

# Jan Krucina

---

## Spór między katolicką nauką społeczną a teologią polityczną

---

Collectanea Theologica 42/2, 39-51

---

1972

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN KRUCINA, WROCŁAW

## SPÓR MIĘDZY KATOLICKĄ NAUKĄ SPOŁECZNĄ A TEOLOGIĄ POLITYCZNĄ

Z okazji 80 rocznicy encykliki *Rerum novarum* odbyło się 4—5 maja 1971 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim sympozjum nauk społecznych. Uczestnicy doszli wówczas do wniosku, że nauka społeczna Kościoła — mimo jej stałych zasad, zakorzenionych w osobowej i społecznej naturze człowieka, nawet mimo elementów zaczerpniętych z Objawienia — różni się w swym kształcie współczesnym, przepowiadany przez Pawła VI, od nauczania encyklik Leona XIII, zwłaszcza encykliki poświęconej sprawie robotniczej — *Rerum novarum*.

### System twierdzeń otwartych

Ewolucja myśli społecznej Kościoła nie jest uleganiem współczesnej modzie na zmienność i relatywizm. W świetle interpretacji lubelskiego sympozjum stało się raczej jasne, że nauka ta zbudowana na podstawach zawartych w encyklikach społecznych papieży, nie stanowi systemu zdań zamkniętych i raz na zawsze ustalonych twierdzeń. Zasady nauki społecznej Kościoła, absolutne i niezmiennie w sferze normatywnej, są wypowiedane do ludzi i społeczeństw uwarunkowanych, i to uwarunkowanych wyznacznikami zmian, jakie zachodzą w życiu społecznym, państwowo-prawnym, politycznym, gospodarczym, kulturowym. Stąd i zasady głoszone przez Kościół nie są zastygłymi szablonami. Opierają się raczej na dynamicznej koncepcji prawa naturalnego, a w zastosowaniu cechuje je wrażliwość na aktualnie funkcjonujące wartości społeczne. Wielki wpływ odgrywa tu położenie członków życia społecznego, informacje i osiągnięcia nauk empirycznych, a nawet granice i możliwości sprawnie działającego sumienia.

W ramach doktryny społecznej Kościoła wymienia się szereg nauk uzupełniających — socjologię, ekonomikę, teorię kultury, na-

uki prawnicze, politykę społeczno-gospodarczą. Służą one od strony empirycznej określaniu właściwej diagnozy. Dopiero przy ich pomocy można uchwycić stan warunków życia społecznego. Wszystko po to, by zasady społeczne, stanowiące fundament katolickiej nauki społecznej, przejmowały w konkretności postać nie tyle nakazów, ile wskazań; ażeby nie pozostawały ogólnymi, pustymi formułami, by wreszcie nie hołdowały partykularnym ideologiom<sup>1</sup>. Wręcz przeciwnie — by jako skonkretyzowane wskazania służyły ludziom właściwą orientacją, umożliwiającą osobiste, odpowiedzialne zdobywanie wartości nadrzędnych, zgodnych z celem ludzkim i ostatecznym znaczeniem ludzkich powiązań społecznych.

Tak rozumiana nauka społeczna Kościoła odpowiada na zarzuty, że zawiera zamknięty zespół tysiąca nakazów i imperatywów, nie licujących zarówno z postulatem odpowiedzialności moralnej, jak i empirycznie stwierdzalnymi faktami społecznymi<sup>2</sup>. Inne nieporozumienie polega na opinii przeciwległej, jakoby katolicka nauka społeczna winna rzeczywiście obejmować tego rodzaju omurowany system gotowych nakazów szczegółowych, wiążących jak recepty w określonych wypadkach życia zbiorowego<sup>3</sup>.

Tymczasem nie wolno zapominać, że nauka społeczna Kościoła zawiera nie tylko elementy osadzone na normatywnym gruncie tak lub inaczej rozumianego prawa naturalnego, ale jako nauka teologicznomoralna i duszpasterska, zahacza również o przekaz wiary, objęty refleksją teologiczną.

Teologia oznacza pewne rozumienie wiary. Stanowi zatem pewien typ lub model zastanawiania się nad tajemnicami udostępnionymi nam w Objawieniu. Każdy zaś typ rozumowania wymaga pomocniczych pojęć i określeń czyli narzędzi myślowych, zapożyczonych z filozofii<sup>4</sup>.

Powyzsze stwierdzenia wystarczą, ażeby zrozumieć, że wątpliwości wysuwane przeciwko katolickiej nauce społecznej powstają nie tylko ze względu na rodzaj filozofii lub etyki stosowany w myśli społecznej Kościoła, ale i ze względu na rodzaj stosowanej w niej teologii, a więc z powodu sposobu rozumowania i refleksjowania nad nadprzyrodzonymi treściami Objawienia. Zachodzi konieczność przeprowadzenia konfrontacji nauki społecznej Kościoła z tą wersją

<sup>1</sup> Por. A. Burghardt, *Ideologieverdacht gegen christliche Soziallehren*, Wort und Wahrheit 25(1970) 15.

<sup>2</sup> Por. H. J. Wallraff, *Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen*, w: *Normen der Gesellschaft*, wyd. H. Aschinger, L. Preller, H. J. Wallraff, Mannheim 1965, 27 n.

<sup>3</sup> J. Matthes, *Katholische Soziallehre als Wissenssystem*, Internationale Dialog Zeitschrift 2(1969) 102.

<sup>4</sup> K. Delahaye, *Was meint Rede und Sache einer politischen Theologie*, Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 12(1971) 311—312.

teologii, która zwłaszcza obecnie zgłasza poważne pretensje pod adresem dotychczasowej myśli społecznej Kościoła. Krytyka ta pochodzi ze strony tzw. teologii społeczno-krytycznej, teologii politycznej, będącej w gruncie rzeczy teologią eschatologiczną<sup>5</sup>.

### Zarzut nieprzydatności ze strony teologii politycznej

Zanim powiemy wyraźniej co właściwie prezentuje teologia polityczna i z jakiego rodowodu się wywodzi, sformułujmy zastrzeżenia wysuwane przez nią wobec społecznej nauki Kościoła. Zarzut nie jest banalny. Twierdzi się, że nie ma takiego świata, do którego encykliki społeczne adresują swój program. Encykliki idealizują świat, ujmują go nierealnie. Powody tego nieporozumienia sięgają w przeszłość umysłową Europy. Od czasu Oświecenia rozpoczęło się powolne pęknięcie ideowej jedności między religią a życiem publicznym; odtąd stopniowo zanika przeważające przedtem wzajemne przyporządkowanie między Kościołem a społeczeństwem. Wizja porządku, wyniesiona z greckich, stoickich, przede wszystkim zaś ze starochrześcijańskich wyobrażeń o kosmosie, zastosowana do koncepcji ładu w świecie, zdaje się w życiu społecznym zbyt aprioryczna, sztywna, a przede wszystkim nierealna<sup>6</sup>.

Jak w związku z tym wygląda samoświadomość doktryny społecznej Kościoła? Nauka społeczna Kościoła, wyinterpretowana z encyklik, reprezentuje myślenie normatywno-organiczne, przedkłada wizję społeczności z góry uporządkowanej. Wizję tę stanowi nie tyle dowolny ideał, ile nałożony normatyw. Domaga on się moralnego zobowiązania i to zarówno od społeczeństwa, jak i od poszczególnych uczestników życia społecznego. Domaga się zależności wprowadzić nie od mechanicznego, ale od moralnego porządku, od *ordo*, którego zadatki odkrywa prawy rozum ludzki w głębinach swej osobowej i społecznej zarazem natury<sup>7</sup>.

Teologia polityczna wyklucza możliwość zarówno idealnego sumienia, jak i idealnych modeli, nadających się do porządkowania życia społecznego. Wychodzi się z założeń Oświecenia, zapożyczonych od K a n t a. Owe założenia teoriopoznawcze dotyczą człowieka i jego oświeconego rozumu. Krytyczny, oświecony rozum praktyczny cechuje takiego człowieka, który potrafi posługiwać się nim swobodnie we wszystkich sprawach; umie on równocześnie walczyć o taki

<sup>5</sup> Por. H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970, 61.

<sup>6</sup> J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 100 nn.

<sup>7</sup> P. Bigo, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris 1965, 44; F. Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre. Geschichte und System*, Osnabrück 1968, 617nn.

układ społeczny, jaki jednostce ludzkiej umożliwia jawne o swobodne posługiwanie się oświeconym rozumem<sup>8</sup>.

Zapożyczając tzw. „krytyczną teorię” głoszącej dziś na zachodzie szkoły frankfurckiej, teologia polityczna, nazywana z tego powodu niekiedy i teologią krytyczną, kwestionuje dotychczasowy sposób legitymowania powinności w katolickiej nauce społecznej. Przedkładając zgoła pozytywistyczną koncepcję historii głosi program wyzwolenia człowieka spod panowania natury, sprzeciwia się jakiemukolwiek pojęciu zinstytucjonalizowanej władzy, szczególnie panowaniu człowieka nad człowiekiem. Zaprzecza wreszcie wszelkiej możliwości uzasadnienia mocy wiążącej, powinności moralnej z takich pojęć jak „człowieczeństwo”, „humanizm”, „związki międzyludzkie”, „odpowiedzialność”, „sumienie” itp. Uważa się, że są to pojęcia puste, beztreściowe. Tymczasem w encyklikach papieskich operuje się pojęciami „godności ludzkiej”, „celu i rozwoju człowieka”, „uprawnień i obowiązków osoby”, „sprawiedliwości”, „słuszności”, „miłości”, „pomocniczości”, „dobra wspólnego” itp. Z pozycji teologii politycznej neguje się możliwość chociażby cząstkowego uchwycenie w życiu społecznym porządku docelowego, zastępującego systemem ludzkich potrzeb i zestawianiem sposobów ich zaspakajania<sup>9</sup>.

Łączy się z tym wreszcie zapożyczone od Blocha i tzw. teologów przyszłości, przede wszystkim od J. Moltmanna, przyszłościowe, eschatologiczne rozumienie historii. Elementem konstytutywnym historii nie jest czas przeszły, ile przyszłość. Przeszłość można tylko odnotować, przyjąć do wiadomości. Tymczasem przyszłość prowokuje, nakazując człowiekowi działać i tworzyć. Dlatego życie chrześcijanina winno polegać na przygotowywaniu przyszłości, na pewnym sprzeciwie, na proteście opowiadającym się za przyszłością przeciwko teraźniejszości. Chrześcijaństwo określa się miarą nadziei, wyczekującej przychodzenia Boga w absolutnej przyszłości<sup>10</sup>.

Charakteryzując pobieżnie rodowód ideowy teologii politycznej, czynimy to tylko po to, by łatwiej rozumieć na jakim tle powstają sprzeciwy kierowane pod adresem katolickiej nauki społecznej. Podnosi się wątpliwość, że katolicka nauka społeczna nie potrafi, szczególnie w oparciu o wiotkie podstawy prawa naturalnego, wystarczająco wylegitymować normatywnego zaplecza swych twierdzeń. Taka niemożność równa się utracie należytego zasięgu i skuteczności w praktyce. Nie dokonała ona społecznej inspiracji aktualnych form przepowiadania, nie przekonała świata o publicznych, społecz-

<sup>8</sup> W. Oellmüller, *Zur philosophischen Begründung des Sittlichen und Politischen*, w: *Diskussion zur „politischen Theologie“*, wyd. H. Peukert, Mainz 1969, 48, 63—65.

<sup>9</sup> *Tamże*, 66 nn.

<sup>10</sup> J. B. Metz, *Politische Theologie*, w: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. III, Freiburg 1969, 1235.

nych wymiarach Odkupienia. Nie ustrzegła form podawczych, w jakich przekazuje się Objawienie, przed prywatyzacją i indywidualizacją. Brzmi to, być może, słusznie, gdyż nowsze prądy teologiczne, posługujące się bardziej orientacją egzystencjalną i personalistyczną, zredukowały na domiar wszystkiego treść Objawienia i życie z wiary do sfery bardzo wąskiej, czysto prywatnej, osobisto-intymnej, nawet wstydlivej<sup>11</sup>.

Wychodząc z faktu dzisiejszego pluralistycznego, zróżnicowanego społeczeństwa, podlegającego w dodatku ciągłym zmianom, zachodzącym pod wpływem skomplikowanych czynników technicznych i politycznych, teologia polityczna odmawia Kościołowi kompetencji oraz możliwości wypracowywania i przedkładania w dzisiejszej sytuacji normatywnych modeli społecznych. Społeczna nauka Kościoła w warunkach dzisiejszego świata uchodzi w oczach radykalnego odłamów teologii politycznej za fikcję. Kościół powinien zrezygnować z głoszenia etyki społecznej; winien się ograniczyć tylko do spełniania funkcji krytycznej, zachowując dystans wobec jakichkolwiek konkretnych form życia społecznego, gospodarczego, nawet gdyby chodziło o najszlachetniejsze ustroje w świecie<sup>12</sup>.

### Propozycja teologii politycznej

Nie chodzi bynajmniej o utworzenie jeszcze jednej, kolejnej dyscypliny teologicznej. Zwolennikom teologii politycznej takim jak np. J. B. Metz<sup>13</sup>, W. Oellmüller<sup>14</sup>, H. R. Schlette<sup>15</sup>, E. Schillebeeckx<sup>16</sup>, idzie raczej o ukazanie zasadniczego rysu strukturalnego teologii w ogóle, o określenie wiodącego nastawienia, jakie winno przenikać całe myślenie teologiczne. Gwałtowne spory toczące się ostatnio o niezręczny przymiotnik, piętnujący ten typ teologii jako „polityczny”, wykazały, że podejrzania o nawrót

<sup>11</sup> Tenże, *Zur Theologie der Welt*, 101—102.

<sup>12</sup> *Tamże*, 115.

<sup>13</sup> J. B. Metz, *Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, Concilium 4(1968) 406. W Polsce por. J. A. Kłoczowski OP, J. B. Metz o teologii „politycznej”, *Znak* 23(1971) 226—236 oraz częściowo J. Zabłocki, *Chrześcijańska etyka społeczna w pięć lat po Soborze*, *Chrześcijanin w świecie* 1(1970) z. 8, 40.

<sup>14</sup> W. Oellmüller, *Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses*, w: *Kirche im Prozess der Aufklärung*, wyd. J. B. Metz, J. Moltmann, München 1970, 141.

<sup>15</sup> H. R. Schlette, *Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur politischen Theologie*, *Orientierung* 33 (1969) 17; art. cyt., w: *Diskussion zur „politischen Theologie“*, 72—81.

<sup>16</sup> E. Schillebeeckx, *Von der theologischen Tragweite lehrämlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen*, Concilium (1968) 418.

do dawnych, restauratywnych założeń teokratycznych sprzed 100 lat są w tym wypadku nieuzasadnione<sup>17</sup>. Charakter i wiążący zasięg zbawczego orędzia Chrystusa jest sprawą nad wyraz publiczną, a tym samym polityczną. Śmierć Jezusowa nie była prywatną, ukrytą, ale skandalem publicznym, oficjalnym, fałszywie wyprocesowanym. Zgłasza się tu energiczny protest przeciwko czynieniu z publicznego orędzia zbawczego Jezusa sprawy prywatnej, zepchniętej w sferę wstydliwą, osobisto-intymną. Tym samym także społeczny charakter zbawienia musi nabrać publicznego znaczenia. Do zbawienia prowadzi tylko droga zbiorowa, a nie religia pielęgnowana ukradkiem. Kościół zaś ma obowiązek manifestowania publicznego charakteru zbawienia. Śmierć Jezusowa dokonała się bowiem na oczach publiczności.

Zywa pamiątka Chrystusowej męki posiada niezwykle silę wyzwalającą, oddziaływującą do końca świata. Teologia polityczna domaga się od chrześcijan tej dynamizującej świadomości, krytycznej a zarazem wyzwalającej. Jej zadanie polega na konfrontacji wzajemnego oddziaływania zachodzącego między orędziem Jezusa a każdą rzeczywistością społeczno-polityczną. Podkreśla się, że zbawienie ma nie tyle znaczenie przyrodniczo-kosmologiczne, ile wyraźny wymiar społeczno-polityczny<sup>18</sup>.

Z punktu widzenia posłania ewangelicznego żadna z form życia społecznego, nawet najszlachetniejsza, nie może być doskonała. Poziom form i ustrojów społecznych należy mierzyć w świetle obietnic biblijnych. Dopiero eschatologiczne dopełnienie świata przyniesie pełną wolność, pokój, sprawiedliwość, pojednanie. Takie są kryteria wedle których należy nabierać właściwego dystansu wobec politycznych pociągnięć nawet najatrakcyjniejszych ustrojów; nie są one nigdy całkiem doskonałe, gdyż nie jest to możliwe, a przeciwnie — mają charakter prowizoryczny, przemijający. Przed ewentualną groźbą utożsamiania jakichkolwiek systemów z już jakoby osiągniętym Królestwem Bożym chronią teologię polityczną tzw. „zastrzeżenia eschatologiczne”. Owa poprawka eschatologiczna pozwala oceniać rzeczywistość wedle obietnic Chrystusowych i upoważnia do krytycyzmu w stosunku do każdego etapu dziejów. Obietnice eschatologiczne, zakorzenione w męce i zmartwychwstaniu Chrystusa, zawierają nakaz krytyczny i wyzwalający. Mandat ten mimo to nie odrzuca rzeczywistości, ale wzywa do zaangażowania. Teraźniejszość należy budować pamiętając, że byłoby niebezpieczeństwem, gdyby budowę świata organizowała tylko technologia i polityka. Orędzie zbawcze Jezusa, skierowane do wypełnienia eschatologicz-

---

<sup>17</sup> H. Maier, dz. cyt., 11 nn.; O. v. Nell-Breuning, „Politische Theologie” *einst und jetzt*, Stimmen der Zeit 186 (1970) 234—237.

<sup>18</sup> J. B. Metz, *Politische Theologie*, w: *Sacramentum mundi*, 1236—1238.

nego, wyzwała ów pożądany krytyczno-dialektyczny stosunek do konkretnych społeczności. Strzeże natomiast przed płytkim ich idealizowaniem i mobilizuje do przekształcania teraźniejszości w lepszą, doskonalszą przyszłość<sup>19</sup>.

### Spółeczno-krytyczna funkcja Kościoła

Przedłożenia teologii politycznej wykazują — jak widzimy — zacięcie praktyczne. Domagają się od Kościoła jako instytucjonalnej całości sprawowania na arenie życia publicznego owej funkcji krytycznej. Wiara już przez skierowanie ku obietnicom eschatologicznym przybiera krytyczną postawę względem każdej formy społecznej. Jednakże szkoła teologii politycznej nie spodziewa się wielkich sukcesów od krytycznego podejścia pojedynczego chrześcijanina. Metz żąda kościelnej instytucjonalizacji krytyki.

Otóż odniesienie krytyczne, postawa krytyczna winna być ustabilizowana. Krytyka ma stanowić powtarzający się regularny sposób oddziaływania Kościoła w świecie. Winien on stać się nosicielem krytyki w stosunku do dzisiejszego świata. Czy Kościół jest zdolny do takiego zadania? Czy Kościół ze swej natury będąc sam instytucją, może stać się równocześnie instytucją permanentnej krytyki? Teologia polityczna snuje tu konsekwentnie dalsze wnioski. Kościołowi towarzyszy albo ściślej — winna towarzyszyć świadomość przejściowości, tymczasowości współczesnych mu okoliczności społecznych. Żywa pamięć Chrystusowej męki i zmartwychwstania winna kierować ludzi stale ku przyszłości, ku eschatologicznej pełni. A owa eschatologiczna doskonałość — nadchodzący Bóg jako przyszłość absolutna — zgłasza wobec każdej rzeczywistości, zawsze posiadającej luki i niedostatki, owe zastrzeżenia, ową eschatologiczną poprawkę, korekturę. Świadomość owej eschatologicznej poprawki winna Kościołowi ułatwić spełnianie na tym świecie roli rzeczni-ka wolności krytyki<sup>20</sup>.

Powstają stąd zadania dla Kościoła. Polegają one w pierwszym rzędzie na postowaniu owej „poprawki eschatologicznej” do głośniejszej dziś idei postępu i humanitaryzmu. Zastrzeżenia eschatologiczne mają strzec przed zdradą i fałszem. Kościół operując ciągle świadomością owej eschatologicznej poprawki strzeże pojedynczego człowieka przed nadużyciami np. przed niebezpieczeństwem technologicznej manipulacji. Ta ochrona jest nieodzowna, aby nie wykorzystać człowieka jako środka i tworzywa do budowania technicznie

<sup>19</sup> Tenże, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*, w: *Was ist eigentlich Gott?*, wyd. H. J. Schultz, München 1969, 267—275.

<sup>20</sup> Tenże, *Zur Theologie der Welt*, 108 nn.



zracjonalizowanej przyszłości. Właśnie w tej dziedzinie Kościół musi wylegitymować siebie jako adwokata i obrońcę prawdziwych ludzkich wartości <sup>21</sup>.

Następnie eschatologiczne zastrzeżenia upoważniają Kościół do podkreślania względności wszystkich systemów, gdyż cała historia znajduje się pod znakiem ostatecznej korektury Boga Stwórcy i Odkupiciela. Wyklucza to utożsamianie jakiegoś wycinka dziejów, jakiego fragmentu politycznej działalności z całokształtem ludzkiej historii.

Wreszcie sama miłość może Kościołowi dostarczyć potencjalnej, a zarazem potężnej siły krytycznej. Zawsze gotowa czeka na pobudzenie. Miłość należy wyzwoić z wąskiego kręgu międzyludzkiej relacji „ja-ty”; trzeba ją oczyścić z filantropii i nie ograniczać tylko do pomocy charytatywnej. Miłość musi opowiedzieć się bezwarunkowo — zwłaszcza na gruncie eschatologicznych obietnic — za sprawiedliwością, wolnością, pokojem — przede wszystkim dla drugich, dla ludzi ułomnych, biednych, zaniedbanych <sup>22</sup>.

Ciekawie brzmi uzasadnienie, z jakim Metz przestrzega Kościół przed proklamowaniem jakichkolwiek koncepcji porządku społecznego jako zasady lub normy społecznej. Otóż Kościół nie powinien tworzyć nauki społecznej ułożonej w zwarty system. Inaczej nie obyłyby się bez naleciałości ideologicznych; byłby bowiem zmuszony zrezygnować z wymagań uniwersalnych, które pozostają jego domeną zasadniczą.

Teologia polityczna — mimo silnego związku z Objawieniem — nawołuje do szerokiej współpracy w urządzaniu wolności na świecie, także, a może przede wszystkim z tymi, którzy myślą inaczej. Znowu decydująca rola przypada pewnej krytycznej, negatywnej postawie. Platformą tej współpracy z ludźmi innego pokroju ideologicznego stanowi krytyczne podejście do oczywistych, egzystencjalnych ludzkich doświadczeń — do zagrożonego człowieczeństwa, ograniczonej wolności, naruszonej sprawiedliwości i pogwałconego pokoju <sup>23</sup>.

### **Czy teologia polityczna zastąpi naukę społeczną Kościoła?**

Jeszcze przed stu laty lansowano teologię polityczną w wersji integralistycznej. Polegała wówczas na aliansie między tronem a ołtarzem. Hołdowała przesadnemu supernaturalizmowi, nie uznawała autonomii rzeczywistości ziemskich, akceptowała wyłącznie cel nad-

---

<sup>21</sup> *Tamże*, 110.

<sup>22</sup> *Tamże*, 115.

<sup>23</sup> *Tamże*.

przyrodzony, gardząc doczesnością, odmawiając jej samodzielnych praw rozwojowych. Formy życia społecznego, zwłaszcza państwowego, interpretowano przy jej pomocy niemal sakralnie, głoszone program porządku teokratycznego<sup>24</sup>. Należy dziś dodać, że właśnie obok tych jednostronnych tendencji wyrósł świat industrialny, kwestia socjalna, wyzysk, proletaryzm.

Odpowiedzią na to zaślepione podejście do świata stały się encykliki społeczne. Leon XIII obrał wprawdzie za tło swej nauki podstawowe prawdy wiary, ale zagadnienia dotyczące spraw społeczno-gospodarczych oceniał w poważnej mierze według zasad prawa naturalnego<sup>25</sup>.

Trudno przedstawiać tutaj rozwojowy przebieg nauki społecznej Kościoła, naznaczony przede wszystkim ogromną ewolucją w stosowaniu zasad prawa naturalnego na przestrzeni ostatnich 80 lat. Katolicka nauka społeczna przebyła drogę przeobrażeń poczynając od idealnych założeń, uwzględniających świat niemal monolitycznych, wyidealizowanych struktur aż po Janowe dostrzeżenie znaków czasu, akceptację uspołecznienia, uwzględnienie równowagi i wymiany interesów w życiu społeczno-gospodarczym, rewizję absolutnego prawa własności, dopuszczenie pracowników i obywateli w rządach, uznanie wolności sumienia, a tym samym i pogodzenie się z faktem pluralistycznego społeczeństwa. Zmienia się rozumienie zasad społecznych, nie podtrzymuje się absolutnego waloru idealnych modeli życia społecznego, rozróżnia między niezmiennymi wartościami wyrażającymi się w normatywnej godności ludzkiej, a skonkretyzowanym kształtem dobra wspólnego, obejmującego urządzenie materialne i kulturowe, mające służyć integralnemu rozwojowi i możliwie pełnej pomyślności uczestników życia społecznego<sup>26</sup>.

Wprawdzie ogólne nastawienie teologii politycznej, opowiadające się za społecznymi wymiarami zbawienia, jest bardzo cenne, jednakże nie wystarcza. Trudno bowiem o przeprowadzenie krytyki społecznej, jeśli rezygnuje się z przedłożenia skonkretyzowanych modeli chociażby w formie wskazań i propozycji. Nawet negatywna krytyka form i instytucji życia społecznego zakłada skalę pozytywnych kryteriów. Ocen takich nie można wyłącznie wyprowadzić z Objawienia. Dlatego też sama teologia, bez uzupełnienia filozoficzno-etycznego, nie dostarcza potrzebnych i właściwych elementów. Nic więc dziwnego, że przedstawiona teologia polityczna zatrzymuje się tylko na wizji bardzo ogólnej; pragnie ograniczyć się do podstawowego nastawienia, nastawienia krytycznego, które ma przenikać całość nauk teologicznych, rezygnuje natomiast z pro-

<sup>24</sup> O. v. Nell-Breuning, *art. cyt.*, 236.

<sup>25</sup> *Tamże*, 237—238.

<sup>26</sup> A. F. Utz, *Ethik und Politik. Grundfragen der Gesellschafts- Wirtschafts- und Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1970, 307—327.

pozycji bardziej określonych, skonkretyzowanych. Ocena życia społecznego jest możliwa w oparciu o pewną miarę. Jakikolwiek rzeczowe porównywanie jest niemożliwe, jeśli się rezygnuje z konkretnych wskaźników, związanych bądź z koncepcją programu lub porządku społecznego, bądź z systemem społecznym lub zasadami społecznymi. Takich wskaźników nie da się wyprowadzić z czystej teologii<sup>27</sup>.

Wydaje się wreszcie, że nauka społeczna Kościoła stosując chociażby tylko analogicznie pewne zasady — w zależności od uwarunkowania cywilizacyjnego — spełniania już w jakiejś mierze ową rolę społeczno-krytyczną, postulowaną przez teologię polityczną M e t z a i jego szkoły.

Zadziwiający jest natomiast postulat teologii politycznej, domagający się funkcji krytycznej przede wszystkim od instytucjonalnie ustrukturuwanego Kościoła, nie zaś od jego członków — od Kościoła pojmowanego jako Lud Boży. Należy przypuszczać, że świat oczekuje raczej owego krytycznego zaangażowania nie tylko i nie tyle od Kościoła jako instytucji, ile od Kościoła jako Ludu Bożego, od poszczególnych uczestników wspólnoty kościelnej, w której obrębie nie brak miejsca, przy odpowiednim poszanowaniu absolutnych wartości, dla pluralistycznych poglądów np. w konkretnych sprawach realizacyjnych, w sposobach niesienia chrześcijańskiej służby światu. Tym bardziej, że nie wszystkie elementy nauczania papieskiego mają charakter doktrynalny, niektóre jako zalecenia pastoralne apelują do sumienia i odpowiedzialności chrześcijańskiej<sup>28</sup>.

W pluralistycznej społeczności, gdzie funkcjonuje szeroka rozpiętość poglądów, wartości i norm, wydaje się, że nie wolno tak łatwo gardzić rozumowaniem opartym na zasadach zdrowego rozsądku, utrzymanym w kategoriach tak lub inaczej rozumianego prawa naturalnego, jak chciałaby tego teologia polityczna. Idąc naprzeciwko nowoczesnemu światu, L e o n XIII przedłożył obok Objawienia tok rozumowania przyrodzonego. Powodzenie encyklik Janowych, szczególnie *Pacem in terris*, pochodziło także stąd, że zaproponowany przez papieża porządek pokoju wyprowadzony był z założeń ładu przyrodzonego, a więc z dynamicznej koncepcji prawa naturalnego.

Warto również zwrócić uwagę na niedomówienia niektórych tez teologii politycznej. Preferując rozumowanie teologiczne, zawęża ona tak istotne pojęcie zbawienia. M e t z nie konkretyzuje bowiem dostatecznie tego, co rozumie przez tzw. „poprawkę eschatologiczną”. Odnosi się nawet wrażenie, że pojęcia pokój, wolność, sprawiedliwość, pojednanie, treść Objawienia raczej przekształcają niż tłu-

<sup>27</sup> Por. G. Ermecke, „Politische Theologie” im Licht einer realistischen Sozialtheologie. Luther-Kant-Marx: Ante Portas, w: Diskussion zur „politischen Theologie”, 171.

<sup>28</sup> Por. K. Delahaye, art. cyt., 319—320.

maczą. Widać tu pomieszanie wartości doczesnych z nadprzyrodzonymi, nie mówiąc już o zarysowującym się jednak podobieństwie z integralistyczną teologią polityczną dawnego wydania, która do przesady sakralizowała porządek, pojmowany wówczas aż nazbyt statycznie. Dziś natomiast usiłuje się teologizować zjawisko zmienności, domagając się z pewnym przeakcentowaniem na miejsce etyki porządku (*Ordnungsethik*) wyłącznie moralności zmiennej (*Veränderungsethik*).

Wynika to, być może, z zastosowania do teologii obcych, jak na razie, mało wypróbowanych modeli myślowych, zapożyczonych, jak się zdaje, ze wspomnianej już „szkoły frankfurckiej”. Met z rozumuje konsekwentnie w stosunku do postawionego zarzutu: dotychczasowe pojęcia klasycznej filozofii nie potrafią należycie wyrazić kategorii współczesnego świata. Na miejsce dawnych pojęć szuka pewnych współczesnych form wyrazu. Nie zadowala się nowym typem filozofii. Przypomnieć należy, że szkoła Met z a krytykuje również personalistyczno-egzystencjalistyczno-transcendentalne ujęcia teologiczne, które doprowadziły w ostatnich czasach do wyizolowania religii w sferze czysto prywatnej<sup>29</sup>. Sprawa dogodnych narzędzi myślowych, potrzebnych do metodycznej refleksji nad tajemnicą Objawienia, pozostaje w tym wypadku nadal otwarta.

Podobnie jak encykliki, teologia polityczna jest odpowiedzią na wezwanie odczytane w dzisiejszym świecie. Czy diagnoza świata, jaką ustala teologia polityczna jest słuszna? Wydaje się, że wizja świata jest nazbyt optymistyczna. Bo emancypacji ludzkiej wolności na świecie odpowiada niemal paralelny rozrost anonimowego, niemal nieuchwytnego sprawowania władzy, i to w systemach demokracji parlamentarnej. Prawda, że dotychczasowe pojęcie porządku nie ostoi się na treściach statycznych, ale kategorię tę można z powodzeniem dynamizować. Wówczas pojęcie *ordo* posłuży jako korektyw w ocenach tego nazbyt optymistycznego rozumienia świata i jego rozwoju.

Spośród zastrzeżeń wysuniętych wobec teologii politycznej najpoważniejszy wydaje się brak kryteriów i wyznaczników, przy pomocy których można by skutecznie i konkretnie przeprowadzać krytykę konkretnej społeczności<sup>30</sup>. Zwłaszcza, że pojęcie tzw. poprawki eschatologicznej rzutuje tylko na tymczasowość i przejściowość konkretnej sytuacji społecznej, ale nic więcej. Od dawna wiadano, na czym polega postępowanie antyhumanistyczne. Chodzi jednak o kierunkowskazy pozytywne, o pozytywne określenie tak skutecznych form życia społecznego, że „zapewniają one przejście od sytuacji

<sup>29</sup> J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 100—101.

<sup>30</sup> G. Ermecke, *art. cyt.*, 175—176; O. v. Nell-Breuning, *art. cyt.*, 240.

mniej pełnego człowieczeństwa do człowieczeństwa pełniejszego”<sup>31</sup>. Przeprowadzona konfrontacja oznacza więc, że teologia polityczna może wprawdzie odegrać w stosunku do społecznej nauki Kościoła rolę komplementarną, zastąpić jej jednak nie zdoła.

### Znaczenie komplementarne

Najcenniejszy wkład teologii politycznej polega na napiętnowaniu skrajnego indywidualizmu, zadowionego niemal od stu lat w niektórych dziedzinach teologii. Indywidualizacja i prywatyzacja zbawienia jest jeszcze bardzo charakterystyczna dla niektórych postaw religijnych. Zdemaskowanie tendencji do uprzywilejowania Objawienia ma tu szczególne znaczenie. Próba teologicznego naświetlenia odwrotu od „wypojedynczania” Odkupienia nabiera uwagi wraz z postępującym naprzód procesem uspołecznienia. W trybie przyspieszonym mnoży ono więzy międzyludzkie i wplata ludzi w coraz gęstsza sieć kontaktów i zadań społecznych. Stąd pilna potrzeba oświetlenia tej nowej sytuacji w perspektywie Ewangelii.

Interesujący jest również postulat Metz’a, by język encyklik był mniej namaszczonej, a wykład utrzymany w formie raczej wskazania niż bezwzględnych nakazów. Mowa encyklik winna być bardziej hipotetyczna, warunkowa, aniżeli ściśle dogmatyczna<sup>32</sup>.

Teologia polityczna wymaga okrzepnięcia i przejścia przez ogień próby i dyskusji, a co ważniejsze — przez egzamin życia. Dotąd w gruncie rzeczy stanowi ona nową interpretację zadań chrześcijańskich w świecie. Proponuje nowe sformułowanie posłannictwa katolików w dzisiejszej sytuacji — przede wszystkim stanowi nowe spojrzenie na misyjne zadanie Kościoła w świecie opanowanym przez technologię i politykę<sup>33</sup>. Nie dostarcza jednak alternatywy dla społecznej nauki Kościoła.

### DER STREIT ZWISCHEN DER SOZIALLEHRE DER KIRCHE UND DER POLITISCHEN THEOLOGIE

Die Soziallehre der Kirche bildet keinen Komplex von detaillierten, hermetisch geschlossenen, absoluten Imperativen. Sie ist ein System offener Behauptungen, ein Gefüge von offenen Sätzen, welche der sich ständig verändernden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Situation in der Welt entgegenkommen. Die Grundlage der gesellschaftlichen Doktrin der Kirche ist normativ, sie ist fundiert in Komponenten der Offenbarung und

<sup>31</sup> *Populorum progressio*, nr 20.

<sup>32</sup> J. B. Metz, *Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche*, 409; por. A. F. Utz, *dz. cyt.*, 315—317.

<sup>33</sup> Por. K. Delahaye, *art. cyt.*, 315—317.

des dynamisch verstandenen Naturrechts. Die einwandfreie Anwendung ihrer Prinzipien erfordert eine Diagnose, die durch Informationen der empirischen Wissenschaften — der Soziologie, Ökonomik, Rechtswissenschaften, Kulturtheorie, der Sozial- und Wirtschaftspolitik, ja selbst der praktischen Theologie — bekräftigt wird. Dadurch erhalten die gesellschaftlichen Prinzipien der Kirche in der konkreten Wirklichkeit eine analoge Form.

Die „politische“ Theologie setzt sich von der ähnlich benannten, integralistischen um die Mitte des 19. Jahrhunderts restaurativen Richtung ab. Sie konstruiert keine eigene, neue theologische Disziplin, sondern will die herrschende Privatisierung und Individualisierung der Offenbarung durchbrechen, die in der Theologie u.a. unter dem Einfluss der existentiellen und personalistischen Philosophie in Erscheinung tritt. Die Publikationen von J. B. Metz und seiner Schule betonen den Öffentlichkeitscharakter von Christi Erlösungsbotschaft. Das lebendige Andenken, die Memoria von Jesu Tod und Auferstehung verleiht der auch als Vorbereitung für die Zukunft verstandenen Geschichte öffentlichen Charakter. Die Abhängigkeit von der Zukunftstheologie Moltmanns und die methodologische Grundlage des der „Frankfurter Schule“ entnommenen kritischen Denkens verleihen der politischen Theologie ein eschatologisches Gepräge. Die Einstellung des Christentums auf die absolute, eschatologische Zukunft berechtigt sogar gegenüber der edelsten gesellschaftlichen Situation eine kritische Haltung anzunehmen. Sogenannte „eschatologische Vorbehalte“, eschatologische Korrekturen sollen angesichts jeder gesellschaftlichen Form geltend gemacht werden.

An dieser Stelle setzt der Streit zwischen der katholischen Soziallehre und der politischen Theologie ein. Wegen des pluralistischen Charakters sozialen Lebens hat die Kirche ihre Sozialethik, die in Form von Prinzipien und gesellschaftlichen Modellen konkretisiert wird, nur auf reine Kritik zu beschränken. Die Aufgabe der Kirche besteht in einer gesellschafts-kritischen Funktion, die in jeder Situation auszuüben ist; im Lichte der sog. eschatologischen Vorbehalte ist nämlich jede Situation eine vorübergehende und als solche nur eine unvollkommene. Deswegen soll sie der Kritik unterworfen werden.

Die Thesen des Aufsatzes widersetzen sich den Voraussetzungen der politischen Theologie. Diese hat bisher keine Kriterien erarbeitet, auf Grund derer man eine soziale Wertung durchführen könnte. Die sog. eschatologischen Vorbehalte haben einen zu allgemeinen Charakter und liefern keine Grundlagen zur Beurteilung gesellschaftlichen Lebens. Ausserdem werden auch allgemeinemenschliche mit dem Naturrecht zusammenhängende Bewertungen ausgeklammert. Die Aufstellung von Werten und gesellschaftlichen Prinzipien macht jedesmal eine Diagnose notwendig, die mit Hilfe der empirischen Wissenschaften erarbeitet wird. Diese Notwendigkeit wird von der kritischen Theologie nicht berücksichtigt. Dieser Unbestimmtheit wegen bildet die politische Theologie für die Soziallehre der Kirche keine Alternative. Sie kann lediglich nur eine stimulierende, inspirierende Rolle spielen.