

Józef WRÓBEL SCJ

WEZWANIE DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM (Symposium sekcji Teologii Moralnej KUL)

Poprzez pogłębioną refleksję Kościół coraz pełniej odczytuje swoją misyjną naturę. Stopniowo i coraz bardziej Kościół zauważa, że misja ta nie tylko jest powinnością biskupów, kapłanów, osób zakonnych, ale w równej mierze także świeckich katolików; zauważa też, że treści tej misji nie wyczerpują się tylko w samym Kościele, ale swym zasięgiem ogarniają wszystkie sfery ludzkiej egzystencji. Bogate nauczanie Kościoła w kwestii zaangażowania w tej misji zostało już zawarte w spuściźnie Soboru Watykańskiego II. Przystudiowaniem tego zagadnienia, dostosowanym do potrzeb czasu, zajął się Synod Biskupów, który obradował w Rzymie w dniach od 1 do 30 października 1987 roku. Na bazie refleksji Ojców synodalnych zrodziła się adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici*. Dla pogłębienia wybranych zagadnień tego dokumentu sekcja Teologii Moralnej przy Wydziale Teologicznym KUL zorganizowała w dniach od 27 do 30 marca 1990 roku symposium naukowe pt: „Christifideles laici. Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym”. W ramach symposium pracownicy wyżej wspomnianej sekcji wygłosili cztery wiodące referaty: ks. dr hab. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*; dr J. Wróbel SCJ, *Prymat racji moralnych w życiu politycznym*; ks. doc. dr hab. F. Greniuk, *Człowiek ośrodkiem życia społeczno-gospodarcze-*

go; ks. dr I. Mroczkowski, *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła w Polsce*.

Centralna idea referatu ks. J. Nagórnego to kategoria „uczestnictwa”. Ona stoi u podstaw społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Uczestnictwo otrzymuje swoją ostateczną podstawę w fakcie powołania człowieka do „pracy w Bożej winnicy” („winnicą jest cały świat, który winien zostać przemieniony zgodnie z Bożym planem”), a również w społecznej naturze człowieka. Personalistycznie rozumiane uczestnictwo opiera się na dwóch fundamentalnych zasadach: solidarności i sprzeciwu. W kontekście chrześcijańskiego rozumienia uczestnictwa obydwie te zasady nabierają szczególnego znaczenia: podczas gdy „głębokiemu zakorzenieniu w świecie odpowiada zasada solidarności ze wszystkimi, o tyle nowość i oryginalność orędzia ewangelicznego, które sprawia, że chrześcijanie są «solą ziemi» i «światłem świata», jest dla nich wezwaniem do sprzeciwu wobec wszystkiego, co niegodne Chrystusa. Chrześcijanie [...] są wezwani do solidarności na miarę Chrystusa, a nie tylko do solidarności czysto ludzkiej”.

W tym kontekście Autor referatu zwrócił uwagę na polski kształt uczestnictwa w dobie aktualnych przemian. Niepokoi tutaj zwłaszcza brak zaangażowania, pokusa rezygnacji, obojętności, zwątpienia, beznadziejności, co nie-

rzadko wprowadza człowieka na niebezpieczną drogę alkoholizmu i narkomanii.

W ramach przedstawienia teologicznej i personalistycznej wizji uczestnictwa ks. Nagórny omówił dwa zasadnicze sposoby odczytywania jego treści: z jednej strony wyrasta ono ze zrozumienia osoby ludzkiej, jej podmiotowości, a z drugiej z teologicznie określonej prawdy o uczestniczeniu każdego chrześcijanina w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Tylko w tak rozumianym uczestnictwie, które ma wymiar horyzontalny i wertykalny, zostaje podkreślona w pełnym wymiarze wspólnotowość każdego człowieka oraz jego godność i autonomia. Tym samym zostaje też obroniona jego jedyność i niepowtarzalność, a jednocześnie skonsolidowana podstawa dla jego prawa do sprzeciwu, „a więc do inności, do odmienności, do strzeżenia osobowej godności jako niezniszczalnej własności”. Eklezjalna perspektywa uczestnictwa jest z kolei odbiciem we wspólnocie tej jedności przez miłość, która łączy Ojca z Synem i Duchem Świętym i staje się wewnętrznym dynamizmem wspólnotowości w społeczności ludzkiej.

Uczestnictwo, które posiada tak szerokie horyzonty, staje się w sposób konieczny wezwaniem do solidarności jako „stałej gotowości przyjmowania przez każdego tego, co do niego należy, i to w odniesieniu do dobra całości”. Konsekwentnie solidarność wyraża się o wiele bardziej w postawie komplementarności w ramach wspólnoty, niż tylko w nieokreślonym współczuciu wobec zła dotykającego innych, czy też w wyręczaniu innych w spełnianiu właściwych im obowiązków.

W równej mierze, jak postawę so-

lidarności, osobowe uczestniczenie w życiu wspólnotowym zakłada również postawę sprzeciwu. Ethos sprzeciwu musi być wymierzony przede wszystkim przeciw wszelkiemu zafałszowaniu solidarności, przeciw negacji godności człowieka, przeciw nadużyciom miłości. W ujęciu K. Wojtyły sprzeciw jest również postawą solidarności, gdyż znamionuje odpowiedzialność za dobro wspólne (*Osoba i czyn*). Tym samym sprzeciw staje się też wyrazem podmiotowości uczestniczących w życiu społecznym. Jeszcze głębsze znaczenie postawa sprzeciwu posiada w duchowości chrześcijańskiej. Tutaj sprzeciw jest świadectwem dawanym Ewangelii i kontestacją tego wszystkiego, co jest odrzuceniem Bożej prawdy o człowieku i świecie.

Swój referat ks. Nagórny zamknął istotnym stwierdzeniem, iż zasady solidarności i sprzeciwu stojące u podstaw uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym muszą być zawsze ujmowane wspólnie, gdyż odwoływanie się do solidarności bez prawa sprzeciwu prowadzi z reguły do zachowań konformistycznych. Z kolei przesadne koncentrowanie się na prawie sprzeciwu bez poczucia solidarnej odpowiedzialności przeważnie prowadzi do postaw uniku i separowania się od wspólnoty.

Zgodnie z nauczaniem *Chistifideles laici*, chrześcijanie świeccy winni angażować się w sobie właściwy sposób również w sferę życia politycznego społeczności ludzkiej. Uczynienie zadość tej powinności zakłada jasno i jednoznacznie sformułowane zasady etyczne uczestnictwa. Omówieniu tej problematyki był też poświęcony referat ks. dra J. Wróbla SCJ.

Polityka rozumiana jako „różnego rodzaju działalność gospodarcza, spo-

łeczna i prawodawcza, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”, różni się niewątpliwie od etyki przedmiotem, celami i metodą. Niemniej nie może się ona obejść bez moralnego wartościowania, które stanowi jedno z kryteriów weryfikujących jej słuszność. W przeciwnym wypadku ryzykuje się, że działalność polityczna (mająca na celu dobro osób zakorzenione w dobru społecznym) bynajmniej nie pozostanie w służbie człowieka.

Okazuje się, że nie dla wszystkich jest oczywista konieczność specyficznej symbiozy polityki i etyki. W praktyce spotyka się dwa skrajne ujęcia tej relacji, bądź to w formie integryzmu etycznego (jako postawy zdecydowanie odrzucającej kryteria i kategorie polityczne i optującej wyłącznie w kierunku absolutyzmu etycznego), bądź też w formie realizmu politycznego (jako postawy odrzucającej kryteria i kategorie etyczne i przyznającej absolutny priorytet takim zasadom politycznym, jak „*bonum reipublicae*”, czy też „*racja stanu*”).

Integryzm etyczny i realizm polityczny to dwa skrajne ujęcia relacji między etyką i polityką. Ideał, który nigdy nie może być uznany za trwale osiągnięty, to „dynamiczna i inspirująca koegzystencja wartości moralnych i racji politycznych”. Dążenie do przywrócenia właściwego miejsca wartościom moralnym w polityce to proces nieustannej transformacji państwa struktur przedmiotowych do państwa struktur podmiotowych. Chodzi więc tutaj o specyficznie personalistyczny kształt polityki: „polityka nie może być rozumiana jako forma, technika, swoista sztuka sprawowania władzy, czy też umiejętność uzyskiwania chwiejnej równowagi sił i wpływów, ale jako konkretny

kształt społecznych dążeń stawiających sobie za cel rozwój warunków ludzkiej egzystencji, zgodnie z aspiracjami człowieka odpowiadającymi jego integralnemu rozwojowi”.

Polityka, która pragnie uczynić załość powyższym wymogom, musi uznać prymat racji moralnych. Tego prymatu domaga się tak podmiot polityki, jak i jej przedmiot. Pierwszorzędnym protagonistą upodmiotowionej polityki jest konkretna osoba jako egzystująca w społeczności ludzkiej. Podmiot polityki określa jednocześnie jej przedmiot, a więc dobro tych konkretnych osób.

Personalistycznie rozumiana i realizowana polityka musi wychodzić od uznania autonomii osobowej człowieka związanej z jego godnością, jak również od jego społecznej natury (wspólnota społeczno-polityczna jest środowiskiem integralnie rozumianego doskonalenia się osoby). Otwartość społeczności na dobro osoby domaga się w sposób konieczny jej moralnego kształtu podyktowanego przez wymogi prawa naturalnego; to prawo bowiem definiuje principia integralnego rozwoju osoby. Tak więc ostatecznie osoba stanowi normatywne kryterium wewnętrznego ładu i kształtu wspólnoty społeczno-politycznej.

Przedmiotem polityki jest dobro osoby jako żyjącej i doskonalącej się w społeczności ludzkiej. Zasadniczo nie chodzi tutaj jednak o dobro rozumiane indywidualistycznie, ale o „dobro wspólne mające charakter ponadindywidualny, jakkolwiek odniesione do konkretnych osób”. Ponieważ chodzi tutaj o dobro osoby rozumianej integralnie, stąd i „dobro wspólne” musi uwzględniać nie tylko dobra naturalne (materialne), ale również dobra du-

chowe i moralne. W praktyce oznacza to, że sfera działalności politycznej nie może się obejść bez wartości etycznych.

Prymat racji moralnych w polityce, wraz z podmiotowym kształtem samych struktur stwarza podstawy dla społeczno-politycznego pluralizmu i pluralistycznych form życia, gdyż zakłada opcję w kierunku poszanowania jednostkowości i niepowtarzalności osób, zakłada uznanie ich ontologicznej równości i tym samym poszanowanie ich równych praw, zakłada wreszcie uznanie różnorodności dróg i metod zdobywania własnej doskonałości. To z kolei dyktuje konieczność uznania równości i wolności osób, zrzeszeń, partii, grup wyznaniowych i społecznych różniących się nie tylko rolami i funkcjami, ale również światopoglądem, systemami normatywnymi, koncepcjami i metodami społeczno-politycznymi.

Pluralizm społeczno-polityczny jest możliwy jednak przy zachowaniu pewnego podstawowego stopnia wspólnego konsensusu co do zasad społecznego współżycia, a więc przy uznaniu w minimalnie koniecznej mierze wartości posiadających uniwersalny zasięg. Chodzi tutaj o takie wartości, jak prawa człowieka, dobro wspólne, sprawiedliwość, wolność, równość, miłość obywatelska, solidarność społeczna. Nie do przyjęcia jest natomiast taki pluralizm, który zakłada antagonizm klasowy lub grupowy, który preferuje indywidualizm, egoizm czy radykalny liberalizm.

Pluralizm w życiu społeczno-politycznym jest też niemożliwy bez powszechnej akceptacji dwóch fundamentalnych postaw obywatelskich: tolerancji i kompromisu. Obydwie te postawy nie powinny być rozumiane jako

indyferentyzm wobec wartości i prawdy, jako rezygnacja z wartościowania i weryfikacji, ale o wiele bardziej jako specyficzny kształt relacji międzyosobowych, jako forma odniesienia do drugiego człowieka, jego godności i praw. Ethos tolerancji i kompromisu opiera się więc na powszechnie uznanych wartościach, a nade wszystko na umiłowaniu pokoju społecznego. Te same wartości uniwersalne, ich poszanowanie, określają też granice tolerancji i kompromisu, a w koniecznych wypadkach również formy obrony przed ich nadużyciem.

Polityka i moralność przynależą do dwóch różnych porządków i w związku z tym cieszą się autonomią płaszczyzn. To rozróżnienie nie oznacza jednak separacji, gdyż duch ewangeliczny winien przenikać wszystkie sfery chrześcijańskiej egzystencji. W praktyce oznacza to, że jakkolwiek polityka nie może mieć zabarwienia religijnego, to jednak powinna być animowana przez wartości duchowe i moralne płynące z Ewangelii.

Uczestnictwo chrześcijan w życiu społeczno-gospodarczym było przedmiotem referatu ks. doc. dr. hab. F. Greniuka. *Christifideles laici* z całą jasnością konstataje, że życie społeczno-gospodarcze należy do jednej z najważniejszych sfer apostolskiego zaangażowania chrześcijan świeckich; również tutaj powinni oni wypowiadać się w sobie właściwy sposób. Już w pierwszych wiekach Kościół dostrzegał konieczność formułowania moralnych zasad normujących relacje międzyludzkie w sferze gospodarczej. Jakkolwiek przez długie wieki problematyka ta nie usamodzielniała się z punktu widzenia naukowego, to jednak była ona przedmiotem odrębnych traktatów moral-

nych. Przełom w tej dziedzinie dokonał się w czasach nowożytnych. W połowie XVIII w. pojawiła się ekonomia polityczna. Nie uwzględniała ona jednak wskazań etycznych. Było to owocem procesów sekularyzacyjnych, które dążyły do zepchnięcia refleksji etycznych poza margines życia społecznego. Wyrazem tych dążeń były „teorie niezmiennych i autonomicznych praw ekonomicznych liberalnych szkół XVIII i XIX wieku”. Pewien zwrot dokonał się tutaj z inspiracji L. J. Lebreta OP, który głosił konieczność „humanizacji ekonomii”, a więc „dostosowania jej do celów, potrzeb i możliwości człowieka”. Na bazie tych dążeń zaczęto stopniowo przyznawać prymat zasadom etycznym.

Bezpośrednio pozytywne zatroskanie o sferę ekonomiczno-gospodarczą, które charakteryzuje nauczanie Kościoła od czasów *Rerum novarum* Leona XIII, wiąże się z przewyciężeniem w duchowości chrześcijańskiej postawy określanej jako „odium mundi”, a również z uznaniem autonomii rzeczy doczesnych „opartej na bardziej dogłębnym odczytaniu myśli i zamiarów Boga zawartych w dziele stworzenia”.

Punktem wyjścia do analiz, ocen i konkretnych rozstrzygnięć w sferze ekonomiczno-gospodarczej jest chrześcijańskie „rozumienie” człowieka, które uwzględnia jego powołanie i jego godność, które uznaje prymat wartości osobowych nad rzeczami, a również zdaje sobie sprawę z faktu, że człowiek „nie może się realizować bez świata i działania w nim; nie może dokonać siebie jako ducha w materii, nie kształtując ducha w materii świata i nie przebóstwiając jej”.

W dobie encykliki *Populorum progressio* wypracowano jeszcze jedno

kryterium wartościowania działalności gospodarczej, a mianowicie kategorię „rozwoju”. Kategoria ta doczekała się wyraźnego sprecyzowania w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II. W kontekście tej kategorii Papież uczy, że celem działalności gospodarczej nie może być wyłącznie akumulacja dóbr materialnych i upowszechnienie ich redystrybucji, ale przede wszystkim integralne dobro człowieka jako „podmiotu i przedmiotu tejże działalności”; ostatecznie osoba stanowi „wewnętrzny parametr” kwalifikujący wartość moralną rozwoju i tym samym działalność gospodarczej.

W dalszej kolejności ks. Greniuk zwrócił uwagę na trzy inne jeszcze aspekty, które moralnie kwalifikują aktywność gospodarczą człowieka; są to: aspekt kosmiczny (który zakłada uwzględnienie struktury bytowej całego kosmosu oraz wzajemne korelacje między jego elementami), aspekt futurologiczny (który zakłada uwzględnienie ograniczoności ilościowej dóbr i troskę o potrzeby przyszłych pokoleń) oraz aspekt ekologiczny (który zwraca uwagę na konieczność ochrony środowiska).

W kontekście powyższych rozważań Autor referatu wskazał na te postawy i rozwiązania, które pozbawiają właściwych treści aktywność gospodarczą człowieka (egoizm, krótkowzroczność, żądza zysku, pragnienie władzy, narzucanie innym ideologicznie zabarwionych systemów gospodarczych, błędne struktury handlowo-finansowe, depersonalizacja pracy i jej zła organizacja, niszczenie środowiska), a również na postawy, które winny być preferowane w rozwijaniu tej działalności (otwartość i gotowość rozwiązywania problemów gospodarczych z uwzględ-

nieniem potrzeb innych, a zwłaszcza dobra wspólnego, społeczna solidarność, uznanie wspólnotowego przeznaczenia dóbr, poszanowanie autonomii rzeczy ziemskich, wolność oparta na równości praw wszystkich podmiotów działalności ekonomiczno-gospodarczej).

Problem odpowiedzialności świeckich katolików za odnowę Kościoła w Polsce omówił w swoim referacie ks. I. Mroczkowski. Już na wstępie zauważył on, że zmiany, które zapisują współczesną historię Polski, nie pozostają bez znaczenia dla Kościoła. W nowych realiach społeczno-politycznych staje się pilną potrzebą jego „aggiornamento”. Roztropne pokierowanie procesami odnowy zakłada niewątpliwie obiektywną ocenę „blasków i cieni” naszego Kościoła. W ocenie tej nie można jednak pominąć tego wszystkiego, co wniosły doświadczenia ostatnich pięćdziesięciu lat, a więc lat drugiej wojny światowej i czterdziestu pięciu lat dominacji obcej polskiemu narodowi ideologii ateistycznej. Analiza ta nie tyle powinna się jednak koncentrować na negatywach, co na wskazaniu pozytywów, które mogą być wykorzystane w procesach odnowy. Odnowa ta powinna też być oparta na bogatych tradycjach religijnych naszego narodu.

Dążenia do odnowy winny mieć na uwadze szczególnie trzy sfery: 1. rozumienie Kościoła; 2. rolę katolików świeckich; 3. stosunek duchownych do świeckich.

Ad. 1. Kościół jako wspólnota posiada określoną strukturę. Podczas gdy „wspólnota rodzi się z życia łaski wiary”, to „struktury powinny pomóc w jej rozwoju”. Uwzględnwszy status quo polskiego Kościoła, nie wydaje się rzeczą potrzebną naruszanie jego głów-

nych zrębów strukturalnych. Jednocześnie daje się jednak zauważyć pilna potrzeba otwarcia się na budowanie wspólnot i grup, które stawiają sobie za cel pogłębianie życia religijnego: Kościół nie może ulec „prądom, które petryfikują tradycję, ciągle patrzą w przeszłość i nie widzą takich znaków czasu, jak choćby wzrost demokracji i uczestnictwa w życiu polityczno-społecznym, czy też wagi ekologii i pokoju w życiu międzynarodowym”.

Ad. 2. Rola świeckich chrześcijan wyraża się w budowaniu Kościoła oraz w przemienianiu świata. U podstaw tego powołania stoi uczestnictwo chrześcijan w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej (misja kapłańska to „ofiarowanie siebie i swoich działań Bogu”; misja prorocka to „przyjmowanie Ewangelii i głoszenie jej słowem i czynem”; misja królewska to „pokorna służba braciom, nadawanie takiego sensu życiu, który owocowałby włączeniem odkupionego świata w życie Boga”).

Ad. 3. Relacje między duchowieństwem i laikatem muszą być wolne tak od paternalizmu, jak i od instytucjonalizacji. Konieczna jest tutaj pełna współodpowiedzialność we wszystkich sferach życia społeczności kościelnej. Ta współodpowiedzialność jest z jednej strony wskaźnikiem podmiotowości członków Kościoła, a z drugiej strony jej wyrazem.

W dalszej części ks. I. Mroczkowski przedstawił istotę podmiotowości w Kościele: oznacza ona „współuczestnictwo w miłości Krzyża”. To ta miłość powinna stać się pobudką do stawiania sobie pytania o współuczestniczenie w życiu Kościoła: „im ktoś więcej z siebie daje, tym bardziej uczestniczy we władzy, która z kolei staje się

dla niego służbą braciom”. Być zapodmiotowanym w Kościele – to uczestniczyć z całą odpowiedzialnością w jego misji, to ewangelizować, pozostając w jedności z papieżem i swoimi pasterzami, to sprawować takie formy kultu, które wyrastają z potrzeb wspólnoty, to troszczyć się o pogłębienie intelektualne religijności, to czuć się odpowiedzialnym za stan materialny Kościoła, to uczestniczyć w szeroko pojętej pracy społeczno-charytatywnej oraz w społecznej służbie obrony godności

człowieka. Korzyści takiego upodmiotowienia będą obopólne: z jednej strony pogłębi ono identyfikację świeckich z Kościołem, a z drugiej strony pozwoli duchowieństwu poświęcić więcej czasu obowiązkom wynikającym bezpośrednio ze święceń. Zaangażowanie laikatu w życie Kościoła to również szansa na uniknięcie powszechnej sekularyzacji, bo to właśnie w życiu świeckich chrześcijan „wymiar religijny przecina się z wymiarem społeczno-politycznym”.