

KS. JANUSZ NAGÓRNY

Lublin

TEOLOGICZNY CHARAKTER SPOŁECZNEJ NAUKI KOŚCIOŁA

Współczesna teologia moralna podejmując trud całościowego ujęcia wszystkich wymiarów życia chrześcijańskiego nie może pominąć w swojej refleksji szeroko rozumianej płaszczyzny życia społecznego. Albowiem życie społeczne i zaangażowanie chrześcijanina w świat doczesny jest jednym z istotnych aspektów powołania chrześcijańskiego¹. Na tej płaszczyźnie teologowie moralisci spotykają się i współpracują z tymi wszystkimi, którzy uprawiają katolicką naukę społeczną jako odrębną dyscyplinę. Wydaje się, że to spotkanie i ta praca będzie tym bardziej owocna, im lepiej zostanie zrozumiana specyfika teologiczna tego społecznego nauczania Kościoła.

Zasadniczą perspektywę dla niniejszych rozważań wyznacza przekonanie, że z jednej strony – w teologii moralnej stale poszerza się dzisiaj zainteresowanie problematyką moralności społecznej, a z drugiej – w katolickiej nauce społecznej coraz wyraźniej dochodzi do głosu przeświadczenie, że nie można jej uprawiać wyłącznie jako „filozofii społecznej”, lecz że powinna ona opierać się na integralnej wizji człowieka, a więc także na antropologii teologicznej. Te tendencje znajdują swój punkt wyjścia w posoborowym Magisterium Kościoła, a zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II.

Posoborowa teologia moralna coraz jaśniej stara się ukazać, że pójście za Chrystusem i przyjęcie w pełni Jego wezwania nie tylko nie pomniejsza zaangażowania w świecie i w życiu społecznym, ale jeszcze mocniej podkreśla odpowiedzialność za te wymiary życia ludzkiego². Wiąże się to z dowartościowa-

¹ W zamierzeniu autora niniejsze refleksje są poszerzeniem i dopełnieniem tych uwag, które zawarł on we wcześniejszej publikacji. Por. J. N a g ó r n y. *Teologicznomoralne podstawy uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*. W: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*. Red. A. Marcol. Opole 1994 s. 75-139.

² Por. F. G r e n i u k. *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Lublin 1993 s. 51-64.

niem kairologicznego wymiaru egzystencji chrześcijańskiej, ale nade wszystko z mocniejszym podkreśleniem wspólnotowego wymiaru egzystencji ludzkiej. Chodzi tu zresztą o coś więcej niż tylko o uwzględnienie problematyki społecznej w wykładzie teologii moralnej. Chodzi o to, by na wszelkie problemy moralne patrzeć z perspektywy powołania człowieka do życia we wspólnocie³

Ukazując wspólnotowy wymiar życia chrześcijańskiego teologia moralna musi przeciwstawić się błędnym koncepcjom zarówno samego człowieka, jak i życia społecznego. Konieczne jest tu przewyższenie skrajnego indywidualizmu oraz takich koncepcji życia społecznego, w których człowiek zostałby pozbawiony swej podmiotowości. Powołanie chrześcijańskie jest jednocześnie głęboko personalistyczne i wspólnotowe. Nie jest więc powołaniem do osobistego wyłącznie zbawienia, lecz do udziału w rozwijaniu i przekształcaniu całej społeczności ludzkiej, do poszukiwania jedności całego rodzaju ludzkiego⁴. Moralność chrześcijańska nie może więc być ujmowana indywidualistycznie, albowiem człowiek działa moralnie jako istota społeczna. Człowiek jest istotą dialogalną, a jego egzystencja w sposób konieczny naznaczona jest relacjami międzypersonalnymi i społecznymi⁵

Nic więc dziwnego, że w posoborowej teologii moralnej wzywa się do swojego „odprywatyzowania” chrześcijańskiego orędzia moralnego. Wiąże się to z faktem, że w przedsoborowej teologii moralnej przeważało spojrzenie indywidualistyczne. Prowadziło to do dwu skrajnych podejść do problemów moralnych życia społecznego. Jedni chrześcijanie nie interesowali się zupełnie społecznymi warunkami życia ludzkiego, inni natomiast włączali się w życie społeczne, w pewne jego struktury, bez wystarczająco jasnego rozeznania, że często są one nie do pogodzenia z pełną wizją wiary chrześcijańskiej⁶. Dlatego też Sobór Watykański II ukazuje bardzo wyraźnie, że zaangażowanie w sprawy doczesne, w tym także w życie społeczne, jest istotnym wymiarem życia chrześcijańskiego⁷

Potwierdzeniem tego przekonania jest także fakt, że Kościół w ostatnim stuleciu tak często i tak wyraźnie podejmował w swoim oficjalnym nauczaniu różnorodne problemy życia społecznego. Magisterium społeczne Kościoła nie ogranicza się przy tym do jakichś doraźnych li tylko interwencji, lecz stara się

³ Por. tamże s. 175 i 177-179; por. także: t e n ż e. *Wspólnotowy charakter moralności Ludu Bożego*. RTK 24:1977 z. 3 s. 39-49.

⁴ Por. S. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992 s. 79-81.

⁵ Por. tamże s. 266.

⁶ Por. L. L o r e n z e t t i. *Etica sociale cristiana*. W: *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. Vol. 4. Brescia 1985 s. 31-36.

⁷ Por. KDK 43.

wypracować pewną wizję całościową, jakiś „corpus” podstawowych zasad doktrynalnych, na których powinno opierać się społeczne zaangażowanie chrześcijan i wspólnot chrześcijańskich w poszczególnych sektorach życia społecznego⁸. Katolicka nauka społeczna odwołuje się więc do wyników wielu nauk szczegółowych, ale interpretuje je zawsze w kontekście całościowej wizji powołania chrześcijańskiego. Jest to więc – jak pisze J. Kondziela – „nauka integrująca wyniki nauk szczegółowych wokół problemu człowieka-osoby, powołanej przez Boga do rozwoju w życiu społecznym, będącym etapem na drodze do zbawienia”⁹

Historiozbawczy kontekst powołania człowieka do życia społecznego wskazuje bardzo wyraźnie na konieczność uwzględnienia perspektywy teologicznej. W całości nauczania społecznego Kościoła ta perspektywa teologiczna – jak przyjdzie to jeszcze dokładniej rozważyć – była zawsze jakoś obecna, choć nie zawsze była wyraziście wyartykułowana¹⁰. Nie ulega też wątpliwości, że wokół społecznego nauczania Kościoła toczy się wciąż dyskusja i to nie tylko dlatego, że stawia się tej nauce pewne zarzuty z zewnątrz, lecz także dlatego, że ona sama poszukuje swojej tożsamości¹¹.

Ukazanie teologicznej perspektywy społecznej nauki Kościoła wydaje się jedną z najważniejszych dróg odkrywania tej tożsamości i przewyciężenia niebezpieczeństwa sprowadzenia tej nauki do ideologii¹². Niebezpieczeństwo ideologicznego podejścia dotyczy zresztą całego życia moralnego, jeśli zostanie zagubiony antropologiczny fundament¹³. W przeszłości były próby wykorzystania nauki społecznej Kościoła dla poparcia pewnego systemu społecznego lub jego swoistej legitymizacji. To niebezpieczeństwo istnieje także dziś – zwłaszcza wówczas, kiedy chrześcijanie nie do końca uświadamiają sobie, że nie

⁸ Por. G. P i a n a. *Magistero sociale*. W: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Ed. 2. Milano 1990 s. 682.

⁹ *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*. Katowice 1987 s. 20.

¹⁰ Por. P i a n a. *Magistero sociale* s. 703-708. E. Chiavacci wyraża opinię – z perspektywy teologii moralnej – że przed Soborem Watykańskim II moralność społeczna nie została nigdy w pełni włączona do refleksji o charakterze teologicznym. Por. *Teologia morale. 2: Complementi di morale generale*. Assisi 1980 s. 65.

¹¹ Por. P i a n a. *Magistero sociale* s. 691-693.

¹² Por. J. M a r i a n s k i. *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*. Lublin 1992 s. 15 (por. szerzej s. 15-48). R. Coste polemizuje z opiniami, które sprowadzają nauczanie społeczne Kościoła – szczególnie w okresie przedsoborowym – do pewnego rodzaju ideologii. Por. *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*. Tłum. M. Stokowska. Rzym-Lublin 1992 s. 284-285.

¹³ Por. G. P i a n a. *Orientamenti metodologici della ricerca etica*. W: *Corso di morale*. Vol. 1. Brescia 1983 s. 328-334.

mogą uznawać pewnych systemów ideologicznych, które przeciwstawiają się zasadom wiary i chrześcijańskiej antropologii¹⁴.

Teologiczny charakter doktryny społecznej Kościoła wiąże się w ścisły sposób z faktem, że misja Kościoła ma zawsze ostatecznie charakter religijny i wiąże się z całym dziełem ewangelizacji. Społeczne nauczanie Kościoła jest integralną częścią przepowiadania wiary¹⁵ i nie może być oderwane od całości tego przepowiadania. Kontekst teologiczny jest więc tu oczywisty – tym bardziej, że odpowiedzialność moralna chrześcijan za całość ich życia powinna być odczytywana w kontekście jedności Bożego planu zbawienia¹⁶.

Zanim przyjdzie dokładniej rozważyć teologiczną specyfikę społecznego nauczania Kościoła, warto jeszcze na wstępie podkreślić, że tej teologicznej perspektywy nie można w żadnej mierze traktować jako „konkurencyjnej” do refleksji, która koncentruje się nade wszystko na porządku prawnonaturalnym, a więc ostatecznie filozoficzno-etycznym. Społeczna nauka Kościoła jest jednocześnie nauczaniem społeczno-etycznym i teologicznym, albowiem porządek religijny i porządek społeczny, chociaż są odrębne, nie mogą być rozdzielone¹⁷. Jedność etyki i teologii moralnej wynika bowiem stąd, że nie istnieje jakaś „podwójna” prawda i że nie można przeciwstawiać prawdy Objawienia prawdzie zawartej w porządku naturalnym, poznanej mocą rozumu¹⁸. Istnieje tylko jedna prawda o człowieku, o jego życiu, w tym także o życiu społecznym. Dlatego też katolicka nauka społeczna posługuje się w swoim wykładzie metodami właściwymi zarówno filozofii, jak i teologii¹⁹.

I. NAUKA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA JAKO DYSCYPLINA TEOLOGICZNA W ŚWIETLE MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Wypowiedzi Magisterium Kościoła na tematy życia społecznego stanowią – jak to już podkreślono – integralną część przepowiadania wiary, a to przepo-

¹⁴ Por. L o r e n z e t t i. *Etica sociale cristiana* s. 16-17; Mariański, jw. s. 41-46; P i a n a. *Magistero sociale* s. 694.

¹⁵ Por. M a r i a ń s k i, jw. s. 11.

¹⁶ Por. H. U. von B a l t h a s a r. *W pełni wiary*. Tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1991 s. 517.

¹⁷ Por. M a r i a ń s k i, jw. s. 14-15.

¹⁸ Por. A. L a u n. *Theologische und philosophische Ethik*. W: T e n ń e. *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*. Wien 1991 s. 24-25; por. także: S. O l e j n i k. *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*. T. 7. Warszawa 1993 s. 225-240.

¹⁹ Por. J. H o f f n e r. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Tłum. S. Pyszka. Kraków [b.r.w.] s. 9.

wiadanie jest misją Kościoła nierozzerwalnie złączoną z Bożym Objawieniem. Dlatego też stale (choć na różne sposoby i z różną intensywnością) jest obecne w społecznych dokumentach Kościoła odniesienie do Pisma św. i do argumentacji typu teologicznego. Można mówić jednak o narastającej tendencji do coraz wyraźniejszego i głębszego odczytywania teologicznego charakteru nauki społecznej Kościoła. Ukazując współczesną ewolucję katolickiej nauki społecznej podkreśla się jej coraz głębsze powiązanie z fundamentalnymi prawdami wiary chrześcijańskiej, nade wszystko z chrystologią i eklezjologią, wskazuje się na dowartościowanie profetycznej roli Ewangelii w odczytywaniu kształtu życia społecznego. Ostatecznie chrześcijańska wizja życia społecznego nie wypływa z jakiejś filozoficznej wizji świata, lecz jest ukazaniem społecznych implikacji wiary chrześcijańskiej²⁰.

Nie wchodząc w szczegóły procesu swoistego „uteologicznienia” społecznego nauczania Kościoła warto wskazać na te wypowiedzi magisterialne, które w istotny sposób wpłynęły na ten proces. Chociaż argumentacja biblijno-teologiczna jest już obecna wyraźnie w encyklikach Jana XXIII, to pełniejszą perspektywę teologiczną odsłania dopiero soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Klucz do odczytania tego dokumentu jest wyraźnie natury teologicznej. Kościół, który pełni swoją misję w świecie jest wezwany do odczytania „znaków czasu” w kontekście fundamentalnej prawdy, że Chrystus jest sensem i kresem dziejów ludzkich. Jednocześnie społeczny wymiar egzystencji ludzkiej odczytywany jest w perspektywie trynitarniej, co prowadzi do wizji życia wspólnotowego opartego na miłości jako wzajemnym obdarowaniu. Kościół pośrodku świata i wśród różnych społeczności jest niejako „zaczynem” historii, jest „sakramentem” wobec całego świata i może wypełnić to swoje posłannictwo dzięki działaniu Ducha Świętego²¹. Nawet jeśli w tej Konstytucji nie ma wprost stwierdzenia, że społeczne nauczanie Kościoła ma charakter teologiczny, to sama wizja życia społecznego wskazuje bardzo wyraźnie na teologiczną perspektywę.

W tym duchu trzeba też odczytywać społeczne nauczanie Jana Pawła II, który zresztą nie tylko umieszcza je stale w teologicznej perspektywie, ale – podejmując wprost temat tożsamości tego społecznego nauczania – ukazuje jej teologiczny charakter. Już na progu swego pontyfikatu Papież w swoim orędziu do biskupów zgromadzonych w Puebla podkreślił, że Kościół nie musi uciekać

²⁰ Por. L o r e n z e t t i. *Etica sociale cristiana* s. 17-22; por. także: t e n ż e. *L'insegnamento sociale della Chiesa*. „Rivista di teologia morale” 21:1989 nr 81 s. 67-74; F. C o m p a g n o n i. *La dottrina sociale della Chiesa*. „Rivista di teologia morale” 22:1990 nr 85 s. 31-42. Zarys historyczny problemu teologicznego charakteru nauki społecznej Kościoła przedstawił P. Góralczyk (*O teologię katolickiej nauki społecznej*. „Communio” 1:1981 nr 3 s. 98-111).

²¹ Por. C h i a v a c c i, jw. s. 71-85.

się do różnych systemów czy ideologii, aby wypełnić swoją misję wobec ludzi żyjących w określonych społecznościach, albowiem inspiracją jest tu samo orędzie chrześcijańskie²². Jan Paweł II przypomina przy tym, że ta inspiracja znalazła swój wyraz w bogatym i złożonym dziedzictwie, „które *Evangelii nuntiandi* nazywa społeczną doktryną lub społecznym nauczaniem Kościoła. Rodzi się ono w świetle Słowa Bożego i autentycznego magisterium, z obecności chrześcijan pośród zmieniających się sytuacji tego świata, w kontakcie z wyzwaniem, jakie one ze sobą niosą. Taka doktryna społeczna zawiera zasady przemyśleń, jak i normy, oceny i dyrektywy działania”²³ Jan Paweł II powołuje się tutaj na naukę swojego poprzednika Pawła VI, który także często podkreślał, że społeczne nauczanie Kościoła wyrasta z inspiracji Ewangelii²⁴.

Warto przypomnieć tu także słowa Jana Pawła II wypowiedziane do Episkopatu Polski podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny. Ojciec Święty wskazując na konieczność racji etycznych w podejściu do działalności politycznej, której sensem jest troska o dobro ludzkie, podkreśla jednocześnie, że znajduje to potwierdzenie i pogłębienie w Ewangelii. I dodaje: „Stąd też czerpie swoje najgłębsze założenie cała tzw. społeczna nauka Kościoła, która zwłaszcza w naszej epoce, poczynając od końca XIX w. wzbogaciła się bardzo o całą współczesną problematykę. Nie znaczy to oczywiście, że powstała ona dopiero na przełomie dwóch ostatnich stuleci, istniała bowiem od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i społecznym”²⁵

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu podkreślał więc ścisły związek społecznego nauczania z Ewangelią wskazując pośrednio na teologiczny charakter tego nauczania. Można by przytaczać wiele innych wypowiedzi, w których Papież coraz wyraźniej wskazywał na teologiczną tożsamość społecznej doktryny Kościoła. Nie ulega jednak wątpliwości, że najpełniej dał temu wyraz w dwu swoich encyklikach społecznych, to znaczy w *Sollicitudo rei socialis* i w *Centesimus annus*.

W pierwszej z tych encyklik Jan Paweł II wiele refleksji wstępnych poświęca społecznej nauce Kościoła jako takiej. Według Ojca Świętego „nauczanie to

²² Por. Orędzie *Teraźniejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej* (28. 01. 1979). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. Cz. 2. Rzym–Lublin 1987 s. 16 (nr 30).

²³ Tamże s. 19 (nr 39).

²⁴ Por. np. Adh. *Evangelii nuntiandi* nr 38; List apostolski *Octogesima adveniens* nr 4; Enc. *Populorum progressio* nr 13. Por. także: C o s t e, jw. s. 284-287.

²⁵ Przemówienie *Na przedłużeniu misji świętego Stanisława* (5. 06. 1979). W: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*. Watykan 1979 s. 118; por. K o n d z i e l a, jw. s. 11.

stanowi uaktualniony »corpus« doktrynalny, który rozwija się w miarę jak Kościół, w pełni Słowa objawionego przez Jezusa Chrystusa i przy pomocy Ducha Świętego (por. J 14, 16. 26; 16, 13-15) odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów. Kościół stara się więc tak prowadzić ludzi, aby – także z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku – mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności”²⁶. Jak wynika z tej wypowiedzi, podkreślenie fundamentalnego odniesienia do Objawienia nie oznacza, że w nauce rezygnuje się z refleksji rozumowej, a więc także z danych nauk o człowieku. Ale pełna wizja człowieka, a w konsekwencji także pełna wizja życia społecznego, jest możliwa dopiero poprzez uwzględnienie tej perspektywy, którą przyniósł ze sobą Jezus Chrystus.

To właśnie ta perspektywa wyznacza teologiczny charakter nauki społecznej Kościoła, a zarazem podkreśla to, co w tejże nauce jest stałe i niezmiennie, albowiem dotyczy fundamentalnych zasad. Najgłębsza inspiracja dla tej nauki – czyli żywa więź z Ewangelią Chrystusa – pozostaje zawsze niezmienna. Właśnie dzięki temu teologicznemu fundamentowi możliwe jest wypracowanie w nauce społecznej Kościoła tak ważnych dla niej (od strony jej tożsamości) „zasad refleksji”, „kryteriów ocen” oraz sformułowanie najbardziej podstawowych „wytycznych działania”. A to z kolei sprawia, że społeczne nauczanie Kościoła nie staje się jedynie próbą uchwycenia konkretnych realiów rzeczywistości doczesnej i nie zostaje sprowadzone jedynie do prób tworzenia konkretnych programów dla życia społecznego, lecz stanowi istotną część całego zbawczego orędzia Kościoła²⁷. Odkrycie tego, co niezmiennie w społecznej nauce Kościoła, a dokładniej w jej teologicznym fundamencie, pozwala lepiej zrozumieć także, w jakim kierunku zmierza ewolucja tej nauki. Jest to ewolucja w zakresie szczegółowych zasad i wytycznych działania, albowiem to w nich nauczanie społeczne Kościoła stara się uwzględnić zmieniające się uwarunkowania historyczne i bieg wydarzeń, w których przychodzi Kościołowi wypełniać swoją misję w świecie.

Nacisk, jaki Jan Paweł II kładzie na ukazanie teologicznego charakteru nauki społecznej Kościoła, wiąże się także z faktem, że jest to najlepszy sposób, by ukazać, że to nauczanie nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem a marksistowskim kolektywizmem, ani też jeszcze jedną ideologią, lecz jest – jak pisze Ojciec Święty – „dokładnym sformułowaniem 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 wyjaśnianie tej rzeczywistości

²⁶ SRS 1.

²⁷ Por. tamże nr 3.

poprzez badanie jej zgodności lub niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej”²⁸.

Tak wyraziste określenie nauki społecznej Kościoła jako dyscypliny teologicznej i wskazanie, że powinno się ją uprawiać jako część teologii moralnej jest wielkim wyzwaniem pod adresem teologów moralistów. Nie mogą oni w żadnej mierze pominąć tak istotnej płaszczyzny życia chrześcijańskiego, jakim są różnorodne aspekty życia społecznego. Nie należy tego traktować jako swoistego „zawłaszczenia” tego wszystkiego, co wypracowano w pozateologicznych ujęciach katolickiej doktryny społecznej. Albowiem teologowie moralisci powinni skupić się nade wszystko na wypracowaniu tych fundamentalnych zasad, z których wyrastają następnie bardziej szczegółowe i związane z różnymi naukami o człowieku rozwiązania.

Jak to wynika z dotychczasowych rozważań, najważniejsza pozostaje tu pełna wizja człowieka jako fundamentu dla wszelkich koncepcji życia społecznego i rozwiązania wszelkich szczegółowych problemów moralno-społecznych. Ta pełna wizja człowieka jest możliwa tylko dzięki antropologii teologicznej, dlatego też Jan Paweł II – w nawiązaniu do poprzedniej encykliki – stwierdza w *Centesimus annus*: „Kościół czerpie »zdolność rozumienia człowieka« z Bożego Objawienia [...]. Antropologia chrześcijańska jest zatem jednym z działów teologii; z tej samej racji nauka społeczna Kościoła zajmując się człowiekiem, interesując się nim samym i jego postępowaniem w świecie »należy [...] do dziedziny [...] teologii, zwłaszcza teologii moralnej«. Tak więc zarówno interpretacja, jak i rozwiązanie aktualnych problemów ludzkiego współżycia wymaga uwzględnienia ich wymiaru teologicznego”²⁹

Takie zdecydowane wskazanie na teologiczny charakter nauczania społecznego Kościoła sprawia, że teologiczna perspektywa nie może ograniczyć się jedynie do ukazania i interpretacji zasad ogólnych, choć to pozostaje zadaniem podstawowym, lecz rozciąga się także na proponowane praktyczne rozwiązania problemów społecznych. Trafnie komentuje tę wypowiedź Jana Pawła II ks. J. Mariański pisząc, że „poznanie prawdziwego i integralnego obrazu człowieka oraz interpretacja i rozwiązanie aktualnych problemów ludzkiego współżycia wymagają uwzględnienia wymiaru teologicznego”³⁰.

Z tych wszystkich wypowiedzi Magisterium Kościoła wynika wyraźnie, że katolicka doktryna społeczna jest nierozdzielnie związana z całym porządkiem

²⁸ Tamże nr 41; por. także: M a r i a ń s k i, jw. s. 31-32.

²⁹ Nr 55.

³⁰ Jw. s. 15.

zbawienia. Chrześcijańskie orędzie o zbawieniu – uznając zresztą słuszną autonomię rzeczywistości ziemskich – niesie ze sobą określony system wartości i choć nie wskazuje z góry na określony system społeczny, to jednak jest wielkim wezwaniem do budowania życia społecznego opartego na Ewangelii. To przekonanie coraz bardziej dociera do świadomości wielu autorów zajmujących się społecznym nauczaniem Kościoła. J. Majka w swoich refleksjach na temat etyki społecznej i politycznej stwierdza wprawdzie, że chodzi mu „o przedstawienie systemu etyki normatywnej w tradycyjnym, filozoficznym tego słowa znaczeniu”³¹, ale jednocześnie dodaje – powołując się na nauczanie Soboru Watykańskiego II – że nie można mówić „o integralnej etyce społecznej i politycznej bez odwołania się do przesłanek Objawienia, konkretnie do pełnego Orędzia Ewangelicznego ze wszystkimi jego implikacjami. Wynika to choćby z prostego faktu, że bez uwzględnienia nauki o Słowie Wcielonym nie jesteśmy zdolni skonstruować pełnego obrazu człowieka z wszystkimi jego odniesieniami, ani też wyjaśnić nauki o godności osoby ludzkiej”³².

Rodzi się teraz pytanie, jak to przekonanie o teologicznym charakterze społecznego nauczania Kościoła wyraża się w praktyce w poszukiwaniu jego biblijno-teologicznych podstaw. Wiele tu wnoszą wspomniane już powyżej dokumenty Kościoła. Ale pełniejsza refleksja na ten temat jest wciąż zadaniem tych, którzy zajmują się katolicką nauką społeczną. Teologowie moraliści powinni tu postawić sobie pytanie, jak teologiczny, a dokładniej historiozbowczy, fundament całego chrześcijańskiego życia moralnego można odnieść do płaszczyzny życia społecznego. Należy już w tym miejscu wyrazić przekonanie, że dokonania się to nade wszystko za pośrednictwem antropologii teologicznej.

II. POSZUKIWANIE BIBLIJNO-TEOLOGICZNYCH PODSTAW NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Teologiczna refleksja nad moralnością chrześcijańską jest swoistą syntezą poszukiwań etycznych odniesionych do porządku naturalnego i biblijnego orędzia moralnego wskazującego na ścisły związek porządku moralnego z porządkiem zbawienia. W takim samym sensie można mówić o teologicznomoralnej refleksji nad życiem społecznym. Taka synteza nie jest sprawą łatwą i dlatego trzeba najpierw wskazać na te fundamentalne zasady, na których taka synteza mogłaby się oprzeć.

³¹ *Etyka społeczna i polityczna*. Warszawa 1993 s. 10.

³² Tamże s. 12.

Trzeba jednak najpierw wskazać na pewne niebezpieczeństwo w pojmowaniu roli orędzia ewangelicznego w przebudowie samych struktur życia społecznego. Tzw. „entuzjaści chrześcijańscy” są przekonani, że przeniknięcie struktur społecznych duchem chrześcijańskim jest czymś łatwym i prostym i że na tej drodze będą one w służbie miłości międzyludzkiej. Zapominają oni, że przejście od całościowej wizji Ewangelii do rozwiązywania konkretnych spraw społecznych pozostaje sprawą trudną, między innymi także z powodu ludzkiej słabości i skłonności do grzechu. Warto tu odwołać się do znakomitej wypowiedzi jednego z najwybitniejszych teologów współczesnych. „Przypuszczenie – pisze H. Urs von Balthasar – że wysiłek chrześcijaństwa mógłby przemienić struktury jako takie, jest chiliazmem lub nierealnym entuzjazmem. Struktury należą do śmiertelnej egzystencji i nie można ich od niej oddzielić, a jest to egzystencja, której zawsze grozi grzech, która w grzech popadła. Chęć zasadniczego zniesienia porządku społecznego i utrzymujących go sił prowadzi do anarchii, nie do Jeruzalem niebieskiego. W dziedzinach dotyczących struktur ziemskich teologia nie posiada żadnych bezpośrednich kompetencji, wysyła w nie wierzącego chrześcijanina wyposażając go jedynie w obraz człowieka, od którego wychodząc i dążąc ku niemu chrześcijanin ma budować struktury tak trafnie i odpowiedzialnie, jak tylko potrafi”³³

Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby chrześcijanie tworzyli programy społeczno-polityczne i wskazywali na konkretne drogi przebudowy i udoskonalania struktur społecznych. Ale nie należy tego utożsamiać wprost z katolicką doktryną społeczną, a dokładniej z jej teologicznym ujęciem. Oznacza to także, że poszukiwanie biblijnych podstaw dla społecznego nauczania Kościoła nie może prowadzić do manipulacyjnego wykorzystania Pisma św. do konkretnych celów społeczno-politycznych.

Jednym ze sposobów poszukiwania biblijnych podstaw dla teologicznej refleksji nad społeczną płaszczyzną życia chrześcijańskiego jest analiza rzeczywistości społecznej ukazanej w Starym i Nowym Testamencie. Tej rzeczywistości towarzyszy zresztą jakaś refleksja i to dzięki niej lepiej można odczytać istotę społecznego wymiaru orędzia biblijnego³⁴. Podkreśla się jednocześnie, że Biblia ukazując wspólnotowy charakter powołania chrześcijańskiego widzi człowieka jako istotę społeczną rozwijającą się we wspólnocie i tworzącą określone związki społeczne, bez których nie mogłaby się w pełni rozwijać³⁵

Wydaje się jednak, że poszukiwanie fundamentu biblijnego, a zarazem teologicznego, nie może koncentrować się jedynie na analizie historycznie uwarun-

³³ W *pełni wiary* s. 518-519.

³⁴ Por. dla przykładu: C h i a v a c c i, jw. s. 86-108.

³⁵ Por. M. F i l i p i a k. *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa 1985 s. 208-210.

owanej rzeczywistości życia społecznego ukazanego w Piśmie św. Konieczne jest tu odwołanie się do fundamentalnych kategorii związanych z dziejami zbawienia, nade wszystko ze zbawczym posłannictwem Jezusa Chrystusa. I choć różni autorzy będą wskazywali na różne elementy tych fundamentalnych kategorii historiozbawczych, to zawsze będzie chodziło o to, by odczytać powołanie do życia społecznego w perspektywie integralnego powołania człowieka do wspólnoty z Bogiem, a więc powołania ogarniającego wszystkie wymiary życia³⁶.

We współczesnej teologii moralnej trwa wciąż dyskusja o tym, w jaki sposób można najpełniej wyrazić historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej, a więc także chrześcijańskiej wizji moralności społecznej. Wydaje się, że warto tutaj odwołać się do biblijnej idei Przymierza, a szczególnie do wizji Nowego Przymierza w Chrystusie. Pozwala to bowiem na pozytywne oraz wspólnotowe ujęcie problematyki chrześcijańskiego zaangażowania w świat doczesny³⁷.

W świetle Nowego Przymierza, czyli szczególnej wspólnoty Boga z człowiekiem w Chrystusie mocą Ducha Świętego, całe życie chrześcijańskie – we wszystkich jego wymiarach, a więc także w wymiarze społecznym – wpisuje się w porządek zbawczy. Nowe Przymierze wskazuje nie tylko na wspólnotowy wymiar życia ludzkiego, ale także podkreśla uniwersalny charakter zbawienia. Ten uniwersalizm oznacza nie tylko ogarnięcie zbawieniem całej ludzkości, ale także wskazuje, że żaden wymiar życia ludzkiego nie może być wyłączony z perspektywy zbawczej wspólnoty z Bogiem. Dlatego też – choć zasadne jest wyróżnienie w powołaniu chrześcijańskim wymiaru „religijnego” i „świeckiego” – to nie może to oznaczać ich rozdzielenia.

Uniwersalizm powołania chrześcijańskiego w ramach Nowego Przymierza sprawia, że to powołanie nie może ograniczyć się tylko do wspólnoty Kościoła jako Ludu Bożego. Powszechny charakter zbawienia, którego dokonał Chrystus, sprawia, że Nowe Przymierze jest darem dla wszystkich ludzi. Dlatego Kościół jako fundamentalna wspólnota Nowego Przymierza z istoty swego powołania powinien uczestniczyć w życiu całej społeczności ludzkiej i swoim działaniem powinien objąć wszystkie wymiary życia ludzkiego. Oznacza to, że trzeba wznieść się ponad indywidualistyczne ujmowanie moralności chrześcijańskiej. Kościół nie może godzić się z egoistyczną koncepcją życia, ani też z takim kształtem życia społecznego, w którym porządek społeczny odbiegałby od fun-

³⁶ Por. P i a n a. *Magistero sociale* s. 701; L o r e n z e t t i. *Etica sociale* s. 23-31.

³⁷ Szersze uzasadnienie tego odniesienia do idei Nowego Przymierza zawarł autor w swej rozprawie habilitacyjnej. Por. J. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin 1989; por. także *Teologicznomoralne podstawy uczestnictwa* s. 81-85.

damentalnego wezwania Nowego Przymierza, czyli nowego przykazania miłości. Chrześcijanie zjednoczeni z Chrystusem i między sobą mają być znakiem miłości i zbawienia dla całego świata.

Dlatego też pełne przyjęcie zobowiązań Nowego Przymierza oznacza równocześnie troskę o to, by to Przymierze stało się udziałem wszystkich ludzi. W kontekście Nowego Przymierza powołanie chrześcijańskie jest nie tylko powołaniem do wspólnoty, ale jest także współpowołaniem. Ta świadomość współodpowiedzialności powinna towarzyszyć wszystkim ludziom w odczytywaniu ich zadań wobec świata doczesnego. Chrześcijanie są wezwani, by wspólnie z innymi ludźmi poszukiwać najlepszych sposobów porządkowania spraw życia społecznego i tworzenia w świecie odpowiednich warunków życia dla wszystkich.

Teologiczna perspektywa dla życia społecznego, odczytywana w kontekście prawdy o Nowym Przymierzu w Chrystusie, odsłania podstawową prawdę, że zbawcze orędzie Chrystusa zostało skierowane do człowieka żyjącego w świecie. W ten sposób odkrywamy wyraźniej, że jest to orędzie skierowane do człowieka, który potrzebuje zbawienia, a więc do człowieka grzesznego. Wyzwolenie, które przynosi Chrystus obejmuje nie tylko człowieka, ale także – w jakimś wymiarze – całe stworzenie, które ma być wyzwolone spod panowania potęg grzechu i śmierci (por. Rz 8, 18-22). To dlatego chrześcijańskie zaangażowanie w kształtowanie rzeczywistości doczesnej nie może nigdy ograniczyć się jedynie do płaszczyzny społeczno-politycznej, czy społeczno-gospodarczej.

Idea Nowego Przymierza w Chrystusie wskazuje bardzo wyraźnie, że chrześcijańskie widzenie świata ma charakter wspólnotowy. Wszelkie prawdziwie chrześcijańskie działanie, choćby samo w sobie miało charakter indywidualny, ma ostatecznie wymiar wspólnotowy i wspólnototwórczy. Nie należy tego błędnie rozumieć w duchu kolektywizmu lub totalitaryzmu, jakoby człowiek był jedynie przeznaczony do wspólnoty, ale też nie można zgodzić się ze skrajnie liberalistyczną, a więc indywidualistyczną, koncepcją życia społecznego. Przekonanie o wspólnotocie zbawienia powinno obejmować wszystkie wymiary życia chrześcijańskiego, a więc stanowić także oparcie dla wszystkich działań w życiu społecznym. Albowiem uznanie słusznej autonomii rzeczywistości ziemskiej wcale nie oznacza oddzielenia, ani też wyłączenia jej ze zbawczej perspektywy.

Uniwersalistyczna perspektywa Nowego Przymierza jest wezwaniem dla chrześcijan, by społeczny wymiar swoich obowiązków moralnych odczytywali w duchu globalnej solidarności międzyludzkiej. Solidarność staje się niejako współczesnym imieniem idei Przymierza, albowiem solidarność Boga z ludźmi, objawiona tak głęboko i tak wyraziście w Chrystusie, znajduje swoje dopełnienie w solidarności międzyludzkiej, której miarą jest miłość wszystkich ludzi. Wezwanie do miłości w Nowym Przymierzu przekracza wszelkie podziały i

rozdzielenia pomiędzy ludźmi: „tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3, 11). Chrystus ustanawiając Nowe Przymierze wzywa swoich wyznawców do tego, by w duchu miłości braterskiej sami stali się niejako „przymierzem” dla innych ludzi. Życie w Przymierzu z Chrystusem oznacza stałą wolę niesienia do wszystkich Bożego daru jedności i pojednania, oznacza stałe dążenie do takiej miłości, która nie stawia sobie żadnych granic³⁸.

W szczegółowym wykładzie teologii moralnej społecznej ta ogólnie zaprezentowana perspektywa Nowego Przymierza powinna znaleźć swoje ukonkretnienie nawiązujące do podstawowych tematów z biblijnej wizji życia ludzkiego: indywidualnego i społecznego. Z pewnością w centrum tej refleksji pozostanie odniesienie życia ludzkiego do Chrystusa i Jego dzieła zbawienia oraz ujmowanie tego życia jako powołania do miłości³⁹.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że ukazywanie życia społecznego w kontekście powołania do miłości nie oznacza wprost, że taka wizja ma charakter teologiczny. Dopiero wtedy, gdy samą miłość odczytuje się w relacji do Chrystusa i Jego dzieła zbawienia (wymiar chrystologiczny i historiozbawczy), gdy widzi się ją jako szczególne, nadprzyrodzone obdarowanie, a dopiero w tym świetle widzi się ją także jako naturalny wymiar egzystencji człowieka jako osoby, można mówić o teologicznej wizji miłości. Niezależnie od tego, że życie społeczne jest zawsze wpisane w określone struktury, zawsze najważniejsze pozostaną międzyosobowe odniesienia. Dlatego też wiara w Boga miłości, który jednocześnie obdarza miłością, powinna być podstawą chrześcijańskiego porządkowania wszystkich spraw społecznych⁴⁰.

Ukazując ten nadprzyrodzony wymiar miłości R. Coste przypomniał słowa A. Feuilleta, który pisał, że nie trzeba być chrześcijaninem, by podjąć walkę w obronie ubogich i zwalczać wszelkie niesprawiedliwości. Jednakże wiara chrześcijańska rodzi szczególny imperatyw w tym względzie, nawet pod groźbą utraty zbawienia. Co więcej, dzięki wierze chrześcijanin przekracza ograniczony horyzont egzystencji doczesnej, albowiem odkrywa, że jego życie jest uczestnictwem w Bożej miłości⁴¹.

³⁸ Por. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja* s. 445-454.

³⁹ Por. H ö f f n e r, jw. s. 7-13.

⁴⁰ Por. C o s t e, jw. s. 298-309; M. C o z z o l i. *Virtu sociali*. W: *Corso di morale*. Vol. 3 s. 36-38.

⁴¹ Por. A. F e u i l l e t. *Les paraboles de Luc*, ch. XVI. „Esprit et Vie” 1979 kol. 271; cyt. za: C o s t e, jw. s. 305-306.

Człowiek nie może żyć bez miłości i nie może zrozumieć ani siebie, ani wszystkiego co go otacza bez Miłości, którą jest Bóg. Dlatego też człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca musi rozpoznać siebie w Chrystusie i przez Chrystusa⁴². Tak oto perspektywa chrystologiczna znajduje swoje dopełnienie w teologicznej, czy dokładniej: chrystologicznej antropologii.

III. KONIECZNOŚĆ ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

W świetle wspomnianej powyżej wypowiedzi Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus* uzasadnieniem teologicznego charakteru nauczania społecznego jest fakt, że chrześcijańska antropologia jest jednym z działów teologii⁴³. Społeczne nauczanie Kościoła wypływa z chrześcijańskiej nauki o człowieku. Z tej integralnej wizji człowieka wyprowadza się najwyższe wartości i zasadnicze cele, które stanowią podstawę dla rozwiązywania konkretnych problemów społecznych⁴⁴.

Istotną cechą nauczania społecznego Kościoła jest stałe podkreślanie, że w centrum życia społecznego stoi osoba ludzka, że poszanowanie godności każdego człowieka w duchu prymatu osoby w stosunku do społeczeństwa stanowi fundamentalne kryterium wartościowania danych społeczności. Osoba ludzka jest zasadą, podmiotem i celem dla całokształtu życia społecznego. Ten zdecydowany akcent na godność osoby ludzkiej nie oznacza jednak indywidualistycznej koncepcji życia ludzkiego, albowiem człowiek ze swej natury powołany jest do życia społecznego⁴⁵.

Sobór Watykański II ukazując fundamentalne zasady życia w społeczności ludzkiej nie zatrzymuje się jednakże na płaszczyźnie naturalnej, ale wyraźnie rysuje – tak dla osoby ludzkiej, jak i dla społeczności – perspektywę teologiczną. Pełna koncepcja osoby ludzkiej i życia we wspólnocie wskazuje bowiem na nadprzyrodzone obdarowanie i powołanie. Punktem wyjścia dla tej teologicznej antropologii jest prawda o tym, że człowiek został stworzony na „obraz Boży”⁴⁶, ale tajemnica człowieka wyjaśnia się ostatecznie dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Integralna wizja człowieka jest możliwa tylko poprzez jej ściśle powiązanie z chrystologią i – jak to wyraźnie zaznacza Sobór – „dotyczy

⁴² Por. RH 10.

⁴³ Por. CA 55.

⁴⁴ Por. M a r i a n s k i, jw. s. 11.

⁴⁵ Por. KDK 25-30.

⁴⁶ Por. KDK 12.

to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska⁴⁷

Perspektywa teologiczna życia wspólnotowego wiąże się z faktem, że Objawienie chrześcijańskie „prowadzi nas do głębszego rozumienia praw życia społecznego, jakie Stwórca wpisał w naturę duchową i moralną człowieka”⁴⁸. Wiąże się to przede wszystkim z fundamentalną prawdą, że w planie Bożym powołanie człowieka ma charakter wspólnotowy, a najgłębszą podstawą teologiczną życia wspólnotowego jest fakt, że dzięki Chrystusowi możemy rozpoznać pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości⁴⁹. Człowiek uczestnicząc w życiu Bożym może też jednoczyć się z innymi ludźmi, a zrodzona w ten sposób wspólnota międzyludzka ma swój wymiar nadprzyrodzony.

Osoba ludzka, która ma swój wymiar dialogalny i może być pełniej rozpoznana w swej relacji do drugiej osoby, a jeszcze pełniej poprzez bezinteresowny dar z samej siebie, w perspektywie teologicznej zostaje najpełniej rozpoznana w swej relacji do Boga, a więc ostatecznie w swej relacji do Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dopiero w tej nadprzyrodzonej relacji można najgłębiej zrozumieć, dlaczego człowiek nie może być sprowadzony do „przedmiotu”, ani też sam – poprzez fałszywą koncepcję życia społecznego – nie może się uprzedmiotowić. To dlatego w nauczaniu społecznym Kościoła podkreśla się, że życie społeczne wyraża się zawsze ostatecznie w prawdziwie interpersonalnych relacjach między ludźmi, czyli w bezinteresownym darze z siebie samego i w przyjęciu daru od drugiego człowieka. Teologiczna wizja życia społecznego prowadzi więc ostatecznie do fundamentalnego stwierdzenia, że wszelkie możliwe relacje międzyludzkie powinny mieć charakter relacji międzyosobowych⁵⁰.

Antropologia teologiczna opiera się na głębokim przekonaniu o jedności Bożego planu miłości: planu stwórczo-zbawczego. Człowiek istnieje jako osoba i jest powołany do wspólnoty w miłości i poprzez miłość. Z miłości człowiek został stworzony i z miłości Chrystus umiera za niego na krzyżu. Dlatego też w egzystencji doczesnej wszystko to, co ma charakter rzeczowy, nieosobowy, powinno być ostatecznie skierowane ku osobie i pozwalać jej na wypełnienie powołania do miłości. Człowiek, który mocą Objawienia poznaje miłość Bożą,

⁴⁷ KDK 22; por. RH 10. Chrystologicznie ujęta antropologia jest jednym z dominujących tematów nauczania Jana Pawła II.

⁴⁸ KDK 23.

⁴⁹ Por. KDK 24.

⁵⁰ Por. Lorenzetti. *Etica sociale* s. 49-51.

odnajduje także głębszą perspektywę dla życia społecznego i dla swojej egzystencji w świecie⁵¹

Katolicka nauka społeczna jest jedną z podstawowych dróg, na których Kościół objawia siebie jako promotora i obrońcę godności człowieka. Jednocześnie Kościół stale podkreśla, że nie można tej godności traktować w sposób ideologiczny lub funkcjonalny. Przeciwwstawiając się redukcjonistycznym koncepcjom człowieka, a więc i jego godności, Kościół traktuje promocję godności osoby ludzkiej jako istotną część swej misji ewangelizacyjnej w świecie⁵².

Jan Paweł II nie neguje przy tym roli nauk humanistycznych i filozofii w ukazywaniu prawdy o człowieku, o jego relacjach, o jego centralnej roli w społeczeństwie. Ale jednocześnie dodaje, że „tylko wiara jednak objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, która wykorzystując dorobek nauk przyrodniczych i filozofii pragnie towarzyszyć człowiekowi na drodze zbawienia”⁵³. Wskazuje to wyraźnie na płaszczyznę teologiczną tego nauczania społecznego. Co więcej, Ojciec Święty widzi to nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej refleksji, ale łączy ją z praktyczną działalnością Kościoła na rzecz promocji godności osoby ludzkiej: „Głósząc człowiekowi Boże zbawienie, ofiarowując mu i przekazując Boże życie za pośrednictwem sakramentów, nadając kierunek jego życiu przykazaniami miłości Boga i bliźniego, Kościół przyczynia się do ubogacenia godności człowieka”⁵⁴. Dlatego też „Kościół uważa, że orędzie społeczne Ewangelii nie powinno być traktowane jako teoria, ale przede wszystkim jako podstawa działania i zachęta do niego”⁵⁵.

Bezwzględna wartość ludzkiej osoby – rozpoznawana już na płaszczyźnie naturalnej – znajduje swój ostateczny fundament w chrześcijańskiej prawdzie o Wcieleniu. Bóg stając się człowiekiem przez sam fakt Wcielenia, ale także przez dzieło zbawienia obejmujące całe życie Jezusa Chrystusa, a nade wszystko Jego śmierć na krzyżu, nie tylko ukazał fundamentalną wartość każdej osoby ludzkiej, ale nadał tej osobie nowy wymiar poprzez dar „nowego człowieczeństwa”. Jednocześnie życie Jezusa Chrystusa staje się modelem życia ludzkiego także w perspektywie społecznej. Z tej chrystologicznie ujmowanej antropologii wynika ostatecznie, że fundamentalną zasadą życia społecznego jest miłość i że

⁵¹ Por. von B a l t h a s a r, jw. s. 518.

⁵² Por. C o s t e, jw. s. 283-284.

⁵³ CA 54.

⁵⁴ CA 55.

⁵⁵ CA 57.

nie można ograniczyć się tu jedynie do perspektywy sprawiedliwości społecznej⁵⁶.

Jak to wynika z antropologii biblijnej, człowiek jest stworzeniem, które jest zdolne i powołane do uczestnictwa w życiu Bożym. Jako „nowy człowiek” w Chrystusie – chrześcijanin rozpoznaje całą nowość swej egzystencji i odkrywa przez to swoje fundamentalne wezwanie, by tę nowość objawić w konkretnych wymiarach swego życia, a więc także w życiu społecznym. Nie może tego jednak w pełni uczynić bez stałego odniesienia swojego życia do misterium paschalnego, do nadprzyrodzonego obdarowania, jakiego Bóg dokonuje w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym⁵⁷. Jeśliby pominęło się tę perspektywę antropologii chrześcijańskiej w katolickiej nauce społecznej, to wówczas groziłaby jej swoista ideologizacja.

Antropologia teologiczna wskazuje bardzo wyraźnie, że integralna wizja życia ludzkiego nie może być nigdy sprowadzona do perspektywy indywidualnej, ani tym mniej indywidualistycznej. „Nowy człowiek” jest jednocześnie zaproszony do budowania nowej jakościowo wspólnoty. Wprawdzie odnosi się to przede wszystkim do uczestnictwa w życiu Kościoła jako Ludu Bożego, ale przykazanie miłości ma charakter uniwersalistyczny i nie może nie obejmować całości życia społecznego. W ten sposób godność osoby ludzkiej najpełniej rozpoznaje się w tym powołaniu człowieka do miłości. Warto tu odwołać się do refleksji znanego teologa: „Jedynie działanie Boga przez Jezusa Chrystusa bierze człowieka w pełni poważnie, nie tylko cały rodzaj ludzki, lecz każdego poszczególnego człowieka. Podstawą jest uznanie nieskończonej wartości wybranej osoby, która jednak nie jest wybrana prywatnie, tylko ze względu na nią samą, lecz zawsze ze względu na innych [...]. Wybranie jest uznaniem za osobę i jednocześnie wyłączeniem osoby, by była dla innych [...]”⁵⁸.

*

Zarysowana tu teologiczna perspektywa dla społecznej nauki Kościoła koncentruje się – jak to wynika z samych dokumentów Kościoła – na antropologii teologicznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że teologizacja doktryny społecznej nie może się do tego sprowadzać, lecz powinna wskazywać na wszystkie te aspekty, które nierozdzielnie wiążą się z wizją życia społecznego. Jednym z

⁵⁶ Por. P i a n a. *Magistero sociale* s. 686-690.

⁵⁷ Por. P. P i v a. *Teologia morale generale o delle categorie morali fondamentali*. Roma 1981 s. 9-41.

⁵⁸ Von B a l t h a s a r, jw. s. 517.

najważniejszych sposobów pogłębienia prawdy o teologicznym charakterze nauki społecznej Kościoła jest ukazywanie eklezjalnego charakteru życia chrześcijańskiego⁵⁹ Chrześcijanie rozpoznają swoje posłannictwo społeczne nie jako powołanie czysto indywidualne, ale jako zadanie całego Kościoła. Skoro całe powołanie chrześcijan ma charakter wspólnotowy i eklezjalny zarazem, to znaczy, że także ich zaangażowanie w życiu społecznym wiąże się z faktem, że są oni Kościołem. Warto odwołać się tu do wypowiedzi Ojców Soboru: „Kościół idąc ku swemu własnemu zbawczemu celowi, nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzką. Dlatego Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą społeczność może przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie”⁶⁰. Trzeba więc mówić o swoistej jedności Kościoła i świata, a wynika ona z Bożego planu w stosunku do całej ludzkości. Ta jedność wyraziła się najgłębiej w Chrystusie, który złączył w swej osobie to, co boskie i to, co ludzkie.

Dopełnieniem tej perspektywy eklezjalnej w spojrzeniu na naukę społeczną Kościoła jest podkreślenie, że ta nauka jest częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła. Dzięki dziełu ewangelizacji możliwe jest nie tylko budowanie i kształtowanie Kościoła jako wspólnoty wiary, nadziei i miłości, ale także – jak to określił Jan Paweł II – odtworzenie „chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej”⁶¹. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II ten ludzki wymiar posłannictwa Kościoła wyraża się w tym, że Kościół leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więzi społeczne oraz nadaje głębszy sens i znaczenie ludzkiej aktywności w świecie. Inaczej mówiąc, to posłannictwo ma na celu ożywienie duchem chrześcijańskim całej rzeczywistości doczesnej⁶².

Perspektywa ewangelizacji przypomina też chrześcijanom, że ich zaangażowanie w świecie nie może być sprowadzone jedynie do głoszenia moralności i ukazywania ideału dobrego człowieka. Zbawienie dokonane w Chrystusie i ofiarowane człowiekowi jako dar Nowego Przymierza wyznacza jednocześnie zasadniczy kierunek powołania chrześcijan, który sprawia, że chrześcijanie są pielgrzymami na tej ziemi.

Ta historiozbawcza perspektywa, odniesiona nie tylko do konkretnych dziejów poszczególnych ludzi i całych społeczeństw, ale także do prawdy o zbaw-

⁵⁹ Por. N a g ó r n y. *Teologicznomoralne podstawy* s. 85-88.

⁶⁰ KDK 40.

⁶¹ ChL 34. Por. szerzej: N a g ó r n y. *Teologicznomoralne podstawy* s. 123-127.

⁶² Por. KDK 40; por. także ChL 36.

czej obecności Chrystusa w dzisiejszym świecie, nade wszystko poprzez zbawcze posłannictwo Kościoła, wyznacza najgłębszy fundament dla teologicznej refleksji nad moralnością życia społecznego. W centrum tej refleksji pozostanie człowiek w swym powołaniu do życia wspólnotowego. Wezwanie do jedności z innymi ludźmi, do budowania różnych społeczności w duchu miłości braterskiej, nie może być odłączone od wezwania do wspólnoty z Bogiem.

THE THEOLOGICAL CHARACTER OF THE CHURCH'S SOCIAL DOCTRINE

S u m m a r y

The paper seeks to explain in what sense can one speak about the Church's social teaching as a theological discipline. At the point of departure the author analyzes some of the documents of Church's social doctrine, which point at the theological foundations of this science. Specifically, it refers to the teaching of John Paul II, who clearly stated that the social teaching of the Church belongs to theology, especially moral theology (cf. SRS 41; CA 55).

Seeking the biblico-theological foundations for the social teaching of the Church the author does not confine himself merely to pinpointing some aspects of the biblical science about social life, but shows a necessity to refer to the idea and reality of the New Covenant, thanks to which it is possible to fully read out the biblical social message. It is the author's conviction that it is of critical importance in a specific theologization of the Church's social doctrine to refer to an integral vision of man, and this ultimately means basing oneself on theological anthropology. To supplement this perspective is to grasp the Church's social teaching in the context of the truth about the ecclesial dimension of Christian life and a call to evangelization, which encompasses all spheres of human life, that is also the sphere of social life.

Translated by Jan Kłós