

KRYTYCZNA FUNKCJA KOŚCIOŁA WOBEC INSTYTUCJI I ROZWIĄZAŃ SPOŁECZNYCH

Ks. Edward Sienkiewicz

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Wszelka krytyka zakłada pewien dystans, potrzebę odniesienia się do rzeczywistości, wobec której zajmujemy w pewnym sensie stanowisko pryncypialne. Nie znaczy to tym samym, że zupełnie wyobcowujemy się z tej rzeczywistości i przestajemy uważać ją za naszą własną, wpływającą na nas i jakoś nas określającą. Nie znaczy również, iż stawiamy siebie, naszą wiedzę, osąd ponad tą rzeczywistością, starając się ją w pewnym sensie zawłaszczyć. Pomijając w tym miejscu ocenę moralną samej krytyki, trzeba przyznać, że w każdym wypadku domaga się ona zagospodarowania wolności. Tylko wolność bowiem pozwala człowiekowi wyrazić m.in. swoje niezadowolenie, zmanifestować własny osąd. Szczególnie widoczne jest to wówczas, kiedy z krytyką zwracamy się wobec instytucji lub procesów ograniczających naszą wolność. Innymi słowy, krytykę trudno sobie wyobrazić bez poczucia wolności, w jakimś stopniu niezależności, pozwalającej człowiekowi zdobyć się na własny osąd sytuacji. W tym miejscu chodzi nam o krytykę, do której rości sobie pretensje Kościół Jezusa Chrystusa. Przynajmniej tak obecność i zadania Kościoła wobec instytucji oraz właściwych im rozwiązań społecznych postrzegał w swojej teologii politycznej Johann Baptist Metz. Tak więc zagadnienie, którym chcemy się zająć w tym artykule, zawiera w sobie także pytanie o możliwość czy też potrzebę jakiejś formy teologii politycznej. Nawet jeśli samo sformułowanie nie wszystkim się podoba i w wielu środowiskach teologicznych budzi wciąż pewien niepokój, to potrzeba odniesienia się w refleksji wiary do wielu bardzo złożonych i decydujących o życiu

ludzkim procesów społecznych jest dość oczywista. Charakter zatem instytucji, roszczącej sobie pretensje do krytycznej funkcji wobec wszystkich innych instytucji i rozwiązań społecznych, zobowiązuje do krytyki poważnej, dojrzałej, niepokątnej i pociągającej za sobą odpowiedzialność. Chodzi bowiem o odniesienie Kościoła do struktur i rozwiązań społecznych, bez których trudno sobie wyobrazić naszą codzienną egzystencję. Chodzi wreszcie o krytykę nieograniczającą się tylko do kontestacji, negatywnej oceny, ale taką, która koryguje zarazem nasze rozumienie wolności i chroni nas przed wypaczeniami w każdej próbie bycia wolnymi.

1. Teologia a rzeczywistość polityczna

Taka krytyka pociąga za sobą społeczne zaangażowanie teologii, czyli bardzo konkretne, odnoszące się do właściwych danemu społeczeństwu uwarunkowań. Do tych uwarunkowań trzeba zaliczyć dość charakterystyczny *kairos* naszych czasów, w dużej mierze określający charakter naszych społeczeństw, w których, poprzez rozstrzygnięcia instytucjonalne i prawne, nie przewiduje się przestrzeni dla społecznego zaangażowania Kościoła, nie mówiąc już o jego roszczeniu do prawa krytyki społecznych rozwiązań. Rysuje się nam wobec tego pewien konflikt. Nowoczesne społeczeństwa w Europie, ale nie tylko, czują się upoważnione i kompetentne do wyznaczenia Kościołowi pola działania i zakreslenia, niejednokrotnie bardzo precyzyjnego, granic tegoż działania. Tymczasem człowiek, również w swoich odniesieniach społecznych, bez czego trudno się nim dziś poważnie zajmować i próbować go określać, został powierzony Kościołowi. Jakakolwiek próba zwolnienia się Kościoła z tego zadania byłaby po prostu zdradą człowieka, pozostawieniem go samemu sobie tam, gdzie jest najbardziej zagrożony, czego Kościołowi uczynić nie wolno. I żadne zakreślanie granic lub spór o kompetencje w tej kwestii, jeśli nie wy pływa z samego Kościoła, właściwych tej rzeczywistości oraz obecnych w tradycji rozstrzygnięć, nie może być przesądający. Choćby pobieżna znajomość historii Kościoła pozwala zrozumieć, że próby wyznaczenia mu przestrzeni działania, czy wprost odmówienie tego Kościołowi, zdarzały się dość często. Ale swoją misję i swoje zadanie Kościół wypełniał najlepiej zwłaszcza wtedy, kiedy nie godził się z takim arbitralnym wyznaczeniem mu, a tym bardziej odmową społecznej obecności i zaangażowania. Co więcej, doświadczenie – nie tylko tragicznych wydarzeń

XX w. – pokazuje, że brak takiego zaangażowania Kościoła może doprowadzić do poważnych nieszczęść.

Z drugiej jednak strony zamiar dokonania krytyki instytucji oraz rozwiązań społecznych może się wydawać bardzo pretensjonalny. Musi poza tym budzić nieufność, ponieważ z reguły budzą ją wszyscy rozpoczynający od kontestacji. Człowiek nieprzyjmujący lub wprost odrzucający propozycje innych ludzi, będące niejednokrotnie owocem bardzo długiej i ciężkiej pracy, burzliwych sporów, trudnych wyborów i często wielkich ofiar, prędzej czy później zostanie zapytany o własne propozycje urzędzenia świata, z którym tak bardzo się nie zgadza. Dotyczy to w równej mierze osób, jak tworzonych przez nie instytucji. Tyle tylko, że w przypadku Kościoła nie chodzi o zwykłą instytucję, choć nie dla wszystkich zaangażowanych w społeczne spory jest to oczywiste. I nie o kontestację tu chodzi ani o krytykę odrzucającą wszelkie dotychczasowe rozwiązania, z zamiarem wprowadzenia zupełnie nowego porządku. Tego rodzaju przedsięwzięcie musiałoby być uznane za tak bardzo trudne, że wręcz niemożliwe do zrealizowania. Choć pokusy takie, a nawet próby realizacji, pojawiały się w historii dość często. O co zatem chodzi? Jak nam pokazuje doświadczenie, przekonaniu o niezbędności instytucji społecznych, różnego rodzaju, coraz liczniejszych struktur, organizacji i przedsiębiorstw, powoływanych w celu rozwiązywania wielu skomplikowanych problemów – towarzyszy nieodłącznie ich codzienna i coraz głośniejsza krytyka. Co więcej, jest to krytyka, która zupełnie się nie przejmuje jakimkolwiek uprawnieniem i kompetencjami. Bodajże jedynym usprawiedliwieniem, jakie można tu usłyszeć, jest sama natura rozwiązań, które się krytykuje. Z tej natomiast wynika, że poddawane krytyce rozwiązania społeczne dotyczą wszystkich. Przez wszystkich też, w warunkach demokratycznego państwa, są w dużej mierze legitymizowane. Przynajmniej tak być powinno. Toteż, jak się milcząco przyjmuje, przez wszystkich mogą być krytykowane i wszyscy, we właściwy im sposób, mogą wyrażać swoje niezadowolenie. Kwestia upoważnienia, wynikającego chociażby z wykształcenia i znajomości złożonych procesów społecznych, jest tu zupełnie drugorzędna.

Ksiądz prof. Czesław S. Bartnik, pisząc swoją książkę pt. *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, zamieścił w niej taką oto dedykację: *Katolikom, którzy chcą budować świat pod firmamentem idei Boga*¹. Zdanie to bardzo dobrze się wpisuje w odpowiedź, najpierw na pytanie: czy w ogóle jest możliwa jakakolwiek teologia polityczna? I dalej: czy jest potrzebna? Chodzi – krótko mówiąc

¹ Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008.

– o nasz świat, naszą rzeczywistość, doczesność odnoszoną nieustannie do Boga, ponieważ ten nasz świat został przez Niego powołany do istnienia – stworzony i odkupiony. Można zatem powiedzieć, że w teologii politycznej chodzi także o sprzeciw wobec takiej wizji świata, w którym – zależnie od nastroju – od czasu do czasu pozwolą nam o Panu Bogu porozmawiać; świata, z którego trzeba będzie wyrywać człowieka, aby ten świat nie przysłał człowiekowi obrazu Boga. Chodzi wreszcie o sprzeciw wobec propozycji takiej refleksji wiary, w której wolno pomijać rzeczywistość stworzenia, ponieważ w takiej sytuacji także prawda odkupienia jest nieco zawieszona w próżni – nie dosięga nas w tym, co nas określa. W tym również, co przekreśla w nas odbicie Stwórcy; w owym zniekształceniu, jakie spowodował w nas grzech. Trudno uchwytne bez prawdy o stworzeniu, mimo doświadczanej na co dzień potęgi zła. Chodzi zatem o refleksję wiary, z którą tezy twórcy naturalistycznej etyki i teorii religii, Ludwiga Andreasa Feuerbacha (1804–1872), o „chrześcijaństwie zwracającym człowieka przeciw naszemu światu” – nie mogą polemizować, ponieważ ich autor rozpoczyna od rezygnacji z wiary.

Ale polityka to zaledwie jeden z wymiarów życia i dla tych, których władza nie interesuje, wcale nie najważniejszy. Władza tymczasem bardzo się nimi interesuje. Co więcej, bardzo ich potrzebuje i najczęściej nadużywana jest tam właśnie, gdzie towarzyszy jej brak zainteresowania i brak krytyki. Toteż pytanie o to, jakie szczególne racje przemawiają za tym, aby polityką interesowali się teologowie, wydaje się bardzo zasadne. Zanim jednak podejmiemy jakąkolwiek próbę rozwiązania tej kwestii, powinniśmy sobie uświadomić, że sam termin „polityka” może być przynajmniej dwojako rozumiany. Po pierwsze – to rzeczywiście zaangażowanie osób, zrzeszających się w różne partie, aby tym skuteczniej ubiegać się czy też – jak niektórzy mówią – „walczyć” o przejęcie władzy. To także technika jej sprawowania. I po wtóre – polityka to również troska o wymiar społeczny życia ludzkiego, zawierający całą sieć relacji, zależności oraz wyborów², a także wznoszonych przez człowieka struktur, bez których życia ludzkiego nie można sobie nawet wyobrazić. Jak nietrudno się domyślić, w tym pierwszym wypadku zaangażowanie Kościoła, zwłaszcza hierarchicznego, jest niewskazane, ponieważ takie zaangażowanie mogłoby dzielić, a nawet zwracać przeciw sobie wierzących. Kościoła jednak nie stanowią tylko przedstawiciele urzędu. Poza tym, mimo wielokrotnie i na różne sposoby wyrażanego sprzeciwu wobec jego obecności w świecie, zainteresowania człowiekiem także w jego zaangażo-

² Por. Cz.S. Bartnik, *Wprowadzenie do teologii społeczno-politycznej*, Lublin 2006.

waniu politycznym – Kościół przez wieki wypracował wiele sposobów swojej obecności w tym obszarze, które pozwalały nie zaniedbywać tego wszystkiego, co należy do jego podstawowej misji.

Natomiast w tym drugim znaczeniu, kiedy przez politykę rozumiemy troskę o dobro wspólne, o nasze zaangażowanie w tworzenie jak najlepszych struktur społecznych, dobrego prawa, postępowanie według zasad – obecność i wpływ Kościoła na podejmowane przez społeczeństwo wybory trudno kwestionować. Chyba że mamy do czynienia z jakąś formą bardziej lub mniej zakamuflowanej walki z religią, ideologiczną wrogością, nieporadnie i pokrętnie skrywaną pod zastoną tolerancji oraz konstytucyjności w państwie prawa. W takim jednak wypadku tolerancja jest wyjątkowo nietolerancyjna, a prawo wielce niesprawiedliwe, pozwalające jednym dyskryminować drugich i odmawiać im praw, na które ci pierwsi sami tak chętnie się powołują. Jaka bowiem wizja państwa z zasady może sobie pozwolić na wyeliminowanie Kościoła, wykluczenie go ze społeczeństwa, któremu tenże Kościół na każdym etapie swojego istnienia, w każdej formie swojego zaangażowania ofiarowuje najwyższe dobro wspólne, jakim jest zbawienie i doskonalenie moralne, zleczone mu przez Założyciela pojednanie wszystkich w Chrystusie?³

2. Kościół a demokratyczne struktury państwa

2.1. Demokracja w pułapce

Demokracja jest dziś dla wielu społeczeństw pojęciem prymarnym⁴. Wynoszona ponad największe wartości ludzkiej egzystencji, rozumiana nie tylko jako sposób rozwiązywania problemów społecznych i forma sprawowania władzy, ale traktowana często jak religia⁵, w wielu kręgach staje się wręcz szyfrem kryjącym w sobie rozumienie wolności jako niczym nieograniczonego „ja”, niepodlegającego żadnym społecznym barierom. Z tej perspektywy wszelkie normy i prawa, które usiłuje się narzucić człowiekowi z zewnątrz, pojmowane są jako formy manipulacji. W takiej jednak wizji człowiek zostaje pomyłony z Bogiem,

³ Por. P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, w: W. Beinert (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Kraków 1999, s. 293–297.

⁴ Por. G. Burdeau, *La démocratie*, Paris 1966, s. 9.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, w: J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele*, Kraków 2004, s. 9.

ponieważ rozumiany jest jako istota posiadająca wolność absolutną, gdzie jakiegokolwiek ograniczenie ma zawsze wydźwięk pejoratywny⁶. Alexis de Tocqueville mówi tymczasem, że przyznawanie wszechwładzy – niezależnie od tego, jak się ją nazywa, określa i niezależnie od tego, jakiej grupy dotyczy: „ludu”, „dworu”, „monarchii” lub „republiki”, „arystokracji” czy „demokracji” – jest *rzeczą złą i bardzo niebezpieczną*⁷. Każda bowiem grupa ludzi z takim instrumentem wyraża na prawdziwą potęgę. Dlatego też żadna wola większości i posiadana przez nią możliwość wprowadzania jej w życie – władza, nie może być pozostawiona bez ograniczeń, stałej kontroli z możliwością ingerencji oraz odnośnego bardzo czytelnego kryterium. Nie może pozostać wolna od jakiegokolwiek krytyki⁸. Jedną z jej podstaw jest m.in. świadomość, że sposób sprawowania władzy, nazywany dziś demokratycznym, ma długą historię, a w niej swoje zdobycze, niewątpliwe sukcesy, ale i potknięcia; błędy, których nie można powtarzać, ale trzeba o nich pamiętać. Niestety dziś, przy okazji sporów o władzę, o historii mówi się bardzo rzadko. Stąd wielu popełnionych błędów i nadużyć władzy, poważnie ograniczających wolność, a nawet prawo do życia, z powołaniem się na reguły demokratyczne, po prostu się nie pamięta⁹. A historia może być bardzo pouczająca. Już starożytni Grecy, i to od czasów Heraklita z Efezu (544–484 p.n.e.), rozumieli, że podstawowego, wszystkich obowiązującego prawa nie ustanawia się w oparciu o najmądrzejsze nawet kompromisy obywateli. Takie prawo musi być rozpoznane tak, jak rozpoznaje się prawdę, dobro i piękno. Poza tym to rozpoznane prawo trzeba werbalnie sformułować i proklamować, aby mogło stanowić formę wszystkich obowiązującej normy prawnej. Chodzi bowiem o prawo słuszne, dobre, a nie jakiegokolwiek. Chodzi również o demokrację podporządkowaną się takiemu dobremu prawu, a nie stawiającą się ponad wszelkim prawem;

⁶ Por. K. Rahner, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*, München 1970.

⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 192 n; J.L. Talmon, *O demokracji totalitarnej*, „Znak” 443 (1992), s. 67–80.

⁸ Większość sama z siebie nie jest zabezpieczona przed błędną decyzją, błędnym wyborem. Czy w tym kontekście wybór kwalifikowanej większości współczesnych Sokratesowi mieszkańców Aten, skazujących go na śmierć, czy też wybór mieszkańców Jerozolimy ułaskawiających Barabasa zamiast Jezusa, nie mówiąc już o większości, która pozwoliła dojść Hitlerowi do władzy w Niemczech – mogą się uchylić przed odpowiedzialnością i bardzo surową oceną?

⁹ Por. Z. Krasnodębski, *Europa – legenda i zadanie*, „Znak” 546 (2001), s. 4–11; J.M. Kłoczowski, *Rzym chrześcijański w Europie Środkowo-Wschodniej XIII–XV wieku*, w: A. Białecka i J.J. Jadacki (red.), *U progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2001, s. 122; Cz.S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 89; A. Gieysztor, *Europa ponad geografiją: starsze dzieje idei*, w: J.M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), *Szkola przeżycia cywilizacyjnego*, Warszawa 1997, s. 102; Lord Acton, *Historia wolności — wybór esejów*, Kraków 1995, s. 41–42.

odkrywającą to prawo, a nie ustanawiającą¹⁰. To prawo w klasycznej tradycji związane jest z obiektywną prawdą. Charakter tej prawdy jest oczywiście transcendentny, a człowiek ma obowiązek ją odkryć i być jej posłuszny. Ona bowiem stanowi jedyną pewną zasadę gwarantującą sprawiedliwe stosunki między ludźmi. Brak takiej zasady i brak uznania prawdy transcendentnej stwarza sytuację, w której każda siła dąży do maksymalnego skumulowania władzy, przejęcia jak największej liczby dostępnych środków i narzucenia innym swojej woli czy własnych poglądów, nie zastanawiając się przy tym nad prawami oraz wolą innych. Historia zna przecież przypadki zbrodni dokonywanych w imię „prawdy” i „demokracji”¹¹.

W sytuacji jednak, kiedy za najwyższe dobro w społeczeństwie uznaje się wolność, wszystko inne musi jej być podporządkowane, również prawda. Dlatego najbardziej charakterystyczną cechą społeczeństw demokratycznych jest dziś relatywizm, w myśl którego nikomu nie wolno narzucać tego, co samemu uznaje się za prawdziwe, aby w ten sposób nie zniewalać sumień¹² i nie porządkować niczyjej wolności¹³. Tyle tylko, że konsekwencja w tym względzie prowadzi do wielkiego chaosu, niekończącego się sporu o granice wolności jednostek i grup, co nie pozwala funkcjonować żadnemu społeczeństwu, które potrzebuje prawdy i prawa. Toteż współczesne społeczeństwa demokratyczne wpadają w wielką, *notabene* przez siebie zastawioną pułapkę. Odrzucony obiektywny charakter prawdy i na tej podstawie wznoszony autorytet prawa¹⁴ zostaje zastąpiony *prawdą jakiejś grupy*¹⁵, dla niej aktualnie korzystną i starającą się zdobyć popierającą ją większość, niejednokrotnie zatajając przed opinią publiczną swoje prawdziwe intencje. Rezygnacja z wysiłku dotarcia do prawdy, która jest dobra dla wszystkich, i z trudu takiego uporządkowania według niej wolności, aby nikogo nie zniewalać – musi prowadzić do podporządkowania się prawdzie niektórych, co

¹⁰ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1975, s. 146; M. Finley, *Polityka w świecie starożytnym*, Kraków 2000, s. 147–169; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1997, s. 508–525; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, Warszawa 1973, s. XLI, 140 (109); tenże, *Polityka*, Warszawa 1964, s. LV, 446 (74); R. Legutko, *Czy demokracja jest ustrojem mądrym?*, w: J. Pluta, E. Stawowa, S. Wilkanowicz (red.), *Demokracja dla wszystkich*, Kraków 1992, s. 10.

¹¹ Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 98–99.

¹² Por. H. Kuhn, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967, s. 60.

¹³ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 69.

¹⁴ Por. E.W. Böckenförde, *Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1982, s. 67.

¹⁵ R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, Lublin 1993, s. 120–121.

zawsze jest porażką większości, choć tę większość, za pomocą różnych środków, skutecznie się przekonuje, że nie ma innego wyjścia, a najważniejszym i wszystkich przekonującym argumentem jest demokracja¹⁶.

Demokracja jednak, sama z siebie, podobnie jak państwo, nie obdarowuje człowieka szczęściem, ponieważ nie jest źródłem prawdy oraz prawa. W państwie przez tworzenie demokratycznych struktur można tworzyć warunki do poszukiwania prawdy i wnoszonego na niej prawa, można się zamknąć na prawdę, ale nie można tej prawdy wyłonić z samej instytucji państwa lub z właściwych tej instytucji struktur. Potrzeba czegoś więcej¹⁷ Potrzeba instancji, która rości sobie prawo do ludzkich sumień, czego państwu czynić nie wolno, ponieważ w ten sposób burzy wszystko to, co gwarantuje jego istnienie. Instancja taka czy też instytucja potrzebna jest również z tego tytułu, aby jakakolwiek krytyka złego funkcjonowania demokracji i niewłaściwego sposobu porządkowania ludzkiej wolności w państwie nie prowadziła do chaosu, tak jak do chaosu muszą prowadzić wszelkie próby podporządkowania obiektywnej prawdy subiektywnej potrzebie poszerzania wolności.

2.2. Instytucjonalne roszczenie Kościoła wobec demokracji

Czy historia zarysowanego powyżej problemu prowadzi nas do odkrycia takiej instancji, która, po pierwsze, może sobie rościć prawo do ludzkich sumień i po drugie może stanowić instytucjonalny charakter krytyki rozwiązań społecznych? W każdym razie państwo potrzebuje takiej zewnętrznej instancji, która musi uszanować każde państwo i władzę w tym państwie (por. Rz 13,1; 1 P 2,13-17; 1 Tm 2,2). Poza tym – instancji nieroszczącej sobie pretensji do zastępowania państwa w kształtowaniu przez nie struktur umożliwiających osiągnięcie jego podstawowych celów. Instytucja taka powinna się także wykazać umiejętnością „wy tłumaczenia” (usprawiedliwienia) społeczeństwu swojego roszczenia i uzasadnienia swojego miejsca w tym społeczeństwie. Zwłaszcza że możliwości krytyki nie rozumiemy tylko jako dowodu na źle funkcjonującą demokrację, ale przede wszystkim jako szansę i zarazem potrzebę wspierania demokracji tam, gdzie sama sobie nie potrafi poradzić. A radzi sobie ona dobrze i właściwie funk-

¹⁶ Por. R. Buttiglione, *Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II „Centesimus annus”*, „Ethos” 21/22 (1993), s. 97.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Wolność i więzy kościelne*, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 227–228.

cjonuje tylko wówczas, gdy prawidłowo działa ludzkie sumienie. Ono zaś nie ma nic do powiedzenia bez wartości chrześcijańskich i bez Boga. Dlatego dziś, podobnie jak dawniej, demokracji i dobrze funkcjonującego państwa nie gwarantuje hasło o państwie nowoczesnym, w znaczeniu: laickim, gdzie niby wiary się nie zwalcza, ale nie ma publicznej zgody na jej treść. Sytuacja taka przypomina czasy starożytnego Rzymu, kiedy to ofiara złożona cesarzowi miała być dowodem na to, że wiara tak naprawdę nic nie znaczy; nie jest niczym istotnym i nie niesie ze sobą żadnego wyzwania publicznego¹⁸.

Powtórka z historii jest konieczna, również z tego powodu, aby zrozumieć, że to właśnie w chrześcijaństwie i dzięki niemu ideały wyznaczane państwu i tworzonemu w nim strukturalom znajdowały swoje ucieleśnienie. Bez tego dziedzictwa, które współczesne społeczności i narody zawdzięczają chrześcijaństwu, wszystkim wyłonionym z niego w ciągu wieków instytucjom, przede wszystkim Kościołowi – idei demokracji oraz praworządności, którą się dziś szcycimy, najprawdopodobniej nigdy by nie było¹⁹. Eliminując religię z życia społecznego i zaprzeczając nierozdzielny jej związek z demokracją, eliminuje się także podstawy demokracji, zasady jej sprawnego funkcjonowania. Wartości, jeśli mają mieć charakter powszechnie obowiązujący i zobowiązujący, niezależnie od interesów takiej lub innej grupy, muszą być zakorzenione i potwierdzone, co możliwe jest tylko w wymiarze religijnym²⁰. Kiedy państwo respektuje wartości chrześcijańskie w stanowieniu swojego prawa, nie czyni nikomu krzywdy, ale kładzie mocne podwaliny pod sprawiedliwość²¹. Odniesienie więc demokracji do religii nie tylko nie jest żadnym zagrożeniem, ograniczeniem tej pierwszej, ale stanowi jej najbardziej skuteczne zabezpieczenie. Stąd katolicy w życiu społecznym są niejednokrotnie jedynymi obrońcami fundamentalnych zasad prawa naturalnego i podstawowych praw człowieka; tudzież obrońcami demokracji, a przynajmniej jej prawdziwego kształtu i właściwego funkcjonowania²². Okazuje się,

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tamże, s. 269.

¹⁹ Por. J. Maritain, *Chrześcijaństwo i demokracja*, „Znak” 443 (1992), s. 45–52; H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993, s. 273; G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 481; J. Salij, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994, s. 105–122.

²⁰ Por. J.H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 52; J.H. Billington, *The Crisis of Communism and the Future of Freedom*, „Ethics and International Affairs” 5 (1991), s. 88; T. Arnold, *Symbols of Government*, New Haven 1935, s. 232.

²¹ Por. J. Ratzinger, *Prowadzić dialog ze wszystkimi*, „Znaki Czasu” 26 (1992), s. 58–59.

²² Por. K. Koczanowicz, *Demokracja i wspólnota*, „Przegląd Polityczny” 77 (2006), s. 12–14; J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Warszawa 2001, s. 44–79; S. Ewertowski, *Europa na progu trzeciego tysiąclecia*, Olsztyn 2007, s. 161.

że najbardziej twórcze i najsilniejsze są właśnie te demokracje, w których niejako instytucjonalnie próbuje się określić odpowiedzialność podmiotu wobec Boga. Chrześcijańskie zatem pojęcie Boga pozwala budować prawdziwe demokracje, szanujące prawa każdej jednostki, niezależnie od partykularnych interesów wpływowych grup, umiejących skutecznie zabiegać o kwalifikowaną większość²³. Kościół nie może więc zrezygnować z owej szczególnej misji, polegającej na niestrudzonym głoszeniu prymatu Boga nad wszelkimi instytucjonalnymi rozstrzygnięciami, co wyraża się w prymacie etyki nad polityką, aby rzeczywiście służyła ona każdemu człowiekowi²⁴. Królestwa Bożego nie wolno nigdy podnosić do rangi programu politycznego²⁵. Ale też programu politycznego nie wolno odrywać od wartości. Sprawiedliwość społeczna nie pochodzi bowiem z instytucji, ale z *etosu*, z Prawdy²⁶.

Tymczasem instytucja, jaką jest państwo, ma swoją podstawę w naturze ludzkiej, należy do porządku ustanowionego przez Boga. Dlatego też Kościół nie pozostawił tego wymiaru ludzkiej aktywności poza swoim zainteresowaniem, poświęcając państwu wiele uwagi. I tak, według dokumentów Kościoła do obowiązków państwa należą m.in.: ochrona prawa do życia osoby od poczęcia do naturalnej śmierci, ochrona zdrowia, ochrona najsłabszych, pomoc rodzinie, troska o efektywny system edukacji, o dziedzictwo i tożsamość kulturową, sprawiedliwy rozdział wypracowanego dochodu, tworzenie nowych miejsc pracy, mądre inwestycje. Aby te obowiązki państwa były właściwie wypełniane, w centrum trzeba postawić człowieka, który *jest starszy niż państwo* (Leon XIII). Stąd żadne państwo nie może odbierać człowiekowi tego, czego nie może mu też nadać. Człowiekowi przysługuje m.in. prawo wypowiedzenia posłuszeństwa władzy, kiedy dochodzi do jej nadużycia²⁷. Ale nie mniej pilnym zadaniem i coraz większym problemem staje się wychowanie obywateli do posłuszeństwa, lojalności oraz przestrzegania prawa, co nie musi przekreślać ani ograniczać z kolei ich prawa do krytykowania władzy. W wielu jednak miejscach władza musi

²³ Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; E.L. Behrendt, *Gott im Grundgesetz. Der vergessene Grundwert «Verantwortung vor Gott»*, München 1980.

²⁴ Por. H. Kuhn, *Der Staat...*, dz. cyt., s. 85; J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja polega na głoszeniu Boga i prawdy o wiecznym życiu*, „Currenda” 143 (1993), s. 444.

²⁵ Por. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, s. 334–344.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 244–249.

²⁷ Por. *Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego*, p. 18, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.

odbudować swój autorytet. Oczywiście nie sprzyja temu podjudzanie, z pobudek bardzo wąskiego interesu partyjnego, do wypowiedania posłuszeństwa legalnie wybranej władzy i do jakichkolwiek przejawów anarchii. A z takim zjawiskiem ciągle jeszcze mamy do czynienia, zwłaszcza w młodych demokracjach, co nie przeszkadza obdarzać je bardzo dużym zaufaniem, następstwem czego jest niejednokrotnie zdziwienie, że nie stają się one lekarstwem na wszystkie nieprawidłowości społeczne.

Powodzenie jednak demokratycznych wyborów nie zależy tylko od znaczenia, jakie demokracji nadają elity, grupy ubiegające się o władzę. Władza ludu przede wszystkim przez lud musi być uświadomiona i skonsumowana. Jak rozumieją tę władzę i jej możliwości wyborcy, pokazują sondaże. Niezadowolenie, chęć i potrzeba zmian, wyraźna krytyka – od jakiegoś czasu nie przekładają się niestety na frekwencję wyborczą. Zmęczenie? Obojętność? Chyba nie. To raczej brak wiary w to, że moim głosem, wyborem, decyduję o czymkolwiek. Ludzie nie słuchają zapowiedzi programowych, ponieważ już dawno w nie nie wierzą. Wybierają tych, którzy więcej mają dla nich czasu i – co tu dużo mówić – więcej politycznego realizmu, trochę profesjonalizmu w pokazywaniu się wyborcom; sprytu, może nawet chytryści, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o obraz dający się podretuszować i dobrze przygotować. Nie może być tak, że obiecać można wszystko, a zrobić niewiele. Zdecydowana większość żywotnych problemów obywatela rozstrzygana jest dziś bez najmniejszego wpływu tych, którzy mają w rękę tylko kartkę przy urnie. Trzeba to szybko zmienić, jeśli nie chcemy nadal nazywać demokracją porządku, który coraz mniej ma z nią wspólnego.

3. Kościół krytycznym sumieniem demokracji

3.1. Już i jeszcze nie – czyli „puste krzesło” w demokracji

Jakąkolwiek jednak zmianę trzeba rozpocząć od stwierdzenia, że demokracja to nie tylko prawa obywateli. To także ich obowiązki, odpowiedzialność. Reglamentowana przez długie lata w krajach dawnego bloku wschodniego wolność polityczna zwalniała z odpowiedzialności, a ideologicznie uzasadniany brak zgody na obecność religii w życiu politycznym – upowszechniał politykę bez konieczności liczenia się z wartościami. W takiej sytuacji np. zjawisko korupcji w Polsce, jego skala, która – jak donoszą kolejne raporty Najwyższej Izby Kon-

troli – jest przerażająca, musi budzić sprzeciw, ale nie może specjalnie dziwić, zwłaszcza kiedy trzeba powiązać skutki z ich przyczynami, a taki obowiązek ciąży na wszystkich zajmujących się polityką i nie tylko. Ale i niezajmujący się polityką – według nauki społecznej Kościoła – mają obowiązek uczestnictwa, tj. wielkodusznego zaangażowania się w życie społeczne, co bez podmiotowości obywateli jest nie do pomyślenia. Ile w kwestii dowartościowania tej podmiotowości, a w niektórych obszarach podniesienia jej z ruin, zrobiły kolejne ekipy ubiegające się w Polsce o prawo kształtowania obrazu naszej społecznej rzeczywistości? A może właśnie o to chodziło w tym kształtowaniu, aby uspionej podmiotowości nie budzić, ponieważ wówczas mogłoby ono być o wiele trudniejsze, bardziej wymagające, pozwoliłoby podmiotom skuteczniej kontrolować władzę i ją rozliczać z wypełnienia ciężących na niej obowiązków? A tak się jakoś złożyło, że prawa do życia nienarodzonych²⁸, ciężko chorych oraz cierpiących, również prawa do podmiotowości w zagubionych między wielkimi interesami małych wioskach²⁹, co jest pierwszoplanowym zadaniem państwa i polityków, broni już tylko Kościół. Inni z tego obowiązku i z takiej odpowiedzialności szybko się zwolnili, oczywiście w imię demokracji. A skoro tak, to pytanie o prawo Kościoła do wydawania oceny moralnej w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy pełni on funkcję sumienia krytycznego w społeczeństwie, i o prawo jego obecności w życiu społecznym³⁰ – należy uznać za pytanie nie na miejscu.

Tenże Kościół w pierwszej kolejności zainteresowany jest doprowadzeniem człowieka do królestwa Bożego, które nie może być sprowadzone do jakiegokolwiek struktury doczesnej, ale z którego – chociażby ze względu na człowieczeństwo Chrystusa – żadnej struktury społecznej, także polityki, nie wolno wrywać. O tym nie wolno zapominać, mówiąc o „autonomiczności” polityki i Kościoła, który nie utożsamia się z żadnym ustrojem, a tym bardziej partią polityczną, ale od którego to oceny, a niejednokrotnie także sprzeciwu, żaden ustrój i żadna partia nie może się uniezależniać. I na dobrą sprawę to nie poglądy myślicieli decydują o kościelnym *non possumus*, ale przestrzeń, jaką się zostawia osobie ludzkiej we wznoszonym porządku społecznym. Dzieje myśli ludzkiej – mówiąc

²⁸ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 143–150.

²⁹ W tych miejscowościach, gdzie widok zapadających się, przykrytych jeszcze eternitem dachów, poprzewracanych drewnianych płotów, zniszczonych dróg i dawno zawalonych budynków gospodarczych budzi przygnębiający widok, znajdują się stare zabytkowe kościółki. Miejscowe społeczności, złożone najczęściej ze starszych, schorowanych ludzi o bardzo niskich emeryturach, nie są w stanie wystarczająco zadbać o ich stan. Nawet jeśli nie ma tam parafii, to przynajmniej raz w tygodniu do tych ludzi przyjeżdża ksiądz, odprawia Mszę św., mówi homilię.

³⁰ Por. KKK 2246 i KDK 76.

najogólniej – przez wiele wieków nie znały pojęcia „totalitaryzm” Mimo to od wieków funkcjonuje w nich świadectwo – przekonanie, iż *Boga trzeba bardziej słuchać niż ludzi* (Dz 5,30), niezależnie od ceny, jaką przyjdzie za to zapłacić. Muszą o tym pamiętać zwłaszcza młode demokracje, gdyż tę ateńską, bardzo starą – antyczną – osądził już Sokrates, który nie znał Jezusa.

Przypadek jednak Sokratesa, choć w historii myśli politycznej i samej demokracji bardzo istotny, pouczający, nie rozwiązuje wszystkich problemów z demokracją. Jak pokazuje historia, również ta najnowsza i nie tylko w środku i na wschodzie Europy, ale także w jej zachodniej części – władza, która nie jest korygowana nieustannie instancją znajdującą się na zewnątrz, szybko przeradza się w ideologię i zaczyna ubóstwiać sama siebie. Poza tym zaczyna poszukiwać rozwiązania wszystkich najważniejszych problemów człowieka w jego doczesności.

Termin „teologia polityczna”, i w ogóle zainteresowanie teologii procesami politycznymi, kwestiami społecznymi, przywołuje – w większym lub mniejszym stopniu rozwijaną w warsztacie zainteresowanych tymi zagadnieniami teologów – twórczość J.B. Metza. Ten niemiecki teolog, uczeń Karla Rahnera, zmagający się, jak całe jego pokolenie, z wyzwaniem, jakim dla teologii był Auschwitz, odnosząc się do poruszonego wyżej problemu, mówi o szczególnej formie mesjanizmu („słabym mesjanizmie”). Powołując się na sformułowanie Jacques’a Derridy, Metz wskazuje na instytucję i zarazem instancję „pustego krzesła” pośrodku przestrzeni politycznej. To symboliczne puste krzesło może być zajęte tylko przez Mesjasza; ono na Niego czeka i musi być zauważone oraz respektowane przez działaczy politycznych. Nie znaczy to jednak, że wszyscy działacze polityczni i wszystkie znane nam demokracje opierają się skutecznie pokusie zajęcia tego krzesła lub zastąpienia go jakimkolwiek innym, bardziej praktycznym w ich ocenie rozwiązaniem³¹. Mesjanizmy polityczne nie od dziś budzą podejrzenie. Ale związane z nimi niebezpieczeństwo to nic innego, jak próba zajęcia miejsca, które powinno pozostawać puste, ponieważ jest zarezerwowane dla Mesjasza jako zwrócone w kierunku przestrzeni eschatologicznej. Oświeceniowy i modernistyczny obraz świata polityki nie liczy się z taką przestrzenią, sprowadzając podstawę wszelkich społecznych rozwiązań do „tu i teraz” Wtedy krzesło próbuje się zająć, a jeśli z różnych powodów staje się to trudne albo niemożliwe, to trzeba je usunąć. Problem zatem teologii politycznej to nie tyle kwestia sporu o prawo, możliwość, potrzebę „wplątywania” refleksji wiary w spór o charakter

³¹ Por. J.B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 313.

władzy, ile raczej problem zgody lub niezgody na wizję człowieka przykrojonego do doczesności albo otwartego na wymiar eschatologiczny. I żadnej teologii nie wolno się z tego sporu zwolnić tylko dlatego, że może się pojawić przed nią usiłowanie sprowadzenia tego problemu do sporu kompetencyjnego i tzw. autonomii poszczególnych wymiarów ludzkiego życia, co miałyby oznaczać ich niezależność od jakiegokolwiek krytyki i wolność od odpowiedzialności. A to związane jest z dużym ryzykiem i realnym niebezpieczeństwem.

3.2. Prorocka funkcja Kościoła

W tym niebezpieczeństwie nie może pozostawić człowieka Kościół Jezusa Chrystusa, nie mogąc się przede wszystkim zgodzić na mieszanie i przeciwstawianie sobie jego wymiaru wewnętrznego i zewnętrznego – Kościoła *ad intra* i *ad extra*. Na każdym etapie dziejów Kościół musi rozwiązywać wynikające z tego napięcie i będąc wspólnotą religijną, nie przestaje pełnić funkcji prorockiej, wyzwalającej wobec świata, który w swoich społecznych i politycznych strukturach chce za wszelką cenę pozostać świecki. Fundamentalne posłannictwo Kościoła, zmierzające do doprowadzenia człowieka do Chrystusa, nie może być rozumiane jako „fundamentalna” (podstawowa) przyczyna jego konfliktu z świeckim światem, który pozostawiony sam sobie, bez instytucji korygującej nieustannie jego dążenia i nadzieje, zamyka się w ramach ograniczeń, nie zdając sobie nawet z tego sprawy. Istnieje coś takiego, co trzeba nazwać „utopią bałwochwalczą”, zagrażającą każdemu, nawet najbardziej nowoczesnemu wcieleniu państwa, z której człowieka, w jego odniesieniach społecznych, może uwolnić jedynie eschatologiczny wymiar, właściwy zwróceniu się Kościoła; jego zapatrzeniu w Boga. Ta misja korygowania źle ułożonych nadziei człowieka właściwa jest pierwszym gminom chrześcijańskim, wyłaniającym się z tradycji Nowego Testamentu. Przepowiedzi Jezusa o królestwie Bożym, zawierające w sobie duży ładunek napięcia z otaczającym światem, nie wyznaczają perspektywy zniszczenia świata jako takiego, wyeliminowania z tego świata wszelkich niereligijnych rozwiązań, ale usunięcia z niego wszystkiego, co wyraźnie stoi na przeszkodzie w realizowaniu obietnicy zawartej w tych przepowiedniach. Jedną z form zła uniemożliwiającej realizację obietnicy jest źle ułożona nadzieja, zwrócona w kierunku samej doczesności; próbująca z samej tylko historii, właściwych jej rozwiązań, społecznych struktur, wydobyć wartości właściwe innemu wymiarowi. Dlatego

też każda teologia eschatologiczna pozostaje sobą i w pełni realizuje swoje cele nie przez oddalanie się od doczesności, od świata struktur społecznych, polityki, ale przez to, że realizując swoje cele, nie pozostawia jakichkolwiek rozwiązań, właściwych doczesności, w tym tylko odniesieniu. W ten sposób chrześcijańska wiara zmienia naszą egzystencję i nie rezygnując z właściwego jej wymiaru religijnego, wpływa na zmianę warunków społecznych³².

Dlatego też w teologii polityczno-krytycznej nie chodzi o stworzenie nowej, dodatkowej dyscypliny teologicznej, ale o ukazanie podstawowej cechy świadomości teologicznej. Teologowie pokolenia J.B. Metz za zbyt dobrze wiedzieli, do czego prowadzi odrywanie wiary od życia, aby mogli się łudzić, że problemy związane z naszą egzystencją w doczesnym świecie lepiej zostaną rozwiązane, kiedy pozostawi się je same sobie, bez wpływu i obecności w nich Kościoła, któremu z perspektywy tychże problemów chce się wyznaczyć bardzo wąską przestrzeń prywatnego życia jednostek. Odprywatyzowania więc – zwłaszcza po Auschwitz – domagają się Kościół i chrześcijańska teologia, aby można było spojrzeć na człowieka, w jego eschatologicznym przeznaczeniu, przez kontekst najbardziej odnośnych do niego rozwiązań społecznych. Poza tym, aby w tej perspektywie eschatologicznego przeznaczenia relacje społeczne człowieka i jego polityczne zaangażowanie nie stanowiły na żadnym etapie okazji do odrywania go od tego, co jest dla niego fundamentalne. Oczywiście w tym „nowym zadaniu” „starej teologii” chodzi także o inny język, nowy sposób ujmowania zagadnień, aby nie rozmijać się z tym, co człowieka w jego społecznych relacjach najbardziej nurtuje i aby z pytaniami dotyczącymi jego codziennej egzystencji nie pozostawiać go w Kościele bez odpowiedzi, każąc mu tym samym szukać jej gdzie indziej³³ Eschatologiczna perspektywa chrześcijańskiej wiary stanowi szczególnie potencjał nowości, otwartości, będąc niejako duszą podejmowanych w społeczeństwach ludzkich dążeń. Stanowi także przestrożę, aby człowiek zachował konieczny dystans do tego, co jest tylko tymczasowe, co jest jedynie środkiem do celu, i nie pozwolił się zaklasyfikować jako jeden z elementów przemijającego świata.

Kościół, który nie chce i nie może pozostać obojętny wobec sytuacji społecznej, nie chce ograniczyć się jedynie do prywatnej sfery życia każdego wierzącego, zmuszony będzie do uwiarygodnienia swojego roszczenia co do jedynej

³² Por. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1965, s. 95 n.

³³ Por. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951, s. 207.

instytucji krytycznej rozwiązań politycznych. Jednym z elementów tego uwiarygodnienia, odkryciem w samym Kościele możliwości dokonania takiej krytyki, jest niewątpliwie umiejętność otwierania się na informację, która nie pochodzi z refleksji eklezjalno-teologicznej³⁴. I tu ponownie dochodzi do głosu świadomość zasygnalizowanej wcześniej dwuwymiarowości Kościoła jako skierowanego do wewnątrz i na zewnątrz. Jako taka zawiera ona w sobie pewne napięcie. Rozwiązywać je jednak trzeba przez konfrontowanie informacji czerpanej z zewnątrz, ze świeckiej przestrzeni, z tym, co należy do doktryny Kościoła. Dzięki temu Kościół przestaje być jedną z wielu instytucji w świecie, zamkniętą i zainteresowaną tylko własnym rozwojem, poszerzaniem wpływów, ale rozwija się i realizuje tym bardziej, im skuteczniej pochodzące z jego wewnętrznego doświadczenia impulsy wpływają na procesy właściwe rzeczywistościom świeckim. Jak rozumieć to spotkanie czy też konfrontację? Oczywiście należy wykluczyć jakąkolwiek możliwość uzgadniania, a tym bardziej zastępowania języka teologii językiem nauk politycznych. Ten pierwszy traktuje przecież o rzeczywistości zbawczej, a drugi – doczesnej. Chodzi więc o dwa różne porządki, których jednak nie wolno od siebie odrywać, separować, a tym bardziej zwracać przeciw sobie. Należy zatem mówić o pewnych punktach stykowych, które nie są tak po prostu do siebie dodane, ale spotykają się w jednym podmiocie osobowym, indywidualnym i społecznym³⁵. Nie należy przy tym zapominać, że dotychczasową refleksję prowadzimy z punktu widzenia teologa, posługując się narzędziami stosowanymi w jego warsztacie. W warsztacie socjologa i politologa język ten jest zupełnie obcy i, jak się wyraźnie deklaruje, nie do przyjęcia. Jak zatem wiarę, trudną zresztą do naukowego określenia, zwłaszcza w myśl przyjętych obecnie w nauce rozstrzygnięć, uczynić odnośną do problemów właściwych naukom politycznym? Jednym z proponowanych rozwiązań „wymiany orzeczeń” (*communicatio idiomatum*) jest najbardziej właściwy teologii przedmiot – Jezus Chrystus.

Podobnie jak w mówieniu o Jezusie Chrystusie, jednym bycie, jednej osobie, ale jednocześnie z dwiema naturami, nieutożsamiającymi się, niez mieszanymi, orzekamy o rzeczach świeckich, procesach politycznych, właściwych naukom politycznym w perspektywie wiary. Trzeba o niej mówić z perspektywy pozaziemskiej, eschatologicznej, prowadzącej do życia wiecznego, umożliwiającej zamieszkanie w człowieku Trójcy Świętej. Można i trzeba o niej mówić także z tej perspektywy, gdzie umożliwia ona zachowanie nadziei w różnych doczes-

³⁴ Por. J.B. Metz, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 30.

³⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, dz. cyt., s. 450.

nych przeciwnościach, przetrwanie niewoli politycznej, wytrwanie w prześladowaniach, oparcie się pokusom, świadectwo. I nie można się ograniczyć tylko do jednego sposobu mówienia o wierze, zupełnie pomijając drugi, ponieważ ona z żadnym z nich nie utożsamia się w całości. Należąc do jednej i tej samej osoby ludzkiej, istnieje w dwóch płaszczyznach: doczesnej i eschatologicznej; świeckiej i religijnej; kościelnej i politycznej³⁶. Jak się wydaje, ponownie musimy wrócić do tego horyzontu, który zawsze musi być odnośny, jak gdyby pewnego rodzaju firmament, sklepienie. Naukowiec zajmujący się naukami politycznymi czy socjolog nie może swoich tez zastąpić prawdami pochodzącymi z Objawienia, ale nie zwalnia to ani politologa, ani teologa z tworzenia jednej wizji rzeczy. Nawet jeśli politolodzy i socjolodzy nie przejmują się teologią chrześcijańską i konsekwentnie odmawiają religii dostępu do tworzonych przez siebie rozwiązań, owa nowość teologii politycznej, przy zachowaniu jej ciągłości i tożsamości z każdą chrześcijańską teologią, wprowadza konieczność nieco innego podejścia teologa do zagadnień świeckich. Otóż chcąc sprostać zadaniu tworzenia jednej wizji, nie może się on okazać ignorantem w naukach dotyczących procesów społecznych. Tylko tak można bowiem mówić o wiązaniu, łączeniu czegoś w jedną całość – choć żadna teologia rzeczywistości ziemskich nie może próbować zastąpić właściwego naukom politycznym, społecznym czy ekonomicznym widzenia rzeczy. Nawet tam, gdzie trzeba mówić o katolickiej, chrześcijańskiej nauce społecznej, nie mówimy o „wypieraniu” przez nią dyscyplin nazywanych świeckimi³⁷. Gdybyśmy jednak mieli wskazać na różnice, jakie między nimi zachodzą, i nieco inny sposób podejścia do tych samych rzeczywistości, to chrześcijański punkt widzenia, jego obecność – „wcielenie się” w świat doczesny – pozwala społeczeństwu, poprzez wszystkie ułatwiające jego egzystencję dziedziny wiedzy, zachować konieczny dystans wobec świata, zawsze skłonnego do podążania w kierunku samoubóstwienia.

3.3. Kościół dwóch porządków

Mówienie w tej perspektywie o prymacie owej warstwy odgórnej, odnoszonej do chrześcijańskiego objawienia, nie oznacza deprecjonowania nauk

³⁶ Por. tamże, s. 377.

³⁷ Por. J. Lewandowski, *Teologia rzeczywistości ziemskich*, „Collectanea Theologica” 69 (1999), nr 3, s. 71–72.

świeckich, niedoceniając ich osiągnięć. Objawienie jednak pozwala dotrzeć do prawd, które niczym gwiazdy rzucają swoje światło na wszystkie inne osiągnięcia i zdobycze. Które bowiem z tych nauk mogą określić wartość człowieka, uzasadnić jego godność, odkryć i wyznaczyć w każdym postępowaniu niewzruszone, niezależne od kontekstu i aktualnych potrzeb – różnych dla różnych jednostek i społeczności – wartości? Nie mówiąc już o prawdzie stworzenia, Odkupienia, przeznaczenia człowieka do wiecznego życia, jego nieśmiertelnej duszy, ostatecznych podstaw jego wolności i odpowiedzialności za dokonywane wybory; o tym, co kładzie się najbardziej nieusuwalnym cieniem na tych wyborach, czyli złu i ludzkim grzechu. Prawdy te w oczach teologa stanowią ważne kryterium negatywne współczesnych nauk politycznych i proponowanych przez nie rozwiązań. Ale kryterium stanowią też osiągnięcia nauk politycznych, choćby hermeneutyczne. Poza tym za każdym razem są one konkretnym wyzwaniem dla chrześcijańskiej wiary, która nie może szukać swojej realizacji poza kontekstem społecznym; nie może zwolnić się z uczynków. I wreszcie ich obecność oraz rozwój w każdym społeczeństwie stanowi skuteczną barierę, nawet jeśli tylko kompetencyjną, przed tendencją w Kościele do proklamowania w społeczeństwie pluralistycznym jakiegoś jednego, ściśle określonego i z punktu widzenia teologii najlepszego, porządku czy też systemu politycznego lub ekonomicznego. Kościół nie posiada stosownych do tego instrumentów i kryteriów. Wykracza to zatem poza jego zadania i możliwości; misję zleconą przez jego Założyciela. Ale ten sam Kościół ma wystarczające kryteria do formułowania krytyki społecznej wobec każdego, nawet najbardziej sprawiedliwego w założeniach porządku społecznego³⁸, któremu także nie wolno przekraczać pewnych granic. A dzieje się tak wszędzie tam, gdzie system społeczny rości sobie pretensje do podporządkowania sobie, konkretnym interesom politycznym, całej historii człowieka, wszystkich jego odniesień i wymiarów. Roszczenie to bowiem, niezależnie od deklaracji i różnych zabezpieczeń, także tych najbardziej demokratycznych, w nieunikniony sposób musi prowadzić do totalitaryzmu³⁹

Może więc dobrze będzie jeszcze raz przypomnieć w tym miejscu ów symbol „pustego krzesła” (J.B. Metz). Tego miejsca nie powinien zajmować także Kościół, ponieważ Kościół to nie Mesjasz. Niemniej bez Kościoła Mesjasz pozostaje nieznan, nieczytelny i nieokreślony. Bez Kościoła, bez jego prorockiej

³⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, dz. cyt., s. 32.

³⁹ Por. H. Lübke, *Herrschaft und Planung*, w: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen*, Freiburg i. Br. 1966, s. 188–211.

misji, każda społeczność narażona jest na fałszywy obraz Mesjasza. Szczególnie w nowoczesnych demokracjach pojawiają się przestrzenie do działania fałszywych proroków. Kościół to także nie królestwo Boże, z którym nie może on być utożsamiany, ponieważ właśnie wtedy, chociażby w przedstawicielach urzędu – jak pokazują to dobrze jego dzieje – pojawia się bardzo realna pokusa zajęcia tego pustego krzesła. Powstrzymanie się jednak przed zajęciem tego miejsca nie jest równoznaczne z decyzją lub zgodą Kościoła na usunięcie go z przestrzeni politycznej, w której pozostaje on stróżem takiego miejsca; wskazuje na nie i przypomina o tym, komu jest ono przeznaczone. Tak jak przypomina i wskazuje drogę do królestwa Bożego, nie pozwalając żadnej strukturze społecznej określać się i postrzegać jako zrealizowanie tegoż. Nie może też pozwolić, aby w doczesnym wymiarze i w jego najbardziej podstawowych zadaniach wobec społeczności można było się z nim nie liczyć.

Zbawienie chrześcijańskie, jako transcendentne, nie pokrywa się z żadnymi rozwiązaniami doczesnymi. Ale to nie znaczy, że może ono być w doczesności nieobecne. Język świecki, właściwy dyscyplinom ujmującym doczesny wymiar ludzkiej egzystencji, także ten społeczny, polityczny, dzięki Kościołowi Jezusa Chrystusa nabiera czegoś ze świętości, doskonałości, owego *communio personarum*, dla którego wszelka doczesna argumentacja, podobnie jak i możliwości, może się okazać niewystarczająca. Dobrze jednak pamiętać o tym, że – jak pokazuje nasza codzienność – również niewystarczające okazują się wszystkie te rozwiązania, w których takiej argumentacji się nie poszukuje. One zawodzą niejednokrotnie, tak jak zawodziły w przeszłości, kiedy dochodziło do upadku panowania między ludźmi, ponieważ panowanie to zamiast znosić, generowało niesprawiedliwość. Dochodziło także do wielkich różnic i podziałów, krzywd oraz zbrodni, przez co panowanie to zwiększało tylko rzesze pokrzywdzonych i uciskanych. Jeszcze raz potrzebna nam jest historia, historia prawdziwa i wspomnienie: *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. W tym kontekście Jezus jako wzgardzony, prosty człowiek, uciskany i powieszony na krzyżu, nie może być nigdzie wspominany i rozumiany bez związku z walką o władzę, z polityką i panowaniem między ludźmi, które raz po raz w dziejach – i niestety częściej niż rzadziej – po prostu nie spełnia pokładanych w nim nadziei i oczekiwań. Ale w samym sercu tego panowania i w ramach niepowodzenia pojawia się głoszone przez Jezusa panowanie Boga, co jest też nadzieją dla wszelkich

niewpowodzeń panowania między ludźmi⁴⁰. Ogłoszone przez Jezusa królowanie Boga staje się misją wyzwolenczą, obejmującą tych wszystkich, za którymi ujął się Jezus.

Memoria, stanowiąca centralne miejsce w chrześcijaństwie, nie może być w związku z powyższym ograniczana tylko do wspólnoty eucharystycznej, która jest najważniejszym miejscem przeżywania obecności i miłości Jezusa. Ale właśnie przez to przeżycie i obecność powinna być mocą do przekraczania sfery kultu, do podjęcia ryzyka odpowiedzi na coraz to nowe wyzwania, wchodzenia w ciągle nowe porządki, a nie spoglądania tylko do tyłu, aby za wszelką cenę zachować to, co się już udało zdobyć, pozostać na zagospodarowanych pozycjach, na których nauczyliśmy się reagować. Wspomnienie i przeżycie jest wtedy chrześcijańskie, Jezusowe, kiedy wyłania z siebie nadzieję, leżącą w centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Ta nadzieja jest siłą wyzwalającą dla tych, których ludzkie panowanie pozbawia nadziei, ogranicza ich przyszłość, dlatego przełamuje i weryfikuje to, co nazywamy strukturami społecznymi⁴¹. Pozwala kształtować je w oparciu o wspomniany ideał świętości i doskonałości; jedynej w swoim rodzaju wspólnoty, która nie jest poprzecinana różnymi wykluczającymi się interesami i pozostaje ciągle aktualnym zadaniem dla samego Kościoła⁴².

Kościół, aby mógł być – jak to nazywał J.B. Metz – *instytucją drugiego porządku*, pełniącą krytyczną funkcję wobec struktur społecznych, musi najpierw sam, w swoich strukturach, wykształcić skuteczną bazę wewnątrzkościelnej krytyki. Chodzi o konieczną w Kościele przestrzeń wolności, bez której bardzo trudno wskazać na różnice pomiędzy Kościołem jako instytucją, urzędem, a głoszonym przez niego eschatologicznym królestwem Bożym. A taka różnica została od samego początku, jako baza teologiczna, przyjęta przez chrześcijańską nadzieję. Wszędzie tam, gdzie jest świadomość takiej różnicy i umiejętność dostrzegania oraz właściwej oceny w Kościele wielu elementów wynikających z doczesności, tymczasowości, przy jednoczesnej świadomości jego misji, podstawowego zadania, któremu mają służyć owe elementy – pojawia się możliwość i zarazem potrzeba krytycznych impulsów, aby weryfikować i w miarę potrzeb zmieniać to, co doczesne i instytucjonalne. A właśnie w tym ostatnim najczęściej pojawiają się w Kościele tendencje do bezwładności i stabilizacji, umacniania i zabezpieczania

⁴⁰ Por. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, wyd. IV, Göttingen 1967; N.A. Dahl, *Anamnesis*, „Studia Theologica” 1 (1947/48), s. 69–95.

⁴¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, dz. cyt., s. 102–103.

⁴² Por. J.G. Page, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio” 7 (1987), nr 3, s. 49–63.

tego, co już powstało, istnieje, co wypróbowane oraz bezpieczne. Nie sprzyja to naturalnie otwieraniu się na nowe, odbierane najczęściej z rezerwą i nieufnością. Przy czym to nowe to nie tylko pojawiające się przed Kościołem, nieznane dotąd możliwości, wyzwania i problemy. Nowością, choć już mniej akceptowaną obecnie w Kościele, jest również nowy sposób potwierdzania przez Kościół swojej transcendencji, przekraczania także tego, co w nim samym stanowi element przejściowy, podlegający krytyce, aby argumenty, z którymi wychodzi do rzeczywistości świeckich, nie okazały się nie do przyjęcia w nim samym. W Kościele konieczna jest baza umożliwiająca pokonywanie kryzysów, rozwiązywanie sporów i napięć, szczególnie tego napięcia, które rysuje się na jego obliczu od początku i pojawia się między obecnymi w nim strukturami a eschatologiczną przyszłością. Rozwiązanie jednak tego napięcia, podobnie jak i wszystkich rodzących się w łonie Kościoła sporów, nie jest możliwe bez pytania o Chrystusa. Bez pytania o Jego obecność w miejscach, o których wiadomo, że Kościołowi nie uda się tam raczej uniknąć konfrontacji ze światem. Niemniej w tej konfrontacji Kościół musi potwierdzać siebie, zdobywać się na identyfikację i być tam, gdzie jest Chrystus (*ubi Christus, ibi Ecclesia*). Czy w tej perspektywie poszukiwanie przez współczesnego człowieka odpowiedzi na najbardziej nurtujące go pytania, związane z jego życiem, sensem, wolnością i odpowiedzialnością, budowaniem relacji z drugimi, poza Kościołem, nie jest dla samego Kościoła podstawowym wyzwaniem?

A CRITICAL FUNCTION OF THE CHURCH TO THE INSTITUTIONS AND SOCIAL SOLUTIONS

Summary

Every criticism demands freedom space. Church is trying to manage this space, referring to the social structures and social solutions, which implies a social engagement of theology, also asked about the possibility and need for reflection of the faith on politics, understood as a concern for the social dimension of human life. This reflection of the faith is first and foremost a correction in understanding of democracy, which theology wants to see as a commitment to serving the absolute nature of truth and connecting people because of their principles, values, not because of the interests of larger or smaller groups.

Democracy must therefore be constantly referenced to religion, which is reflected in the primacy of ethics over politics in the social commitment of a man. That's why the state, which is based on human nature, belonging to the order established by God, can not be outside the interest in theology, which is claiming the right to criticize government policy, to avoid it transformed into a man manipulating ideology. The task of the Church is, therefore, the proclamation of the Kingdom of God, thereby protecting human against poorly located hopes, and restrict him only to the temporal dimension. The prophetic role of the Catholic theology does not fulfill in separation, or opposing each other the temporal and eschatological orders, but by the pursuit of their penetration in every human person. Just as in Jesus Christ as the center of all Christian theology, exist in one person two natures, not mixed and does not identify with each other.

Translated by Mirosława Landowska