmiennej płci i o równej godności członków tychże płci, o niepowtarzalności i godności każdego człowieka jako osoby, którą nie może dowolnie rozporządzać ktokolwiek z zewnątrz, ani też ona sama. Osoba jest powołana do odpowiedzialności za samą siebie. Ma też miłować bliźnich oraz wykazywać się pozytywną

¹⁰ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, z dn. 30.12.1988, 38.

¹¹ Por. *Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax”*, München/Mainz 1976, nr 18.

¹² Por. KDK 76; Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* oraz Encykliki społeczne Jana Pawła II. Por. ponadto M. Spieker, *Grundgesetz und Grundrechte*, w: Rudolf Morsey i Konrad Repgen (wyd.), *Christen und Grundgesetz*, Paderborn 1989, s. 127 nn; Józef Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn 1987.

aktywnością, przebywając w tutejszym świecie. Prawa ludzkie mogły się rozwijać jedynie w kulturowym kręgu chrześcijańskim i pochrześcijańskim”¹³.

Z rozpoznania godności i wolności osoby wypływają dla wolnościowego porządku konstytucyjnego jeszcze trzy dalsze konsekwencje, które zawierają również w sobie spuściznę chrześcijańską. Są to demokracja, podział władzy oraz społeczność cywilna, obywatelska. W przypadku demokracji, napotykamy od razu nie tylko na jedno, lecz nawet na dwa zastrzeżenia. Czyż demokracja nie jest starsza od chrześcijaństwa? Czy nie trzeba jej było przeforsować, podobnie zresztą jak samych praw ludzkich, często na przekór Kościołowi?

Z całą pewnością, demokracja wywodzi się ze starożytności greckiej. Odgrywa ona ważną rolę w politycznej filozofii Arystotelesa. Jednakże, podobnie jak w przypadku państwa konstytucyjnego, przewodni motyw arystotelesowskiej refleksji stanowi nie wolność obywatela, lecz stabilność władzy i odpowiednio do tego jej relatywizacja, względnie pomieszanie z elementami arystokratycznymi i monarchicznymi. Dopiero chrześcijaństwo dostarcza pojęciu demokracji orientacji antropocentrycznej, a zarazem egalitarnej, przy czym znowu na powikłanych drogach.

Naznaczona licznymi konfliktami historia stosunków Kościoła do demokracji wymaga spojrzenia rozróżniającego pomiędzy historią polityczną a historią idei.

Historia polityczna XIX w. zna liczne konflikty. Są one niejako z góry zaprogramowane, gdy demokratyczne większości wykraczają poza granice, którym one także są przyporządkowane. Również one podlegają przecież barierze praw ludzkich oraz powinności etycznych. Demokracji kontynentalnej, jaka narodziła się z Rewolucji Francuskiej, przychodzi w porównaniu z anglosaską z trudem to zaakceptować.

Również od strony chrześcijańskich Kościołów powstało, w obydwu wyznaniach, często wiele wahań, nieufności oraz całkowitej nawet rezerwy, manifestowanych w stosunku do demokracji, podobnie jak to było w odniesieniu do praw ludzkich. Wszystko to miało swój wpływ na kształtowanie się owej historii naznaczonej licznymi konfliktami.

W dziedzinie historii idei nie wolno natomiast nie dostrzec chrześcijańskiego dziedzictwa demokracji. Tak jest co najmniej

¹³ Josef Isensee, *Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung*, w: tenże — P. Kirchhof, (wyd.), *Handbuch des Staatsrechts, t. V: Allgemeine Grundrechtslehren*, Heidelberg 1992, s. 374.

w odniesieniu do koncepcji demokracji państwa prawa, uznającej prawa ludzkie i od nich uzależnionej. Chrześcijaństwo było oczywiście w odniesieniu do konstytucji państwowych przez całe stulecie stosunkowo obojętne, tzn. tak długo, dokąd były one wolne od zwyrodnienia, tyranii i despotyzmu. Podstawowe kryterium oceny stanowiła dla niego gwarancja wspólnego dobra, a nie porządek instytucji politycznych. Jeszcze w pierwszej połowie XX w. katolicka nauka społeczna reprezentowała w kwestii systemów politycznych dystans równowagi.

Równoprawne uczestnictwo wszystkich obywateli w demokratycznym procesie kształtowania woli stanowi logiczną konsekwencję praw ludzkich i chrześcijańskiego obrazu człowieka. Wolność i godność osoby wymagają demokracji państwa prawa. Od czasu Piusa XII stoi ona coraz wyraźniej w centrum etyki politycznej oraz społecznej nauki Kościoła Katolickiego. Usadowiła się zarówno w protestanckim, jak i katolickim kręgu kulturowym. Nie można też nie docenić tego, że demokracja państwa prawa stanowi nie tylko dziedzictwo chrześcijańskie, lecz wykazywała dotąd, w chrześcijańskim kręgu kulturowym, stabilność i trwanie. Problematicznym pozostaje jeszcze stosunek Kościoła i demokracji jedynie w chrześcijaństwie prawosławnym.

Co się tyczy podziału władzy, to był on praktykowany również w chrześcijańskim kręgu kulturowym Zachodu. Tutaj rozpoczął się jego zwycięski pochod po kuli ziemskiej — jako ważnego znamienia strukturalnego demokracji państwa prawa. Podział władzy oznacza jej ograniczenie.

Pierwszym krokiem na drodze ograniczenia władzy było już rozróżnienie pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co doczesne. Przez znamię strukturalne demokracji państwa prawa rozumiemy jednakże coś więcej niż samo rozróżnienie pomiędzy władzą duchowną i świecką. Chodzi tu o rozdział i o wzajemną kontrolę nad władzą ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. W taki sposób chce się zminimalizować próby nadużycia władzy, a tam, gdzie mimo wszystko jej się nadużywa, ograniczyć szkodliwe tego następstwa.

Dziedzictwo chrześcijańskie uwidacznia się także w podziale władzy. Jest nim mianowicie zrozumienie, że ludzka natura jest ambiwalentna. Człowiek może działać w sposób konstruktywny, ale także destruktywny, posługiwać się władzą w celu wspierania wspólnego dobra, ale też jego niszczenia.

Z tego antropologicznego faktu, rozdział władzy wprowadza konsekwencje ważne dla struktury wolnościowego państwa konstytucyjnego. Tam, gdzie odrzuca się ją zarówno w teorii jak

i w praktyce, jak to ma miejsce w totalitarnych systemach pochodzenia nacjonalistycznego czy też komunistycznego, tam również zwalczą się chrześcijaństwo wraz z godnością i wolnością osoby.

Wreszcie, co się tyczy społeczności świeckiej, to również tutaj ujawnia się dziedzictwo chrześcijaństwa, choć jest to może nie od razu widoczne. Za pomocą względnie nowego pojęcia „społeczność świecka” określa się społeczność obywateli posiadających własną świadomość i aktywnych, którzy sami organizują się w płaszczyźnie względnie państwowo wolnej sfery gospodarczej, politycznej i kulturalnej, tworząc wolne związki, podkreślając znaczenie partii i środków masowego przekazu, kształtując porządek społeczny, uczestnicząc w politycznym kształtowaniu woli, a wolnościowe państwo konstytucyjne nie tylko tolerują, lecz również wspierają jako warunek wspólnego dobra.

Społeczność świecka stanowi konieczne przeciwstawienie (*vis-à-vis*) demokratycznego państwa prawa. Leży ono w zakresie logiki osobowego obrazu człowieka, a także logiki zasad porządku katolickiej nauki społecznej, w szczególności zasady pomocniczości, która ze swej strony stanowi owoc osobowego obrazu człowieka. Każda akcja społeczna, która ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy, winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie ich niszczyć lub wchłaniać. Państwo nie może właśnie dlatego samo regulować drobnych spraw, podporządkowując sobie w tej dziedzinie poszczególnych obywateli i drobne wspólnoty za pomocą działań legislacyjnych i administracyjnych, lecz musi nawet zadbać o ich umacnianie¹⁴.

Z antropologicznych przesłanek ostatecznie wynika, że gotowość jednostki oraz jej zdolność do podjęcia inicjatywy i wyłączenia swoich sił, a także samo przynoszenie owoców, stanowi centralne założenia po temu, aby ludzkie życie uzyskało pomyślny wynik.

3. Społeczne państwo prawa

Wpływy chrześcijaństwa na współczesne państwo społeczne są rozliczne. Występujące w Nowym Testamencie przykazanie miłości bliźniego otworzyło drogę siłom mającym znaczenie dla „ocieplenia” ludzkiego klimatu w społeczeństwie, które były obce społeczności starożytnej. Odpowiedzialna troska o ubogich, o wdowy i o sieroty, stanowiła wspólne zadanie chrześcijaństwa, a przejęły je na siebie klasztory, zakony oraz szpitale. W krajach do-

¹⁴ Por. Pius XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 79.

tkniętych Reformacją zadanie to wziął na siebie zwłaszcza pietyzm; realizował je głównie w gminach i poprzez fundacje.

Na powstanie XIX-to wiecznego społecznego państwa miały wpływ liczniejsze wtedy tendencje duchowe. Należały do nich: konserwatywne wyobrażenia na temat społecznej odpowiedzialności władzy, socjalistyczna koncepcja, która utrzymywała, że polityka jest odpowiedzialna za kształtowanie społeczności, liberalny ruch spółdzielczy, teoretyczni socjaliści, pietyzm i katolicka nauka społeczna. Przez chrześcijaństwo były przy tym inspirowane nie tylko dwa dążenia wymienione na końcu.

Do dziedzictwa o specyficznie chrześcijańskim rodowodzie należy stawianie wymogu, że państwo ma być nie tylko państwem prawa, lecz także państwem społecznym, że ma ono obowiązek troszczyć się o prawo i o bezpieczeństwo, a także o warunki życia i pracy, że ma ono chronić obywateli przed ryzykiem utraty dochodów, co mogłoby nastąpić z powodu choroby, inwalidztwa, podeszłego wieku i bezrobocia, że ma ono gwarantować społeczne bezpieczeństwo, społeczną sprawiedliwość i społeczną integrację¹⁵. Wydana w roku 1891 pierwsza encyklika społeczna Leona XIII *Rerum novarum* podkreśliła to zadanie państwa jako przeciwstawione rozpowszechnionemu pojęciu państwa jako ospałego stróża prawa. Encyklika ta znalazła swego prekursora w dziele mogunckiego biskupa Kattelera. Nawet już w roku 1837 zostały sformułowane w „Mowie Fabrycznej” badeńskiego deputowanego, Józefa Bußa, zadania społeczno-państwowe i przedłożone niemieckiemu parlamentowi¹⁶.

Wkład chrześcijan w rozwój państwa społecznego ukazuje się nie tylko w teorii, lecz także w praktyce, a tutaj nie tylko w *Caritas* i *Diakonii*, lecz także w prawodawstwie i w polityce. Z całą pewnością społeczne prawodawstwo Bismarcka wywodziło się nie tylko z motywów pietystycznych, lecz także z politycznych kalkulacji, ażeby na drodze społecznej poprawy położenia klasy robotniczej osłabić socjaldemokratyczną opozycję. Jednakże poczynając od lat osiemdziesiątych XIX w. po współczesność rozwój państwa społecznego dokonywał się przy znacznym współdziałaniu chrześcijan obecnych w partiach Centrum CDU/CSU. Gdy w r. 1891

¹⁵ Por. F. X. Kaufmann, *Christentum und Wohlfahrtsstaat*, W: G. A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, München 1989, s. 29 nn; U. Matz, j. w., s. 41; J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, Trier 1947, s. 148 nn.

¹⁶ Chodzi o mowę Franciszka Józefa von Buß z dn. 25.4.1837 o problemie społecznym. W: *Texte zur katholischen Soziallehre II*, L. Halbband (wyd.), *Bundesverband der katholischen Arbeitnehmerbewegung*, Kevelaer: 1976, s. 54 nn.

wprowadzono pierwsze, na razie jeszcze fakultatywne, prawo współdecydowania jako zabezpieczenie ochrony prawnej robotników, w proces ten był kompetentnie zaangażowany Franz Hitze, który dwa lata później przejął katedrę chrześcijańskiej nauki społecznej na Uniwersytecie w Münster. Znaczenie szczególnie ważne w zakresie rozwoju niemieckiego państwa społecznego przysługuje Henrykowi Braunsowi. Będąc katolickim księdzem, zasiadał w latach od 1920 do 1928 w dwunastu gabinetach jako Minister Rzeszy do Spraw Robotniczych. Uznany przez wszystkie demokratyczne partie, wprowadził sądownictwo pracy jako oddzielną gałąź sądowniczą, rozwinął ustawodawcze prawo zakładowe, istotę umowy taryfowej i warstwowego meritum. Wprowadził też szereg innych regulacji prawnych, które posiadają znaczenie jako te, które nadały państwu społecznemu ważne impulsy, mające swoje znaczenie po dzień dzisiejszy.

4. Solidarność międzynarodowa

Wkład chrześcijaństwa jest bardzo duży także w zakresie rozwoju międzynarodowej solidarności. Gdy pominie się naznaczone chrześcijaństwem bogate królestwa Średniowiecza i wczesnej Nowożytności, kiedy nie znano jeszcze granic narodowych, to okazuje się, że solidarność relatywizująca narody stanowi owoc późniejszy, będący następstwem wielu bardziej gorzkich i krwawych doświadczeń XIX i XX w. Te gorzkie i ciężkie doświadczenia stały się dla Europy i świata nieuniknione, skoro zaczęły górować ideologie i siły polityczne uciskające, a nawet zwalczające chrześcijaństwo, jak narodowy socjalizm czy komunizm.

Bodźców do polityki opartej na międzynarodowej solidarności dostarczają jednak w sposób nie budzący żadnych wątpliwości ślady kulturowego kręgu chrześcijańskiego. Odnosi się to również do zapoczątkowanego przez Konrada Adenauera, Roberta Schumana i Alicję de Gasperi procesu jednoczenia Europy, jak też do koncepcji i instytucji, mających na celu przewycięzenie konfliktów pomiędzy Północą a Południem. Podobne znamiona nosi na sobie również założenie w 1919 r. Międzynarodowej Organizacji Robotniczej (ILO), podrzędnej w stosunku do Ligi Narodów, oraz wydanie Powszechnej Deklaracji Praw Ludzkich Narodów Zjednoczonych w roku 1948.

Problemem najbardziej dręczącym pozostaje u początku trzeciego tysiąclecia od narodzin Chrystusa w polityce międzynarodowej sprawa przewycięzenia, a przynajmniej złagodzenia konfliktu pomiędzy Północą a Południem. Chrześcijaństwu przypada

tutaj, zarówno w teorii jak i praktyce, rola kluczowa. Chrześcijańska etyka społeczna podkreśla od dawna, że zasada solidarności rozciąga się nie tylko na wewnętrzny porządek dobra wspólnego, lecz także na porządek międzynarodowy. Tym, co stanowi wewnętrzny zwyczaj społeczności industrialnej, jest mianowicie to, że ci, którzy posiadają więcej dóbr, pomagają w zakresie postępowego systemu podatkowego, socjalnego sposobu zarządzania, a także pomocy charytatywnej tym, którzy mają mniej, aby również oni mogli wieść życie bardziej ludzkie; do tego zaś potrzebne jest uznanie płaszczyzny międzynarodowej¹⁷.

Chrześcijańska nauka społeczna apeluje dlatego nieustannie do krajów uprzemysłowionych, aby wzmacniały w sposób znaczący pomoc udzielaną krajom rozwijającym się. Akcentuje ona uniwersalny charakter dóbr, wzajemne powiązania i współzależność narodów, konieczność współpracy pomiędzy sobą wszystkich narodów, kultur i religii na rzecz pokoju, sprawiedliwości i jedności całej ludzkości, w stosunku do której Kościół postrzega siebie jako znak i narzędzie¹⁸.

Chrześcijańska nauka społeczna apeluje także do krajów rozwijających się, aby zrozumiały, że są one „twórcami własnego rozwoju” i dlatego „podejmują to ciężkie zadanie”¹⁹.

Również zasada pomocniczości ma zastosowanie w stosunkach pomiędzy krajami rozwijającymi się i uprzemysłowionymi. Zdolność, a także gotowość krajów rozwijających się w tym kierunku, aby uchwycić własną inicjatywę, stanowi warunek skutecznej pomocy w dziedzinie rozwoju. Aby przyspieszyć ukształtowanie się odpowiednich nastawień i uzdolnień obywateli, trzeba zreformować dyktatorskie systemy polityczne i rozwinąć je w kierunku demokratycznych. Bez pewności prawnej, obowiązywania praw ludzkich i demokratycznych, możliwości partycypacji w kształtowaniu politycznej woli, trudno sobie wyobrazić postęp społeczny i polityczny.

Chrześcijańska nauka społeczna odrzuciła marksistowsko ukierunkowaną teorię przynależności, która patrzy na kraje rozwijające się jako na uzależnione od uprzemysłowionych, obciążając je zarazem wyłączną odpowiedzialnością za własną nędzę oraz przenosząc filozofię walki klas na płaszczyznę międzynarodową.

¹⁷ Por. Paweł VI, Enc. *Populorum progressio*, 59--61; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 44. Por. też: M. Spieker, *Zivilisation der Solidarität. Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung*, w: *Die Neue Ordnung* 49 (1995) 184 nn.

¹⁸ Por. KK 1.

¹⁹ Paweł VI, *Populorum progressio*, 77. Por. KDK 86.

Katolicka nauka społeczna odrzuciła też stanowisko wczesno-liberalne, które chciało pozostawić kraje rozwijające się sobie samym, a więc przenosiło na płaszczyznę międzynarodową filozofię państwa jako „powolnego” stróża.

Co się tyczy polityki przewyciężenia konfliktu na linii Północ—Południe, to z pewnością trzeba będzie uznać, że także w krajach o chrześcijańskim kręgu kulturowym rozwojowa pomoc państwa pozostaje często w tyle w stosunku do celów, jakie ono samo sformułowało, np. nie osiąga 0,7% produktu społecznego. Ponadto dramatyczną przesłankę konfliktu: Północ—Południe, postrzega się w sposób niewystarczający w stosunku do potrzeb.

Kraje kręgu kultury chrześcijańskiej są mimo wszystko tymi, które rozwinęły pomysły niesienia pomocy dla krajów jej potrzebujących, utworzyły ministerstwa wsparcia rozwojowego, zainicjowały akcje wielostronnej pomocy. W tychże krajach również same Kościoły założyły bardzo skuteczne niekiedy instytucje dla niesienia pomocy potrzebującym, jak Współzucie i Chleb (*Misereor und Brot*) dla świata. Dzięki takim organizacjom cel międzynarodowej solidarności staje się po części bliższy.

5. Społeczna gospodarka rynkowa

Wolnościowy porządek konstytucyjny wymaga też korespondującego z nim porządku gospodarczego. Zgodnie z rozpowszechnionym obecnie w świecie przekonaniem, za taki uchodzi społeczna gospodarka rynkowa. Czy także w jej przypadku można mówić o występowaniu dziedzictwa chrześcijańskiego? Odpowiedź można dać, różnicując ją pod wieloma aspektami. Społeczna gospodarka rynkowa liczy — jako pomysł dla gospodarki światowej — mniej więcej pół wieku. Wyprzedzają je te porządki gospodarcze, które odznaczały się albo wyuzdanym współzawodnictwem, albo jego eliminowaniem i wprowadzaniem przez państwo centralnego sposobu zarządzania. Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej dystansuje się od obydwu koncepcji. Usiłuje ona powiązać wolność współzawodnictwa z bezpieczeństwem społecznym.

Pomysł o społecznej gospodarce rynkowej chce, za pomocą państwowego ustawodawstwa ramowego, zagwarantować korzyści rynku, a zarazem społeczną sprawiedliwość, a więc zapewnić te warunki godnego życia ludzkiego, których nie da się obronić na drodze niepohamowanej rywalizacji.

Twórcy idei, Ludwik Erhard, Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke i inni, nie są teologami, ani etykami społecznymi, ale mimo wszystko w przeważającej liczbie chrześcijanami — ewangelikami.

Reprezentują oni jako gospodarcze dziedzictwo chrześcijańskie. Natomiast Kościołom chrześcijańskim obydwu wyznań trudno było aż po lata osiemdziesiąte przyswoić sobie zrozumienie dla społecznej gospodarki rynkowej. Trudności te są widoczne nawet jeszcze dzisiaj. Zawsze, co prawda, istnieli etycy społeczni, którzy wskazywali, że społeczna gospodarka rynkowa mieści się w kategoriach logiki chrześcijańskiego obrazu świata oraz zasad pomocniczości i solidarności²⁰. W samych Kościołach jednak dominowała przez długi czas perspektywa, w myśl której poświęcano mniej uwagi uwarunkowaniom produkcji i słuszności dokonań, a więcej dbano o sprawiedliwy, żeby nie powiedzieć: równy, podział dóbr.

Rynek i rywalizacja stały się szybko, być może za szybko, polem dla ludzkiego egoizmu i nie brania pod uwagę tych, którzy w rywalizacji nie mogą współuczestniczyć.

Dopiero w roku 1991 nastąpiła w całym Kościele katolickim, a w ewangelickim tylko w Niemczech, równoczesna recepcja pomysłu na społeczną gospodarkę rynkową jako na tę, która mieści się w kategoriach chrześcijańskiej nauki społecznej i którą można potwierdzić z perspektywy chrześcijańskiego posłannictwa w świecie. Kościół katolicki podjął ten pomysł, nie nazywając go po imieniu²¹, a stało się to w Encyklice z dn. 1 maja 1991 r. *Centesimus annus*. To, co Jan Paweł II mówi w tej Encyklice na temat roli rynku, zysku, przedsiębiorcy i państwa²², odpowiada idei społecznej gospodarki rynkowej, którą uzasadnił on ponadto w sposób jasny pół roku wcześniej.

Podczas przekazywania pisma uwierzytelniającego przez ówczesnego posła niemieckiego przy Stolicy Apostolskiej, Joachima Halliera w dniu 8.11.1990 r., Papież powiedział do niego: „System społecznej gospodarki rynkowej, jaki w Pańskim kraju był poprzez wszystkie te lata stale rozbudowywany i poprawiany, przede wszystkim także z uwzględnieniem warstw społecznie słabszych, jak również demokratyczna organizacja państwa, wypróbowana w licznych burzach, okazały się skuteczne”²³.

Kościół ewangelicki w Niemczech uznał ideę społecznej gospodarki rynkowej także za zgodną z prawami ludzkimi i rze-

²⁰ Po stronie katolickiej np.: J. Höffner, W. Weber, A. Rauscher, L. Roos, W. Ockenfels; po stronie ewangelickiej; M. Honecker i T. Rendtorff.

²¹ Termin „społeczna gospodarka rynkowa” jest z trudem przetłumaczalny na inne języki.

²² Jan Paweł II, *Centesimus annus*, numery 34, 42, 43 i 48.

²³ Johannes Paul II, *Die Deutschen beweisen: Ein neues Deutschland ist entstanden. Ansprache bei der Überreichung des Beglaubigungsscheins des neuen Botschaftlers der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl am 8.11.1990*, w: *Der Apostolische Stuhl 1990*, Köln 1990, s. 1122.

czowymi; stało się to we wrześniu 1991 r. w jego memoriale „Dobro ogółu a prywatnie. Działalność gospodarcza w aspekcie odpowiedzialności za przyszłość”²⁴.

Niezależnie od tego, jak radosne są te dokumenty, a zarazem wytyczające drogę, trzeba przyznać, że Kościoły niemieckie nauczyły się dużo także od tamtejszego wolnościowego porządku konstytucyjnego. Przede wszystkim zrozumiały, że warunki życia, godne człowieka, zależą nie tylko od indywidualnych zachowań i od cnót, lecz także od struktur społecznych. Pogłębiły przeto własny sposób poznania, że mianowicie chrześcijańska nauka społeczna musi stanowić zarazem etykę struktur.

Z drugiej strony koncepcja społecznej gospodarki rynkowej polega na założeniach, które stają się bardziej wyraźne w głębszej warstwie, lecz znowu jako dziedzictwo chrześcijańskie. Każdy model jakiegoś porządku społecznego posiada określone sposoby zapatrywań odnośnie do ludzkiej pracy, własności i samego człowieka, poprzez które przesądza się pytania o porządek społeczny i ekonomiczny. W takiej perspektywie praca stanowi działalność człowieka, dzięki której dokonuje on przeobrażenia natury, dostosowuje ją na użytek własnych potrzeb, tworzy dobra i usługi, których potrzebuje dla zaspokojenia swoich potrzeb, a dzięki którym, z drugiej strony, on sam się rozwija i sprawuje nad ziemią swoją władzę, utwierdzoną w intelekcie. Posiada ona znaczenie konstytutywne po temu, aby życie mogło się udać. Zakłada też ze swej strony pozytywne spojrzenie na świat, które przyjmuje, że świat stanowi dla człowieka zadanie twórcze.

Własność prywatna, także środków produkcji, stanowi podstawowy czynnik dla zapewnienia wolności i odpowiedzialnego pokierowania życiem. Stanowi ona owoc ludzkich dokonań, a zarazem nosi na sobie znamiona hipoteki społecznej i zobowiązuje właściciela do użycia jej dla dobra ogółu.

Wreszcie, w centrum obrazu człowieka, od którego społeczna gospodarka rynkowa wychodzi, znajduje się człowiek wolny, zainteresowany, ujmujący inicjatywę we własne ręce, tworzący własność, odpowiedzialny, podatny na sukcesy, z reguły gotowy troszczyć się o utrzymanie własnego życia. Do przesłanek antropologicznych tej idei należy rozpoznanie, że wiedza człowieka jest zawsze i wszędzie niedoskonała, a jego wola ambiwalentna, że działa on w sposób nie do końca uświadomiony, a w pościgu za własnymi interesami może przyczyniać się do dobra wszystkich,

²⁴ *Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der EKD*, Gütersloh 1991. Por. zwł. s. 33-59.

ale może też temu dobru szkodzić. Dlatego właśnie przysługują państwu funkcje kontrolowania i korygowania, za pomocą których powinno ono wspierać konstruktywne wymiary ludzkich działań, a destruktywne ograniczać. W przesłankach tych odzwierciedla się oczywiście dziedzictwo chrześcijańskie²⁵.

Podsumowanie

Omówione tutaj podstawy wolnościowego państwa konstytucyjnego pokazują, że wolnościowe państwo konstytucyjne zawdzięcza swoje istotne elementy kulturze o znamionach chrześcijańskich. Demokracja państwa prawa, prawa ludzkie i podział władzy, społeczność cywilna, społeczna państwowość, międzynarodowa solidarność oraz społeczna gospodarka rynkowa — noszą na sobie znamiona osobowego obrazu człowieka, jaki otrzymaliśmy w darze od chrześcijaństwa. Wolnościowego państwa konstytucyjnego nie trzeba przeto bronić przed chrześcijaństwem. Nie stanowi ono dla niego żadnego zagrożenia. Raczej należy pielęgnować chrześcijaństwo jako jego źródło, które wprowadza zabezpieczenie przed niebezpieczeństwami, ażeby z ogrodu wolnościowego państwa konstytucyjnego nie powstała pustynia, Archipelag Gułag, czy obóz koncentracyjny.

Niewyczerpanym bogactwem tego źródła jest krzyż. Stanowi on oczywiście wymóg, który nie jest jednak przyczyną ucisku, lecz wprowadza uwolnienie i wyzwolenie. Jest to wartość na pewno o wiele bardziej godna człowieka niż nicłość.

tłum. ks. **Anastazy Bławat SAC**

²⁵ Por. W. Röpke, *Wirtschaft und Moral*, w: *Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft* (wyd.), *Was ist wichtiger als Wirtschaft?*, Ludwigsburg 1960, s. 17 nn; tenże, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Bern 1979⁵, s. 186; M. Spieker, *Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft*, w: *Ordo* 45 (1994) 189 n.