

Ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kościół w świecie. Perspektywy zaangażowania chrześcijańskiego świeckich

Hans Urs von Balthasar, wnikliwy obserwator życia chrześcijańskiego, zauważył: „Dzisiaj wyraźniej niż kiedykolwiek musi być głoszona nierozdzielność tego, co kościelne, od tego, co osobiste”¹. Liczne przejawy współczesnego życia wiernych są naznaczone pewnym demaskowanym w tym stwierdzeniu dualizmem, który sprawia, że Kościół pozostaje czymś jakby „obok” wierzących, szczególnie świeckich. Papież Pius XII mówił wyjątkowo trafnie: „Przez nich [świeckich] Kościół jest żywotną zasadą społeczności ludzkiej. Dlatego oni, szczególnie oni, powinni mieć coraz jaśniejszą świadomość nie tylko tego, że należą do Kościoła, ale że są Kościołem”². Autentyczność życia chrześcijańskiego domaga się nieustannego i ciągle głębszego życia „ukościelniania”, to znaczy dążenia do tego, by Kościół wniknął

- 1 H. U. von Balthasar, *Wierczysz rok darami swojej dobroci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1999, s. 22.
- 2 Pius XII, *Allocutio La elevatezza* (20.02.1946), „Acta Apostolicae Sedis” 38 (1946) s. 149 (tłum. własne autora).

w dusze wiernych. Jest to sprawa ważna przede wszystkim ze względu na kluczową kwestię zbawienia, które urzeczywistnia się przez Kościół i przez głębsze stawanie się Kościołem. W bulli kanonizacyjnej św. Klary *Clara claris praeclara*, promulgowanej przez papieża Aleksandra IV w 1255 roku, zostało powiedziane o tej wielkiej świętej: „Virgo ecclesia facta” – „dziewica, która stała się Kościołem”. Powinien to być ideał każdego chrześcijanina – stać się Kościołem.

Podjęta tutaj refleksja nad obecnością Kościoła w świecie zmierza do pokazania, w jaki sposób świeccy przez zaangażowanie oparte na wierze i Ewangelii mogą i powinni wyrażać eklezjalność swojej wiary i pełnionej misji skoncentrowanej na rzeczywistości doczesnej, w niej stając się Kościołem.

Odnowione relacje między Kościołem i wspólnotą polityczną

Dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz nauczanie posoborowe w Kościele ponad wszelką wątpliwość podkreślają, że relacje między Kościołem i wspólnotą polityczną nie ograniczają się wyłącznie do sfery prawno-instytucjonalnej, ale wyraźnie ją przekraczają, nabierając powszechnego znaczenia. Już konstytucja soborowa *Gaudium et spes* wyraźnie rozróżnia drogę oficjalną i hierarchiczną w relacjach Kościoła ze światem oraz drogę osobistą i poniekąd prywatną, charakteryzującą się poszanowaniem dla zasad odpowiedzialności osobistej, jak również dla praw cywilnych i wymogów sumienia chrześcijańskiego. Czytamy w tym ważnym dokumencie kościelnym:

Jest sprawą wielkiej wagi, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o społeczeństwo pluralistyczne, aby następowała prawidłowa ocena relacji pomiędzy wspólnotą polityczną a Kościołem i aby dokonywane było jasne rozróżnienie pomiędzy tym, co chrześcijańskie,

czy to indywidualnie, czy stowarzyszeni, kierując się chrześcijańskim sumieniem, czynią we własnym imieniu jako obywatele, a tym, co czynią w imieniu Kościoła wraz ze swoimi pasterzami³.

Nie będzie więc przesadą, jeśli powiemy, że po Soborze Watykańskim II uległy głębokiej zmianie sfery wzajemnego oddziaływania, a tym samym także konkretne relacje między Kościołem i światem. Trzeba je przede wszystkim rozpatrywać jako relacje zachodzące na podstawowym poziomie międzyludzkim, jako relacje nieformalne między członkami nowego Ludu Bożego i narodami ziemi. Tylko drugorzędnie powinny być one rozpatrywane jako „relacje na szczycie”, to znaczy między instytucją kościelną i instytucjami politycznymi, jako „miejsce” porozumień osiąganych między dwoma typami władzy, na przykład za pośrednictwem konkordatów.

Osobiste i prywatne działanie wiernych, pojedynczych lub stowarzyszonych, w ramach społeczności cywilnej, które Sobór Watykański II nazywa wprost misją eklezjalną i apostołatem, jest na pewno innym sposobem nawiązywania relacji Kościoła ze światem, a więc i z wspólnotą polityczną. Co więcej, jest to najwłaściwszy i najodpowiedniejszy sposób wchodzenia Kościoła w świat, oparty na określonych zasadach, ale naznaczonych dynamizmem osobowym w ich praktycznym zastosowaniu⁴.

Droga świeckich do udziału w misji Kościoła

„Duo sunt genera christianorum” – ta syntetyczna wypowiedź, przypisywana św. Hieronimowi (ok. 347–420), przyjęta potem przez Gracjana

3 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [dalej: KDK], 76.

4 Por. J. Królikowski, *Kościół i świat. Wzajemne relacje w perspektywie II Soboru Watykańskiego*, „Symposium” 20 (2016) nr 1, s. 27–44.

w jego *Decretum* (1140), wywarła bardzo głęboki wpływ na instytucje kościelne i na prawo kanoniczne, ale przede wszystkim na mentalność kościelną⁵. Po Soborze Watykańskim II bardzo często przywołuje się ten tekst, aby pokazać niemal kopernikański zwrot, jaki dokonał się za sprawą debaty soborowej i wypowiedzi Soboru na temat świeckich i ich funkcji w Kościele. Trzeba oczywiście pamiętać, że radykalne przeciwstawienia, zbyt jednoznaczne, między epokami, mentalnościami, szkołami teologicznymi i koncepcjami prawnymi, podkreślanie takiego czy innego sformułowania w prawie pozytywnym Kościoła bez wprowadzania równocześnie koniecznych zastrzeżeń, bez adekwatnego oceny wszystkich jego elementów, aby uwypuklić, że Sobór Watykański II wprowadza w tej dziedzinie głębokie innowacje, jest na pewno brakiem metodologicznym – chociaż jest w pełni zgodne z tradycją.

Jest jednak jasne, że włączenie przytoczonego starożytnego zdania do dzieła Gracjana wyznacza bardzo jasno moment radykalizowania się, w klasycznej kanonistyce, rozróżnienia między duchowymi i świeckimi, a zarazem zapoczątkowuje proces „klerykalizacji” w społeczności kościelnej tamtego czasu. Jest jednak jeszcze coś. To włączenie mogło zarazem stać się przyczyną przyspieszenia i przedłużenia w czasie tego procesu, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej *Dekret Gracjana* został włączony do *Corpus Iuris Canonici* (1580). Z jednej więc strony fakt ten połączył w pewną całość źródła prawa pozytywnego Kościoła aż do kodyfikacji z 1917 roku, a z drugiej staje się podstawowym tekstem studiów uniwersyteckich, przyczyniając się niewątpliwie do formowania się pewnej mentalności, kultury, określonych kategorii w ramach doktryny kanonistycznej, a w sensie ogólniejszym – także kultury kościelnej.

W świetle przytoczonego zdania chrześcijanie dzielą się na dwie kategorie. Do pierwszej należą zarówno ci, którzy są przeznaczeni do

5 Por. R. Naz, *Laiques*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, ed. R. Naz, t. 7, Paris 1957, kol. 328–331.

kultu Bożego, to znaczy duchowni, jak i ci, którzy starają się ulepszać swoje obyczaje za pośrednictwem wyboru określonego stanu życia, czyli zakonnicy. Drugą kategorię stanowią natomiast świeccy. Odzwierciedleniem tej struktury jest wyraźny podział Kościoła na „nauczający i nauczano”, który utrzymywał się do początku XX wieku, o czym świadczy choćby katechizm św. Piusa X⁶. Konsekwencją tego podziału jest wizja świeckiego jako „podporządkowanego” najpierw biskupowi, a potem proboszczowi. Czytamy więc we wspomnianym katechizmie o relacji świeckiego w stosunku do biskupa: „Darzyć swego biskupa szacunkiem, miłością i czcią, okazywać mu posłuszeństwo we wszystkich sprawach, które dotyczą troski duszpasterskiej i duchowego zarządu diecezją”⁷. A w relacji do proboszcza: „Wierni powinni zachowywać jedność ze swym proboszczem, winni być mu posłuszni, okazywać szacunek i poddanie we wszystkich sprawach dotyczących duszpasterstwa parafialnego”⁸. Nie wchodząc w szczegóły, na pewno należy zauważyć, że świeckim nie przyznaje się w tym ujęciu żadnej misji własnej, w której mogłaby się wyrazić na poziomie osobistym ich tożsamość eklezjalna.

Była już mowa o szerokim zakresie wpływu przytoczonego wyżej zdania zarówno na dzieje prawa kanonicznego, jak i na cały Kościół. Trzeba więc podkreślić, że nie tylko reprezentuje ono określoną koncepcję „hierarchologiczną” lub „klerykalną” Kościoła, to znaczy jest wyrazem eklezjologii troszczącej się o ukazanie i obronienie charakteru Kościoła jako *societas inaequalis*, lecz także odzwierciedla ściśle określoną hierarchię wartości. Widać to przede wszystkim w tym, że kondycja świecka jest przedstawiana jako powiązana ze słabościami ludzkimi, a w każdym razie nie jest kondycją, którą wprost powinien akceptować chrześcijanin i nią się chlubić. To wyświęceni, przede

6 Por. *Katechizm św. Piusa X. Vademecum katolika*, tłum. M. Karas, Sandomierz 2006, 38–49 (Biblioteka Rodziny Katolickiej).

7 *Katechizm św. Piusa X. Vademecum katolika*, dz. cyt., 69.

8 *Katechizm św. Piusa X. Vademecum katolika*, dz. cyt., 72.

wszystkim biskupi, reprezentują „stan doskonałości”. Choć to ostatnie określenie jest w pełni uzasadnione, to jednak w jednostronnych interpretacjach burzyło harmonijne ujmowanie relacji między stanami w Kościele.

Można wskazać wiele przyczyn, które przyczyniły się do tego, że przez wieki następowało utrwalenie się takiej mentalności, a w konsekwencji także określonych zasad w dziedzinie prawa pozytywnego. Można na przykład wspomnieć o wpływie, jaki na rozróżnienie między duchownymi i świeckimi w okresie średniowiecza, w następstwie sporu o inwestyturę, wywarło słuszne domaganie się wolności Kościoła (*libertas Ecclesiae*) od władzy cywilnej. Było to dążenie całkowicie uprawnione, ale nieszczęśliwie doprowadziło ono do stopniowego utożsamienia Kościoła z „klasą” duchownych, a władzę polityczną związało ze świeckimi, co w konsekwencji budziło przekonanie, że zapewnienie wolności Kościoła dokonuje się poprzez stopniową marginalizację świeckich, także w ramach porządku kanonicznego. Przyczyniała się do tego funkcjonująca wówczas wizja, mieszająca ze sobą porządek kanoniczny i porządek cywilny, które teoretycznie były rozdzielone, ale fatalnie nakładały się na siebie w tej rzeczywistości polityczno-religijnej, którą stanowiła średniowieczna *res publica gentium christianorum*. Mówiąc o epoce nowożytnej, można wspomnieć także o racjach, które doprowadziły Sobór Trydencki do zajęcia się prawie wyłącznie duchowieństwem: wpłynęła na to pilna potrzeba przeciwstawienia się tezm luterzańskim, która miała na celu przywrócenie dyscypliny kościelnej oraz odnowienie potwierdzenia instytucjonalnego i hierarchicznego charakteru Kościoła, a także umocnienia jego funkcji administrowania środkami łaski. Jest jasne, że Sobór Trydencki wywarł decydujący wpływ na późniejszą legislację kanoniczną, łącznie z kodeksem z 1917 roku.

Można w skrócie powiedzieć, że właściwie od początków istnienia Kościoła już od IV wieku, ale w zasadzie od średniowiecza, na-

stępuje proces stopniowego radykalizowania się rozróżnienia między duchownymi i świeckimi oraz pojawiają się restrykcje dotyczące możliwości działania świeckich w Kościele nie tylko w odniesieniu do funkcji ściśle związanych z urzędem pasterskim, lecz także w odniesieniu do funkcji, które nie wiążą się wprost z tym urzędem, jak na przykład administrowanie dobrami kościelnymi. Sobór Trydencki afirmuje i dalej pogłębia wspomniane rozróżnienie, obowiązujące do Soboru Watykańskiego II, który – zachowując nienaruszalną zasadę hierarchicznej struktury Kościoła – wyraźnie je łągodzi, gdy ogłasza zasadę podstawowej lub radykalnej równości wszystkich ochrzczonych w nowym Ludzie Bożym, przyjętą potem w *Kodeksie prawa kanonicznego*⁹.

Jednak już *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku uwzględniał ten punkt widzenia. Nie ulega wątpliwości, że była to odpowiedź na bardzo określoną eklezjologię, którą nazwaliśmy już „klerykalną”, a która z uzasadnionych i zrozumiałych racji historycznych zmierzała do wypuklenia Kościoła jako instytucji uporządkowanej hierarchicznie, a nie jako wspólnoty wiernych. Taka „zawężona” eklezjologia była widoczna w traktatach teologicznych, a na tym gruncie znajdowała uzasadnienie pozytywna legislacja kanoniczna w określonym momencie historycznym. Odpowiadała ona słusznie i trafnie na określone błędy, które pojawiły się po reformacji i kwestionowały strukturę hierarchiczną oraz charakter instytucjonalny Kościoła. Te błędy, uwarunkowane religijnie i kulturowo, to przede wszystkim gallikanizm, liberalizm i modernizm.

Sobór Watykański II był soborem w najwyższym stopniu eklezjologicznym, dlatego też w odnowionym duchu spojrzął na świeckich dokonał zdecydowanego pogłębienia doktryny dotyczącej Kościoła, która wyszła poza wizję hierarchiczno-jurydyczną Kościoła jako instytucji, jak również poza wizję charyzmatyczno-duchową Kościoła

⁹ *Kodeks prawa kanonicznego* [dalej: KPK], kan. 208.

jako Ciała mistycznego¹⁰. Zostało przede wszystkim rozwinięte pojęcie Kościoła jako nowego Ludu Bożego – ludu, którego przeważającą część stanowią świeccy, wyznaczając w ten sposób nowe ramy eklezjologii w ogóle.

Nie będziemy tutaj wchodzić w kwestie dotyczące specyfiki całej eklezjologii soborowej, która wciąż jeszcze czeka na całościowe opracowanie, ani zajmować się ewolucją współczesnej teologii dotyczącej świeckich¹¹. Wystarczy przypomnieć niektóre elementy nauczania soborowego, mające szczególne znaczenie dla naszej refleksji. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy:

Przez pojęcie „świeccy” rozumie się tutaj wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie¹².

W dekreście *Apostolicam actuositatem* czytamy natomiast:

W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność misji. Apostołom i ich następcom zostało powierzone przez Chrystusa zadanie nauczania, uświęcania i kierowania w Jego imieniu i Jego mocą. Ludzie świeccy, mający uczestnictwo w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, wypełniają natomiast swe zadania w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie.

10 Por. A. Acerbi, *Due ecclesieologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*, Bologna 1975.

11 Por. G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijaństwo w świecie*, tłum. K. Domagałski, Warszawa 1993.

12 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* [dalej: LG], 31.

Rzeczywiście prowadzą oni apostołstwo przez działalność skierowaną ku ewangelizacji i uświęcaniu ludzi oraz ku przenikaniu i kształtowaniu porządku rzeczy doczesnych zgodnie z duchem ewangelicznym, tak by ich działanie w tym porządku stanowiło w sposób widoczny świadectwo o Chrystusie i służyło do zbawienia ludzi. Skoro zaś właściwe jest, by ludzie świeccy żyli w środku świata i spraw doczesnych, są oni wezwani przez Boga, by płonąc duchem chrześcijańskim, na kształt zaczynu prowadzili w świecie swoje apostołstwo¹³.

Misja Kościoła nie utożsamia się więc z misją hierarchii. W zadaniu czynienia bardziej ludzką rodziny ludzkiej i jej dziejów, jak syntetycznie określił to papież Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, „szczególna rola przypada w udziale katolikom świeckim; właśnie «świecki charakter» zobowiązuje ich do tego, by przy użyciu właściwych sobie i niezastąpionych środków ożywiali rzeczywistość doczesną duchem chrześcijańskim”¹⁴.

Z przytoczonych najnowszych wypowiedzi kościelnych można wyprowadzić kilka zasadniczych wniosków:

- misja Kościoła nie utożsamia się z misją hierarchii;
- świecki jest chrześcijaninem *sine addito* – jest *homo christianus*;
- świecki stanowi część Ludu Bożego;
- jest on uczestnikiem misji profetycznej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa;
- jest on współodpowiedzialnie włączony w misję Kościoła;
- właściwą cechą charakterystyczną jego posługi jest świecki charakter, a więc różni się ona zarówno od świętej posługi pastery, jak i od posługi zakonników;

13 Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* [dalej: AA], 2.

14 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie [dalej: CL], 36.

- powołaniem świeckiego jest szukanie królestwa Bożego w rzeczach doczesnych i nimi używanie ich zgodnie z zamysłem Bożym;
- właściwe dla świeckiego jest podejmowanie obowiązków i spraw świeckich w życiu rodzinnym, w sprawach świata, w pracy zawodowej, w działalności politycznej itd.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że świecki żyje w świecie i w nim uświęca siebie, dokonując zarazem konsekracji świata (*consecratio mundi*).

Należy tutaj zauważyć, że podczas gdy w mentalności przedsoborowej świecki był uważany za pewien „pomost” między Kościołem i światem, to znaczy jako działający w nim na rzecz Kościoła na mocy delegacji hierarchii, to dzisiaj jest on traktowany jako sam Kościół w świecie. Podobnie należy odnotować na podstawie nauczania soborowego i posoborowego, że można mówić o podwójnej funkcji świeckiego: najpierw jest to funkcja spełniana w Kościele, polegająca na uczestniczeniu w jego misji rozprzestrzeniania królestwa Bożego, a następnie jest to misja w świecie, to znaczy aktywność polegająca na realizowaniu misji doczesnej, światowej, budowania „cywilizacji ziemskiej” (*civitas terrena*) według planu Bożego.

To zadanie świeckiego w Kościele i w świecie nie polega na pełnieniu dwóch przeciwstawnych funkcji, ale funkcji komplementarnych, z tą różnicą, że podczas gdy pierwsza jest zlecona ogólnie świeckiemu jako wiernemu (to znaczy zmierza ona do pokrycia się z funkcją właściwą dla wszystkich wiernych w łonie społeczności kościelnej), druga stanowi funkcję szczególną, nawet jeśli nie wyłączną, świeckich.

Należy w końcu podkreślić, że na podstawie wskazań soborowych świeccy mogą być powołani do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii oraz że można im powierzyć niektóre urzędy kościelne¹⁵. Otwiera się tutaj szeroki temat posług w Kościele,

15 Por. LG 33; KPK, kan. 228, § 1.

który został zapoczątkowany przez Sobór Watykański II, a wydatnie rozwinięty w okresie posoborowym. Jest oczywiste, że uczestniczenie w posługach kościelnych w sensie ścisłym, przewidziane przez Sobór Watykański II, a dopuszczone zresztą w niektórych przypadkach przez *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku, może mieć charakter nadzwyczajny, odpowiednio do potrzeb pastoralnych w konkretnej sytuacji jakiejś części Ludu Bożego, na przykład w przypadku braku duchowieństwa czy podczas prześladowań religijnych. Takie uczestniczenie jest uzupełnieniem zadań spełnianych przez duchowieństwo, ale może ono także dotyczyć sytuacji zwyczajnych (przykładem ekonoma diecezjalnego, sędziego kościelnego itd.).

Jeśli chodzi o interesujący nas temat, należy zwrócić uwagę, że obecne nauczanie kościelne o świeckich i ich misji w świecie stanowi w pewnym sensie autorytatywne i ostateczne kryterium odnośnie do inicjatyw podejmowanych przez katolików świeckich, począwszy od początku XIX wieku, w dziedzinie chrześcijańskiej animacji świata, który szybko ulegał sekularyzacji i na który Kościół hierarchiczny tracił wpływ. Jeśli patrzy się na historię ruchu świeckiego, najpierw w krajach północnych, później w krajach objętych przez modernizm i sekularyzację, a w końcu w krajach łacińskich, zauważa się, że to właśnie wierni świeccy szukają nowych dróg i sposobów budowania miasta ziemskiego zgodnie z zamysłem Bożym, czego hierarchia kościelna – z powodu zmienionego kontekstu społecznego, kulturowego i politycznego – nie była w stanie zapewnić. Przykładem może być doświadczenie partii chrześcijańskich w licznych krajach europejskich, jak i w Ameryce Łacińskiej, które stanowiło odpowiedź na zmiany instytucji politycznych i form państwa. Przeniesienie zasady władzy ze szczytu, czyli z osoby władcy, na naród, będące konsekwencją narodzin i utrwalenia się nowożytnych demokracji, doprowadziło do likwidacji tradycyjnej praktyki, w której wystarczyło zapewnić, żeby panujący był dobrym wiernym, aby otrzymać pożądaną skuteczną, a mianowicie by społeczność była odgórnie budowana nie przeciw

zamysłowi Bożemu, ale zgodnie z nim. Jeszcze w okresie międzywojennym, zwłaszcza w dokumentach społecznych i w wypowiedziach o charakterze politycznym, papieże zwracali się do „władców narodów”. W zmienionej sytuacji należy ożywiać po chrześcijańsku społeczność, oddolnie traktując pojawiające się wyzwania i odważnie posługiwać się nowymi narzędziami, które daje do dyspozycji nowy porządek polityczny, na przykład tworzyć partie.

Analogiczną sytuację można zauważyć w odniesieniu do pracy (wystarczy przypomnieć związki zawodowe), mediów masowych (gazety katolickie powstające już w XIX wieku), organizacji zawodowych z ich stowarzyszeniami, inicjatyw społeczno-ekonomicznych (banki katolickie i instytucje ubezpieczeniowe), których pełno jest w ruchu katolickim w XIX i XX wieku. To prawda, że u początku tego rodzaju inicjatyw często stali duchowni (np. biskup tarnowski Leon Wałęga przyczynił się do utworzenia na początku XX wieku partii, którą było Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe¹⁶), ale prawdą pozostaje, że było to przede wszystkim poszerzające się pole działalności świeckich.

Dzieje wielkiego ruchu świeckich, który rozwija się od XIX wieku aż do dzisiaj, odznaczające się różnorodnością inicjatyw i podejmowanych zadań, znaczonego doznawanymi porażkami, ale i wielkimi osiągnięciami, pokazuje, że cały Lud Boży pod przewodnictwem Ducha Świętego nabywał świadomość tego, że jest *christifidelis*, a w szczególności że jest świecki w relacji do rzeczywistości doczesnej. Urząd Nauczycielski Kościoła – za pośrednictwem encyklik i samego Soboru Watykańskiego II – często w tej materii stawał po prostu wobec wyzwania usankcjonowania za pośrednictwem swojego autorytetu tego, co zostało osiągnięte w ruchach animowanych przez świeckich. Można powiedzieć, że w tej nowej sytuacji Urząd Nauczycielski Kościoła stanął wobec potrzeby wypełniania tej swojej funkcji, któ-

16 Por. P. Duda, *Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe w diecezji tarnowskiej 1913–1934*, Tarnów 2013.

rą jest funkcja rozeznania, to znaczy przyjmowania i sankcjonowania tego, co jest dobre, i odpowiednio wpisuje się w misję Kościoła i uwzględnia nowe doświadczenia, które stają się jego udziałem.

Ożywianie świata duchem chrześcijańskim

Sformułowanie „ożywianie świata duchem chrześcijańskim”, zaczerpnięte z cytowanej już adhortacji *Christifideles laici* Jana Pawła II¹⁷, które trafnie wskazuje modyfikację struktur porządku doczesnego w następstwie misji zbawczej Kościoła, dobrze streszcza nauczanie Soboru Watykańskiego II na ten temat. W nauczaniu soborowym powracają takie stwierdzenia, jak *instauratio mundi, aedificatio, extractio, institutio mundi*, które wywodzą się z języka św. Pawła (por. 1 Kor 3, 11; Ef 2, 20). Wskazują one, że Kościół jest zaangażowany w budowanie porządku doczesnego na pewnym fundamencie, który zapewnia Jezus Chrystus. Papież Leon XIII mógł powiedzieć w encyklice *Rerum novarum*, że „nie ma prawdziwego rozwiązania «kwestii społecznej» poza Ewangelią”, co powtórzył papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*¹⁸.

Podobnie wywodzą się z tradycji św. Pawła inne wyrażenia zastosowane przez Sobór Watykański II, by wskazać rację, na mocy której Kościół angażuje się w oparte na prawości budowanie społeczności doczesnej, to znaczy Chrystusowe panowanie nad całym światem, jak i prawomocnie uzasadnić udział chrześcijanina, jako nowego stworzenia, w odnowie świata. Tak więc mówi się o *reconciliatio mundi, recapitulatio mundi, renovatio mundi*.

Mówiąc o misji Kościoła w odniesieniu do rzeczy doczesnych, w nauczaniu soborowym używa się niekiedy także takich określeń jak

17 Por. CL 36.

18 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 5.

consecratio mundi lub *sanctificatio mundi*. Pierwsze wywodzi się z refleksji teologicznej nad wielkim ruchem świeckich na przełomie XIX i XX wieku i zostało usankcjonowane już przez papieża Piusa XII¹⁹, a wskazuje ono na *proprium* świeckich i ich misji²⁰; drugie określenie jest bardziej związane z Soborem Watykańskim II i odnosi się do metafory przedstawiającej świeckich jako zaczyn, która powraca w nauczaniu soborowym.

Jak zauważyliśmy, wszystkie przytoczone określenia oraz im podobne, które pojawiają się w dokumentach soborowych, aby wskazać misję właściwą dla *christifideles*, a szczególnie dla świeckich, straciły na znaczeniu w literaturze teologicznej po ogłoszeniu *Kodeksu prawa kanonicznego*, gdyż mogły być interpretowane jako „sakralizacja” rzeczywistości doczesnej. Nie jest to jednak zgodne nie tylko z poprawną wizją teologiczną naznaczoną mocno zasadą „uprawnionej autonomii rzeczywistości doczesnych”, jak wprost stwierdza konstytucja *Gaudium et spes*²¹, lecz także z całym nauczaniem Soboru Watykańskiego II.

Dlatego też pojawia się dzisiaj zasada „chrześcijańskiej animacji świata”, która nawet jeśli nie występuje dosłownie w nauczaniu soborowym, to jednak nawiązuje do starożytnej tradycji i odpowiada duchowi Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do proponowanej relacji między chrześcijanami i światem. Czytamy już w *Liście do Diogneta*, wyrastającym z najbardziej pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, a zawierającym głęboko ponadczasowe stwierdzenia i przesłanie:

19 Pius XII, *Allocutio Six ans se sont écoulé* (5.10.1957), „Acta Apostolicae Sedis” 49 (1957) s. 927 (tłum. własne autora): „Niezależnie nawet od małej liczby kapłanów stosunki między Kościołem a światem wymagają interwencji apostołów świeckich. *Consecratio mundi* ze swej istoty jest dziełem ludzi świeckich, którzy biorą udział w życiu ekonomicznym i społecznym, uczestniczą w sprawowaniu władzy i zgromadzeniach ustawodawczych”.

20 Por. M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. Z. Włodkowa, H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 61–82.

21 Por. KDK 76.

Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata²².

Natomiast św. Augustyn w *O państwie Bożym* pisał:

To niebieskie państwo w czasie, gdy odbywa ziemską pielgrzymkę, powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność z wszelkich języków, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego. Niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy; co więcej, zachowując je, przestrzega wszystkiego, co, choć różne u różnych narodów, zdąża jednak do wspólnego celu, to jest do ziemskiego pokoju; przestrzega pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jedynemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu²³.

Zasada chrześcijańskiej animacji świata zakłada przede wszystkim pozytywną i niepesymistyczną wizję rzeczywistości doczesnych. Świat, będący stworzeniem Bożym, jest piękny i dobry w sobie. Mądrość Stwórcy uporządkowała wszystkie jego wymiary, od praw fizycznych, chemicznych, biologicznych, ekonomicznych itd., opisujących rzeczywistość materialną, aż do prawa naturalnego, mającego regulować relacje międzyludzkie. Z tej racji Sobór Watykański II mówi o „autonomii” rzeczywistości doczesnych. To człowiek ze swoją pożądlivością, która jest konsekwencją pierwotnej winy, burzy porządek,

22 Do *Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 342 (Biblioteka Ojców Kościoła, 10).

23 Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, 19, 17, tłum. W. Korntowski, Warszawa 1977, s. 423–424.

który został wpisany w stworzenie przez Stwórcę i Pana wszystkich rzeczy. Rezultatem tego burzenia jest zaciemnianie zasad należących do mądrości Bożej, w wyniku czego mamy dzisiaj do czynienia z tak zwaną „globalną kwestią ekologiczną” w odniesieniu do porządku naturalnego, jak i różnymi problemami moralnymi, które również zyskują zasięg globalny, jak na przykład niesprawiedliwość, przemoc, terroryzm w relacjach międzyludzkich i międzynarodowych. Rezultatem pierwotnej winy jest traktowanie rzeczy stworzonych jako celu ostatecznego, co zamyka człowieka na relację z Bogiem i z innymi ludźmi.

W świetle tego wszystkiego chrześcijańska animacja świata oznacza, że *christifideles*, dzięki pewności, która wynika z dziejów ludzkich, ze świadomości, że po pierwotnym upadku człowiek nie jest już dobry w sobie (co głoszą utopijne przekonania oświeceniowe – zarówno stare, jak i nowe), a zarazem ze świadomości, że rzeczywistości doczesne odpowiadają określonymu zamysłowi Bożemu, może i powinien się zaangażować, aby w kierowaniu rzeczami doczesnymi ten zamysł był szanowany i naśladowany. Bóg wie, że wraz z grzechem człowiek staje się niezdolny w pełni odkryć i urzeczywistnić Jego zamysł, chociaż pozostaje – dzięki odkupieńczemu dziełu Chrystusa – uzdolniony do odnowy swojej natury.

Uznanie autonomii tego, co doczesne, nie oznacza więc oderwania szerszych bądź węższych obszarów wolności spod kompetencji „władzy kościelnej” ani oddzielenia od tego, co sakralne. Oznacza natomiast dopuszczenie, aby rzeczywistości doczesne kierowały się własnymi zasadami, różnymi od tych, które dotyczą porządku duchowego. Te zasady powinny być szanowane, jeśli chce się, aby stworzenie rozwijało się harmonijnie, zgodnie ze swoją wewnętrzną strukturą bytową. Należy zauważyć, że konstytucja *Gaudium et spes* mówi o „autonomii”, a nie o „panowaniu” czy „wyższości”, ponieważ zasady, które rządzą porządkiem naturalnym, są różne, ale nie oddzielone od zasad należących do porządku duchowego.

Christifideles, pouczony przez Księgę Rodzaju, ma również świadomość, że nie tylko jest elementem stworzenia, lecz także w jakiś sposób uczestniczy w stwarzaniu świata. Jest to ewidentne w odniesieniu do pracy, za pośrednictwem której człowiek konkretnie „dopełnia” dzień po dniu dzieło Stwórcy. Z Pisma Świętego wynika, że praca poprzedza pierwotny upadek – z tej racji, zanim jeszcze stanie się elementem potępienia i karą, określa ona naturalną kondycję człowieka. Co więcej, należy uściślić, że potępieniem i karą jest nie sama praca, ale ciężar i ból, który jej towarzyszy.

Chrześcijańska animacja świata oznacza więc nie tylko czyste kierowanie rzeczami doczesnymi, lecz także uczestniczenie – również ono jest zgodne z Bożym zamysłem – w boskim stwarzaniu świata. Bardzo wymownie zostało to podkreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens*. Chrześcijańska animacja świata oznacza jednak jeszcze coś więcej. Jeśli jest prawdą, że po grzechu Adama i po wiekach nieskończonych grzechów osobistych zło, które pochodzi od człowieka, jak sugestywnie stwierdza Ewangelia św. Marka (Mk 7, 18–23), odbija się negatywnie na rzeczach stworzonych, to jest także prawdą, że wejście Boga w dzieje ludzi za pośrednictwem wcielenia nie może nie wywierać wpływu na rzeczywistości stworzone. Świat staje się miejscem, w którym urzeczywistnia się dzieło odkupienia, w szczególności przez pójście za przykładem Chrystusa, który pracował i cierpiał. Praca zapewnia więc udział w odkupieniu Chrystusowym. Właśnie z tej racji chrześcijanin, zajmując się rzeczami doczesnymi i dokonując ich uporządkowania w świetle Bożych zasad, może je uświęcać. Przez czerpanie z tego dzieła właściwego dla człowieka, którym jest praca, na mocy sakramentów i życia wewnętrznego opartego na modlitwie i ofierze może być ona uświęcana, a przez to może ona także uświęcać pracownika – on z kolei może uświęcać innych na mocy wewnętrznego wymiaru apostołskiego uświęconej pracy. W taki sposób chrześcijanin współpracuje z Chrystusem w zadaniu przyciągania wszechświata

do Ojca w perspektywie eschatologicznej wypełnienia wielkiego zamysłu zbawczego Boga, z racji którego – jak mówi św. Paweł – „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22). Konstytucja *Gaudium et spes* może więc nauczać:

Chrześcijanie odpowiadają, że wszystkie działania ludzkie, które na skutek pychy i nieumiarkowanej miłości własnej codziennie narażane są na niebezpieczeństwo, powinny być oczyszczane i doprowadzone do doskonałości przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa²⁴.

Podmiot chrześcijańskiego ożywiania świata

Kościół przejmuje więc odpowiedzialność za chrześcijańską animację świata. Sobór Watykański II mówi jednoznacznie w dekreście *Apostolicam actuositatem*: „Misją Kościoła jest nie tylko głoszenie Chrystusa i przekazywanie Jego łaski ludziom, lecz także przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym porządku rzeczy doczesnych”²⁵. Z tej racji, jak czytamy dalej w tym samym dokumencie: „Zadaniem całego Kościoła jest gorliwa praca nad tym, by ludzie stali się zdolni do zorganizowania w sposób właściwy całego porządku rzeczy doczesnych i skierowanie ich ku Bogu, przez Chrystusa”²⁶. W konstytucji *Gaudium et spes* czytamy natomiast: „Właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy też społecznego: cel bowiem, który On mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego; ale niewątpliwie z tej właśnie misji religijnej wpły-

24 KDK 37.

25 AA 5.

26 AA 7.

wają zadanie, światło i siły, które mogą służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym²⁷.

Zagadnienie to było przedmiotem szerokiej debaty i wydaje się dobrze znane. Sobór Watykański II z jednej strony na pewno odrzucił pewne tradycyjne koncepcje, które dotyczyły świeckiego jako rodzaju narzędzia kościelnego („narzędzia w ręku hierarchii”) w świecie, ale – z drugiej strony – odrzucił także niektóre tendencje eklezjologiczne zmierzające do utrwalenia rozróżnienia duchownych i świeckich w oparciu o założenie, że misja duchownych jest misją w K o ś c i e l e, a misja świeckich urzeczywistnia się w ś w i e c i e. Nauczanie soborowe podkreśla jedność Ludu Bożego i wskazuje na jedno uczestniczenie wszystkich w jedynej misji Kościoła, uznając różnorodność funkcji i posług wyróżniającą tych, którzy należą do nowego Ludu Bożego.

Aby ściślej opisać misję świeckiego, trzeba sięgnąć do bardzo jasnej wypowiedzi soborowej na temat apostołatu świeckich zawartej w dekrecie *Apostolicam actuositatem*, w której jest powiedziane, że ci, którzy pełnią w Kościele misję animacji i doskonalenia porządku doczesnego za pośrednictwem ducha ewangelicznego,

pełnią swe apostołstwo zarówno w Kościele, jak i w świecie, tak w porządku duchowym, jak i w doczesnym. Porządki te, chociaż się różnią, w jednym zamyśle Boga tak są połączone, że sam Bóg zmierza przemienić w Chrystusie cały świat w nowe stworzenie zaczątkowo już obecne na tej ziemi, a które w pełni ujawni się w dniu ostatecznym²⁸.

Jeśli bardziej zwraca się uwagę na rozróżnienie funkcji niż na status w ramach wspólnoty eklezjalnej, można dojść do głębszego zdefiniowania świeckiego, jak to czyni konstytucja *Lumen gentium*. Zatem

27 KDK 42.

28 AA 5.

podczas gdy duchowni mogą być określani w relacji do właściwej sobie funkcji jako wierni, którzy są przeznaczeni do świętej posługi, gdy zakonnicy mogą być zdefiniowani jako wierni, którzy są powołani do publicznego świadczenia w imieniu Kościoła o duchu błogosławieństw, o „nowym niebie i nowej ziemi” za pośrednictwem *separatio a saeculo*, to świeccy mogą być zdefiniowani jako ci, których zadaniem, „z tytułu właściwego im powołania, jest szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej”²⁹. Dlatego też „specyficzną właściwością świeckich jest ich świecki charakter”³⁰.

Kodeks prawa kanonicznego, idąc za nauczaniem soborowym, nakłada na świeckich z jednej strony specyficzny obowiązek ożywiania i doskonalenia rzeczywistości doczesnych zgodnie z duchem ewangelicznym³¹, z drugiej przyznając także wolność odpowiedzialnego angażowania się w tej dziedzinie³². W oparciu o to samo założenie kodeks zakazuje duchownym i zakonnikom przyjmowania urzędów i wykonywania zadań, które są obce ich stanowi, jak udział we władzy państwowej, podejmowanie działań o charakterze handlowym, politycznym, związkowym, militarnym itd.³³

Można więc słowem podsumowania powiedzieć, że własna odpowiedzialność świeckich – z racji ich powołania i kondycji, które zakładają prawdziwe i właściwe zadanie kościelne – polega na zajmowaniu się sprawami doczesnymi, ożywianiu duchem chrześcijańskim działań i struktur należących do *civitas terrena*, stawianiu się jakby duszą społeczności, w świecie pracy, w aktywności zawodowej, w kulturze, w życiu politycznym, w każdej innej dziedzinie życia cywilnego. Konstytucja *Lumen gentium* precyzuje: „Tam powołuje ich

29 LG 31.

30 LG 31.

31 Por. KPK, kan. 225.

32 Por. KPK, kan. 227.

33 Por. KPK, kan. 285, 286, 287, 289, 627.

Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”³⁴. Papież Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* podkreślił dodatkowo: „Powołanie ludzi świeckich do świętości oznacza wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha włączeni w rzeczywistość doczesną i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej”³⁵.

Aby to było możliwe, świecki koniecznie musi nabyć pewne sprawności, jak zdolność realizowania z pełną naturalną doskonałością własnej aktywności. Oznacza to, że powinien:

- nabyć kompetencje zawodowe, które to umożliwiają;
- posiadać „zmysł cywilny” zakorzeniony w poczuciu sprawiedliwości i solidarności, połączony z głęboką świadomością odpowiedzialności, która spoczywa na nim jako na obywatelu i jako wiernym, szczególnie odpowiedzialności za dobro wspólne, które jest obowiązkiem moralnym (por. Mt 22, 21)³⁶;
- mieć pogłębioną znajomość wiary chrześcijańskiej jako światła, które oświeca rozum i umacnia działanie;
- rozwijać swe życie wewnętrzne, ożywiane słowem Bożym, sakramentami i modlitwą, prowadzące do „jedności życia”.

Autonomia wiernych i Urząd Nauczycielski Kościoła

Należy mocno podkreślić, szczególnie w odniesieniu do uwarunkowań „ducha czasu”, które wpływają na człowieka dzisiejszego, że odpowiedzialne działanie wiernego w ożywianiu świata duchem chrześcijańskim zależy od wielu obiektywnych czynników i wartości,

34 LG 31.

35 CL 17.

36 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 2238–2240.

w odniesieniu do których Urząd Nauczycielski Kościoła stosuje i wyjaśnia zasady doktrynalne, mogące rzucić światło na konkretny przebieg tej chrześcijańskiej animacji świata³⁷. Szczególnie dotyczy to sfery polityki, w której relacje między wspólnotą polityczną i Kościołem posiadają podwójny wymiar: wewnątrzkościelny i pozakościelny.

Wymiar wewnątrzkościelny (także prawny) tych relacji jest oczywisty – występuje on w zależnościach między hierarchią a wiernym, nawet gdy weźmie się pod uwagę wolność i autonomię przysługujące własnym inicjatywom wiernych³⁸. W odniesieniu do podejmowanych inicjatyw apostoła hierarchii i apostoła wiernych, choć różnią się między sobą, są wewnętrznie i istotnie połączone; apostoła wiernych jest tutaj przedmiotem uporządkowania dyscyplinarnego w relacji do dobra wspólnego Kościoła, za które odpowiada hierarchia kościelna.

W tej perspektywie znaczenie, także prawne, relacji między Kościołem i wspólnotą polityczną, to znaczy relacji, które obejmuje ożywianie świata duchem chrześcijańskim powierzone indywidualnej i wspólnotowej odpowiedzialności wiernych – w szczególności wiernych świeckich – staje się typowo wewnętrzną sprawą Kościoła. Odzwierciedleniem tej relacji jest zależność między wiernym a hierarchią, która łączy wolność i autonomię właściwą dla świeckiego z obowiązkiem zachowania komunii eklezjalnej, domagającej się wierności w stosunku do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła³⁹ oraz spójności z nauczaniem, które on przekazuje⁴⁰. Z punktu widzenia prawnego można precyzyjniej zauważyć, że taki obowiązek przybiera znaczenie pozytywne w odniesieniu do ogólnego obowiązku, który spoczywa na wszystkich wiernych – obowiązku zachowania

37 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24.11.2002), „L'Osservatore Romano” 24 (2003) nr 2, wyd. pol., s. 49–54.

38 Por. KPK, kan. 227.

39 Por. KPK, kan. 749, 70, 752.

40 Por. KPK, kan. 212 § 1.

komunii kościelnej⁴¹, jak i znaczenie negatywne – gdy odnosi się go do sankcji karnych, które przewiduje porządek kanoniczny, aby zachować komunię wiary⁴².

Także odniesienie pozaeklezyjalne tego wymiaru relacji między Kościołem a wspólnotą polityczną jest bardzo jasne. W takiej mierze, w jakiej koncentruje się ono na wierności Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, łączy się z pierwotnym prawem Kościoła (*ius nativum*) do nauczania, którego domaga się on od każdej władzy ludzkiej⁴³, aby mógł zapewnić sobie nienaruszone trwanie w swojej naturze, a tym samym owocne pełnienie swojej misji zbawczej. Jest to klasyczny element wolności Kościoła (*libertas Ecclesiae*).

Zaangażowanie polityczne i „prawa niedoskonałe”

W dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym szczególnie wyzywaniem dla katolików stają się tak zwane „prawa niedoskonałe”⁴⁴. Chodzi o bardzo ważne zagadnienie z punktu widzenia moralnego, które przenosi się na relacje zachodzące między Kościołem a wspólnotą polityczną, a szczególnie stawia pytanie o to, jak w praktyce można ożywić porządek prawny duchem chrześcijańskim. U podstaw tego zagadnienia stoją zasadniczo dwa fakty. Po pierwsze jest to właśnie pluralizm funkcjonujący we współczesnej społeczności, która domaga się coraz bardziej, by w jak najszerzej mierze były podzielane wartości etyczne, którymi ona żyje; z drugiej strony to system demokratyczny, który prowadząc do konfrontacji między różnymi stanowiskami i pośrednicząc między nimi, proponuje coraz to

41 Por. KPK, kan. 209 § 1, kan. 205.

42 Por. KPK, kan. 364–366.

43 Por. KPK, kan. 747.

44 Por. *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette”*, a cura di J. Joblin, R. Tremblay, Bologna 1996.

nowe rozwiązania legislacyjne i administracyjne, które nie respektują w pełni stanowiska jednej ze stron, ale odzwierciedlają raczej głosy partii politycznych i ruchów społecznych.

Problem odniesienia do wątpliwego moralnie porządku prawnego jest bardzo dramatyczny dla sumień tych, którzy angażują się w życie polityczne, którzy jako chrześcijanie czują obowiązek poświęcenia się przez pewien czas służbie na rzecz dobra wspólnego, mając na uwadze chrześcijańskie ożywianie – które jest także w pełni ludzkie – rzeczywistości doczesnej, pozostające obowiązkiem wszystkich wierzących. Oczywiście, problem może dotknąć każdego wiernego, również takiego, który nie podjął jakichś szczególnych zobowiązań politycznych i publicznych, ale także ma ożywiać duchem chrześcijańskim środowisko rodzinne, miejsce pracy, inicjatywy społeczne i kulturowe. W porządku demokratycznym każdy chrześcijanin jest powołany do pewnego udziału w życiu politycznym, na przykład przy okazji wyborów, w czasie których niejednokrotnie zachodzi konieczność opowiedzenia się za programem, który nie jest w pełni spójny z zasadami chrześcijańskimi, czy też w przypadku jakiegoś referendum, gdy trzeba wyrazić swą opinię na temat jakiegoś prawa.

Trzeba tu najpierw powiedzieć, że określenie „prawa niedoskonałe”, nawet jeśli jest dzisiaj coraz częściej używane, jest dwuznaczne. Jak w przypadku wszystkich rzeczy ludzkich, także prawa w punkcie wyjścia nie są niedoskonałe, dlatego stale domagają się ulepszenia. Jednocześnie to określenie ma wskazywać na coś innego niż prawo niesprawiedliwe, to znaczy prawo przeciwne sprawiedliwości (nawet jeśli prawa niedoskonałe nie odpowiadają zasadzie sprawiedliwości). Aby zrozumieć, co zakłada to określenie, należy powiedzieć, że podczas gdy „prawo niesprawiedliwe” i „prawo sprawiedliwe” są wyrażeniami, które na ogół wskazują na zgodność ze sprawiedliwością lub przynajmniej z wolą prawodawcy, to „prawo niedoskonałe” wskazuje na pewne „przechodzenie” z jednego stanowiska do drugiego, na zmierzanie do sprawiedliwości, chociaż nie jest ona w pełni osiągnięta

i zapewniona. Za prawo niedoskonałe może być uznane na przykład takie prawo, które zmierza do zaostrzenia wcześniejszego, bardziej liberalnego prawa dotyczącego przerywania ciąży, mimo iż przyjmuje się pełne prawo do życia poczętego dziecka i odrzuca praktyki, które mogłyby sprawić mu szkodę.

Chodzi więc o zagadnienie wyjątkowo delikatne, którym zajmuje się teologia moralna i które jest zbyt złożone, by je rozwiązać w tym miejscu. Można wskazać tutaj tylko niektóre zasady mogące pomóc konkretnemu wiernemu, który musi podejmować wybory polityczne.

Pierwszą zasadą jest oczywiście „profetyczny” opór⁴⁵. Całe dzieje Kościoła pokazują, że jest to postawa, do której są powołani wszyscy chrześcijanie. W jednym przypadku chodzi o postawę osobistą, która ma na celu mocno pokazać prymat określonych wartości (np. sprzeciw w pewnych warunkach wobec służby wojskowej); w innych przypadkach chodzi o postawę konieczną, która zwraca uwagę wszystkich na dane problemy (np. prawo zabraniające wyznawania wiary lub aktów kultu).

Druga jest zasada tolerancji. W świetle prawa, które nie jest w pełni zgodne z zasadą sprawiedliwości, ta postawa – nie będąc oczywiście aprobatą zła – może być uzasadniona pewnymi okolicznościami, które pozwalają pokazać, że stanowiskiem lepszym jest nieprzeszkadzanie złu, aby wynikło większe dobro.

Trzecią zasadą, która dotyczy nas najbardziej bezpośrednio, jest zasada współpracy. Nie chodzi tutaj o wybór tak zwanego mniejszego zła. Chodzi o sprawdzenie, czy polityk katolicki powinien wycofać się, czy też zaangażować ze wszystkich sił, aby przez nowe prawo zredukować niesprawiedliwość – a więc i moralne zło – istniejącą w obowiązującym porządku. Bardzo wyraźnie można zobaczyć ten problem w odniesieniu do kwestii przerywania ciąży, z którą muszą

45 Por. J. Królikowski, *Przerywanie ciąży i sprzeciw sumienia*, „Currenda” 163 (2013) s. 150–156.

się mierzyć politycy katoliccy w wielu krajach, w których obowiązują permissywne prawa w tej materii. Z pomocą przyszła im encyklika *Evangelium vitae* papieża Jana Pawła II, który naucza:

Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości [podkr. J. K.] takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak postępując bowiem, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów⁴⁶.

Należy oczywiście podkreślić, że prawomocność zajmowania takiego stanowiska jest ściśle połączona z jasnym i publicznym głosem tego, co jest dobre i godziwe – a więc powodem, z racji którego taka postawa praktyczna zostaje przyjęta. Chodzi więc o delikatne przejście na poziom głoszenia prawdy i dawania jej konkretnego świadectwa, do którego jest powołany chrześcijanin. Nie może to być tylko bierne godzenie się na istniejącą sytuację, uzasadniane tym, że i tak nie da się nic zrobić w istniejącej sytuacji.

* * *

Kardynał Karol Wojtyła, w wywiadzie udzielonym kiedyś na temat katolickiej nauki społecznej Kościoła, tak mówił: „Perspektywa

⁴⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, 73.

Królestwa, które «nie jest z tego świata» (J 18, 36) – jak stwierdził Chrystus wobec Piłata – nie oznacza ucieczki od doczesności, od rzeczywistości ziemskich. Wręcz przeciwnie, oznacza ich potwierdzenie, afirmację. Taki jest od początku styl chrześcijańskiej *praxis*⁴⁷. Sądzić należy, że zaprezentowane w niniejszym opracowaniu refleksje pokazują, iż to zaangażowanie jest możliwe, gdy urzeczywistnia się w oparciu o bardzo konkretne zasady, które da się dość jasno sprecyzować. Ich zastosowanie nie wykracza poza możliwości chrześcijanina autentycznie żyjącego wiarą w świecie i zajmującego się sprawami doczesnymi.

47 K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*, red. M. Jagosz, S. Pamuła, Rzym 1996, s. 62.

