

JÓZEF WRÓBEL SCJ  
Lublin-Stadniki

## TEOLOGICZNO-MORALNE PRZESŁANKI UCZESTNICTWA CHRZEŚCIJAN W ŻYCIU POLITYCZNYM

Otwarte łączenie, zwłaszcza w aktualnej sytuacji społeczno-politycznej naszego Kraju, przekonań religijnych z polityką jest rzeczą dosyć ryzykowną. Bardzo łatwo można zostać posądzonym już chociażby o chęć klerykalizacji życia publicznego, o podważanie zasady rozdziału Kościoła od państwa, o próbę narzucenia innym światopoglądu chrześcijańskiego i związanego z nim systemu wartości czy też o chęć naruszenia autonomii porządku doczesnego proklamowanej przez Sobór Watykański II. Mimo tych trudności sytuacyjnych, niekiedy wyimaginowanych, a niekiedy i realnych, Kościół przypomina chrześcijanom o moralnym obowiązku aktywnego włączenia się w życie społeczności ludzkiej i jednocześnie podkreśla ich pełną współodpowiedzialność za jej kształt.

Uczestnictwo chrześcijan w życiu społeczno-politycznym może mieć wieloraki charakter. Posynodalna adhortacja *Christifideles laici* wylicza szereg sfer tych zaangażowań. Chrześcijanie świeccy są wezwani między innymi do występowania w obronie godności osoby ludzkiej, wolności sumienia i religii. Przypomina się im o obowiązku otaczania głębokim szacunkiem życia ludzkiego od pierwszego momentu jego zaistnienia oraz o potrzebie otaczania troską małżeństwa i rodziny. Chrześcijanie są dalej powołani do praktykowania miłości, sprawiedliwości i solidarności, a tym samym są wezwani do aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym, gospodarczym i ekonomicznym. Chrześcijanie winni również współdziałać w rozwijaniu kultury ludzkiej<sup>1</sup>.

*Christifideles laici* wskazuje jednocześnie na pewne istotne cechy tych zaangażowań. Przede wszystkim ujmuje je w wymiarach wspólnotowych. Faktycznie adhortacja ta, podobnie jak i inne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, chociaż nie pomniejsza znaczenia indywidualnych zaangażowań chrześcijan,

---

<sup>1</sup> ChL 37-44.

to jednak w zasadniczej mierze traktuje je jako wezwanie wspólnotowe. Jest znamienne, że *Christifideles laici* omawia na pierwszym miejscu charakter wspólnotowy Kościoła oraz godność jego członków płynącą z sakramentu Chrztu świętego i uczestnictwa w tej wspólnocie, a dopiero w dalszej kolejności syntetycznie przedstawia poszczególne sfery zaangażowań wiernych<sup>2</sup>.

Druga cecha, to charakter typicznie chrześcijański tych zaangażowań. Oznacza to, że uczestnictwo chrześcijan w różnych sferach życia społecznego winno być owocem żywego przeżywania ich wiary i tym samym odczytane z kart Ewangelii. W ujęciu Jana Pawła II to właśnie w Osobie Jezusa Chrystusa i konsekwentnie w Jego Słowie wszelka działalność człowieka odnajduje swój właściwy kształt i dynamizm. Stąd gorące wołanie Papieża o niezamykanie serc przed Chrystusem: „Nie lękajcie się! Otwórzcie [...] na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie dla Jego mocy zbawczej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, rozległe dziedziny kultury, cywilizacji, postępu! Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». [...] Pozwólcie zatem [...] Chrystusowi mówić do człowieka. On jeden ma słowa życia...”<sup>3</sup>.

W powyższych słowach Papież wyraźnie sugeruje, że Słowo Boże jest nośnikiem mocy zbawczej i przemieniającej nie tylko w sferze czysto religijnej i indywidualnej, ale wprost w całej działalności człowieka, w tym również w wymiarach sięgających sfery społeczno-politycznej. W kontekście powyższych uwag rodzi się pytanie o wymiar polityczny Ewangelii: czyżby Ewangelia posiadała elementy traktatu politycznego i angażowała swój autorytet aż tak daleko w sprawy doczesne, że chciałaby im nadać swój własny kształt?

## I. EWANGELIA I POLITYKA

Jakkolwiek przez długie wieki Słowo Boże odczytywano zdecydowanie w funkcji transcendentalnej i indywidualistyczno-zbawczej, to jednak równolegle chrześcijaństwu zawsze towarzyszyły próby żywego odnoszenia Ewangelii do codzienności. Nie brakło też prób jej odnoszenia do sfery społeczno-politycznej. Już w najstarszych pismach nowotestamentalnych, w listach św. Pawła i Dziejach Apostolskich, pojawiają się teksty świadczące o dążeniu do porządkowania spraw doczesnych (przynajmniej w niektórych gminach starochrześcijańskich)

<sup>2</sup> Tamże 8-31.

<sup>3</sup> Tamże 34; także J a n P a w e ł II. *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu* (22 X 1978). AAS 70:1978 s. 947.

zgodnie z treściami ewangelicznymi. Tendencje te należy z jednej strony wiązać z gorliwością pierwszych chrześcijan oraz z charakteryzującym ich radykalizmem ewangelicznym obejmującym wszystkie sfery życia codziennego. Z drugiej strony, z ciągle jeszcze żywą świadomością tradycji starotestamentalnej (zwłaszcza w przypadku chrześcijan pochodzenia żydowskiego), w której porządek doczesny i polityczny był uzależniony od porządku religijnego. Nie były to jednak próby znaczące. Ich zasięg ograniczały skonsolidowane struktury dominującego Imperium Rzymskiego.

Sytuacja stopniowo się zmieniła, i to na długie wieki, po Edykcji Mediolańskiej, kiedy Europa stała się właściwie religijnym monolitem. Trzeba jednak zaznaczyć, że ta sama Europa nigdy nie była w pełni wolna od napięć, a w niektórych momentach nawet od dramatycznych rozdźwięków między sferą religijną i społeczno-polityczną. Umownie można przyjąć, że bolesny rozdział między tymi sferami dokonał się w dobie Oświecenia przy akompaniamencie towarzyszących mu przemian społecznych. Wtedy to załamały się również znaczące próby instytucjonalnego wiązania porządku doczesnego z religią chrześcijańską, a Ewangelia przestała być podstawową lekturą ludzi budujących „nowy świat”

Zupełnie odmienne, dostosowane do nowych czasów, zrozumienie relacji między Słowem Bożym i polityką pojawiło się w niektórych współczesnych kierunkach teologii. Swoje wpływy zaznaczyły tutaj zwłaszcza dwa jednostronnie skrajne rozwiązania zmierzające, czy to do pozbawienia Ewangelii jakiegokolwiek znaczenia społeczno-politycznego, czy też do pełnego jej upolitycznienia. To pierwsze rozwiązanie, reprezentowane z jednej strony między innymi przez A. Loisy, twórcę modernizmu, a z drugiej strony przez całą gamę autorów ascetycznych, charakteryzuje się skrajnie duchową i indywidualistyczną interpretacją Ewangelii. Ujęcia te nie przypisują Pismu św. żadnego znaczenia społecznego i konsekwentnie odmawiają mu też jakiegokolwiek odniesienia do sfery politycznej. Ewangelia w tym rozumieniu „to objawienie dane duszy człowieka i dotyczące jedynie i wyłącznie stosunku duszy do Boga, a zatem idzie tu tylko o udoskonalenie wewnętrzne. Dominuje tu [...] myśl eschatologiczna w interpretacji czysto indywidualistycznej, to znaczy w sensie zbawienia duszy człowieka po śmierci i nie można sobie wyobrazić, ażeby nauka zawarta w Ewangelii miała w jakikolwiek sposób kształtować życie społeczne i regulować stosunki międzyludzkie”<sup>4</sup> Ocena tego stanowiska pojawi się pośrednio jako owoc szerszej analizy centralnego tematu w dalszej części niniejszego opracowania i w związku z tym nie ma potrzeby poświęcać jej w tym miejscu większej uwagi.

---

<sup>4</sup> Por. J. M a j k a. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1988 s. 51.

Kierunki skrajnie politycznej interpretacji Ewangelii to „teologia nadziei” i wyrosła z nią „teologia polityczna”. Obydwa kierunki mają raczej charakter koncepcji intelektualistyczno-abstrakcyjnych<sup>5</sup>. Ich prekursorzy to zwłaszcza H. Cox i J. Moltmann. Pierwszy z nich proponował wprowadzić do współczesnej interpretacji Ewangelii kategorie polityczne. Miało to – jego zdaniem – uwolnić egzegezę od zdezaktualizowanej metafizyki. Drugi, J. Moltmann, głosił tezę, że wiara chrześcijańska ze względu na swoją orientację eschatologiczną domaga się zaangażowań również w sferze politycznej.

Znaczącą analizę powyższej problematyki przeprowadził J. B. Metz. W zdecydowany sposób odrzucił on zarówno interpretację indywidualistyczną, przypisując ją teologii protestanckiej, jak również opartą na metafizyce scholastycznej, przypisując ją teologii katolickiej. Zdaniem Metza, obydwie te ujęcia nie mogą być przyjęte, gdyż prowadzą do przeżywania wiary w wymiarach jednostkowych i idealistycznych. Tymczasem Objawienie Boże jest w swej istocie nacechowane dynamizmem społecznym i politycznym. Oznacza to, że dogłębnie przeprowadzona refleksja nad Słowem Bożym prowadzi w sposób konieczny do odkrycia jego wymiaru społeczno-politycznego i tym samym niesie z sobą wezwanie do aktywnego uczestnictwa we właściwych mu procesach<sup>6</sup>.

Drugi kierunek skrajnie politycznej interpretacji Słowa Bożego, to wyrosła w konkretnym kontekście społecznym Ameryki Łacińskiej teologia wyzwolenia, z całą gamą odcieni reprezentowanych między innymi przez G. Gutiérreza, H. Assmanna, E. Pironio, L. Boffa, J. L. Segundo, J. M. Bonino, H. Camarę<sup>7</sup>. Elementem specyficznym dla tej teologii to analiza relacji między zbawieniem i historycznymi procesami wyzwolenia człowieka nawiązująca jednak do kategorii wypracowanych przez filozofię marksistowską. Analiza ta jest prowadzona jednocześnie na bazie specyficznym pojętej relacji między sferą łaski i natury, między rzeczywistością Kościoła i świata, między tym, co nadprzyrodzone i tym, co naturalne. Tak na przykład w ujęciu G. Gutiérreza dualizm przeciwstawiający sobie porządek przyrodzony i nadprzyrodzony nie wytrzymuje już aktualnie próby czasu. Co więcej, chociaż te dwie rzeczywistości nie identyfikują się z sobą, to jednak wzajemnie się przenikają, tworząc wspólnie jeden „porządek integralny”. Teza ta praktycznie oznacza, że zbawienie w wymiarze transcendentnym niesie z sobą w sposób konieczny zbawienie w sferze porządku przyrodzonego, w tym zwłaszcza społeczno-politycznego. Ponieważ zbawienie w ujęciu ewangelicznym oznacza ostateczne wyzwolenie człowieka i przywróce-

<sup>5</sup> Por. G. P i a n a. *Fede e impegno politico*. „Rivista di teologia morale” 20:1973 s. 467.

<sup>6</sup> Por. B. M o n d i n. *Le teologie del nostro tempo*. Alba 1976<sup>2</sup> s. 117-121; także P i a n a. *Fede e impegno politico* s. 482.

<sup>7</sup> Por. B. M o n d i n. *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa 1988.

nie mu jego godności, to i zbawienie w sferze porządku doczesnego utożsamia się z wyzwoleniem ze wszelkiego zniewolenia operującego w sferze społeczno-politycznej<sup>8</sup> Konsekwentne urzeczywistnianie tych procesów oznacza w sposób konieczny walkę z rzeczywistością ludzkiej nędzy, ubóstwa, wyzysku, niesprawiedliwości, nierówności społecznej i jednocześnie budowę nowej społeczności ludzkiej opartej na sprawiedliwości, równości, dobrobycie, szczęściu wszystkich ludzi. Zdaniem twórców teologii wyzwolenia źródłem niesprawiedliwości jest klasowość społeczeństwa i złe struktury państwowe, które sprzyjają opresji ubogich. Stąd też wyzwolenie może się dokonać jedynie na drodze rewolucji klasowej, której owocem będzie społeczeństwo socjalistyczne. Sam Kościół, jeżeli chce pozostać wierny swojej misji i być „miejszem” zbawiania się człowieka, musi te procesy animować i im też przewodzić.

Ujęcia prezentowane przez teologie polityczne, a zwłaszcza przez teologię wyzwolenia, spotkały się z ostrą krytyką. Tej ostatniej stawia się zarzut, że sama idea i praxis wyzwolenia została zapożyczona z ideologii marksistowskiej i właściwej jej idei wyzwolenia opartego na rewolucji, walce klasowej i przemocy. Takiemu ujęciu współtowarzyszy skrajnie polityczna i nacechowana ideologią rewolucyjną interpretacja historii zbawienia i posłannictwa Jezusa Chrystusa, a również zawężenie do sfery społeczno-politycznej samej misji Kościoła.

Pewne zastrzeżenia wysuwa się też względem zawężonego rozumienia relacji zachodzącej między porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym, między zbawieniem w wymiarach eschatycznych i wyzwoleniem w wymiarach społeczno-politycznych. Ks. J. Majka stwierdza, że „tendencja do połączenia tego, co nadprzyrodzone, z tym, co doczesne, i jakiegoś ujednolicenia nadziei oraz wyzwolenia chrześcijańskiego prowadzi w praktyce do daleko posuniętej horyzontalizacji doktryny, do przyznania priorytetu wyzwoleniu społecznemu, nie tylko jako warunkowi, ale jako istotnemu elementowi składowemu zbawienia chrześcijańskiego”<sup>9</sup>

Interpretacja wyzwolenia prezentowana przez teologie skrajnie polityczne została też odrzucona przez Magisterium Kościoła jako błędna z punktu widzenia teologicznego i moralnego<sup>10</sup> Kościół jednocześnie wskazuje na podstawowe źródło zła zniewalającego człowieka. Przyczyny te nie tkwią w pierwszej mierze w strukturach, ale w samym człowieku, w jego zniewoleniu przez

---

<sup>8</sup> Por. t e n ż e. *Le teologie del nostro tempo* s. 122.

<sup>9</sup> *Katolicka nauka społeczna* s. 50.

<sup>10</sup> Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»*. Watykan 1985. Pośrednio także *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Watykan 1986.

grzech. To sytuacja upadku moralnego owocuje zniewoleniem społecznym i politycznym. Zło strukturalne prowadzi tylko wtórnie do innych zniewoleń. W *Instrukcji o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»* podkreśla się, że „nie można [...] dopatrywać się zła głównie i jedynie w niewłaściwych «strukturach» ekonomicznych, społecznych lub politycznych, tak jakby wszystkie formy zła miały przyczynę w owych strukturach, do tego stopnia, że stworzenie «nowego człowieka» miałoby zależeć od wprowadzenia odmiennych struktur ekonomicznych i społeczno-politycznych. Zapewne istnieją struktury złe i powodujące niesprawiedliwości, które trzeba z odwagą zmienić; struktury jednak, dobre czy złe, będąc owocem działania człowieka, są najpierw konsekwencjami, nim staną się przyczynami. Korzeń zła tkwi w ludzkich osobach, wolnych i odpowiedzialnych, które powinny się nawrócić dzięki łasce Jezusa Chrystusa, by żyć i działać jako nowe stworzenia w miłości bliźniego, skutecznym poszukiwaniu sprawiedliwości, opanowaniu siebie i uprawianiu cnót”<sup>11</sup>.

Zasadniczy błąd ujęć prezentowanych przez teologie polityczne to praktyczne sprowadzenie Pisma św. do roli instrumentu politycznego i przypisanie mu znaczenia ideologicznego. Ma więc tutaj miejsce redukcja, której nie tylko towarzyszy zafałszowanie właściwej treści Słowa Bożego, ale jednocześnie istotna negacja autonomii właściwej sferze społeczno-politycznej<sup>12</sup>.

Krytyka przeprowadzona względem tych skrajnie politycznych interpretacji Pisma św. i chrześcijaństwa nie oznacza, że ich autorom brakło słusznych intuicji i spostrzeżeń. Poszukiwania te można włączyć w całokształt prób teologicznej interpretacji znaków czasu, do których niewątpliwie można zaliczyć dążenie człowieka do wolności, sprawiedliwości, równości, braterstwa, solidarności i pokoju. Cytowana *Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»* podkreśla, że to właśnie „Ewangelia, objawiając ludziom ich powołanie dzieci Bożych, wzbudziła w ich sercach potrzebę i pozytywną wolę życia w braterstwie, sprawiedliwości i pokoju, w którym każdy spotykałby się z szacunkiem i mógłby znaleźć warunki do swego rozwoju duchowego i materialnego”<sup>13</sup>. Konsekwentnie w Ewangelii należy szukać teologicznomoralnych inspiracji i wskazań dla społeczno-politycznych zaangażowań chrześcijan.

Jednym z tematów centralnych Ewangelii jest Królestwo Boże. Jakkolwiek Pan Jezus podkreśla jakościową nowość tego Królestwa („Królestwo moje nie jest z tego świata” – J 18, 36), to jednak jednocześnie wskazuje też na inne wymiary jego relacji do rzeczywistości doczesnej: jest to relacja „zachodzenia”, a w samym człowieku wprost nieprzerwanej ciągłości. Specyficzna logika tego

<sup>11</sup> *Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»* IV, 15.

<sup>12</sup> Por. P i a n a. *Fede e impegno politico* s. 483.

<sup>13</sup> *Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»* I, 3.

Królestwa, mimo że często pozostaje ona niezrozumiała dla ludzi, to jednak posiada decydujące znaczenie w wymiarach zbawczych. Taki jej charakter ujawnia się w dramatycznym dialogu Pana Jezusa ze św. Piotrem, kiedy ten próbuje odwieść swojego Mistrza od złożenia siebie w ofierze za życie świata („Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki” – Mt 16, 23). Mimo istnienia obszarów wchodzących w sferę misterium nieosiągalnego w pełni dla naturalnych zdolności poznawczych człowieka, logika Królestwa nie pozostaje w sprzeczności z funkcjonalnością społeczności doczesnej, ale właśnie ją warunkuje. Jest to bowiem logika miłości, miłosierdzia, sprawiedliwości i prawa proklamowanego w Kazaniu na Górze; jest to logika priorytetu ducha i osoby, afirmacji jej godności, pochylenia się przed jej wielkością w duchu uszanowania i konsekwentnie logika służby („Jezus przywołał do siebie swoich uczniów i rzekł do nich: «Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu»” – Mt 20, 25-28). Tę swoją logikę Królestwo Boże wnosi w społeczność ziemską i dzięki niej historia zbawcza, istotnie związana z realizacją tego Królestwa, ma również charakter zbawczy w wymiarze doczesnym: społecznym, ekonomicznym i politycznym. Logika Królestwa Bożego nie zamyka się bowiem tylko w sferze duchowej, nie operuje tylko w sferze religijnej, ale obejmuje człowieka w wymiarze integralnym, w jego istocie oraz całej gamie jego zaangażowań i relacji, interpersonalnych i przedmiotowych, przez co dotyka również sfery społeczno-politycznej<sup>14</sup>.

Uznanie pryncypialności logiki Królestwa należy do kryteriów decydujących o jego urzeczywistnieniu się i o przynależności do Chrystusa. Nie jest to działanie wbrew naturze rzeczy, ale właśnie w takiej postawie przejawia się uczestnictwo w mądrości Bożej i zakorzenione w niej zrozumienie pełnej prawdy o człowieku i jego powołaniu, czemu świadectwo daje św. Piotr Apostoł, kiedy deklaruje przed Sanhedrynem, iż „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Ta nowa logika kreuje więc z jednej strony postawę afirmacji, a z drugiej strony postawę sprzeciwu wobec konkretnych realiów ludzkiej egzystencji. Nie jest to też logika, która by wyobcowywała uczniów Chrystusa z tego świata. Królestwo Boże w wymiarze historycznym nie realizuje się bowiem poza doczesnością lub w sprzeczności z nią, ale zakłada pełne w niej uczest-

---

<sup>14</sup> Por. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* nr 62; T. H e r r. *Leitlinien politischer Verantwortung in den jüngsten Sozialdokumenten der katholischen Kirche*. W: *Leitlinien politischer Ethik*. Hrsg. J. Thesing, K. Weigelt. Meele 1988 s. 119.

nictwo oraz formowanie jej zgodnie ze stwórczo-zbawczym zamysłem Boga. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* zauważa ze swej strony, że postęp doczesny i wzrost Królestwa należą wprowadzić do dwóch różnych porządków, ale jednocześnie podkreśla, iż „dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp [...] może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej”<sup>15</sup> W rozumieniu chrześcijańskim bowiem perspektywa eschatologiczna potwierdza obowiązek człowieka włączenia się z całym oddaniem w kontynuowanie dzieła Stwórcy i usprawniania swojej egzystencji<sup>16</sup>.

Te ostatnie stwierdzenia mają ważne znaczenie. One to bowiem afirmują fundamentalną jedność Bożego zamysłu i wszelkiego Bożego działania. Dzięki temu dzieło stworzenia jest integralnie włączone w odwieczny plan zbawczy realizowany w historii człowieka. Nie jest to historia bezkształtna, eteryczna, wyłącznie duchowa, ale realna historia ludzkiej społeczności, a w jej ramach każdego człowieka i jego doczesności. Podobnie jak stworzenie i grzech, tak i zbawienie człowieka nie jest zdarzeniem ekstrakosmicznym, ale właśnie wpisanym w historię znaczoną przemianami. Jego czasokres pozostaje jednak otwarty na eschatyczną przyszłość, gdzie dopiero osiągnie swoją pełnię. W życiu człowieka odkupionego nie realizują się więc dwie kroczące obok siebie historie, historia ziemską i historia zbawcza, ale jedna jedyna rzeczywistość egzystencjalna człowieka odnowionego i przemienionego w Chrystusie<sup>17</sup>; jest to jedna historia, która w całości przynależy do Boga, tak jak i człowiek stworzony i odkupiony. Tym zaś, co ostatecznie scala tę historię, z dwóch czyni jedną, jest Osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, Odkupiciela i Odnowiciela całego rodzaju ludzkiego zarazem. W Nim bowiem to, co Boże złączyło się z tym, co człowiecze<sup>18</sup> W *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* stwierdza się, iż „rozdzielenie między porządkiem nadprzyrodzonym zbawienia i porządkiem doczesnym życia ludzkiego winno być ujmowane w ramach jednego planu Bożego rekapitulacji całego świata w Chrystusie. Dlatego w jednej i drugiej dziedzinie człowiek świecki, jako człowiek wierzący i obywatel, winien się stale kierować swoim chrześcijańskim sumieniem”<sup>19</sup>

Jedna historia chrześcijanina realizowana w duchu wierności własnej naturze określonej w kategoriach antropologiczno-teologicznych jest jednocześnie historią aktualizowania się zbawienia, wyzwolenia z grzechu, zarówno w jego sercu poprzez akty religijne i sakramentalne, jak również w społeczności ludzkiej

<sup>15</sup> KDK 39.

<sup>16</sup> *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* nr 60.

<sup>17</sup> Por. P i a n a. *Fede e impegno politico* s. 474-475.

<sup>18</sup> Tamże s. 476.

<sup>19</sup> Nr 80.



poprzez konkretne historyczne akty spełniane w duchu miłości, sprawiedliwości, solidarności, poszanowania ludzkiej godności. To w tych aktach zbawienie sięga sfery polityki, a ta wtórnie staje się jego narzędziem w wymiarach powszechnych<sup>20</sup>.

Fakt, że dla chrześcijanina nie istnieją dwie historie, świecka i religijna, ale tylko jedna, ma ważne znaczenie dla kształtu jego uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym. Jest to uczestnictwo jedno i wewnętrznie zwarte, którym pisze on swoją własną historię. Są więc dużym nieporozumieniem wystąpienia polityków, którzy domagają się od chrześcijanina, aby swe przekonania ograniczył do sfery życia prywatnego, w niej kierował się tym, co mu dyktuje sumienie lub naucza Kościół. W sferze zaangażowań społecznych winien natomiast kierować się wyłącznie racjami politycznymi, czyli ostatecznie pozytywnie odpowiadać na zapotrzebowanie ogółu lub przynajmniej swojego elektoratu.

Powyższe refleksje sugerują, iż realizacja Królestwa Bożego w przedziale historyczno-społecznym jest uzależniona w zdecydowanej mierze od apropiacji tak w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych wartości ewangelicznych<sup>21</sup>. Te wartości inspirujące życie polityczne są w pełni obecne już w Starym Testamencie. W tych świętych Księgach zostają sformułowane tezy pozwalające zrozumieć najgłębszy sens ludzkiej godności. Od samego początku Autorzy natchnieni głoszą też wyłączną przynależność człowieka do Boga, a Prorocy demaskują z jednakowym zdecydowaniem zarówno grzech indywidualny jak i społeczny. Zapowiadany Mesjasz zostaje ukazany jako wyzwalający ze zniewolenia, czyniący sprawiedliwość, wprowadzający pokój i otwierający perspektywę nowego Królestwa. Dokonując wielkiej syntezy, można stwierdzić, że Stary Testament występuje w sposób otwarty w obronie człowieka „ubogiego”, przy czym w rozumieniu biblijnym człowiek ubogi, to w pierwszym rzędzie nie tyle człowiek pozbawiony dóbr materialnych, co człowiek „uciskany, którego godność osobowa jest deprecjonowana, którego prawa są deptane, z którym się nikt nie liczy, o którym decyduje się autorytatywnie bez jego osobistego udziału”.

---

<sup>20</sup> Por. J. de T a v e n i e r. *L'histoire humaine dite „profane”, véhicule de l'histoire du salut et du malher. «Hors du monde, point de salut»*. „Concilium” 236:1991 s. 13-26; zwł. s. 13, 15, 22-23.

<sup>21</sup> Należy podkreślić w ślad za J. Turowiczem, że wartości te, chociaż tak powszechnie określane, nie zawsze stanowią wyłączną własność chrześcijan, gdyż niekiedy bardzo trudno jest określić wyraźną granicę między wartościami specyficznymi chrześcijańskimi i ogólnoludzkimi. Jako przykład może posłużyć Dekalog, który jakkolwiek zaliczany do wartości chrześcijańskich, w gruncie rzeczy jest starszy niż chrześcijaństwo (por. *Wartości chrześcijańskie i polityka*. „Tygodnik Powszechny” 46:1992 nr 14 (5 IV 1992)).

łu, który jest wykorzystywany, oszukiwany przez człowieka podstępnego, despotycznego, przez władzę”<sup>22</sup>.

Z kolei Nowy Testament wzywa do gruntownego nawrócenia moralnego. Nawrócenie serca, odrzucenie niesprawiedliwości i uczynków ciemności to przede wszystkim wyzwolenie z niewoli zła i grzechu, które człowiekowi udostępnia Chrystus w dziele Odkupienia. W doświadczeniu tego wyzwolenia człowiek jest dopiero w stanie odkryć całe bogactwo swojej godności i wolności. Jest to jedyna droga do osiągnięcia „wolności dzieci Bożych”<sup>23</sup>. Konsekwentnie jest to też jedyna droga do wyzwolenia z wszelkiego innego zniewolenia, łącznie z tym, jakie operuje w sferze społeczno-politycznej, alienując i poniżając człowieka<sup>24</sup>. Nie dziwi więc fakt, że w swym nauczaniu Pan Jezus piętnuje tych wszystkich, którzy czynią nieprawość i zamykają swe serca na potrzeby biednych, a z drugiej strony kieruje słowa błogosławieństwa do poniżonych, zepchniętych na margines społeczny. Im też pozwala doświadczyć Jego bliskości i okazuje szczególną miłość. Nie powinien więc dziwić fakt, że Kościół troszczący się o Królestwo Boże w społeczności ludzkiej odnajduje siebie najpełniej w „opcji na rzecz ubogich”

Zamykając powyższe zagadnienie, należy odpowiedzieć na postawione na wstępie pytanie: czy Ewangelia w swej istocie jest polityczna czy też ta sfera ludzkich zaangażowań jest jej zupełnie obca? Otóż trzeba stwierdzić, że jakkolwiek w Ewangelii trudno doszukać się treści bezpośrednio politycznych, to jednak jawi się ona jako polityczna w tym wymiarze, że proklamuje i promuje wartości, które stanowią fundament życia nie tylko indywidualnego, ale również społecznego i politycznego; ma charakter polityczny w tym wymiarze, że stanowi sięgające najgłębszych warstw sumienia wezwanie do nawrócenia i do realizacji tych wartości, które jednoczą w solidarnej społeczności i pozwalają człowiekowi utrwalać własną osobowość. Zgodnie ze słowami św. Jakuba Apostoła, bez realizacji tych wartości osiągnięcie zbawienia nie jest możliwe: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie. Jeżeli bowiem ktoś przysłuchuje się tylko słowu, a nie wypełnia go, podobny jest do człowieka oglądającego w lustrze swe naturalne odbicie. Bo przyjrzał się sobie, odszedł i zaraz zapomniał, jakim był. Kto zaś pilnie rozważa doskonałe Prawo, Prawo wolności, i wytrwa w nim, ten nie jest słu-

<sup>22</sup> I. Lorenzetti. *Nuova coscienza sociale del cristiano*. „Rivista di teologia morale” 20:1973 s. 106-107.

<sup>23</sup> Por. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, np. nr 52; także *Neue Summe Theologie*. Bd. 2. *Die neue Schöpfung*. Hrsg. P. Eicher. Freiburg-Basel-Wien 1989 s. 258-260.

<sup>24</sup> Por. np. V Pasquetto. *Mai più schiavi! Aspetti religiosi e sociali del concetto biblico di liberazione*. Napoli 1988 s. 225-259.

chacem skłonnym do zapomnienia, ale wykonawcą dzieła; wypełniając je, otrzyma błogosławieństwo” (1, 22-25).

Z drugiej strony patrząc, w Ewangelii brak jest kwestii politycznej w formie usystematyzowanego wykładu, jak również nie sposób dopatrywać się tutaj preferowanego modelu stanowiącego pozytywną alternatywę dla budzących niezadowolenie systemów historycznych<sup>25</sup> Ewangelia nie preferuje więc żadnego systemu ani programu politycznego, a jedynie dostarcza istotnych przesłanek dla wypracowania swoistego katechizmu wartości operujących w sferze społeczno-politycznej. W związku z tym nie można się powoływać na jej autorytet i szukać bezpośrednich afirmacji dla konkretnych rozwiązań systemowych<sup>26</sup>

## II. KOŚCIÓŁ I POLITYKA

Z punktu widzenia cywilnoprawnego Kościół ma takie samo prawo do udziału w życiu politycznym, jak wszystkie inne organizacje społeczne. Państwo demokratyczne nie może w żaden sposób ograniczać tych praw, ani wyrażać swoich zastrzeżeń, jeżeli Kościół włączałby się w życie polityczne tej społeczności, z której wyrasta, przy założeniu, że sam respektuje zasady demokratycznie określonego uczestnictwa w życiu społecznym i niezbywalne prawa innych wspólnot<sup>27</sup>

Powyższe stwierdzenia sięgające racji sformułowanych w kanonie powszechnych praw obywatelskich nie wyznaczają jednak zasad obecności Kościoła w życiu społeczności ludzkiej. Konkretny kształt tego uczestnictwa wynika z jego natury i z charakteru powierzonej mu misji. Ramy tego uczestnictwa kreśli więc samoświadomość Kościoła.

Ogólnie można stwierdzić, że kształt obecności Kościoła w życiu społeczności ludzkiej jest wyznaczony przez relację łączącą Ewangelię z życiem doczesnym człowieka (tutaj zwłaszcza przez relację łączącą Ewangelię z polityką) oraz przez relację łączącą Kościół z Ewangelią. Pierwsza relacja została już omówio-

---

<sup>25</sup> Por. H e r r. *Leitlinien politischer Verantwortung* s. 119; J. R e i t e r. *Politik und Ethik. Grundsätze einer christlich orientierten Politik*. „Stimmen der Zeit“ 6:1987 s. 384; E. C h i a v a c c i. *Politica*. W: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. A cura di F. Compagnoni. Milano 1990 s. 956.

<sup>26</sup> Por. A. B o n d o l f i. *Sistemi politici*. W: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* s. 1254-1256, 1262; M a j k a. *Katolicka nauka społeczna* s. 54.

<sup>27</sup> Por. R. S p i a z z i. *Lineamenti di etica politica*. Bologna 1989 s. 200-201.

na w pierwszej części niniejszego opracowania. Druga relacja została wyraźnie zdefiniowana przez Sobór Watykański II w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym – *Dei verbum*, gdzie stwierdza się, że „Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi” Obowiązkiem Kościoła jest więc wierne przekazywanie tego Słowa i Jego interpretacja, przy czym sam Kościół w swojej funkcji nauczającej „nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane”<sup>28</sup>. Jak podkreśla ta sama Konstytucja, to właśnie Słowo Boże jest „źródłem wszelkiej prawdy zbawczej i normy moralnej”<sup>29</sup>

Tak ujmując swoją funkcję, Kościół ma jednocześnie świadomość, że Słowo Boże nie zostało mu przekazane wyłącznie dla jego osobistego dobra, ale jest darem zbawczym udzielonym wszystkim ludziom. Będąc więc w posiadaniu tego „światła życia” Kościół pragnie dostarczać człowiekowi wszystkich czasów zbawczych sił, jakie sam „pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od Jezusa Chrystusa” Jak na to wskazuje sama struktura Kościoła, obowiązek wypełnienia tej misji nie spoczywa wyłącznie na Kościele hierarchicznym, ale na Kościele rozumianym jako hierarchicznie zorganizowana wspólnota ludzi wierzących. To za pośrednictwem tak rozumianego Kościoła, Stwórca i Odkupiciel „pragnie rozszerzać Królestwo swoje, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju”<sup>30</sup>.

Powyższe elementy samoświadomości Kościoła wskazują na kilka faktorów nadających bezpośredni kształt jego obecności w świecie, a mianowicie, w czym wyraża się jego posłannictwo względem świata, skąd czerpie on inspiracje dla tego posłannictwa, a następnie, jak rozkładają się szczegółowe obowiązki, poprzez które wypełnia on swoją misję.

Misja Kościoła względem świata ma charakter profetyczno-zbawczy. Charakter ten wypływa z przeżywania prawdy o Bogu i o człowieku, która za przyczyną Ducha Świętego stała się udziałem Ludu Bożego. Charakter taki odnajduje też przede wszystkim w samej Osobie Jezusa Chrystusa i Jego Uczniów, a również w postawach wzorczych pozostawionych przez tych, którzy w charyzmatyczny sposób zostali włączeni w historię zbawienia i pełnili rolę pośredników między Bogiem i ludźmi.

Charakter profetyczny Kościoła w wymiarach doczesnych ujawnia się za każdym razem, kiedy głosi fundamentalną prawdę o człowieku i jego powołaniu. Jakkolwiek nauczanie to nie ma bezpośredniego charakteru politycznego, a tylko religijno-zbawczy, to jednak przez to, że podkreśla transcendentalny

<sup>28</sup> KO 10.

<sup>29</sup> KO 7.

<sup>30</sup> KK 36.

charakter natury człowieka i wskazuje na eschatyczną perspektywę jego dążeń, staje się ono profetycznym wołaniem o uznanie właściwego mu miejsca w wymiarach doczesnych i tym samym w sferze interpersonalnej i strukturalnej, co już jest przedmiotem polityki. Taką samą rolę pełni Kościół, gdy demaskuje i piętnuje grzech społeczny, niesprawiedliwość, gdy wzywa do nawrócenia, pojednania i realizowania ideału miłości, solidarności i pokoju; taką rolę Kościół pełni, kiedy – zwracając się do wszystkich ludzi dobrej woli – staje się rzecznikiem wartości uniwersalnych; taką rolę pełni też Kościół, kiedy wychodząc od Ewangelii, osądza modele i systemy społeczno-polityczne, czy też, kiedy służy pomocą i radą ludziom zaangażowanym w politykę<sup>31</sup>. Pełniąc taką misję względem człowieka i społeczności ludzkiej, Kościół odnajduje się jako realizujący historycznie zbawczą misję Chrystusa. Stąd też przypisuje sobie prawo nieskrępowanego nauczania i oddziaływania o charakterze moralno-wychowawczym również na sferę właściwą polityce<sup>32</sup>.

Takie zaangażowanie Kościoła w problematykę polityczną nie oznacza, iż uważa ją w każdym aspekcie za właściwy przedmiot swoich odniesień i kompetencji. Stąd też jednoznacznie stwierdza, iż „w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym”. Pragnie jedynie być „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”, również w tym wymiarze jego egzystencji<sup>33</sup>. Konsekwentnie czynione często sugestie w wypowiedziach Magisterium Kościoła na tematy społeczne, nie zmierzają do stworzenia politycznej alternatywy (tzw. „trzeciej drogi”) dla systemów historycznych. Jan Paweł II potwierdza w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, że Kościół w swym społecznym nauczaniu stawia sobie tylko za cel „dokładne sformułowanie wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnienie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu

---

<sup>31</sup> Por. J. M a j k a. *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*. „Chrześcijanin w świecie” 18:1986 s. 1-11; t e n ż e. *Prorocza funkcja Kościoła*. „Tygodnik Powszechny” 33:1979 nr 19 (13 V 1979).

<sup>32</sup> KDK 76: „Kościół winien mieć [...] zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków”; por. także R. S p i a z z i. *Codice sociale della Chiesa*. Bologna 1990 s. 38-39.

<sup>33</sup> Por. KDK 76.

doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania”<sup>34</sup>.

W rozumieniu chrześcijańskim zaangażowanie Kościoła w problematykę społeczno-polityczną nie narusza też zasady rozdziału Kościoła od państwa czy nawet charakteru „laickiego” państwa demokratycznego i pluralistycznego. W interpretacji kard. P. Pavana, byłego rektora Uniwersytetu Laterańskiego, opartej na wypowiedziach papieża Piusa XII, państwo laickie to państwo, które uznaje swoją niekompetencję w sprawach odnoszących się do ducha ludzkiego, kultury, przekonań religijnych, zasad etycznych. Nie oznacza to jednak, że pozostaje ono obojętne w stosunku do tych wartości i przejawów ludzkiej aktywności. Jego funkcja winna mieć charakter opiekuńczy i promocyjny. Takiej postawy państwa domaga się godność osobowa każdego człowieka, a także rola, jaką ma ono do spełnienia<sup>35</sup>.

Właściwe zrozumienie natury Kościoła i jego misji w społeczności ludzkiej rzuca też światło na zróżnicowany kształt zaangażowań jego członków, z jednej strony duchowieństwa, z hierarchią na czele, a z drugiej strony, chrześcijan świeckich.

Zwyczajny udział duchowieństwa może mieć tylko formę pośrednią, stosownie do właściwych mu zadań i obowiązków w Kościele. W interesującej nas kwestii posługa ta wyczerpuje się w pełnieniu funkcji prorockiej, nauczycielskiej i wychowawczej. Ramy tej posługi wyznacza wierność Ewangelii. Oznacza to, iż Kościół hierarchiczny nie może włączyć się bezpośrednio w życie polityczne, w działalność ugrupowań noszących takie znamię i stawiających sobie takie cele. Konsekwentnie sam Kościół wprost nakazem prawnym zabrania duchowieństwu przyjmowania funkcji publicznych, w tym i politycznych<sup>36</sup>. Jest natomiast obowiązkiem duchowieństwa głoszenie i ciągle przypominanie tych zasad moralnych, które stoją u podstaw życia społeczno-politycznego i bez których nie jest możliwa polityka autentycznie zorientowana na dobro poszczególnych osób i całej społeczności. Jest też obowiązkiem Kościoła przychodzenie

<sup>34</sup> SRS 41.

<sup>35</sup> Państwo laickie to państwo, które „czuje się niekompetentne w wyrażaniu opinii na temat doktryn religijnych lub filozoficznych. Nie oznacza to jednak, że pozostaje ono obojętne wobec wartości duchowych, jak np. twórczość artystyczna, poglądy społeczne, opinie polityczne, systemy filozoficzne czy przekonania religijne. Wprost przeciwnie, państwo takie uważa, iż jego obowiązek zakłada zaangażowanie w ich promocji, ale przy pełnym poszanowaniu godności wszystkich obywateli, to znaczy, uznając, respektując i ochraniając prawa człowieka, które pozostają w relacji do tych wartości, a również współpracując skutecznie w tworzeniu w życiu społecznym warunków gwarantujących obywatelom środki i bodźce potrzebne do realizacji ich praw i wypełniania obowiązków” (cyt. za: G. T h i l s. *La „religion” dans un État démocratique pluraliste*. „Nouvelle Revue Théologique” 5:1991 s. 736).

<sup>36</sup> Por. KPK kan. 285 § 3-4.

z pomocą duchową ludziom angażującym się w politykę<sup>37</sup> Należy tutaj nawet mówić o konieczności rozwijania swoistego etosu polityka, tak aby dla ludzi tych było dostępne swoiste zaplecze ułatwiające im dobre wypełnienie służby w społeczności w duchu Ewangelii<sup>38</sup>

Charakter profetyczny posługi Kościoła domaga się jednak niekiedy od jego hierarchii bezpośredniego zaangażowania autorytetu moralnego w obronie największych dóbr człowieka czy też podmiotowości społeczeństwa, nawet jeżeli może to zostać zinterpretowane jako otwarte włączanie się w sprawy polityki. W takich wypadkach najwłaściwszą dla Kościoła postawą jest stanowienie „opozycji moralnej”<sup>39</sup> Nasze czasy znają wiele takich zaangażowań Kościoła. Wystarczy tutaj zacytować już chociażby dokumenty samego Magisterium, jak na przykład encykliki Piusa XI *O bezbożnym komunizmie (Divini Redemptoris)* z 1937 r. i *O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej (Mit brennender Sorge)*, także z 1937 r.; można tutaj przypomnieć udział Kościoła w tak zwanej „rewolucji różańcowej” na Filipinach czy też wsparcie Kościoła polskiego dla opozycji politycznej w dobie formowania się „Solidarności”

Do pełnego i bezpośredniego uczestnictwa w życiu politycznym jest powołany laikat, tzn. wierni świeccy. W nich realizuje się w sensie właściwym prawo Kościoła do nieskrępowanego uczestnictwa w życiu politycznym i przez nich wartości ewangeliczne mogą być realnie wnoszone w świat polityki. Jak podkreśla Papież Paweł VI w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* (1971 r.), dzielenie się tymi wartościami przez chrześcijan nie może przyjmować jednak postaci czysto mechanicznego i propagandowego nagłaśniania, które mogłoby łatwo naruszyć charakter pluralistyczny państwa demokratycznego, ale jest ono w pierwszym rzędzie owocem przeżywania tych wartości przez samych chrześcijan: „chrześcijanie, którzy zamierzają wziąć czynny udział w działalności politycznej, uznając autonomię polityki, będą się starać, by ich dążenia były zgodne z wymaganiami Ewangelii oraz by w ramach uprawnionego pluralizmu

---

<sup>37</sup> Por. KDK 76: DA.

<sup>38</sup> Por. F. R e i s i n g e r. *Politik*. W: *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Hrsg. H. Rotter, G. Virt. Innsbruck-Wien 1990 s. 611-612.

<sup>39</sup> J. M a j k a. *kościół jako «opozycja moralna»*. „Chrześcijanin w świecie” 13:1982 nr 103 s. 1-12. Ks. Majka definiuje „opozycję moralną” jako „zorganizowany podmiot działania społecznego, który jest w stanie wyrzucić pewną presję na sprawujących władzę; jest więc pewnego rodzaju grupą nacisku (*pressure group*). W przeciwieństwie jednak do opozycji politycznej ta grupa nacisku nie zmierza do przechwycenia władzy, walczy natomiast o wyższe wartości moralne, o dobro wspólne oraz o realizację praw człowieka w życiu codziennym. Grupa taka jest zawsze gotowa nieść pomoc tym wszystkim, którzy cele te pragną realizować. Musi to być zatem grupa, która nie tylko nie walczy o własne interesy, lecz gotowa jest nawet z nich rezygnować, dając przez to przykład gotowości do ofiary koniecznej dla realizacji dobra wspólnego. Jest to zresztą logiczna konsekwencja jej postawy moralnej... (s. 2).

instytucji i opinii dać osobiste i zbiorowe świadectwo prawdziwości swej wiary poprzez skuteczne i bezinteresowne słuźenie ludziom”<sup>40</sup>.

W powyższym tekście Paweł VI jednocześnie sugeruje, że chrześcijanie angażujący się w politykę winni uszanować autonomię porządku doczesnego i właściwe mu prawa funkcjonalne, odróżniając go wyraźnie od sfery przekonań religijnych<sup>41</sup>. Dla chrześcijan, jak i zresztą dla wyznawców innych religii, jest to wymóg zasadniczy, jeżeli chcą się oni uchronić przed ideologizacją wiary i religijnym fundamentalizmem.

Właściwym miejscem politycznych wyborów chrześcijan jest ich sumienie, ugruntowane jednak – jak to zostało wyżej naświetlone – troską o wypełnianie wymogów stawianych przez Ewangelię oraz nauczanie Kościoła. Ze względu na sam charakter sumienia jako osądu moralnego dokonywanego „hic et nunc”, a więc z uwzględnieniem wszystkich okoliczności czasu i miejsca, jest ono bezpośrednią instancją orientującą politycznie chrześcijan. W swych wyborach i przyjętej opcji muszą oni jednak pamiętać, że to w nich i poprzez nich realizuje się odpowiedzialność Kościoła za świat, gdyż w świetle przekonujących opinii trudno mówić o pełnej i ponadosobowej odpowiedzialności moralnej wspólnoty jako takiej. Jej odpowiedzialność jest zawsze osobową odpowiedzialnością tworzących ją członków, tak jak jej zaniedbania są zawsze ich osobowymi zaniedbaniami<sup>42</sup>.

### III. PREFERENCYJNA OPCJA POLITYCZNA CHRZEŚCIJAN

Zaangażowanie chrześcijan w życie polityczne nie może się zamykać w sferze dobrej woli, samych intencji czy apeli kierowanych do świata. Jan Paweł II podkreśla z całym naciskiem w encyklice *Centesimus annus* że wskazania

<sup>40</sup> OA 46.

<sup>41</sup> Por. KK 36. W rozumieniu ks. J. Krukowskiego autonomia rzeczy doczesnych obejmuje dwa aspekty: ontologiczny i normatywny. „Autonomia w aspekcie ontologicznym polega na uznaniu, iż «wszystkie rzeczy z samego faktu, że są stworzone, mają własną wartość i trwałość, prawdziwość, dobroć»” Autonomia „w aspekcie normatywnym polega na tym, iż «wszystkie rzeczy [...] równocześnie (mają) własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk»” (*Kościół i świat. Problematyka wzajemnych relacji*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34:1987 z. 5 s. 73).

<sup>42</sup> Por. *Reconciliatio et poenitentia* nr 16; *Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»* nr 15; *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* nr 37, 38, 42; SRS 36-37; A. D y l u s. *Problem podmiotu odpowiedzialności moralnej w obrębie struktur społecznych*. „Studia Theologica Varsaviensia” 29:1991 s. 89-99.



społeczne Kościoła nauczającego nie powinny „być traktowane jako teoria, ale przede wszystkim jako podstawa działania i zachęta do niego” Dlatego „dziś bardziej niż kiedykolwiek Kościół jest świadom, że jego orędzie społeczne zyska większą wiarygodność dzięki świadectwu działania, niż dzięki swej wewnętrznej spójności i logice”<sup>43</sup> Działając w duchu Ewangelii i w zjednoczeniu z Kościołem, chrześcijanie są więc wezwani do promocji sprawiedliwości, do odpowiedzialnego budowania dobra wspólnego oraz do występowania w obronie fundamentalnych wartości ludzkich, takich jak godność człowieka i jego niezbywalne prawa. Dla skutecznej realizacji tych ideałów chrześcijanie świeccy mają prawo zrzeszać się w różne stowarzyszenia, partie polityczne i związki zawodowe. Mają prawo występować z własnymi programami społeczno-politycznymi, jak również – dla uskutecznienia ideału miłości i sprawiedliwości społecznej – mogą się też włączać w realizację programów wypracowanych przez inne ugrupowania. W wyborach tych chrześcijanie cieszą się pełną wolnością, którą oficjalnie potwierdza Kościół<sup>44</sup>. Wolność ta musi zostać jednak odczytana w kontekście uznawanych wartości i w związku z tym nie może być utożsamiana z pozbawionym wszelkich ram moralnych zaangażowaniem politycznym. W swej istocie oznacza ona dojrzały i suwerennie dokonany wybór, zgodny z wymogami Ewangelii i nauczaniem Kościoła. Jest to więc „wolność ku wartościom” faktycznie realizowanym przez konkretny program czy ugrupowanie polityczne<sup>45</sup>

W sferze podstaw politycznych zaangażowań chrześcijanin nie jest więc związany z jakimś systemem politycznym, ale z jednym jedynym systemem wartości stanowiącym fundament dla jego postaw. W świetle tego systemu dokonuje dopiero konkretnych wyborów politycznych, traktując je jako miejsce urzeczywistniania swoich przekonań. Taka impostacja problemu otwiera przed chrześcijaninem szerokie pole wyboru, ale jednocześnie stawia bardzo konkretne wymagania, jeśli chodzi o główne pryncypia politycznej orientacji<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> CA 57.

<sup>44</sup> Por. KPK kan 227. Także J. K r u k o w s k i. *Prawa i obowiązki laikatu w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*. „Chrześcijanin w świecie” 14:1983 nr 116 s. 61-68; zwł. s. 65.

<sup>45</sup> Por. OA 36: „chrześcijanin, przed którym z nową siłą stają różne ideologie, powinien czerpać zasady i normy odpowiedniego postępowania ze źródeł własnej wiary i z nauczania Kościoła, by uniknąć wciągnięcia i zamknięcia w systemie, którego zawężone horyzonty i totalitarny charakter ujawniają się zbyt późno, jeśli nie zostaną rozpoznane już u ich korzeni. Chrześcijanin, wychodząc poza wszelki system, co nie znaczy, że ma się wyłączyć z konkretnego zaangażowania w służbie braciom w wybranych przez siebie metodach działania, potwierdzi chrześcijański wkład na rzecz przekształcenia społeczeństwa na lepsze” Por. także KDK 11.

<sup>46</sup> Por. L o r e n z e t t i. *Nuova coscienza sociale del cristiano* s. 111.

Wyznawany system wartości i uznana w świetle Objawienia prawda o człowieku domagają się od chrześcijanina przede wszystkim odrzucenia doktryn, które – jak stwierdza List apostolski *Octogesima adveniens* – „bądź zasadniczo, bądź w głównych swych punktach przeciwstawiają się jego wierze i jego koncepcji człowieka. Nie może zatem opowiadać się za doktryną marksizmu z jej ateistycznym materializmem i dialektyką, która uznaje stosowanie przemocy, a wreszcie z tym jej sposobem, w jaki likwiduje wolność osoby w społeczności; [...] Nie może również chrześcijanin przyjmować doktryn liberalnych, które wprawdzie twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, ale ją wyzwala ją z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej automatyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa”<sup>47</sup>

Gwoli prawdy należy też zauważyć, iż papież Jan XXIII i Paweł VI dopuszczali możliwość włączenia się chrześcijan w opcję socjalistyczną. Papieże ci uważali bowiem za możliwe w niektórych wypadkach rozróżnienie między błędnymi teoriami filozoficznymi, niemożliwymi do przyjęcia przez chrześcijan, i konkretną praxis społeczną, polityczną, gospodarczą i ustrojową, inspirowaną wprawdzie przez te błędne ideologie, ale jednak realizującą uznawane również przez chrześcijan wartości, jak sprawiedliwość, solidarność i równość społeczną<sup>48</sup>. Dopuszczając taki wybór, ci sami Papieże wzywają jednak do daleko idącej roztropności i krytycznych rozróżnień, wolnych od zbyt uogólnionych ocen. Nie jest bowiem pozbawiona uzasadnienia obawa, iż poparcie udzielone niektórym wartościom zawartym w programach politycznych bardzo łatwo może się przerodzić w poparcie dla samych opcji i ostatecznie ugrupowań politycznych kierujących się ideologiami błędnymi z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej. Według dalszych wskazań *Octogesima adveniens*, chrześcijanie winni więc „przed dokonaniem wyboru w konkretnych okolicznościach rozróżnić rozmaite przejawy socjalizmu, jak ogólne wielkoduszne pragnienie i dążenie do sprawiedliwości w społeczeństwie, historyczne ruchy posiadające organizację i cel polityczny, samą ideologię pretendującą do posiadania całościowej i autonomicznej wizji człowieka. Te rozróżnienia nie mają jednak zmierzać do całkowitego oddzielenia poszczególnych rodzajów socjalizmu. Trzeba jasno stwierdzić, że w poszczególnych wypadkach zachodzi między nimi określony związek. Jasne sprecyzowanie tego związku pozwoli dopiero chrześcijanom dokładnie określić stopień możliwego zaangażowania się w te plany, troszcząc się zawsze, by nie naruszyć wartości, jakimi są zwłaszcza wolność, odpowiedzial-

---

<sup>47</sup> OA 26.

<sup>48</sup> PT 159; OA 30.

ność i otwartość na sprawy duchowe, które gwarantują integralny rozwój i doskonałość człowieka”<sup>49</sup>

Kościół broni się w sposób zdecydowany przed wciągnięciem go w walkę polityczną i sam też konsekwentnie nie chce proponować żadnych modeli ustrojowych ani tworzyć własnych systemów politycznych. Dokonując konkretnego wyboru politycznego, chrześcijanie muszą szukać takich rozwiązań, które są możliwe do przyjęcia w kontekście uznawanych przez nich wartości uniwersalnych i do których urzeczywistnienia przynagła ich Ewangelia. Tym rozwiązaniem, które aktualnie może być uznane za najbliższe ideałowi ewangelicznemu i tym samym może się stać preferencyjną opcją polityczną chrześcijan, jest demokracja. W rozumieniu Jana Pawła II ta preferencja znajduje swoje wstępne uzasadnienie w fakcie zadeklarowanej promocji podmiotowości osób i społeczności. Papież uznaje oficjalnie wartość tego wymiaru demokracji w ostatniej swojej encyklice społecznej *Centesimus annus*, kiedy pisze, iż „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”<sup>50</sup>

Niemniej, gwarancje podmiotowości nie stanowią jeszcze dla chrześcijan decydującego kryterium dla przyznania demokracji statusu uprzywilejowanego. Jej wartość nie wyczerpuje się bowiem w tym, że stanowi ona system zasad politycznych odrzucających przemoc i że jednocześnie zachowuje postawę neutralną wobec przekonań religijnych, traktując je jako sprawę prywatną każdego obywatela; demokracja nie jest też akceptowana tylko dlatego, że szanuje reguły społecznego dialogu, na którym jest oparte pokojowe współżycie ogółu i dopuszcza wszystkich do decydowania o kształcie państwa. W ujęciu Jana Pawła II godna preferencyjnego uznania jest dopiero taka demokracja, która jest orientowana przez obiektywną prawdę o człowieku. Wartości związane z tą prawdą stanowią „duszę” demokracji<sup>51</sup>. Demokracja nie może być bowiem pojęta jako nowa forma umowy społecznej legitymującej się poparciem większości wyrażonym w referendum, wyborach czy głosowaniach parlamentarnych, i której współtwórcy, kierując się zasadami wzajemnego poszanowania, odrzucają przemoc. Demokracja jako system personalizacji władzy i struktur musi się odwoływać do wartości stojących ponad nią samą, a związanych z pełną

---

<sup>49</sup> OA 31.

<sup>50</sup> CA 46.

<sup>51</sup> Tamże. Por. także L. M a ż e w s k i. *Niektóre problemy demokracji w myśl Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*. ZNKUL 31:1988 nr 2 s. 47-65.

prawdą o człowieku. W przeciwnym wypadku zagraża jej „jawnym lub zakamuflowanym totalitaryzmem”<sup>52</sup>.

\*

Wzwanie chrześcijan do uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym otrzymuje z Ewangelii bardzo konkretny kształt i wyraźny cel. Jego realizacja może przyjąć różnorodne formy, w dużej mierze uzależnione od potrzeb chwili, dostępnych środków, a również od profilu formacji moralno-politycznej ludzi w niej uczestniczących. Decydującego znaczenia nie posiadają jednak tylko zaangażowania indywidualne, ale w pierwszej mierze ogólnospołeczne. Taki właśnie charakter otrzymują one wstępnie w czynnym udziale w wyborach politycznych oraz wszelkiego rodzaju wiążących władze ustawodawcze i wykonawcze sondażach społecznych. To na tej drodze są często rozstrzygane priorytety programowe; to tutaj społeczeństwo wyraża swoją akceptację dla proponowanych przez różne ugrupowania polityczne opcji i programów. Konsekwentnie w wyborach i w głosowaniach zostaje zdecydowane miejsce wartości w życiu całej społeczności. Nie jest więc rzeczą moralnie obojętną udział w tych rozstrzygnięciach. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wprost podkreśla, że udział w wyborach jest prawem, ale i jednocześnie prawdziwym obowiązkiem wszystkich obywateli<sup>53</sup>.

Udział w wyborach nie jest jednak jedyną formą uczestnictwa chrześcijan w życiu politycznym. Mimo że jest ono niezwykle doniosłe w swych skutkach, to ma raczej charakter nadzwyczajny, jednorazowy. Zaangażowań zwyczajnych, nieraz o bardzo dużym stopniu odpowiedzialności, domaga się natomiast codzienność. Zaangażowania te mają przeróżne formy, począwszy od piastowania prestiżowych stanowisk, poprzez społeczną animację grup, aż do środowiskowej wrażliwości na potrzeby dobra wspólnego włącznie. To uczestnictwo jest bardzo często warunkowane kompetencjami profesjonalnymi. Jest to zjawisko pozytywne, jednak tylko na tyle, na ile nie oznacza zrzucenia całej odpowiedzialności na barki wąskiego grona osób przy przejawach obojętności zdecydowanej większości społeczeństwa. Nie można bowiem zapominać, że procesy społeczno-polityczne charakteryzujące nowoczesne demokracje nie są funkcją ześrodkowanych mechanizmów domagających się jedynie prawnie fachowej obsługi. O wiele bardziej są one wypadkową aktywnego współuczestnictwa wszystkich. Powyższe konstatacje posiadają szczególne znaczenie dla chrześcijan. W pełni uświadomiona neutralność i apatia wobec sfery politycznej powinna być zinter-

---

<sup>52</sup> Por. CA 46.

<sup>53</sup> KDK 75.

pretowana jako postawa obojętności wobec człowieka i jego historii, która jest wtopiona w historię zhawienia i jednocześnie warunkuje ziszczenie się Królestwa Bożego na ziemi. Nie jest to wprawdzie Królestwo o charakterze politycznym, ale jednak nie bez znaczenia dla niego.

## THE THEOLOGICAL AND MORAL REASONS FOR CHRISTIANS TO PARTICIPATE IN POLITICAL LIFE

### S u m m a r y

It is Christians' sheer duty to participate in an active manner in social and political life. This participation bears a double meaning in their case: it is of a fellowship character and it is typically Christian in nature. The latter means that at the basis of this participation lies an experience of faith as it is inspired by the Gospel. It is in the Gospel that one should seek the basic premisses which define this participation.

The relation between the Word of God and political praxis has been approached in a different manner throughout the ages. This relation has taken on a particular form in the contemporary political theologies, especially in liberation theology. In the latter the Gospel has been reduced to the function of a political instrument and has become the source the ideologization of faith.

Having a total view on the Gospel, permits one to unfold from It the image of the Kingdom of God founded on the logic of love, mercy, justice and law proclaimed in the Sermon on the Mountain. In this logic a priority is given to spirit and person, to the affirmation for its dignity, and to accept the person's greatness in the spirit of respect and service. This logic plays a decisive role in the life of human society. It has been put into practice with all its consequences by Jesus Christ, and it merges the current history into the history of salvation in the Work of Redemption. In practice this means that there are not two histories for the Christian, the lay and religious one, but there is only one existential reality of the regenerated and transformed man in Christ.

The Gospel taken in this view comes out as apolitical in the meaning that it lacks a systematized approach to the political problems. There is no preference in it for some political historical model. At the same time one can state that the Gospel is political in the sense that it proclaims and promotes those values which make the foundation of social life, uniting people in a solidary fellowship.

The Church's participation in politics is the resultant of the relation which joins the Gospel and man's life on earth, especially his political engagements; the relation which joins the Church with the Gospel. From this multi-dimensional relation results the first principles which define the Church's mission towards the world. They also define the contents inspired by Her prophetic function as well as the range of the differentiated duties which are imposed on the participant in that mission: while the participation of the clergy boils down basically to the function of teaching and upbringing, yet the full right of the Church to an active participation in political life is exercised by the faithful lay people. The frameworks of this participation are determined by the system of values which they recognize. This system should also make the foundation of their political orientation and the main criterium in valuing models which they prefer. Due to the same reason democracy should be the object of their political tendencies, democracy meant as a model which respects the subjectivity of society and recognizes the priority of universal values.