

BÓL POLITYKI*

Prawo naturalne istnieje, ale polityka, która musi pośredniczyć między prawem a siłą, nie zawsze jest w stanie go bronić. Na tym polega ból polityki albo – jak kto woli – krzyż polityki. Zadaniem polityka jest zdobywanie poparcia dla prawdy i chociaż nie zawsze udaje mu się wykonać to zadanie, porażka w bitwie nie powinna przeszkadzać mu nadal toczyć wojny.

Tematem naszych rozważań jest związek między polityką a ludzkim cierpieniem.

Według św. Augustyna polityka bierze początek z potrzeby przeciwstawienia się złu, a zatem z grzechu pierworodnego. Upadła natura człowieka sprawia, że grzech nie pozwala mu układać swoich stosunków z innymi ludźmi zgodnie z zasadą sprawiedliwości. A zatem, aby można było postawić tamę przemocy rodzącej się z nieumiarkowanego egoizmu, który prowadzi nawet do pogardy i nienawiści do drugiego człowieka i do Boga, musi istnieć ludzkie prawo, wyznaczające granice złej woli. Obok tego ludzkiego prawa zaś musi też istnieć władza, która wymusza jego poszanowanie. Polityka to proces, poprzez który zostaje ustanowione ludzkie prawo i zagwarantowane jego przestrzeganie. Polityka zatem z samej swej istoty i od samego początku związana jest z doświadczeniem zła.

Tę więź z doświadczeniem zła można rozumieć na dwa sposoby. Z jednej strony zależność między polityką a złem jest bezpośrednia. Żli ludzie próbują tak zorganizować rzeczywistość, aby służyła ich interesom, a jednocześnie posługując się przemocą lub oszustwem, działają wbrew uprawnionym interesom innych członków społeczności. Jest to już pewna forma organizacji politycznej. Natomiast druga zależność między złem a polityką jest pośrednia. Dobrzy ludzie również się organizują, aby usunąć z życia politycznego przemoc i ucisk. Politykę można w tym wypadku postrzegać nie tylko jako konsekwencję grzechu pierworodnego, ale zarazem jako lekarstwo na sam ten grzech. Powrócimy jeszcze do tego aspektu problemu. W tym momencie ograniczymy się do przypomnienia, że jedna z tradycji, wywodząca się z politycznej myśli augustyńskiej, skłonna jest widzieć zadanie „dobrej” polityki paradoksalnie w unicestwieniu

* Wykład, który miał miejsce 16 X 2000 r. w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w cyklu: „Deus homo... Cur? – Bóg Człowiekiem... Dlaczego? Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia”.

samej polityki. Polityka jest ze swej natury zła, rodzi się z niesprawiedliwości i z przemocy. „Dobra” polityka jest negacją polityki, dokonaną wewnątrz polityki i przy pomocy politycznych środków. „Dobrzy” zajmują przestrzeń polityki, aby zagrozić drogę „złym”, i dążą do tego, aby w miarę możliwości przestrzeń ta pozostała pusta, nieużywana. Pod pewnymi względami tę zasadę augustyńskiej teologii politycznej realizuje konsekwentnie tradycja liberalna. Państwo (czyli polityka) jest złem, a więc zadaniem liberalnej polityki jest zredukowanie do minimum obecności i działalności państwa.

Inna tradycja, którą zwykliśmy wywodzić z myśli św. Tomasza z Akwinu, chociaż bynajmniej nie neguje demonicznego aspektu polityki ani jej związku z grzechem, odsłania jednak inny wymiar rzeczywistości politycznej. Człowiek jest z natury istotą społeczną, która nie może osiągnąć właściwego sobie dobra bez współdziałania z innymi istotami ludzkimi. To współdziałanie musi być zorganizowane, a więc zadaniem polityki jest właśnie tworzenie takiej organizacji. Ta jej pierwotna funkcja nie jest wpisana w ludzką naturę skażoną przez grzech, ale przynależy do ludzkiej natury przed grzechem i niezależnie od grzechu. Posługując się językiem nowszej filozofii, możemy powiedzieć, że istnieją działania, które człowiek może podejmować tylko razem z innymi ludźmi i które z natury mają charakter społeczny. Niektóre z tych działań należą do sfery polityki. Niektóre, ale nie wszystkie. Sfera polityczna nie pokrywa się dokładnie z dziedziną ludzkiego życia społecznego. Charakter społeczny mają przecież także działania należące do sfery życia rodzinnego czy do sfery ekonomicznej. Jak zatem odróżnić sferę polityki od innych dziedzin życia społecznego? Można powiedzieć, że do sfery politycznej należą działania podejmowane wspólnie z innymi, poprzez które dąży się do realizacji niepodzielnego dobra publicznego, to znaczy dobra wspólnego, wymagającego zgodnego wysiłku całej społeczności. Aby można było osiągnąć to dobro, musi się zorganizować wspólnota polityczna.

Za pośrednictwem R. Hookera ten tomistyczny pogląd przeniknął do tradycji filozofii anglosaskiej oraz do systemów opartych na pojęciu *common law* (prawa zwyczajowego). John Locke powiedział na przykład, że istnieje prawo naturalne wpisane w ludzkie serca, ale istnieją także namiętności ludzkiej natury, które sprawiają, że nikt nie może być sędzią samego siebie. Wobec braku sędziów, trybunałów i policji człowiek jest zarazem sędzią i stroną we własnej sprawie. Brak bezstronnego sędziego sprawia, że nie istnieje werdykt przez wszystkich podzielany i akceptowany oraz uprawomocniony przez autorytet całej wspólnoty. Skutkiem tego jest walka wszystkich przeciw wszystkim. Warto zauważyć, że według Locke’a walka wszystkich przeciw wszystkim nie jest konsekwencją braku prawa naturalnego, wiążącego w sumieniu wszystkich ludzi. Możemy raczej powiedzieć za Dantem Alighierim, że „mamy prawa, ale któż po nie sięga?” – a więc że prawa istnieją, ale nikt ich nie interpretuje ani nie stosuje. Inne jest stanowisko Thomasa Hobbesa, który twierdzi, że

jedyna zasada prawa naturalnego stanowi, iż każdy ma tyle prawa, ile władzy. Prawo i władza są tu utożsamione, nie może zatem istnieć prawo, za którym nie stoi odpowiednia siła.

Locke nie neguje roli siły w historii, ale ogranicza jej zadanie do ochrony praw. Człowiek słaby posiada prawo naturalne, ale nie potrafi go wyegzekwować. Prawo stanowione jest niezbędne, aby można było zapewnić poszanowanie prawa naturalnego, samo jednak nie ustanawia go ani nie zastępuje, ale raczej uzupełnia je i zapewnia jego realizację w praktyce, gwarantując mu skuteczność i nadając mu moc obowiązującą. Stanowisko św. Tomasza, którego echo słychać w poglądach Locke'a, wprowadza pewne napięcie między prawem naturalnym a prawem stanowionym, związane właśnie z zagadnieniem skuteczności i siły.

Z zagadnieniem tym stykamy się w postaci załączkowej w prawie międzynarodowym. W prawie tym istnieje zespół norm, które określają, co jest słuszne, a co niesłuszne, a tym samym pozwalają zasadniczo odróżnić postępowanie sprawiedliwe od niesprawiedliwego.

W konkretnej sytuacji spornej jednak prawo naturalne nie przewiduje (czy raczej nie przewidywało do momentu powstania Narodów Zjednoczonych) instytucji sędziego, zdolnego narzucić swój werdykt stronom i sprawować nad nimi jurysdykcję. Nie istnieje też siła, która mogłaby zmusić sporne strony do uznania swojej decyzji. Każde państwo może na swój sposób interpretować, a także stosować prawo międzynarodowe. W konsekwencji, w obliczu aktu agresji lub przemocy każde państwo ma zasadniczo możliwość egzekwowania prawa międzynarodowego, ale żadne nie jest do tego zobowiązane. W przypadku poważnego pogwałcenia praw człowieka każde państwo może zatem swobodnie zadecydować, czy powstrzymać się od sformułowania własnego osądu, czy wyrazić tylko ocenę moralną, nie nadając jej żadnej mocy wiążącej, czy też posłużyć się siłą, jaką dysponuje, aby wymusić poszanowanie sprawiedliwości i bronić praw napadniętej strony. Oczywiście jest, że decyzja o wykorzystaniu lub niewykorzystaniu własnej siły w celu zapewnienia ochrony podeptanemu prawu będzie decyzją o charakterze wybitnie politycznym. O jej podjęciu powinny zadecydować warunki, które św. Tomasz określił jako warunki wojny sprawiedliwej (a za nim kontynuowała tę myśl Druga Scholastyka). Wojnę można zatem uznać za sprawiedliwą pod czterema warunkami: po pierwsze – jeśli jest reakcją na poważne naruszenie praworządności międzynarodowej, po drugie – jeśli nie istnieje żadna inna możliwość przywrócenia sprawiedliwego ładu, po trzecie – jeśli działania podjęte w celu odtworzenia naruszonego porządku nie powodują jeszcze większych szkód, po czwarte – jeśli istnieją duże szanse na pomyślny wynik walki.

Obowiązkiem każdego człowieka jest nienaruszanie prawa naturalnego, ale nie jest tak, że każdy ma obowiązek interweniować w celu ukarania przestępcy i przywrócenia naruszonego ładu prawnego. Stanowisko św. Tomasza na temat

wojny sprawiedliwej można odnieść do problemów wykraczających daleko poza to konkretne zagadnienie, a nawet poza dziedzinę prawa międzynarodowego. Mam na myśli ogólny problem współistnienia wielu wolnych podmiotów oraz odpowiedzialności każdego z nich za utrzymanie sprawiedliwego ładu w społeczności wolnych podmiotów. Być może zasady, które stosuje św. Tomasz, rozpatrując problem wojny sprawiedliwej, można odnieść też do problemu politycznych wyborów i decyzji w pluralistycznym społeczeństwie.

W naszych społeczeństwach wielu jest dziś zwolenników poglądu, że nie istnieje – w ogóle, a przynajmniej w porządku politycznym – żadna prawda obiektywna oraz że miejsce prawdy zajmuje opinia większości. W tej perspektywie, ukształtowanej w dużej mierze pod wpływem zasady Hobbesa, każdy ma tyle prawdy, ile głosów. Demokracja modyfikuje tylko jeden element zasady Hobbesa, a mianowicie tezę, że ostatecznie o kształcie prawdy decyduje siła fizyczna, wyrażająca się przez przemoc i wojnę. Konfrontacja militarna pod postacią wojny domowej w ustroju demokratycznym zostaje zastąpiona przez inny sposób mierzenia siły różnych stron: przez konfrontację wyborczą. Głównie nie ścina, ale liczy, a kartki wyborcze zastępują pociski jako narzędzia pozwalające określić, jaka prawda powinna obowiązywać w danym systemie politycznym. Taki sens ma amerykańska formuła „ballots instead of bullets” (głosowanie zamiast kul). Zwykle zresztą wyniki wyborów i wojny domowej są zbieżne, ponieważ siła armii, podobnie jak siła partii politycznej, zależy od jej liczebności. Oczywiście ci, którzy wierzą w istnienie pewnego zespołu wartości obiektywnych, zasad „z natury słusznych” oraz prawa naturalnego, nie mogą się pogodzić z takim systemem demokracji relatywistycznej i zgłaszają wobec niego stanowczy sprzeciw w imię prawdy. Sprzeciw wobec demokracji w imię prawdy był też zresztą najważniejszą bronią, jaką posługiwał się kontrrewolucyjny i reakcyjny katolicyzm w walce z rewolucją francuską i z jej zasadami.

Słabość stanowiska reakcyjnego ujawnia się natychmiast, gdy tylko wychozimy poza zwykłą afirmację obiektywnej wartości prawdy, niezależnej od liczby zwolenników, i stawiamy sobie pytanie: co robić, gdy większość ustanawia normę opartą na błędnej, a tym samym niesprawiedliwej zasadzie?

Przekonanie, że prawda nie jest uzależniona od liczebności tych, którzy jej bronią, wydaje się nam tak oczywiste, że nie warto go tu szczegółowo uzasadniać. W tym miejscu pragniemy jedynie przypomnieć banalny fakt, iż opinia większości opiera się na argumentacji, która odwołuje się do prawdy. Jeżeli dyskutujemy o problemie, co do którego żywimy jakieś przekonanie, to najgłębszym fundamentem tego przekonania nie jest fakt, iż tak samo myśli większość, ale raczej fakt, że w wyniku określonego rozumowania uznajemy to przekonanie za rzeczywiście słuszne. Opinia większości kształtuje się na podstawie domniemanej prawdy. Dopiero na następnym etapie opinia, która została przyjęta przez przeważającą część społeczeństwa, znajduje oparcie także w samym fakcie, że jest opinią większości.

Jeśli zatem przyjmujemy, że istnieje prawda niezależna od opinii większości, to jak winniśmy postąpić, gdy większość odrzuca prawdę? Odpowiedzią reakcyjną jest odrzucenie demokracji, co z zasady prowadzi do wojny domowej. Jeśli bowiem nie chcemy podejmować decyzji na podstawie opinii większości, będziemy musieli podjąć próbę narzucenia naszej opinii siłą i zmierzyć się z możliwą czy wręcz prawdopodobną reakcją tych, którzy stawiają nam czoło na tym samym polu. Zanim jednak wejdziemy na tę drogę, powinniśmy się zastanowić, czy istnieją warunki pozwalające wszcząć sprawiedliwą wojnę, i prawdopodobnie dojdziemy do wniosku, że warunki takie nie istnieją, ponieważ stosunek sił, jaki wyłania się z konsultacji wyborczej, odzwierciedla w przybliżeniu stosunek między siłami społecznymi, które popierają różne stanowiska występujące w określonej sytuacji politycznej. Prawo naturalne istnieje, ale polityka, która musi pośredniczyć między prawem a siłą, nie zawsze jest w stanie go bronić. Na tym polega ból polityki albo – jak kto woli – krzyż polityki.

Dostrzegamy więc ograniczoność demokracji, która polega na tym, że demokracja nie zawsze jest w stanie zagwarantować poszanowanie prawa. Z drugiej strony widzimy tu też ograniczoność krytyki antydemokratycznej, wynikającą stąd, że nie potrafi ona wskazać procedury, która lepiej niż demokracja zapewniałaby prawdzie poparcie siły. Wojna domowa nie gwarantuje zwycięstwa prawdy skuteczniej niż demokratyczne głosowanie, jej triumf nie jest też bardziej prawdopodobny w systemie autokratycznym, opartym na sile zbrojnej.

Co zatem czynić? Czy istnieje demokratyczna odpowiedź na niedostatki demokracji? Aby znaleźć taką odpowiedź, musimy oczywiście uświadomić sobie najpierw ograniczoność demokracji, którą W. Churchill wyraził zwięźle w słynnym stwierdzeniu, że demokracja jest najgorszym z możliwych systemów politycznych, jeśli nie liczyć wszystkich pozostałych. To przekonanie o ograniczoności demokracji odróżnia naiwną wiarę w demokrację – którą łatwo można sprowadzić na manowce, wiodące do jakiejś formy totalizmu i do „dyktatury większości” – od naszego krytycznego poparcia dla demokratycznej formy rządów.

Demokratycznego lekarstwa na niedostatki demokracji możemy z powodzeniem szukać tylko wówczas, gdy przejdziemy od statycznej do dynamicznej i procesualnej koncepcji demokracji, i ogólnie całej polityki. Zadaniem polityka jest zdobywanie poparcia dla prawdy i chociaż nie zawsze udaje mu się wykonać to zadanie, porażka w bitwie nie powinna przeszkadzać mu nadal toczyć wojny. Prawda, która dzisiaj nie została przyjęta, może zyskać poparcie jutro, jeżeli będziemy wytrwale i skutecznie działać, aby zapoznać z nią opinię publiczną. Naukę o grzechu pierwotnym należy zatem odnieść również do sfery polityki.

Dziedzina polityki ukierunkowana jest ku prawdzie, ale jest też nieustannie i systematycznie sprowadzana z drogi ku prawdzie przez pożądlivość, to znaczy przez pragnienie osobistej korzyści i żądzę władzy. Podobnie jak w życiu jed-

nostki, również w życiu politycznym kształtowanie nawyku dobra, czyli cnoty, wymaga ascezy i jest walką, którą trzeba toczyć pośród zwycięstw i porażek, posuwając się naprzód metodą prób i błędów. Życie polityczne, podobnie jak indywidualne, nie jest aż tak zepsute, że pozostaje głuche na głos rozumu, ale jest nieustannie zakłócanie przez gwałtowne, nieuporządkowane namiętności. Polityk demokratyczny nie sądzi, że lud – a mówiąc ściślej: społeczność głosujących – ma zawsze rację. Jest jednak przekonany, że od społeczeństwa, które podejmuje błędną decyzję, można i należy się odwołać do społeczeństwa lepiej poinformowanego. Suwerenne społeczeństwo wyda słuszny werdykt, jeśli będzie mogło spokojnie rozważyć argumenty rozumu.

Co należy czynić, aby suwerenne społeczeństwo mogło sformułować słuszny osąd, rozważając wszystkie argumenty rozumu w atmosferze spokoju i nie ulegając naciskom nieokiełznanymi namiętności? Refleksja polityczna poszukująca odpowiedzi na to pytanie rozwijała się w dwóch kierunkach.

Kierunek pierwszy każe nam zastanowić się nad *i n s t y t u c j a m i*. Procedury, poprzez które społeczeństwo uzyskuje informacje i podejmuje decyzje, sposoby wybierania przedstawicieli społeczeństwa, mechanizmy ustanawiania lub unieważniania praw – wszystko to może ułatwiać lub utrudniać rozpoznanie, co jest prawdą w sferze politycznej. Należy zatem wprowadzić – w ramach systemu demokratycznego lub na demokratycznym fundamencie – pewien element *a u t o r y t e t u*, który potrafiłby oprzeć się chwilowym namiętnościom *mas* i upoważniałby jakąś niezawisłą instytucję do wydawania osądu. Warto rozważyć z tego punktu widzenia rolę Sądu Najwyższego w systemie instytucjonalnym Stanów Zjednoczonych. W optyce systemu amerykańskiego najwyższym wyrazem niezawisłości sądownictwa jest ochrona podstawowych praw przed samowolą większości.

Pismo „Federalist Papers” dostarcza przykładu myśli politycznej, która poprzez system instytucjonalny stara się ustanowić więź między rozumem a siłą, tworząc mechanizm pomagający suwerennemu społeczeństwu podejmować decyzje zgodne z zasadami sprawiedliwości. System instytucjonalny kieruje się przeświadczeniem, że człowiek jest istotą ułomną i narażoną na pokusy. Dlatego system ten tworzy „mechanizmy przeciwwagi”, tak aby ambicja i chciwość jednych była trzymana na wodzy przez ambicję i chciwość innych, a więc by nawet indywidualne przywary mogły ostatecznie służyć wspólnemu dobru. System ten jednak nie może funkcjonować bez *c n o t y*. System polityczny ufający zbyt w cnotę rządzonych i rządzących to system niedobry, który na pewno będzie funkcjonował źle albo nie będzie funkcjonował wcale. Najlepszy system to taki, którego działanie wymaga pewnego minimum cnoty subiektywnej, podobnie jak najlepszy samochód to ten, który zużywa najmniej benzyny. Podobnie jednak, jak nie można skonstruować samochodu, który nie spala benzyny, nie sposób też zbudować systemu politycznego, który funkcjonuje bez cnoty. Skąd jednak bierze się cnota? Gdzie i w jaki sposób wytwarza się cnotę?

To pytanie wskazuje nam drugi możliwy kierunek refleksji nad tym, jak wzajemnie pogodzić siłę i prawo. Uwaga skupia się tu nie na sposobie podejmowania suwerennej decyzji, ale na jej podmiocie. Jeśli społeczeństwo jest zupełnie zepsute, nie jest w stanie rządzić się zgodnie z zasadami sprawiedliwości. Po mistrzowsku omawia ten temat F. Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*¹.

Wychowanie estetyczne sprawia, że to, co jest obiektywnie sprawiedliwe i jako takie przynależy do porządku natury, zostaje przyswojone przez podmiot nie tylko w sferze pojmowania rozumowego, ale także percepcji uczuciowej. Człowiek jest istotą uczuciową w takiej samej mierze, jak racjonalną, a może nawet w nieco większej mierze. Nagi rozum nie jest w stanie zapanować nad siłą namiętności. Aby zwyciężyć, musi tę właśnie siłę namiętności wykorzystać do swoich celów – musi ukazać p i ę k n o p r a w d y.

Podobną koncepcję rozwija Platon w swoim *Państwie*². Fundamentem budowlu społecznej jest „muzyka”, pojmowana w szerokim znaczeniu jako sztuka, która łagodzi i oswaja namiętności człowieka. Według Platona nie może istnieć dobrze urządzone państwo tam, gdzie muzyka jest niedobra, bo rozbudza w duszy nieuporządkowane namiętności, zamiast je łagodzić i skłaniać do poddania się kierownictwu rozumu.

Jaki jest dzisiaj stan muzyki w naszych krajach? Możemy tu przyjrzyć się muzyce w ścisłym sensie, która wywiera bardzo duży wpływ na formację nowych pokoleń. Możemy także rozważyć stan muzyki rozumianej w szerszym znaczeniu, które w naszych systemach społecznych obejmuje telewizję, kino, teatr czy literaturę. W obydwu wypadkach stan muzyki w naszych krajach jest przygnębiający. Wyraża ona wyobcowanie nowych pokoleń, które nie mogą znaleźć drogi do spełnienia swoich oczekiwań i nadziei. Zamiast tak kształtować namiętności, aby pod kierownictwem rozumu wskazywały człowiekowi, że droga do przemiany świata i prawdziwego zaspokojenia potrzeb prowadzi przez pracę i rodzinę, pobudza się je do poszukiwania złudnego zaspokojenia poza granicami rzeczywistości, całkowicie zniekształcając jej obraz.

Kiedy system społecznego przekazu skupiony jest na świecie iluzji i pogrąża w świecie iluzji nawet informacje o realnych wydarzeniach, wówczas zadanie polityki staje się niezwykle trudne. Polityk bowiem to nie filozof, który w swoim rozumowaniu przyjmuje za punkt wyjścia prawdę samą w sobie i dobro samo w sobie. Punktem odniesienia dla rozumowania polityka jest piękno i dobro w takiej postaci, w jakiej istnieją już one w umysłach obywateli, w jaki są odczuwane i przeżywane przez społeczeństwo, którego polityk ma być przedstawicielem i zarazem przewodnikiem. Jeśli w duszy społeczeństwa nie mieszka

¹ Zob. F. Schiller, „Listy o estetycznym wychowaniu człowieka” i inne rozprawy, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972.

² Zob. Platon, *Państwo*, t. 1, 2, tłum. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1994.

cnota, bo jest ono nieustannie oszukiwane przez przekaz społeczny oderwany od prawdy, nawet najlepszy system instytucjonalny nie może trwale zabezpieczyć dobra wspólnego.

Dlatego fundamentalnym problemem demokracji jest wychowanie estetyczne społeczeństwa, czyli mówiąc językiem Platona – problem muzyki. Platon twierdzi, nieco naiwnie, że polityk i może, i powinien zakazać w swoim państwie „złej” muzyki i w jej miejsce zaprowadzić „dobrą”. Chociaż polityka może oczywiście odgrywać pewną rolę w zapobieganiu najbardziej ewidentnym wynaturzeniom systemu mass mediów, nie można i nie należy oczekiwać od niej właściwej odpowiedzi na kwestię estetycznego wychowania społeczeństwa. Funkcję tę winny spełniać sztuka i literatura, Kościoły i instytucje kulturalne, społeczeństwo cywilne, a przede wszystkim rodzina, kształtując ludzi, a tym samym naród, zdolnych panować nad swoimi namiętnościami i potrafiących formułować sądy zgodne z prawdą. W realizacji tego zadania winien uczestniczyć także polityk, bardziej jednak jako człowiek niż na mocy sprawowanej funkcji politycznej, kierując się przeświadczeniem, że powodzenie także jego specyficznej misji zależy w ostatecznym rozrachunku od czegoś, co jest pierwotne wobec polityki i co stanowi kryterium jej oceny.

W chwili, gdy przystępujemy do poszerzenia i umocnienia struktur ekonomicznych i politycznych Europy, nie powinniśmy zapominać, że powodzenie także w tej dziedzinie zależy przede wszystkim od tego, czy nastąpi odrodzenie kulturowych korzeni tożsamości europejskiej. Jeśli tak się nie stanie, polityka, która ze swej natury porusza się w sferze konkretnych, konstruktywnych dokonań, może zostać zmuszona do odegrania roli ostatniego, bezsilnego świadka. Nieprzypadkowo właśnie w tych dniach Jan Paweł II ukazuje nam jako naszego patrona św. Tomasza More’a. Ten angielski święty, wyczerpawszy wszystkie środki działania politycznego, złożył ostateczne świadectwo o prawdzie przez męczeństwo.

Żaden polityk nie powinien życzyć sobie takiego losu, nikt jednak nie może uprawiać polityki w służbie prawdy, jeśli nie jest gotów przyjąć takiego właśnie przeznaczenia, zachowując niezłomną nadzieję, że świadectwo powierzone Bożemu miłosierdziu może wydać nowe owoce prawdy w życiu i kulturze narodów.