

Aniela Dylus

Kościół i wspólnota polityczna : refleksje posoborowe

Chrześcijaństwo-Świat-Polityka nr 1 (13), 21-25

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Aniela Dylus

Kościół i wspólnota polityczna. Refleksje posoborowe

Soborowy przełom, jego istota i znaczenie, zostały poddane dogłębnej refleksji w trudnej do ogarnięcia liczbie publikacji teologicznych, filozoficznych, politologicznych. Nie aspiruję do odkrywania nowych treści z soborowych dokumentów. Nie zamierzam „wyważać otwartych drzwi”. Nie mam też zamiaru dokonywać przeglądu realizacji soborowych wskazań, np. w Kościele w Polsce. Nie chcę dołączać do chóru utyskujących nad niedoskonałością recepcji *Vaticanum II.* i niepełnością czy niedokończeniem inspirowanych nimi reform. Mimo to warto chyba po półwieczu syntetycznie przypomnieć najważniejsze punkty soborowego przełomu w interesującym nas tu obszarze. Przypomnienie soborowego nauczania nt. właściwej „polityczności” Kościoła, obok znaczenia poznawczego, może bowiem pomóc zobaczyć zadania permanentnie czekające na podjęcie.

Człony interesującej nas tu relacji, tj. wspólnota polityczno-prawna i zorganizowana w Kościół wspólnota wierzących zostały przez Sobór zupełnie inaczej zdefiniowane. Z tego nowego pojmowania ich *esse* siłą rzeczy wypływa inne *agere*. Właśnie według tego klucza uporządkowany został niniejszy tekst. Po określeniu nowego statusu w nauczaniu soborowym wspólnoty politycznej (1) i Kościoła (2), zostanie określony postulowany sposób obecności wierzących w świeckim państwie (3).

1. Nowy status wspólnoty polityczno-prawnej

Kluczowymi pojęciami w opisie tego nowego statusu są: wolność religijna jako gwarantowana przez państwo zasada prawna i autonomia. W rezultacie konsekwentnego wcielania tych pojęć do nauczania społecznego Kościoła nastąpiło przejście: od *convitas christiana* (państwa wyznaniowego) do państwa neutralnego religijnie i światopoglądowo.

Ciągle trwa spór co do tego, czy i jak dalece soborowa nauka w wielu kwestiach, chociażby pojmowania wolności religijnej, była zasadniczym przełomem, czy jedynie kontynuacją głównych wątków kościelnego przepowiadania. Nie ma jednak wątpliwości, że w rozumieniu państwa nastąpiło zerwanie z dotychczasową tradycją. Na gruncie tej tradycji, bazując na modelu państwa katolickiego, wymagano od władzy państwowej uruchomienia odpowiednich środków przymusu dla gwarancji prawdziwego kultu Bożego, zgodnego z katolicką nauką wiary. Natomiast *Deklaracja o wolności religijnej* bez zastrzeżeń uznała neutralność religijną nowoczesnego

państwa prawa, jak też zasadę rozdziału prawa i moralności oraz państwa i społeczeństwa. Owszem, nie da się całkowicie oddzielić prawa od porządku moralnego, ale normy prawne i moralne – jak podkreśla Ernst W. Böckenförde¹ – różnią się co do treści i celu. Pierwsze dotyczą porządku pokoju i wolności, drugie – cnót i prawdy. Deklaracja *Dignitatis humanae* rzeczywiście otworzyła nowy rozdział w katolickiej nauce o polityce, państwie i prawie².

Fundamentem tego nowego ujęcia jest zaś konsekwentne uznanie wolności religijnej jako zasady prawej. Zadaniem państwa nie jest już rozstrzygnięcie o kształcie gwarantowanego prawnie porządku moralnego, ani tym bardziej przyporządkowanie obywateli do określonego religijnie celu ostatecznego. Sobór zdecydowanie stanął na gruncie nowoczesnego rozumienia państwa i prawa. Wspólnota polityczna ma być ślepa na prawdy religijne i konkretny kształt porządku moralnego. Ma być neutralna religijnie i światopoglądowo³. Rozstrzygnięcie tych kwestii pozostawia swoim obywatelom. Tworzy im jedynie warunki do swobodnego, pokojowego regulowania wszystkich spraw istotnych dla wspólnego bycia i działania. Zadaniem państwa jest konsekwentna gwarancja poszanowania wolnościowych praw obywateli i zabezpieczenie pokoju⁴. Przełomowość takiego ujęcia wspólnoty politycznej polega m.in. na tym, że w nauce soborowej zrezygnowano z domagania się od państwa ochrony „praw chrześcijan” jako takich. Demokratyczne państwo ma chronić prawa obywatelskie. Jak zauważył Józef Tischner, „Dopiero niejako pośrednio, poprzez prawa obywatelskie, chroni prawa do wolności każdej religii, każdego wyznania, każdego światopoglądu”⁵.

Cechą konstytutywną nowego pojmowania i wspólnoty politycznej, i Kościoła jest autonomia. „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne” – tak brzmi słynne zdanie z konstytucji *Gaudium et spes* (KDK 76). Zresztą sama idea rozdzielenia tych wspólnot, jak przypominał kard. Joseph Ratzinger⁶, choć zwykle kojarzona z myślą oświeceniową, w swej genezie jest ideą chrześcijańską. Owszem, obie strony są sobie potrzebne, ale nie chcą tracić swej autonomii, ani godzić się na instrumentalne traktowanie

2. Nowy status Kościoła (w jego relacji do wspólnoty polityczno-prawnej)

Idea niezależności i autonomii Kościoła wobec państwa pozostaje w ścisłym związku z neutralnością religijną państwa. W założeniu neutralne religijnie i światopoglądowo państwo pozostaje bowiem niekompetentne w sprawach religijnych. Rzetelnie służąc swym obywatelom, musi zatem dopuścić autonomię Kościoła. Nie może traktować go jako z istoty swej partykularnej grupy interesu. Z drugiej strony, Kościół świadomy swej misji też aspiruje do autonomii względem państwa. Ta autonomia różni go od innych korporacji prawa publicznego, zależnych od państwa i pozostających pod jego kontrolą. Nie znaczy to, że realizacja autonomicznych celów kościelnych nie sprzyja celom przyswiecającym

państwu, a Kościół nie ma żadnego znaczenia politycznego. Świeckie państwo zwykle docenia niczym niezastąpiony wkład Kościoła do dobra wspólnego. Uznaje, że jest on ważnym składnikiem dziedzictwa duchowego narodu i wiarygodnym partnerem współpracy, zwłaszcza na polu edukacji, kultury, opieki socjalnej i działalności charytatywnej.

Jedną z najważniejszych cech nowego pojmowania posoborowego statusu Kościoła w relacji do wspólnoty politycznej identyfikuje tytuł soborowego dokumentu: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Owo bycie Kościoła w świecie pozostaje w związku z omówionymi wyżej ideami. Komentatorzy soborowego przełomu uważają mianowicie, że poprzez uznanie obywatelskich praw wolnościowych zakotwiczonych w godności człowieka i poprzez legitymizację liberalnego państwa konstytucyjnego, Kościół katolicki wyzwolił się z dobrowolnie wybranej niewoli. Popadł w nią mianowicie w XIX w., bezkompromisowo walcząc, broniąc się i odgradzając od kultury wolności świata nowożytnego⁷. Chodziło mu wówczas o stworzenie bezpiecznej enklawy dla katolików w coraz bardziej laicyzującym się świecie. Odgrodenie się od świeckiego państwa i laickiego modelu życia, zagrażającego własnej tożsamości, było próbą stworzenia namiastki *civitas christiana*. Jak zauważono w opracowaniu poświęconym przed- i posoborowemu dyskursowi, „stygmatyzacji wrogiego świata towarzyszyły zakazy i nakazy ograniczające kontakt katolików z ludźmi innej wiary, niewierzącymi lub też zepsutymi”. Zakazywano też „tzw. małżeństw mieszanych oraz akcesji do wszelkich związków czy organizacji nieakceptowanych przez Kościół. (...) Na retorykę oblężonej twierdzy składał się także głęboko pesymistyczny wizerunek świata doczesnego, który przedstawiano jako domenę szatana”⁸. W tym kontekście nie dziwi przedsoborowa idea Kościoła wojującego i militaryzacja języka.

Kościół-obecny-w-świecie, uznający ów „świat”, w tym – wspólnotę polityczną jako partnera, a nie wroga, siłą rzeczy musiał porzucić cały ten wojenny sztafaż, z retoryką negatywizmu na czele⁹. To przyjazne otwarcie się na świat było jednym z aspektów soborowego *aggiornamento*.

W perspektywie indywidualnej – oznaczało to nową koncepcję doskonałości chrześcijańskiej, a przynajmniej wyraźną zmianę akcentów. Odejściu od apoteozy spirytualizmu i porzuceniu świata, koncentracji na trosce o zbawienie własnej duszy towarzyszyło dowartościowanie zaangażowania w sprawy doczesne. Chrześcijanin jest powołany do świętości nie „pomimo” bycia-w-świecie, ale „poprzez” bycie-w-świecie.

3. Sposób obecności wierzących (Kościola) w świeckim państwie

Uczestnicząc wspólnie z innymi w porządkowaniu sfery publicznej, chrześcijanin styka się z inaczej wierzącymi, niewierzącymi, z ludźmi różnych światopoglądów. Na co dzień doświadcza pluralizmu. Nie musi jednak – dla zachowania czystości „prawdziwej wiary” –

odsuwać się od inaczej wierzących i myślących, ani uciekać z tego areopagu. W Deklaracji *Dignitatis humanae* znajduje bowiem bezcenną wskazówkę, iż godność osobowa każdego człowieka, nawet stojącego na gruncie fałszu, nie doznaje przez to uszczerbku. W ten sposób bynajmniej nie zrównano wartości prawdy i błędu. Rozwiązaniem stała się idea godności. Prawa człowieka, w tym fundamentalne prawo do wolności religijnej, przysługują każdemu nie z racji uznawania tej czy innej prawdy, ale z racji jego godności¹⁰. Takie postawienie sprawy nie bez racji uznaje się za jedno z kluczowych twierdzeń soborowych.

Otwiera ono drogę do dialogu i współpracy na rzecz dobra wspólnego. Umożliwia przewyciężenie głoszonego poprzednio stanowiska, że „jakikolwiek dialog z siłami politycznymi, uwolnionymi przez rewolucję francuską, nieuchronnie prowadzi chrześcijaństwo do upadku”¹¹. Umożliwia odniesienie również do nowoczesnej polityki znanych słów Jana XXIII z przemówienia na otwarcie Soboru, że w podejściu katolicyzmu do współczesności wskazana jest zmiana dawkania leków. Dotychczas bowiem za dużo aplikowano lekarstwa potępienia, a za mało lekarstwa miłosierdzia¹². Pragmatyka dialogu oznaczała zatem porzucenie retoryki negatywizmu i przyjęcie pozytywnego modelu komunikacji. „Inny” przestaje być wrogiem, a staje się partnerem – „bratem” obdarzonym szacunkiem. Jeśli dialog ma być autentyczny, strony muszą być bowiem równorzędnie usytuowane. Kościół przestaje rościć pretensje do zajmowania wyjątkowej, uprzywilejowanej pozycji¹³.

Ważną kategorią soborową, artykułującą m.in. sposób obecności i działania Kościoła w świecie są „środki ubogie”. Zamiast środków „bogaty”: potępienia, przymusu, prawa, należy stosować „ubogie: miłosierdzie, przyjazne zaproszenie, propozycje, wspólne poszukiwanie najlepszego rozwiązania. Ogromnie ważny jest przy tym nowy język dialogu, odrzucający zwroty pejoratywne na rzecz środków emocjonalnie neutralnych lub nacechowanych pozytywnie: atencją i ciepłem, szacunkiem i nadzieją¹⁴.

Obecny w-świecie posoborowy Kościół jako swój fundamentalny obowiązek uznaje zabieganie o wolność i prawa każdego człowieka. *Deklaracja o wolności religijnej* stworzyła podstawy ku temu, iż Kościół odnajduje się dziś w polityce i dyplomacji międzynarodowej właśnie jako adwokat praw człowieka. Jak żadna inna instytucja, obok jedynie ONZ, konsekwentnie występuje na rzecz wolności sumienia i wyznania, nienaruszalnej wartości życia każdego człowieka, respektowania wolnościowych praw obywatelskich¹⁵. Takie jego „niepolityczne” działania ostatecznie okazują się *stricte* polityczne.

Mówiąc jeszcze inaczej, słowami Ernsta W. Böckenförde – autora, który bodaj najgłębiej pokazał politologiczne i prawne implikacje Deklaracji *Dignitatis humanae*, wkład Kościoła

do dobra wspólnego polega po prostu na stanowczym głoszeniu przesłania wiary. Tyle tylko, że nie może być ono zawężone. Musi objąć całego człowieka, wszystkie jego sprawy, jego powołanie i prawa. „Jest to więc zarazem napomnienie i zachęta dla wiernych do uświadomienia sobie odpowiedzialności obywatelskiej za osiągnięcie *bonum commune*, jak też apel i krytyka pod adresem tych, którzy są w państwie i społeczeństwie oficjalnie za to odpowiedzialni. To właśnie jest zasada niepolitycznie-politycznego działania: orędzie to, w punkcie wyjścia niepolityczne, kierujące się tylko wolą głoszenia przesłania chrześcijańskiego, jest w skutkach w istocie polityczne, ponieważ swą treścią powoduje polityczne skutki¹⁶.”

Aniela Dylus, politolog i etyk, profesor nauk humanistycznych, kierownik Katedry Etyki Gospodarczej i Polityki Gospodarczej Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Opublikowała m.in.: *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej* (1992), *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym* (1997), *Globalny rynek i jego granice* (2001) *Globalizacja. Refleksje etyczne* (2005).

Przypisy

- 1 Por. E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Znak, Kraków 1994, s. 64.
- 2 Tak uważa m.in. Rudolf Uertz. Por. *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Wyd. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005.
- 3 Według słów Józefa Tischnera, „Demokracja nie uzurpuje sobie prawa do rozstrzygania, który z wyznaczonych poglądów jest prawdziwy, lecz każdemu przyznaje równą przestrzeń wolności.” Por. *Prawda i godność. Wprowadzenie do wyboru pism Ernsta-Wolfganga Böckenförde, Wolność – państwo – Kościół* w: E.-W. Böckenförde, s. 12.
- 4 Por. E. Schockenhoff, *Religionsfreiheit: Bruch oder Kontinuität?*, „Christ in der Gegenwart“ 2012 nr 28.
- 5 J. Tischner, *Prawda i godność...*, s. 12.
- 6 Por. J. Ratzinger, *Sól Ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, rozm. P. Seewald, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 206.
- 7 Por. E. Schockenhoff, *Religionsfreiheit...*
- 8 Por. M. Makuchowska, *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, s. 475-476.
- 9 Autorka cytowanego już opracowania świetnie pokazuje językową zmianę stosunku kolejno do: chrześcijan innych wyznań, Żydów, muzułmanów, niewierzących poprzez następujące tytuły rozdziałów swej książki: *Od wrogów do rozdzielonych braci* (r. 6), *Od bogobójców do starszych braci* (r. 7), *Od pogan do młodszych braci w wierze* (r. 8), *Od bezbożników do niewierzących braci* (r. 9). Por. tamże.
- 10 Por. J. Tischner, *Prawda i godność...*, s. 19.
- 11 Autorem tego trafnego sformułowania jest George Weigel. Por. *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Wyd. ZNAK, Kraków 2005, s. 200.
- 12 Cyt. za: tamże.
- 13 Por. M. Makuchowska, *Od wrogów do braci...*, s. 476.
- 14 Por. tamże, s. 385.
- 15 Por. E. Schockenhoff, *Religionsfreiheit...*
- 16 E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół...*, s. 262.