

Waldemar Irek

Nauka społeczna Kościoła narzędziem ewangelizacji : w 120. rocznicę "Rerum novarum"

Studia Salvatoriana Polonica 5, 35-64

2011

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.

Ks. WALDEMAR IREK

- Nauka społeczna Kościoła narzędziem ewangelizacji – w 120. rocznicę *Rerum novarum*

Wstęp

Nauczanie Kościoła dotyczące spraw społecznych należy integralnie do całokształtu nauki Kościoła i jako takie nie jest „ubocznym produktem” jego właściwej misji, ale wynika ono wprost z przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka – istoty społecznej. Odpowiedzialność wypływająca z Ewangelii, jak również zobowiązanie płynące z natury człowieka i społeczeństwa¹ ukazują społeczną dyscyplinę w jej złożoności: bogactwie problematyki oraz metod socjologicznych². W każdej refleksji, w której odkrywamy dwa porządki myślenia: diagnostyczny i normatywny, następuje spiętrzenie trudności i niebezpieczeństw przejścia od stanu faktycznego do idealnego, bądź też odwrotnie, w pytaniu: jakie przełożenie na rzeczywistość mają wzorce i prawa. Wydaje się, iż problem ten w sposób wyjątkowo ostry staje wobec społecznej refleksji

Ks. prof. dr hab. WALDEMAR IREK – Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; kierownik Katedry Teologii Praktycznej i Duszpasterstwa Rodzin na PWT.

¹ W artykule zastosowano następujące skróty: CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*; CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*; KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; OA – Paweł VI, List apostolski do Kardynała Maurice’a Roy *Octogesima adveniens*; RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*; SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudi rei socialis*.

J. Kondziela, *Wstęp. Nauka społeczna Kościoła. Ciągłość, rozwojowość, aktualność*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, s. 5.

² G. J. Di Renzo, *La persona sociale*, Roma 2007, s. 69n.

dokonywanej w Kościele w dziedzinie określanej mianem katolickiej nauki społecznej (KNS).

Pytamy, gdzie znajdują się jej źródła. Czy w analizie ludzkiej natury dokonywanej w oparciu o światło naturalnego rozumu, czy też w Biblii i refleksji teologicznej związanej z poznaniem nadprzyrodzonym? Czy zatem KNS jest specyficznie uprawianą filozofią społeczną? Czy nawet wówczas, gdy czerpie też dane z Objawienia chrześcijańskiego – u jej podstaw musimy zawsze szukać mocy wiążącej prawa związanego z Objawieniem? Są to pytania istotne, tym bardziej iż refleksja ta dokonywana jest w sposób zarówno „odgórny” – magisterium Kościoła, jak i „oddolny” – stanowiący refleksję społeczników i teologów nie tylko nad zasadami, ale również nad konkretną ich aplikacją. Daje się również zauważyć wpływy niechrześcijańskich szkół społecznych na podejmowaną przez Kościół socjologiczną refleksję, a ich wyniki bywają często wykorzystywane bez akceptacji wtórnych.

Oswald von Nell-Breuning, mówiąc o zasadach społecznych i o ich zastosowaniu, posłużył się porównaniem do skali. „Ktoś, kto chce zbudować gmach, musi posługiwać się skalą, ale w oparciu tylko o samą skalę ten dom w rzeczywistości nie stanie”. Czy skalą nauki społecznej Kościoła jest Objawienie Boże czy też prawo naturalne? Czy można zbudować określoną koncepcję życia społecznego bez uwzględnienia wyników badań nauk humanistycznych? Prezentowany tok myślenia potęguje teoretyczny problem wówczas, gdy ma aspiracje, by stać się również nauką praktyczną, domagając się aplikacji zasad do rzeczywistości.

Encykliki społeczne są pismami okolicznościowymi, tzn. „zawierają pewną aktualną naukę dotyczącą określonych współczesnych im spraw i nie należą w nich upatrywać rodzaju podręcznika usystematyzowanej nauki społecznej”³. Od pierwszej encykliki społecznej *Rerum novarum* mija 120 lat. Jej problematyka była inspiracją do budowy systemu polityki i porządku społecznego, w których centrum postawiono osobę ludzką. Zaangażowanie katolików w przebudowę świata społecznego widoczne jest w wystąpieniach poszczególnych papieży, opierających swoje enuncjacje zarówno na prawie naturalnym, jak też na nauce objawionej. Posoborowe wypowiedzi Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI czerpią swoje inspiracje szczególnie z Konstytucji *Gaudium et spes*, opisującej miejsce człowieka we współczesnym świecie, wraz z zadaniami wynikającymi z odpowiedzialności za kształtowanie wspólnot: od rodziny po społeczność międzynarodowe.

³ A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 29.

I. Specyfika katolickiej nauki społecznej

Katolicka nauka społeczna opiera się na relacji między filozofią – teologią, a naukami humanistycznymi. G. Ebeling nazywa „interdyscyplinarną relacją” spotkanie odrębnych dyscyplin naukowych, wskazując na trzy możliwości takiego dyskursu: „1. interdyscyplinarne przekazywanie wiadomości, 2. interdyscyplinarna dyskusja nad założeniami, 3. interdyscyplinarna odpowiedzialność za następstwa odnośnych nauk”⁴.

Człowiek przednowożytny posiadał trwały punkt oparcia, ponieważ wszystko mógł odnieść do Stwórcy. Ład wszechświata znajdował swoje odbicie w niezniszczalnych wartościach. Bóg był uzasadnieniem wszystkiego. Nawet w czasach Rewolucji Francuskiej jej przeciwnicy wierzyli, że Istota Najwyższa nie dopuści do dalszej emanacji zła⁵.

Czasy oświeceniowe naruszyły ten porządek. Jeżeli z punktu widzenia teorii społecznej centralny problem leży w pytaniu o relację osoby do społeczności, to relacja, w której akcentowano zarówno człowieka, jak i konieczność społeczności dla jego życia i rozwoju, została naruszona⁶. Odejście od Boga, jako Instancji Najwyższej, stanowiącej równocześnie zabezpieczenie podmiotów społecznych wobec groźby ich wchłonięcia przez społeczność, zaowocowało kryzysem prawdy o człowieku.

Odpowiedzią na groźbę dyktatu oraz społecznej samowoli stał się głos Kościoła, rozbrzmiewający wprawdzie, zarówno w teorii, jak i w praktyce, już od pierwszych wieków naszej ery, to jednak metodologicznie uporządkowany – związany z pojawieniem się pierwszej społecznej encykliki, wydanej przez Leona XIII *Rerum novarum* i nazwany nauką bądź nauczaniem społecznym Kościoła. Jej powstanie związane jest niewątpliwie z odpowiedzią na wezwania, które przyniosło dziedzictwo Oświecenia oraz Rewolucji Francuskiej oraz krwiożerczy dziewiętnastowieczny kapitalizm, jak też rodzący się proletaryzm.

Porządkując świat jedynie w oparciu o własny rozum, zakwestionowaniem wszelkich autorytetów człowiek z czasem stworzył nowy mit: kult rozumu niepoddanego żadnej krytyce – a Oświecenie, które miało aspirację, by ukazać

⁴ H. Wandelfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 68.

⁵ R. Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej*, t. I, Warszawa 1998, s. 13.

⁶ M. Monzel, *Katholische Soziallehre*, Bd 1: *Grundlegung*, Keln 1965, s. 237.

całościowy system myślowy, doprowadziło zarówno do wyalienowania człowieka, jak i do totalitaryzmu⁷.

Nazwany przez M. Webera program „odczarowywania świata” doprowadził do nowej sytuacji – człowiek z istoty myślącej, która potrafiła zdefiniować samego siebie – w oparciu o dziedzictwo myśli filozofii greckiej i rzymskiej oraz chrześcijaństwa – stał się istotą poszukującą odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”⁸. Zafałszowany obraz człowieka, odartego z odniesień metafizycznych, ugruntowany przez scjentyzm – prowadzi go w ostateczności do samolikwidacji⁹.

Od samego początku nauka społeczna Kościoła miała aspiracje, aby nie tylko świat sobie współczesny diagnozować, lecz także, aby wyjaśniać go w świetle praw natury i Objawienia oraz wskazywać zasady, w oparciu o które można odrodzić zarówno naturę ludzką, jak i społeczeństwo. Refleksja nad nauczaniem społecznym Kościoła zrodziła dyscyplinę filozoficzno-teologiczną, jaką jest katolicka nauka społeczna.

Jeszcze z początkiem XIX w. możemy spotkać się z myślą chrześcijańską opartą bądź na scholastycznych schematach, bądź też pragnącą jedynie umoralnić istniejące kierunki społeczne¹⁰. Dopiero encyklika Leona XIII *Rerum novarum* ukazała w sposób kompleksowy kwestię społeczną, ale także wskazała explicite na zasady prowadzące do rozwiązania podstawowych problemów życia społecznego¹¹. W ten sposób stała się ona zaczątkiem nowożytnego nauczania społecznego Kościoła. Wydaje się, iż struktura pierwszej społecznej encykliki, nawiązująca przede wszystkim do analizy natury i teleologii w życiu człowieka oraz wypływającej z niej krytycznej analizy kapitalizmu i socjalizmu, stworzyła podwaliny pod budowę katolickiej nauki społecznej. Mówiąc o genezie i uwarunkowaniach pierwszej społecznej encykliki, H. Juros stwierdza, iż „nie została ona arbitralnie zadekretowana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, lecz jest finalnym dziełem zbiorowego katolicko-społecznego myślenia i zaangażowania XIX w.”¹².

⁷ T. Szkołut, *Spór o rozum oświeceniowy a debata o kondycji człowieka*, w: *Dylematy racjonalności – między rozumem teoretycznym a praktycznym*, red. Z. J. Czarnecki, Lubin 2001, s. 239.

⁸ Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004.

⁹ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 26.

¹⁰ J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 397.

¹¹ *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2004, s. 48.

¹² H. Juros, *Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 351; także: A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, s. 33.

Z perspektywy XX w. Benedykt XVI stwierdza, iż: „*Caritas in veritate*, to zasada, wokół której skupia się nauka społeczna Kościoła; zasada ta znajduje formę działania w kryteriach orientacyjnych działania moralnego” (CV 6). Papież wskazuje na dwie zasady nauczania i praktyki Kościoła: sprawiedliwość i dobro wspólne: „*Ubi societas, ibi ius*: każde społeczeństwo opracowuje własny system wymiaru sprawiedliwości. Miłość przewyższa sprawiedliwość, ponieważ kochać to znaczy darować, ofiarować coś mojemu drugiemu; ale miłości nie ma nigdy bez sprawiedliwości, która skłania, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy z tej racji, że jest i działa. Nie mogę drugiemu «darować» coś z siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się należy zgodnie ze sprawiedliwością. Kto kocha drugich, jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec nich. Sprawiedliwość nie tylko nie jest obca miłości, nie tylko nie jest alternatywną albo paralelną drogą miłości: sprawiedliwość jest niepodzielnie związana z miłością, towarzyszy jej. Sprawiedliwość jest pierwszą drogą miłości, jak powiedział Paweł VI, jest jej «najmniejszą miarą», stanowi integralną część tej miłości «czynem i prawdą» (1J 3,18), do której zachęca apostoł Jan. Z jednej strony miłość domaga się sprawiedliwości: uznania i uszanowania słusznych praw poszczególnych osób i narodów. Podejmuje się ona budowania miasta człowieka zgodnie z prawem i sprawiedliwością. Z drugiej strony miłość przewyższa sprawiedliwość i uzupełnia ją zgodnie z logiką daru i przebaczenia. Miasto człowieka nie wzrasta tylko dzięki odniesieniom do praw i obowiązków, ale jeszcze bardziej i w pierwszym rzędzie dzięki relacjom bezinteresowności, miłosierdzia i komunii. Miłość objawia zawsze także w relacjach ludzkich miłość Bożą, dając wartość teologalną i zbawczą wszelkim zaangażowaniom sprawiedliwości w świecie. Trzeba także mieć bardzo na względzie dobro wspólne. Kochać kogoś, to znaczy pragnąć jego dobra i angażować się skutecznie w tym celu. Obok dobra indywidualnego istnieje dobro związane ze współżyciem społecznym osób: dobro wspólne. To dobro owego my-wszyscy, składającego się z poszczególnych osób, rodzin oraz grup pośrednich, łączących się we wspólnocie społecznej. Nie jest to dobro poszukiwane dla niego samego, ale ze względu na osoby, które należą do wspólnoty społecznej i które tylko w niej mogą rzeczywiście i skutecznie osiągnąć swoje dobro. Pragnienie dobra wspólnego i angażowanie się na jego rzecz stanowi wymóg sprawiedliwości i miłości” (CV 6-7).

Zatem Kościół poprzez swoją naukę społeczną, która jest jego „oknem” na współczesny świat, poprzez posiadane przez siebie kryteria prawdy o osobie ludzkiej i istocie społeczności zakorzenionych w prawach natury i Ewangelii, nie tylko bacznie obserwuje świat, ale także przeprowadza krytykę istniejących

systemów społeczno-politycznych i gospodarczych, stając się niejako „opozycją moralną” po to, aby ukazywać poprawną wizję osoby we wspólnocie. Krytyka systemów społecznych, dokonywanych od Leona XIII poprzez Jana Pawła II, aż po Benedykta XVI, wskazuje zarówno na indywidualizm, jak i na kolektywizm, jako formy społeczne, które nie pozwalają na pełnię realizacji wartości personalistycznych.

Są to dwie drogi – jak mówił K. Wojtyła – „antypersonalistyczne, prowadzące do alienacji zarówno osoby, jak i wspólnoty”¹³. Refleksja krytyczna myślicieli chrześcijańskich upatrywała błąd zarówno w kapitalizmie, jak i socjalizmie, zarówno w oddzieleniu kapitału od pracy, jak i szukaniu antynomii między tymi zjawiskami¹⁴.

Katolicka nauka społeczna stanowi zatem naukę interdyscyplinarną, co dobitnie podkreśla J. Höffner, mówiąc: „zadanie chrześcijańskiej nauki społecznej polega na badaniu podstaw metafizycznych, etycznych i teologicznych życia społecznego, starając się równocześnie ciągle odczytywać znaki czasu (Mt 16,3). Gdyby tego bowiem nie czyniła, ryzykowałyby, że stanie się nauką abstrakcyjną i nieaktualną, pomimo swojej wierności zasadom. Stąd wynika dla niej obowiązek starannego uwzględniania i wykorzystywania potwierdzonych danych systematycznej socjologii doświadczalnej, historii społecznej, psychologii społecznej, demografii, statystyki itp. Porusza się ona w polu napięcia między tym, co Boże, a tym, co historycznie zmienne”¹⁵.

Według J. Majki w prezentowanej dyscyplinie znajdziemy trzy rodzaje twierdzeń o charakterze filozoficzno-teologicznym. Pierwsze ukazują związki między Objawieniem a analizą społecznej natury człowieka i jego godności. Drugie to twierdzenia o charakterze diagnozującym rzeczywistość społeczną oraz ukazującym ideały społeczne. Wreszcie grupa trzecia, to zalecenia i wskazówki związane zarówno z misją profetyczną, jak i duszpasterską działalnością Kościoła¹⁶.

Nie trudno zauważyć, iż tak uprawiana nauka społeczna stanowi spotkanie zarówno filozofii, jak i humanistyki ze szczegółowym uwzględnieniem nauk społecznych, ale jest przede wszystkim dyscypliną teologiczną. Jak głosił w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II, jest ona tą częścią teologii moralnej, która odnosi się do zasad funkcjonowania człowieka jako istoty społecznej,

¹³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 24(1976), z. 2, s. 287.

¹⁴ C. Strzeszewski, *Własność: zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 290.

¹⁵ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1983, s. 13.

¹⁶ J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, s. 402.

oraz teologii praktycznej jako refleksji nad samorealizacją Kościoła w świecie współczesnym. Staje się ona wyrazem „posługi integralnego zbawienia, którą Kościół chce wypełnić wobec każdego człowieka. Wywodzi się ona z apostołskiej posługi Kościoła, dlatego jest zdolna ukazywać i głosić działanie Boga w sferze społecznej, dostrzegać je i mu służyć”¹⁷.

Z pewnością dlatego Jan Paweł II, dokonując pogłębionej refleksji nad tożsamością Nauczania społecznego Kościoła, korzystając także z doświadczenia związanego z teologią wyzwolenia i teologią polityczną, powie: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś trzecią drogą między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś alternatywą wobec nich. Stanowi ona kategorię niezależną. (...) Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym. (...) Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła” (SRS 41).

Jeszcze dobitniej wskazując na wymiar pastoralny, ukaże ten problem w *Centesimus annus*: „Nauka społeczna ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji. Jako taka głosi ona Boga i tajemnicę zbawienia w Chrystusie każdemu człowiekowi i z tej samej racji objawia człowiekowi samego siebie” (CA 54); stanowi ona „istotny czynnik nowej ewangelizacji” (CA 5).

Już w wywiadzie udzielonym 21 czerwca 1978 r. V. Messoriemu, ówczesny kardynał Wojtyła dostrzegł zarówno oryginalność, jak i adekwatność nauki społecznej Kościoła wobec rzeczywistości. Karol Wojtyła mówił wówczas: „specyfika katolickiej nauki społecznej odpowiada oryginalności samej Ewangelii. W niej ma swój korzeń i podstawę. Ewangelia zaś jest oryginalna nie tylko poprzez swoją teologię, ale także poprzez swoją antropologię. (...) Ewangelia jest oryginalna poprzez właściwy dla niej sposób widzenia (czyli objawienia) całokształtu spraw człowieka, również spraw człowieka w wymiarze wspólnoty, w wymiarze życia społecznego. Można by powiedzieć o szczególnym nasyceniu teologicznym w antropologii. Jedno i drugie wyraża ową oryginalność Ewangelii i ewangelizacji, a w konsekwencji nauka społeczna stamtąd bierze swój początek”¹⁸.

Spytajmy w tym kontekście raz jeszcze o uzasadnienie interwencji Kościoła w sprawy społeczne, koncentrując się szczególnie na nauce Jana Pawła II,

¹⁷ M. Toso, *O naturze nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo” 1(1998), s. 16.

¹⁸ K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?*, w: Jan Paweł II, K. Wojtyła, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji. Wywiady*, Rzym 1996, s. 19-20.

w której jak w soczewce skupia się dotychczasowe nauczanie Kościoła¹⁹. Większość komentatorów uważa, iż encyklika *Centesimus annus* stanowi swoiste *resume* tej nauki, będąc znakiem zarówno jej ciągłości, jak i rozwoju. Od pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, poprzez *Sollicitudo rei socialis*, *Laborem exercens* po *Centesimus annus* Jan Paweł II wskazuje na społeczne nauczanie Kościoła jako na mandat płynący z przyjęcia wiary i zadania zawarte w misji ewangelizacyjnej Kościoła.

Według H. Jurosa charakterystyczne jest jądro nauczania papieskiego wraz z „jednoczącą go zasadą personalistyczną”²⁰. W nauczaniu Jana Pawła II zasada personalizmu jest ściśle związana z misją Kościoła. Od stwierdzenia w *Redemptor hominis*, że wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka, po zdanie, że „w Chrystusie najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej zbliżył. W Nim też (...) człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania” (RH II)²¹.

Ponieważ przedmiotem zainteresowania Kościoła jest cały człowiek, dlatego jego troska obejmuje nie tylko religijny wymiar życia, ale także wszystkie wymiary, również społeczny i gospodarczy, które mają prowadzić do integralnego rozwoju człowieczeństwa. Nie da się, bowiem oderwać od etyki i religii spraw tak istotnych, jak życie społeczne, polityka i gospodarka²².

W świetle Ewangelii Kościół może zatem osądzać porządek społeczny i gospodarczy, na ile jest on zgodny z porządkiem moralnym ustanowionym przez Stwórcę; a w nawiązaniu do myśli soborowej można stwierdzić, iż Kościół obserwuje znaki czasu po to, by wierny Bogu i człowiekowi mógł „tchnąć życie w ciągle nowy i chwiejny związek między wiarą a historią. Chce on przyczynić się do rozwiązywania ludzkich problemów przez prawidłowe rozumienie człowieka, jego rzeczywistości i przeznaczenia” (KDK 12).

Jaką zatem znajdziemy odpowiedź Kościoła na niebezpieczeństwo wynaturzeń społecznych zarówno związanych z tyranią, jak też z całkowitą dobrowol-

¹⁹ Dyskusje o statusie i metodologii katolickiej nauki społecznej przedstawia wnikliwie J. Gocko, *Ekonomia a moralność*, Lublin 1996, s. 30-65. Charakterystyczny jest także tytuł rozdziału: *Katolicka nauka społeczna jako owoc społecznej odpowiedzialności płynącej z wiary*.

²⁰ H. Juros, *Metaetyczne refleksje wokół katolickiej nauki społecznej*, „Studia Theologia Varsaviensia” 30(1992) nr 1, s. 94.

²¹ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelizacyjnym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Lublin 1987, s. 8n.

²² T. Borutka, *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 17.

nością prowadzącą do anarchii. Od strony negatywnej Kościół ukazuje błąd antropologiczny stojący u podstaw zarówno systemu kapitalistycznego, jak i socjalistycznego. Przypomnijmy słowa Papieża: „błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny” (CA 13); „wypaczenia gospodarcze i społeczno-polityczne są skutkiem błędnej koncepcji osoby” (CA 13); „ideologia zakłada koncepcję osoby ludzkiej oderwaną od posłuszeństwa prawdzie” (CA 17).

Od strony pozytywnej, po przeprowadzeniu krytyki spotkamy się z ukazaniem koncepcji osoby ludzkiej stanowiącej zawsze pierwszeństwo przed społecznością, a jednak żyjącą zawsze we wspólnocie, przez wspólnotę i dla wspólnoty. „Co stanowi w pewnym sensie myśl przewodnią całej nauki społecznej Kościoła, to poprawna koncepcja osoby ludzkiej i jej niepowtarzalnych wartości” (CA 11); „człowiek jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy, usiłuje żyć” (CA 49).

W myśli papieskiej trzeba najpierw ukazać pełną prawdę o człowieku, jak mówi Jan Paweł II: „poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (CA 46), po to, by w jej konsekwencji powstał prawdziwy ład społeczny.

Po ukazaniu chrześcijańskiego wizerunku osoby ludzkiej Kościół ukazuje także zasady życia społecznego, które nie tylko wyznaczają miejsce człowieka we wspólnocie, ale chronią także jego indywidualność i tożsamość, oraz wskazuje na instytucje, rozumiane jako utrwalony sposób działania, takie jak rodzina, naród, państwo – prowadzące do nabycia przez człowieka koniecznych cnót, sprawności społecznych. W ostateczności zadanie katolickiej nauki społecznej polega na połączeniu antropologii chrześcijańskiej, która jest jednym z działów teologii, a nie tylko filozofii z instytucjami otwartego społeczeństwa (CA 55).

Analizując literaturę związaną z KNS, można dostrzec, iż w kontekście zmieniającego się świata i dynamicznego rozwoju nauk społecznych pojawia się postulat zmiany jej paradygmatów. Dotychczasowy model, opierający się na myśli Tomasz z Akwinu i koncepcji prawa naturalnego, ukazywał, iż prawo to jest zakotwiczone w ludzkiej naturze²³, a człowiek może je odkryć poprzez sumienie i własne doświadczenie²⁴. System ten składał się z twierdzeń metafizycznych o osobie ludzkiej i społeczności, wskazując przede wszystkim na zasady społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Źródłem tego modelu była analiza filozoficzna ludzkiej natury, połączona z porządkiem soterycznym. Przedstawicielami tego kierunku są A. F. Utz oraz J. Messner.

²³ J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1960, s. 302.

²⁴ Tenze, *Die Soziale Frage*, Innsbruck 1964, s. 340.

Krytycy tego typu refleksji wskazują na niedostateczność, a nawet niemożliwość krytycznej oceny świata wobec pluralizmu poglądów i olbrzymiego dynamizmu zmian społecznych. Na gruncie literatury polskiej szczególnie H. Juros wskazuje na konieczność poszukiwania nowych dróg KNS wraz z jego metodologią²⁵.

Wydaje się, iż zasadniczo nowym modelem katolickiej nauki społecznej, zbliżającym tę naukę do teologii, jest model prezentowany przez G. Gundlach. Czyniąc punktem wyjścia myślenie teologiczne, wskazuje on na cel życia ludzkiego i społecznego zarysowanego w Objawieniu – dopiero w oparciu o ten wymiar myślenia filozofia społeczna odzyskuje wyrazistość i pewność utrwaloną w dwóch porządkach poznania i myślenia: naturalnym i nadprzyrodzonym. Uzupełnieniem i przedłużeniem tej koncepcji jest myśl A. Rauschera i J. Ratzingera²⁶.

Kościół, teologia, katolicka nauka społeczna muszą potraktować poważnie człowieka i jego świat. Nie wolno im go opuścić w krytycznej chwili, skazywać na samego siebie, pozostawiać samemu sobie w imię jakiegoś ideologicznego neutralizmu czy nihilizmu²⁷. Chrystologiczna prawda o Wcieleniu Boga zobowiązuje do krytycznej solidarności ze światem. Dany nam świat jest nam zadany, aby go rozpoznać, zrozumieć oraz podjąć za niego moralną odpowiedzialność. Jego rzeczywiste położenie, sytuacja kulturowa wskazuje nam, chrześcijanom, że świat – wbrew ideologicznym głosom o jego zbawczej samowystarczalności – potrzebuje pomocy Kościoła. Świat boi się, że straci swój środek ciężkości i zagubi podstawy swego istnienia, jeśli będzie po laicku rządzony i urządzany bez Boga²⁸. Dzięki takiemu osadzeniu antropologii nauka społeczna Kościoła może być głoszona nie jako ideologia czy „trzecia droga”, podobna do innych programów politycznych czy społecznych, ale w ścisłym sensie, jako szczególny rodzaj wiedzy teologiczno-moralnej, biorący początek z Boga, który udziela się człowiekowi (SRS 41). W tej tajemnicy znajduje ona swoje niewyczerpane źródło, które pozwala jej interpretować ludzkie doświadczenia i nadawać im kierunek. Nowa ewangelizacja, do której powołany jest cały Kościół, winna obejmować jako integralną i pełnoprawną część swojego programu naukę społeczną Kościoła. Dzięki temu będzie w sta-

²⁵ H. Juros, *Spór o metodologię*, s. 349-372.

²⁶ Poglądy te szczegółowo omawia: J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – Posłany do świata*, Lublin 2003, s. 275-303.

²⁷ H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa*, Lublin 1997, s. 46.

²⁸ Tamże.

nie bardziej zbliżyć się i przemówić do narodów europejskich, odnosząc się do ich konkretnych sytuacji i problemów.

List apostolski *Tertio Millenio Adveniente* przypomina nam, że Kościół oczekuje, aby katolicka nauka społeczna uzdalniała chrześcijan do dobrej obecności na współczesnych areopagach. Są nimi różne dziedziny nowoczesnej kultury i cywilizacji, polityki i gospodarki. Potwierdził to papież w homilii wygłoszonej w Legnicy podczas V Pielgrzymki do Ojczyzny: „Jest wielkim zadaniem naszego pokolenia wszystkich chrześcijan tego czasu nieść światło Chrystusa w życie społeczne. Nieść je na współczesne areopagi, ogromne obszary dzisiejszej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii. Wiara nie może być przeżywana tylko we wnętrzu ludzkiego ducha. Ona musi znajdować swój wyraz zewnętrzny w życiu społecznym. «Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego» (1J 4,20-21). To jest wielkie zadanie, jakie staje przed nami, ludźmi wiary”²⁹.

Nauka społeczna Kościoła jest przedmiotem refleksji katolickiej nauki społecznej, ale i odwrotnie: przemyślenie problemów społecznych przez KNS ma innowacyjnie służyć nauce społecznej Kościoła. Do rozpoznania nowych obszarów problemowych oraz do wyznaczania orientacyjnych dróg wyjścia z dylematów społeczno-etycznych³⁰.

Papież przypomina, że „wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” (CA 46). Nauka społeczna Kościoła nie jest jeszcze jedną teorią, lecz także narzędziem ewangelizacji, podstawą działania i zachętą do niego. Nie unieważnia zarazem z góry tego wszystkiego, co współczesna filozofia i socjologia ma do powiedzenia o społeczeństwach postprzemysłowych i kulturach poświeceniowych. Nauczanie papieża i w ogóle nauka Kościoła będzie odczytywana i stosowana w zmieniających się warunkach w kontekście kulturowym i społecznym, albowiem „człowiek nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny” (SRS 30).

Ogólnemu dziś zapotrzebowaniu na KNS i powoływaniu się na nią musi towarzyszyć przestroga przed ideologicznymi wypaczeniami oraz czujność wobec obcych ideologii. Nauczanie społeczne Kościoła pragnie oświecać ludzi,

²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w Legnicy, 2 VI 1997*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny – przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 893.

³⁰ H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa*, s. 47.

by pomóc im odkryć prawdę i wybrać drogę wśród różnych doktryn oddziałujących na chrześcijan (OA 48). KNS stoi na płaszczyźnie antropologiczno-teologicznej i etycznej ponad każdą ideologią. Fałsz każdej ideologii jest wykazywany przez to nauczanie z pozycji integralnej prawdy o człowieku. KNS nie jest w stanie całkowicie uwolnić życie społeczne od wpływów ideologii. Co więcej, hasłami uwolnienia życia społecznego od ideologii lub głoszenia zmierzchu ideologii sama głosiłaby także utopijną tezę ideologiczną.

Doktryna społeczna Kościoła – sięgająca swoimi podstawami ewangelicznego orędzia, wyodrębniona od czasów Leona XIII i *Rerum novarum* jako dyscyplina filozoficzno-teologiczna, natomiast przez Jana Pawła II uznana za narzędzie nowej ewangelizacji – wciąż zachowuje swoją świeżość i aktualność i jako taka może być inspiracją w budowaniu bardziej sprawiedliwego, przepojonego miłością ludzkiego świata. Benedykt XVI w *Caritas in veritate* sięga do dziedzictwa myśli Pawła VI, a szczególnie do jego encykliki *Populorum progressio*, słusznie ukazując ciągłość i ewolucję nauki społecznej Kościoła: „Nie ma dwóch różniących się między sobą typologii nauki społecznej, przedsoborowej i posoborowej, ale jest jedna nauka, spójna i jednocześnie zawsze nowa. Jest rzeczą słuszną podkreślanie szczególnego charakteru jednej lub drugiej Encykliki, nauczania jednego lub innego Papieża, ale nie można tracić z pola widzenia spójności całego corpus doktrynalnego. Spójność nie oznacza zamknięcia się w jakimś systemie, lecz raczej dynamiczną wierność wobec otrzymanego światła. Pojawiające się zawsze nowe problemy nauka społeczna Kościoła oświeca światłem, które się nie zmienia. Ochrania to zarówno stały, jak i historyczny charakter tego «dziedzictwa» doktrynalnego, który ze swoimi charakterystycznymi cechami stanowi część zawsze żywej Tradycji Kościoła. Nauka społeczna zbudowana jest na fundamencie przekazanym przez Apostołów Ojcom Kościoła, a następnie przyjętym i pogłębionym przez wielkich Doktorów chrześcijańskich. Nauka ta ostatecznie nawiązuje do nowego Człowieka, do «ostatniego Adama, ducha ożywiającego» (por. 1 Kor 15,45), stanowiącego zasadę miłości, która «nigdy nie ustaje» (1Kor 13,8). Świadczą o niej Święci i wszyscy, którzy dali życie za Chrystusa Zbawiciela na polu sprawiedliwości i pokoju. Wyraża się w niej profetyczne zadanie Papieża, by przewodzić apostołsko Chrystusowemu Kościołowi i rozeznawać nowe wymogi ewangelizacji” (CV 12). W tym też kontekście Papież wskazał Kościół i jego społeczną posługę: „Kościół proponuje z mocą tę więź między etyką życia i etyką społeczną, mając świadomość, że «nie może (...) mieć solidnych podstaw społeczeństwo, które – choć opowiada się za wartościami, takimi jak godność osoby, sprawiedliwość i pokój – zaprzecza radykalnie samemu

sobie, przyjmując i tolerując najrozmaitsze formy poniżania i naruszania życia ludzkiego, zwłaszcza życia ludzi słabych i zepchniętych na margines». Ze swej strony adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* ma głębokie odniesienia do rozwoju, jako że «ewangelizacja – jak pisał Paweł VI – nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią, a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka». «Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, istnieją bowiem głębokie więzi»: biorąc za punkt wyjścia tę świadomość, Paweł VI ukazywał jasno związek między głoszeniem Chrystusa i promocją osoby w społeczeństwie. Świadczenie o Chrystusowej miłości przez dzieła sprawiedliwości, pokoju i rozwoju należy do ewangelizacji, ponieważ Jezusowi Chrystusowi, który nas miłuje, zależy na całym człowieku. Na tym ważnym nauczaniu opiera się aspekt misyjny nauki społecznej Kościoła jako istotny element ewangelizacji. Nauka społeczna Kościoła jest głoszeniem i świadectwem wiary. Jest narzędziem i nieodzownym miejscem wychowywania do niej» (CV 15).

II. Socjologia religii i jej związek z katolicką nauką społeczną

Społeczny wymiar wiary jest konsekwencją społecznej natury człowieka, ugruntowanej w jego działaniu. Relacja do Boga pozwala w przestrzeni religijnej na szerszy horyzont motywacyjny działania, stąd też nauczanie społeczne Kościoła, korzystając z wyników badań wielu dziedzin nauki, otwiera przed człowiekiem nowe horyzonty, pozwala mu odkryć zobowiązania i odpowiedzialność za otaczający go świat. Metody socjologii religii pozwalają precyzyjnie opisać zjawiska z pogranicza religii, wiary i instytucji społecznych, natomiast wnioski mogą się stać przesłankami do aplikacji zasad płynących z Objawienia.

Socjologia religii powstała stosunkowo niedawno, bo na przełomie XIX i XX w. Za jej twórców uważa się powszechnie dwóch najwybitniejszych przedstawicieli: Maxa Webera i Emila Durkheima. Do najwybitniejszych socjologów religii zalicza się: Joachima Wacha, Gabriela Le Brasa i Gustawa Menschinga.

Nauka ta zajmuje się zjawiskami religijnymi o tyle, o ile mają one charakter zbiorowy, ogólny i powtarzalny. Bada je w ich formowaniu się, przebiegu, rozwoju i zanikaniu. Nie odpowiada na pytania, skąd się wzięła religia oraz na

czym polega jej istota. Przedmiotem tej dyscypliny jest społeczno-kulturowy aspekt religii³¹.

W gruncie rzeczy chodzi o to, by mogła ona nadać terminowi „religia” takie znaczenie, aby rozstrzygać o danym przedmiocie w doświadczeniu, czy można, czy też nie można wyrazić go zakładanym terminem. Dzięki takiemu ujęciu socjologiczna definicja religii pełni funkcję delimitacyjną. Oznacza to tyle, co szczegółowe określenie i wytyczenie granicy pojęciowej lub po prostu rozgraniczenie czegoś. Inne ujęcie pokazuje, że socjologia religii jest dyscypliną, której przedmiotem jest przede wszystkim zewnętrzna strona religii – religia jako fakt społeczny, choć często stara się uwzględnić charakterystykę samych przekonań religijnych. Koncentruje się nadal na społeczno-kulturowym aspekcie religii, zajmując się społecznymi i psychospołecznymi jej wyrazami. Bada jej funkcje w życiu grupowym, wpływ środowiska, pracy zawodowej, wykształcenia i innych czynników na intensywność przeżyć religijnych. Analizuje związki zachodzące między środowiskiem społecznym a religijnością, bada wzajemne wpływy religii i społeczeństwa, jak określa J. Wach, jest nauką o religijnie uwarunkowanym uspołecznieniu, jego formach i postaciach.

Główne problemy socjologii religii mogą koncentrować się wokół specyficznie religijnych wytworów społecznych (instytucje religijne, związki kulturowe), specyficznie religijnych typów funkcji społecznych (integrujące grupy ludzkie w jedność), a także specyficznie religijnych typów więzi międzyludzkich. Ostatnio dyskutowane zagadnienie to sekularyzacja i laicyzacja, wpływ industrializacji i urbanizacji na życie religijne, przemiany religijności wiejskiej, zależności pomiędzy strukturą społeczną, uwarstwieniem a religią oraz stosunek religii do środków komunikacji masowej³².

Współcześnie dyscypliny tej nie można już wiązać z żadnym światopoglądem czy ideologią, jest to bowiem nauka, która zachowuje jednakową wartość dla wierzącego, jak i niewierzącego. Toteż słusznie podkreśla H. Carrier, że socjologia katolicka jest w tym samym stopniu nie do pomyślenia, jak chemia czy astronomia katolicka³³. Takie ujęcie nie krępuje jej horyzontów. Chodzi raczej o bezstronne przedstawienie faktów i wyprowadzenie z nich wniosków, a nie odwrotnie. Współczesnej socjologii religii, mimo iż stanowi dyscyplinę

³¹ W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, w: F. Adamski, *Socjologia religii*, Kraków 1984, s. 51.

³² Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 337-338.

³³ W. Piwowarski, *Kierunki badań w socjologii religii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3(18) 1971, s. 146.

w poważnym stopniu zaawansowaną, nie stać na wegetację. W jej obrębie ciągle rozwijają się nowe tendencje.

Szczególnością żywotnością przyciąga uwagę siedem z nich:

- socjologia zachowań religijnych – w swej istocie opierająca się na trzech głównych filarach-elementach: wierzeniach, praktykach religijnych i moralności, istotnym jej elementem jest sprecyzowanie pojęcia religijności;

- socjologia postaw religijnych – obejmująca z jednej strony sondaże, przeprowadzane najczęściej przez zinstytucjonalizowane ośrodki badań opinii publicznej, z drugiej zaś pogłębione badania psychologiczne;

- socjologia wspólnot religijnych – obejmująca badania różnych wspólnot religijnych, a zwłaszcza parafii czy szerzej gminy chrześcijańskiej, sekty czy zakonu;

- socjologia zawodu kapłana – obejmująca powołanie religijne, zmiany statusu kapłana w społeczeństwie oraz problem tzw. profesjonalizacji zawodu;

- badanie związków między religią a społeczeństwem – obejmujące zagadnienia sytuacji Kościoła w różnych krajach, ponadto omawiające różne aspekty relacji między religią a społeczeństwem, np. funkcje religii w społeczeństwie, wpływ religii na społeczeństwo i odwrotnie, zagadnienie dyferencji (różnicowania, wyodrębniania się składników jakiejś całości) i specjalizacji w systemach religijnych oraz społecznych, przemiany cywilizacyjne i społeczne, a na ich tle przemiany religijne;

- badania związków między religią a kulturą – punktem wyjścia tego kierunku jest wypracowanie operatywnej definicji religijnej, uwzględniającej nie tylko elementy funkcjonalne, ale także substancjalne;

- socjologia ateizmu – odchodząca w znacznym stopniu od filozoficznego traktowania ateizmu i zwracająca się ku społecznej płaszczyźnie zjawiska³⁴.

Z przedstawionych bardzo ogólnie kierunków wynika, że przedmiot dociekań socjoreligijnych stanowi bardzo szeroki wachlarz zagadnień, który pozwala prowadzić badania na różnych płaszczyznach tego samego zjawiska. Dyscyplina ta, będąc nauką bardzo prężną, żywotną, budzącą wiele zainteresowania i prowokującą do dyskusji, pozwoliła sobie na stworzenie własnych cech charakterologicznych. Jej badania, przebiegające w kilku podstawowych kierunkach, legitymują się własnymi znamionami. Można wyodrębnić badania czysto socjologiczne (struktury, instytucje, funkcje i procesy społeczne), psychosocjologiczne (postawy i zachowania), socjologiczno-historyczne (rozwoj doktryn religijnych, dzieje stosunku postaw politycznych do praktyk re-

³⁴ Tamże, s. 148-155.

ligijnych), mikrosocjologiczne (badania nad literaturą, jej aspektem jakościowym i symbolicznym), semiologiczne (strukturalistyczna lub hermeneutyczna analiza tekstów religijnych – przemówień religijnych, formuł liturgicznych i wszelkich wypowiedzi religijnych). Socjologowie religii formalnie odzęgnają się od wypowiedzi na temat istoty religii i jej początku, ale zarazem twierdzą, że jeśli mają stosować właściwe metody badań i nie popełniać błędów w interpretacji uzyskanych wyników, muszą sięgać po założenia badawcze nie tylko do filozofii społecznej, ale także do filozofii religii i do teologii³⁵.

Dla uniknięcia nieporozumień warto przypomnieć, że socjologia religii jako subdyscyplina socjologiczna zajmuje się tylko określonym aspektem zjawiska religijnego. Przedmiotem jej dociekań naukowych nie jest Bóg, Jego istota i istnienie, ani oddziaływanie Boga przez łaskę, ponieważ te wartości i prawdy nie mogą być przedmiotem nauki empirycznej. Interesują ją natomiast wyobrażenia, jakie wierzący mają o Bogu, postawy, jakie przyjmują wobec Boga i prawd religijnych oraz wpływ, jaki wiara wywiera na religijne i świeckie zakresy życia ludzkiego³⁶. W ramach metody empirycznej usystematyzowania domaga się również układ odniesienia, czyli zawężone pole działania naukowego, jak również wybór parametrów i wskaźników życia religijnego. Społeczną formę religii można uchwycić tylko przez możliwie wyczerpujący ich wybór. Niedociągnięcia w tym zakresie sprawiają, że przeprowadzone badania mogą mieć wątpliwą wartość, a co za tym idzie – wyniki ich nie zawsze będą porównywalne³⁷.

Powstaje pytanie, jak badać religię, aby uchwycić religijność, a więc również doświadczenia *sacrum* i *prophanum* i jak najlepiej oddać jej istotę, przez co rozumie się wielkość i sposób zaangażowania jednostki w świat wartości, przekonań, zachowań czy przeżyć religijnych?

W niektórych badaniach opisuje się zjawisko religijności w kategoriach orientacji religijnych. Ujęcie takie wiąże się najczęściej z koncepcją dojrzałego poczucia religijnego, które wprowadza do nauki niezliczoną liczbę skal mierzących to zjawisko³⁸. Jednak do najbardziej efektywnych narzędzi badawczych ciągle należy zestaw parametrów. Jednym z powszechniejszych w użyciu jest szereg wypracowanych przez Glocka, który wyróżnił: parametr ideologiczny,

³⁵ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 389.

³⁶ W. Piwowarski, *Religijność miejska w regionie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 11.

³⁷ Tamże, s. 33.

³⁸ P. Socha, *Religijność – ale jaka?*, „Nomos” 3-4(1993), s. 114.

intelektualny, rytualistyczny, konsekwencyjny oraz parametr doświadczenia religijnego³⁹.

Religia jako fakt społeczny wyznacza, obok działalności teoretycznej, moralnej i estetycznej, specjalny teren kulturowej działalności człowieka. Socjologia religii pozwala na diagnozowanie faktu społecznego i jego konotacji religijnych, a także na naukowe rozeznanie określonych kryteriów prawidłowego rozwoju osoby ludzkiej i rozwoju społecznego. Benedykt XVI stwierdza: „Religia chrześcijańska oraz inne religie mogą wnieść swój wkład w rozwój pod warunkiem, że Bóg znajdzie miejsce również w sferze publicznej, ze szczególnym odniesieniem do wymiaru kulturowego, społecznego, ekonomicznego, a zwłaszcza politycznego. Nauka społeczna Kościoła zrodziła się, aby domagać się tego «uprawnienia obywatelskiego» dla religii chrześcijańskiej. Negowanie prawa do publicznego wyznawania własnej wiary i do działania, aby prawdy wiary kształtowały również życie publiczne, powoduje negatywne konsekwencje dla prawdziwego rozwoju. Wykluczenie religii ze sfery publicznej, podobnie jak fundamentalizm religijny z drugiej strony, przeszkadzają w spotkaniu osób oraz w ich współpracy dla rozwoju ludzkości. Wtedy życie publiczne zostaje pozbawione motywacji, a polityka przyjmuje postać ucisku i agresji. Istnieje niebezpieczeństwo, że prawa człowieka nie będą respektowane, ponieważ albo zostają pozbawione ich transcendentalnego fundamentu, albo nie zostaje uznana wolność osobista. W laicyzmie i fundamentalizmie zatracą się możliwość owocnego dialogu i pozytywnej współpracy między rozumem a wiarą religijną. Rozum zawsze potrzebuje oczyszczenia ze strony wiary, i odnosi się to także do rozumu politycznego, który nie powinien uważać się za wszechmogącego. Ze swej strony religia potrzebuje zawsze oczyszczenia przez rozum, by ukazać swoje autentyczne ludzkie oblicze. Przerwanie tego dialogu pociąga za sobą bardzo poważne ryzyko dla rozwoju ludzkości” (CV 56).

III. Antropologia chrześcijańska fundamentem nauki społecznej Kościoła

Jan Paweł II w *Centesimus annus*, odnosząc się do myśli Leona XIII z *Rerum novarum*, wskazał na fakt, iż „myślą przewodnią encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła, jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepo-

³⁹ W. Piwowski, *Religijność miejska...*, s. 34-35.

wtarzalnej wartości” (CA 11). Papież stwierdził, iż Bóg stworzył człowieka nie jako środek do jakiegoś celu, ale po to, aby człowiek był celem samym w sobie. Zauważył także, iż godność ludzka jest przede wszystkim czymś wrodzonym, a Bóg jest gwarantem autentycznego humanizmu, stanowiąc fundament wszelkich ludzkich praw. W analityczny sposób akcentuje te prawdy Benedykt XVI: „człowiek nie może sam kierować własnym postępowaniem, ponieważ nie może sam z siebie ustanowić prawdziwego humanizmu. Tylko jeśli myślimy, że jesteśmy powołani jako pojedyncze osoby i jako wspólnota do uczestnictwa w rodzinie Boga jako Jego dzieci, będziemy również zdolni zrodzić nową myśl i wyrazić nowe energie w służbie prawdziwego humanizmu integralnego. Tak więc największą siłą w służbie rozwoju jest humanizm chrześcijański, który ożywia miłość i pozwala nam się prowadzić przez prawdę, przyjmując jedną i drugą jako nieustanny Boży dar. Dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci oraz wobec życia pojmowanego jako solidarne i radosne zadanie. I przeciwnie, ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, zapominające o Stwórcy i narażone na zapominanie również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju. Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w krzewieniu i realizacji form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu” (CV 78).

F. J. Mazurek wskazuje na dwa rodzaje rozumienia godności człowieka. Ujęcie pierwsze to tzw. godność osobowościowa, rozumiana jako doskonałość ukształtowana przez autokreatywność oraz przez aktywność skierowaną ku innym. Może być ona zdobywana, ale może być również utracona przez złe postępowanie. Rozumienie drugie, to godność jako wartość ontyczna, wrodzona, niezbywalna⁴⁰. Będziemy ją nazywać godnością osoby, bądź godnością osobową, a definiując ją, A. Rodziński powie: „godność ludzka, to po prostu sama osoba, jako wartość”⁴¹.

Z zagadnieniem ludzkiej godności wiążą się bezpośrednio idee i doktryny praw człowieka. Godność zakorzeniona w osobie ludzkiej jest równocześnie

⁴⁰ F. J. Mazurek, *Czy kapitalizm jest jedyną alternatywą socjalizmu realnego?* w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, red. W. Piątkowski, Łódź 1997, s. 179; F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” 21(1993), z. 1, s. 266n.

⁴¹ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 32.

sprawdzeniem sprawiedliwości i zasadności praw człowieka, jeśli nie będą one oparte na niej, zawsze będą niesprawiedliwe i utracą swoją moc wiążącą⁴².

Warto zauważyć, iż jeśli Tomasz z Akwinu nazywa człowieka „koroną wszystkich stworzeń” oraz stwierdza, że indywidualność jest niewyrażalna, to przede wszystkim akcentuje inność człowieka i jego przekraczalność wobec świata przyrody oraz złożenie w człowieku zarówno cielesności, jak i duchowości. „Człowiek jest jednością, jako byt najdoskonalszy w świecie, wśród bytów złożonych z materii i zasady konstytuującej, czyli formy. Jest więc człowiek całością nierozdzielalną materii i ducha”⁴³.

Wymieniając na jednej płaszczyźnie: cielesność, zwierzęcość, wegetatywność, zmysłowość, ograniczoność – myślimy o człowieku, jako o mikrokosmosie złączonym ze światem przyrody ożywionej; musimy jednak zaraz wymienić: rozumność, świadomość, jaźń, „ja”, wolność, przekraczalność, transgresywność, a nawet transcendencję człowieka. Szczególne jest to złączenie, skoro można powiedzieć, że ludzka transcendentność jest dostrzegalna tylko wtedy, kiedy istnieje cielesnie⁴⁴.

Osoba ludzka powinna być rozpatrywana najpierw w aspekcie ontologicznym. Można przyjąć tutaj określenie, iż jest ona samodzielna w istnieniu, substancją całości cielesno-duchowej natury i stanowi podmiot działania rozumnego i wolnego⁴⁵, jak też może odkrywać swoją odrębność (samotność), dystansować się od świata, podejmować decyzje i brać za nie odpowiedzialność.

Kolejny aspekt osoby ludzkiej to spojrzenie psychologiczne. Skorzystajmy z definicji J. Majki: „Osoba w znaczeniu psychologicznym to świadomy siebie i swojej potencjalności podmiot aktów i dyspozycji psychicznych”⁴⁶. Dopiero te dwa elementy tworzą przesłanki dla rozumienia osoby w znaczeniu etycznym. Jest to podmiot zdolny do udoskonalenia samego siebie, a zatem uczestnictwa zarówno w Prawdzie, jak i w Dobru, rozumianym jako partycypację w Absolutie. Właśnie dlatego V. Possenti stwierdza, iż „metafizyki osoby wybierają z dwóch możliwych definicji człowieka – z których pierwsza określa go na podstawie relacji do Bytu i Prawdy, druga zaś na podstawie jego więzi ze światem”⁴⁷.

⁴² R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000, s. 20.

⁴³ R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 2002, s. 87.

⁴⁴ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 241.

⁴⁵ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 124.

⁴⁶ Tamże, s. 126.

⁴⁷ V. Possenti, *Racjonalność i życie wewnętrzne „siedliska osoby”*, w: *Osoba i realizm filozofii*, red. A. Marynarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 81.

Człowiek zatem jako osoba i osobowość oznacza: autonomię, niezależność, wolność i odpowiedzialność, świadomość moralną, samotność, a także świadomość, że pochodzi od kogoś innego⁴⁸.

Złożenie pierwiastka duchowego i cielesnego, samotności i uspołecznienia powodują, iż człowiek jawi się jako istota graniczna. Zdania – biblijne: „źle jest człowiekowi samemu”, poetyckie: „nikt nie jest samotną wyspą”, oraz filozoficzne, iż człowiek jest „zwierzęciem społecznym” wytyczają przestrzeń życia społecznego człowieka. Najistotniejsze jest to, iż samodzielność i samoistość istnienia człowieka powoduje, że społeczeństwo jest jedynie akcydentalnym połączeniem osób⁴⁹.

Arno Anzenbacher, omawiając zagadnienie człowieka jako istoty społecznej, ukazuje ten problem poprzez zagadnienie komunikacji i kooperacji⁵⁰. Ludzie tworzą wspólnotę, ponieważ komunikują się pomiędzy sobą jako „ja” i „ty”. Jest to odniesienie osobowe, które najpełniej spełnia się w afirmacji – w uznaniu i potwierdzeniu osobowej wartości drugiego człowieka – czyli w miłości. Przytaczając myśli Fichtego i Bubera, autor dowodzi, iż „bez drugiego nie jest możliwe, aby człowiek stał się człowiekiem”, „jeśli w ogóle mają być ludźmi, musi ich być więcej”, „wszystkie jednostki muszą być wychowywane na ludzi, bo inaczej nie stałyby się ludźmi” (Fichte), „ludzie podają sobie niebiański chleb bycia sobą” (Buber).

Inny myśliciel, kard. Höffner, mówi także o energiach, które powołują człowieka do życia społecznego – od instynktu seksualnego, potrzeby naśladowania, samoakceptacji poprzez instynkt agresji i potrzebę zabawy. Elementy te same nie wystarczą do zawarcia silnych więzi społecznych. Potrzebne są jeszcze energie duchowe. Według cytowanego autora więź społeczna zasadza się przede wszystkim na miłości i skłonności do naśladowania⁵¹. Przywołuje on także myśl O. von Nell-Breuninga: „istnieją wartości ontyczne i moralne, które nie są dostępne dla zwykłej, pojedynczej jednostki i których sama twórcza moc Boga mogła udzielić wyłącznie całym organizmom politycznym”⁵².

Można więc mówić o powołaniu człowieka do życia w społeczności, będącym czymś wewnętrznym, gdyż wynikającym z inklinacji ludzkiej natury. Sama natura buduje je od społeczności podstawowych, pierwotnych, natural-

⁴⁸ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 17.

⁴⁹ J. Majka, *Spółeczna natura człowieka i istota społeczności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6(1959), z. 1-2, s. 279n.

⁵⁰ Tamże, s. 263.

⁵¹ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 21.

⁵² Tamże.

nych, takich jak rodzina i naród, po wspólnoty konieczne, jak państwo i Kościół, by dojść do wspólnot lokalnych, aż po społeczności ponadnarodowe. Wszystkie one są odbiciem bogatej natury ludzkiej⁵³.

Zatrzymując się przy wspólnotach, społecznościach, grupach społecznych zrodzonych najpierw przez styczności i czynności społeczne, przypomnijmy słynne rozróżnienie F. Toenniesa, który świat społeczny podzielił na wspólnoty i stowarzyszenia. Wspólnota jest czymś pierwotnym, przyjaznym, ciepłym i wspierającym. Odznacza się ona następującymi cechami: instynktowna wola przynależności, więzy przyjaźni, bliskości, silna więź psychiczna i uczuciowa, wspólne przekonania i akceptacja wartości, zaspokojenie różnorodnych potrzeb oraz kult tradycji. Natomiast stowarzyszenie jest związane ze świadomą wolą (wybór, decyzja), są to więzy organizacyjne i ekonomiczne, wspólny interes, stosunek racjonalny oraz koncentracja skierowana ku przyszłości⁵⁴.

Bez względu na to, czy mamy do czynienia ze wspólnotą czy społecznością, osoba ludzka, przynależąc do różnych grup społecznych i niejednokrotnie się z nimi utożsamiając, wciąż je przekracza i transcenduje, ujawniając swój charakter zarówno jednostkowy, indywidualny, jak i społeczny. Pomiedzy ujednostkowieniem a uspołecznieniem życia społecznego zachodzi ścisły związek i wzajemność – połączony jest on z wymianą wartości osobowych i społecznych⁵⁵. Odwołując się do myśli Tomasza z Akwinu, można orzec, iż „każda poszczególna osoba pozostaje w stosunku do społeczności tak, jak część do całości” – mówimy zatem o zasadzie pewnego przyporządkowania osoby społeczności, ale zaraz obok tej tezy należy za Akwinatą powiedzieć: „człowiek nie jest podporządkowany społeczności, wedle całej swej istoty i wedle tego wszystkiego, co w nim jest”⁵⁶. Oznacza to, że osoba ludzka przekracza każdą społeczność swoją godnością i celami, których nie można zrealizować w jednej wspólnotcie. Stąd też przez całe swoje życie musi tworzyć i uczestniczyć w wielu grupach społecznych, gdyż żadna z tych grup nie wyczerpuje celów i aspiracji człowieka.

W rozumieniu chrześcijańskim godność naturalna, o której do tej pory mówiliśmy, wyraża się przede wszystkim w rozumności, wolności i zdolności

⁵³ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 21.

⁵⁴ F. Toennies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie, jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 1988; B. Pasamonik; *Znaczenie wspólnoty w procesie budowy tożsamości osobowej*, w: *Indywidualność, wspólnotowość, polityka*, red. M. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, Toruń 2002, s. 109-123.

⁵⁵ S. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, Paryż 1964, s. 19-20.

⁵⁶ Cyt. za: J. Majka, *Filozofia społeczna*, s. 154.

do miłości. W sensie przyrodzonym i nadprzyrodzonym jest ona związana z aktem stworzenia człowieka „na obraz i na podobieństwo Boże” (Rdz 1,27). Osoba ludzka, stanowiąca szczyt stworzenia, którą Bóg stworzył dla niej samej, zawdzięcza swoją doskonałość noszonemu w sobie obrazowi Boga. Zarówno ciało, jak i duch współtworzące ludzką osobę są odbiciem obecności Boga w człowieku. Jak twierdzi A. Rauscher, „przenikająca i panująca nad ciałem ludzka dusza jest konstytutywnym elementem obrazu Boga w człowieku”⁵⁷.

Analizując biblijne opisy stworzenia człowieka z wyjątkowym aktem stworczym Boga, można także zauważyć, że człowiek wobec wszelkiego stworzenia otrzymał zadanie panowania nad nim i troski o nie (Rdz 2,20). Tak więc godność człowieka to nie tylko jego upodobnienie do Boga, ale także skierowanie ku światu, to relacja do rzeczy stworzonych⁵⁸. Mówiąc o człowieku, możemy mówić o jego „boskim rodowodzie”⁵⁹. Podobieństwo do Boga wyraża się zarówno w osobowym istnieniu człowieka wraz z takimi przymiotami, które powodują – według słów św. Augustyna – że „niespokojne jest ludzkie serce, dopóki nie spocznie w Panu”, jak też w charakterze społecznym ludzkiej osoby, w którym możemy także znaleźć odbicie Boga żyjącego w Trójcy Osób. Z pewnością dlatego K. Wojtyła powie, że „człowiek jest podobny do Boga z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami”⁶⁰.

Pytamy wciąż: co oznacza personalność człowieka, wyróżniająca go spośród innych bytów i stojąca u podstaw jego bytu społecznego, jako fundamentu społecznych predyspozycji i inklinacji? Oznacza ona najpierw jedność i niepowtarzalność człowieka. Nie można tu mówić o żadnej reprodukcji, ponieważ człowiek jest istotą z „tą duszą” i „tym ciałem”, co odróżnia go i odgradza od każdej innej osoby. Chociaż można w nim wyróżnić różne sfery: cielesno-witalną i duchową, to przecież tworzy on żywą i duchową jedność. Ta niepowtarzalność sprawia, iż człowiek jest nosicielem oryginalnego myślenia i działania i jeśli umiera, to według słów poety J. Donne’a „umiera z nim część naszego kontynentu”.

Przypisując naturalną i nadprzyrodzoną godność każdemu człowiekowi, nie można ich ani przeciwstawiać, ani rozdzielać. Tak rozumiana godność ludzka

⁵⁷ A. Rauscher, *Subsidiaritätsprinzip im Christlicher Menschenbild*, w: *Katholische Soziallehre heute*, Koblenz 1975, s. 154.

⁵⁸ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 19.

⁵⁹ L. Dyczewski, *Podstawowe wartości chrześcijańskiego małżeństwa*, w: *Człowiek w społeczności. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, red. tenże, Niepokalanów 1988, s. 55.

⁶⁰ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1984), s. 350.

ma swoje przedłużenie oraz konsekwencje w życiu społecznym. Na pierwszym miejscu znajduje się zatem człowiek, który jest podmiotem, a nie przedmiotem – zatem nie może być środkiem, nawet do najbardziej szczytnego celu – jest zawsze celem samym w sobie. Godność człowieka powinna być tak zabezpieczona, by nigdy nie doszło do jego urzeczowienia, czyli reifikacji.

Osoba ludzka zdana jest na społeczność nie tylko dlatego, aby móc w pełni rozwinąć swoje zdolności, ale także dlatego, aby całe swoje bogactwo mogła przekazać innym. To, co się mówi o relacji pojedynczego człowieka do społeczności, obowiązuje także w tym przypadku: gdy człowiek łączy się z innymi w mniejsze społeczności, tzw. „kręgi życiowe”. Wprawdzie człowiek jest „nosicielem, twórcą i celem” całej społeczności, lecz w praktyce społeczeństwo tworzy nie tyle pojedynczy człowiek, lecz człowiek w mniejszych grupach, np. w rodzinie, w sąsiedztwie, które go określają⁶¹.

Benedykt XVI wiąże podmiotowość człowieka z zasadą pomocniczości: „Według niemal zgodnej opinii wierzących i niewierzących wszystko, co jest na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka jako do jego centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia». Dla ludzi wierzących świat nie jest owocem przypadku ani konieczności, ale planu Bożego. Rodzi się z tego dla wierzących powinność zespolenia swych wysiłków ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, innych religii lub z niewierzącymi, aby ten nasz świat rzeczywiście odpowiadał na plan Boży: żyć jak jedna rodzina pod wejrzeniem Stwórcy.

Szczególnym przejawem miłości i przewodnim kryterium braterskiej współpracy wierzących i niewierzących jest niewątpliwie zasada pomocniczości, będąca wyrazem niezbywalnej ludzkiej wolności. Pomocniczość jest nade wszystko pomocą dla osoby poprzez autonomię ciał pośrednich. Tego rodzaju pomoc zostaje ofiarowana, gdy osoba oraz podmioty społeczne nie potrafią działać samodzielnie i zakłada zawsze celowość emancypującą, ponieważ sprzyja wolności i partycypacji w podejmowaniu odpowiedzialności. Pomocniczość szanuje godność osoby, w której dostrzega podmiot zawsze gotowy do przekazania czegoś innym. Uznając we wzajemności wewnętrzną konstytucję istoty ludzkiej, pomocniczość stanowi najskuteczniejsze antidotum na jakąkolwiek formę paternalistycznego asystencjalizmu. Może ona być wyrazem zarówno zróżnicowanego artykułowania planów, a więc wielości podmiotów, jak też ich koordynacji. Chodzi więc o zasadę szczególnie stosowną do zarządzania globalizacją i do jej ukierunkowania na prawdziwy rozwój ludzki. Żeby nie stworzyć niebezpiecznej władzy uniwersalnej typu monokratycznego,

⁶¹ O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg 1968, s. 80.

zarządzanie globalizacją powinno cechować się pomocniczością, wyrażaną na wielu poziomach i różnych płaszczyznach nawzajem współpracujących. Globalizacja z pewnością potrzebuje władzy, ponieważ stawia problem osiągnięcia globalnego dobra wspólnego; jednakże taka władza powinna być zorganizowana w duchu pomocniczości i zróżnicowania kompetencji, aby nie naruszała wolności i by okazała się konkretnie skuteczna” (CV 57).

Jak zatem społeczność winna chronić godność osoby ludzkiej? Trzeba pamiętać, iż społeczeństwo nie posiada odrębnego, samoistnego bytu, nie ma swojego istnienia poza jednostką – ani tym bardziej ponad nią; egzystuje ono we wzajemnych relacjach jednostek. Są one faktycznie złączone i realnie sobie podporządkowane. Działają na siebie i tym samym można doświadczyć empirycznych skutków tych ingerencji. Prowadzi to do wniosku, że każdy twór społeczny, każda społeczność jest jednością relacji i jako taka egzystuje w rzeczywistości⁶². Nie ma zatem innej drogi do zabezpieczenia personalności, jak ukształtowanie takich relacji społecznych – jako ideału i modelu społecznego – które zawsze respektowałyby priorytet osoby ludzkiej⁶³.

Tak więc osoba ludzka stanowi fundament wszelkich wartości, zarówno społecznych, jak i wspólnych. Jest ona podmiotem autonomicznego i samodzielnego działania w dążeniu do realizacji własnych celów i zadań życiowych. Wszystkie zaś dobra wspólne i oparte na nich związki społeczne ze swej natury i przeznaczenia powinny być skierowane ku człowiekowi po to, by świadczyć mu uzupełniającą pomoc oraz by umożliwić mu własną realizację.

Chrześcijańska myśl, podkreślając wymiar ludzkiej godności, wskazuje na jej charakter społeczny, utożsamiając go z powszechnością – zatem godność dotyczy każdego człowieka, bez wykluczenia kogokolwiek⁶⁴. Już tutaj pojawia się idea uczestnictwa. Karol Wojtyła widział w człowieczeństwie zarówno „zdolność nadawania personalistycznego wyrazu własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi”. Pisał: „idea ta wyraża afirmację człowieczeństwa innych ludzi” na tyle, że ujmuje człowieka nie jako byt abstrakcyjny, ale konkretny – nie wykluczając nikogo⁶⁵. Prawdziwa alienacja człowieka związana jest z zanikiem wspólnoty z innymi zarówno w sensie świadomościowym, przeżyciowym, jak i egzystencjalnym.

⁶² Tenże, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980, s. 45.

⁶³ W. Piwowarski, *Osoba ludzka a społeczność*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 12(1964), z. 2, s. 28.

⁶⁴ J. Majka, *Jaka Polska*, Wrocław 1991, s. 19.

⁶⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 20n.

W nauczaniu społecznym Kościoła, niemal we wszystkich enuncjacjach spotkamy się z potwierdzeniem ludzkiej godności i troską, aby była ona należycie zagwarantowana i doceniana. Objawia się to w respektowaniu praw człowieka. Przyjmuje się, iż szczególnie encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* stała się integralnym wykładem dotyczącym godności ludzkiej i praw człowieka. Jednakże, jak twierdzi F. J. Mazurek, w nauczaniu Jana Pawła II możemy dostrzec pewną indywidualizację praw człowieka: „wyraża się to w tym, że zajmuje się on położeniem różnych kategorii osób i prawami im przysługującymi. Papież zajmuje się nie tylko najemnymi pracownikami przemysłowymi; wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęca także dzieciom, matkom, rolnikom, emigrantom, gasterbaiterom, młodzieży, inteligencji oraz rzeszom bezrobotnych, upośledzonych i chorych”. Jan Paweł II łączy te prawa z prawami społecznymi, „z prawami rodziny, związków zawodowych, wspólnot wyznaniowych, Kościoła i narodu. Jednostka może korzystać w pełni z przysługujących jej nienaruszalnych praw wówczas, gdy prawa wymienionych grup społecznych są uznawane i szanowane”⁶⁶.

Konkretyzacją zabezpieczenia ludzkiej godności i praw człowieka jest według Jana Pawła II program „cywilizacji miłości” ze znanymi wyznacznikami: prymat osoby nad rzeczą, „być” nad „mieć”, etyki nad techniką, miłosierdzia nad sprawiedliwością, a także prymat osoby nad społecznością. Papież, przypisując każdemu człowiekowi naturalną i nadprzyrodzoną godność, wskazuje, iż jest ona związana ze stwórczym i zbawczym dziełem Boga, w życiu społecznym natomiast człowiek dzięki swojej godności staje się podmiotem praw osoby ludzkiej.

Przed społecznością stoi zatem bardzo ważne zadanie, aby nie tylko nie zniszczyć jedności i niepowtarzalności osoby ludzkiej, ale także, by stworzyć możliwości jej integralnego rozwoju – zatem prawo do życia i prawo do rozwoju. Jan Paweł II nawiązuje często do słów Soboru Watykańskiego II: „chodzi o to, by zbudować społeczność ludzką, w której każdy bez wyjątku człowiek, niezależnie od rasy, religii i narodowości będzie mógł żyć życiem w pełni ludzkim, wyzwolonym od poddaństwa, jakie stwarza człowiek” (KDK 29).

Benedykt XVI, rozwijając myśl swojego poprzednika o systemie społecznym obejmującym trzy podmioty: rynek, państwo oraz społeczeństwo obywatelskie, ukazuje konieczność odniesienia społeczeństwa i jego instytucji do

⁶⁶ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 85n.

Boga i Jego praw: „Wspólnota ludzi może być ustanowiona przez nas samych, ale nigdy o własnych siłach nie stanie się wspólnotą w pełni braterską, ani nie przekroczy wszelkich granic, aby stać się wspólnotą naprawdę uniwersalną: jedność rodzaju ludzkiego, komunია braterska ponad wszelkimi podziałami rodzi się dzięki zwołaniu przez słowo Boga-Miłości. Zajmując się tą decydującą sprawą musimy z jednej strony powiedzieć jasno, że logika daru nie wyklucza sprawiedliwości i nie stawia się obok niej w następnym momencie albo z zewnątrz, a z drugiej strony, że rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny, jeśli chce być autentycznie ludzki, powinien uwzględniać zasadę bezinteresowności jako wyraz braterstwa” (CV 34).

Bóg jest fundamentem, gwarantem i punktem odniesienia zarówno do podmiotowości człowieka, jak i do solidarności międzyosobowej w każdej dziedzinie, także gospodarczej: „Nauka społeczna Kościoła uważa, że można utrzymywać stosunki prawdziwie ludzkie, przyjaźni i zmysłu społecznego, solidarności i wzajemności, również w obrębie działalności ekonomicznej, a nie tylko poza nią albo «po» niej. Sfera ekonomiczna nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury niehumanitarna i antyspołeczna. Należy ona do działalności człowieka, i właśnie dlatego, że jest ludzka, powinna być etycznie strukturyzowana i instytucjonalizowana. Wielkim stojącym przed nami wyzwaniem, jakie pojawiło się wobec problematyki rozwoju w tym czasie globalizacji i stało się jeszcze bardziej pilne z powodu kryzysu ekonomiczno-finansowego, jest pokazanie, zarówno w zakresie myśli, jak i zachowań, że nie tylko nie można zaniedbywać lub osłabiać tradycyjnych zasad etyki społecznej, jak przejrzystość, uczciwość i odpowiedzialność, ale również, że w stosunkach rynkowych zasada bezinteresowności oraz logika daru jako wyraz braterstwa mogą i powinny znaleźć miejsce w obrębie normalnej działalności ekonomicznej. Są to wymogi człowieka w obecnej chwili, ale także wymogi samej racji ekonomicznej. Chodzi o wymogi zarazem miłości, jak i prawdy” (CV 36).

Prawdziwy człowiek to dwa wymiary: zarówno jednostkowość, jak i wspólnotowość – to osoba we wspólnocie. Ludzka duchowość, wyróżniająca człowieka z całego świata przyrody ożywionej, powoduje, że jest on większy od wytworów swojej myśli i rąk, że jest on zdolny do odkrycia i realizowania wartości, których szczytem jest miłość, przyjaźń i partnerstwo z Bogiem.

Chrześcijańska wizja mówi o człowieku stworzonym przez Boga, zranionym przez grzech pierworodny, ale również wyniesionym w godności przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zatem integralny rozwój osoby ludzkiej w kontekście globalnego świata domaga się odniesienia do Boga i uczestnictwa w Jego wiecznym życiu: „Czy ludzie o własnych siłach mogą

osiągnąć to braterstwo? Społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Rozum sam z siebie potrafi pojąć równość między ludźmi i ustanowić obywatelskie współzycie między nimi, ale nie jest zdolny ustanowić braterstwa. Ma ono początek w transcendentnym powołaniu Boga Ojca, który jako pierwszy nas umiłował, ucząc nas przez swego Syna, czym jest miłość braterska. Paweł VI, przedstawiając różne poziomy procesy rozwoju człowieka, po podkreśleniu wiary stawiał na szczycie «jedność wszystkich w miłości Chrystusa, który nas wzywa, abyśmy jako synowie uczestniczyli w życiu Boga żywego, Ojca wszystkich ludzi» (CV 19).

Zakończenie

Człowiek żyje i rozwija się w wielu kręgach społecznych. Jest członkiem rodziny, narodu, sąsiadem. Należy także do grupy zawodowej, religijnej, jest mieszkańcem wsi lub miasta, może być także członkiem partii politycznej. Poszczególne społeczności wchodzą ze sobą w różne relacje. Niektóre się wykluczają, inne krzyżują, jeszcze inne przenikają. Niektóre społeczności wykluczają możliwość równoczesnej przynależności do nich przez tego samego człowieka. Jako przykład formalno-jakościowy można podać przynależność do dwóch partii lub organizacji o przeciwstawnym charakterze. Nie można być równocześnie socjalistą i liberałem, anarchistą i demokratą, ateistą i teistą. Interesujące są typy relacji krzyżowania się pomiędzy społecznościami. W tej samej grupie osób można posiadać wielu przyjaciół, gdyż przyjaźń jedna nie wyklucza innej. Społeczności terytorialnie mniejsze, jak np. gmina czy małe miasto, mogą stać się elementami składowymi społeczności wyższych, np. powiatu czy metropolii. Każda społeczność ma swoje własne cele i zadania, których realizacja nie wyklucza celów i zadań innych społeczności. Ponieważ człowiek ma różnorakie potrzeby, np. ekonomiczne, społeczne, kulturalne, artystyczne, stąd też konieczność istnienia wielu typów społeczności, w których może dokonywać się osobowy rozwój człowieka.

Ludzie nieuchronnie spotykają się ze sobą: w podróży, na ulicy, w domu, w zakładzie pracy. Nie każde jednak fizyczne spotkanie jest autentyczną personalno-społeczną relacją. Ludzie nie zawsze tworzą zintegrowane społeczne „my”. W sensie właściwym spotkaniem można nazwać jedynie takie, które u swoich podstaw ma międzyosobowy dialog. Niezbędne jest zatem wzajemne zainteresowanie, chęć psychicznego kontaktu, próba wymiany wartości, a w perspektywie dalszej – współdziałanie. Nasuwa się pytanie, wokół jakich

wartości powinno ogniskować się interpersonalne spotkanie. Przyjmuje się najczęściej, iż posiada ono niekwestionowaną wartość wówczas, gdy zbudowane jest na wartościach pozytywnych: naukowo-poznawczych, moralnych, religijnych⁶⁷. Rezultatem tych spotkań jest wspólnota osób, a wymagają one od podmiotów zaufania, postawy ofiarności, chęci zrozumienia siebie i porozumienia, wzajemności usług, przekazu wartości. Ostatecznym celem spotkania powinno być dobro integrujące określoną społeczność. Natomiast wówczas, gdy spotkanie opiera się na płaszczyźnie fałszu, zła, negacji godności człowieka i nienawiści, a zatem na antywartościach⁶⁸, może powstać jedynie społeczność pozorna, którą już w starożytności św. Augustyn nazywał *unum magnum lacrotinium* – „jedno wielkie łotrństwo”.

Spotkania ludzi mogą być różnorodne⁶⁹. Istotną sprawą jest ich rezultat. Połączone z autentycznym dialogiem prowadzą zwykle do zawiązywania się różnych społeczności. Od wspólnot po stowarzyszenia. We wspólnocie, np. rodzinnej czy narodowej, człowiek znajduje się niezależnie od swojej woli, powstają one w sposób naturalny, a ich członkiem jest się od początku swojego istnienia. Charakterystyczną wspólnotą jest rodzina, która jest najpierw wspólnotą losu – rodzinnego domu bowiem się nie wybiera, a później wspólnotą wyboru – wówczas gdy człowiek buduje dom poprzez miłość, wybór i pracę. Do stowarzyszenia natomiast się wstępuje. Wspólnota angażuje człowieka bardziej wewnątrz, natomiast stowarzyszenia mają charakter zewnętrzny i sformalizowany. Każda społeczność, zarówno stowarzyszenie, jak i wspólnota, są związane ze świadomym i celowym działaniem oraz wewnętrzną akceptacją.

Katolicka nauka społeczna podaje określone kryteria, poprzez proponowane zasady społeczne, które pozwalają rozeznaczyć, jak budować prawdziwie ludzkie wspólnoty, wskazują na potrzebę zaangażowania w dobro wspólne społeczności, wreszcie stanowią inspirację do ustawicznej solidarnej pracy na rzecz wspólnoty i społeczeństwa, prezentując ludzkie życie w kontekście zadań, odpowiedzialności oraz solidarności, stanowiącej korelację między prawami a obowiązkami.

Na prawdę tę wskazuje Benedykt XVI, mówiąc: „Powszechna solidarność, która jest faktem i dobrodziejstwem dla nas, jest również powinnością». Dzisiaj wiele osób skłonnych jest utrzymywać, że nie są winne nic nikomu

⁶⁷ Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 23-25.

⁶⁸ J. Tischner, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” 13(1981), s. 85-103.

⁶⁹ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, s. 188-238.

oprócz samych siebie. Uważają, że posiadają tylko prawa i często napotykać na poważne trudności w dojrzywaniu do odpowiedzialności za integralny rozwój siebie i drugiego człowieka. Z tego powodu ważne jest zabieganie o nową refleksję nad tym, w jaki sposób prawa zakładają obowiązki, bez których przegradzają się w samowolę. Jesteśmy dzisiaj świadkami poważnej sprzeczności. Podczas gdy, z jednej strony, dostrzegamy domaganie się rzekomych praw o charakterze arbitralnym i zbędnym, domaganie się ich uznania i promocji przez struktury publiczne, to z drugiej strony istnieją prawa elementarne i fundamentalne, nieuznawane i gwałcone w odniesieniu do tak wielkiej części ludzkości. Często zauważa się związek między domaganiami się prawa do nadwyżki czy wręcz prawa do wykroczenia i grzechu w społeczeństwach bogatych, a brakiem pożywienia, wody pitnej, podstawowego wykształcenia czy też podstawowej opieki zdrowotnej w niektórych regionach świata niedorozwoju, a także na peryferiach wielkich metropolii. Wspomniany związek polega na fakcie, że prawa indywidualne oderwane od kontekstu obowiązków, nadającego im pełny sens, stają się nierozumne i nakręcają nieograniczoną praktycznie i pozbawioną kryteriów spiralę żądań. Przesadne akcentowanie praw kończy się zapomnieniem o obowiązkach. Obowiązki określają prawa, ponieważ odsyłają do kontekstu antropologicznego i etycznego. Jeżeli bowiem prawa wpisują się w obiektywną prawdę, to nie stają się samowolą. Z tego powodu obowiązki umacniają prawa i proponują ich obronę oraz promocję jako zadanie, które należy podjąć w służbie dobru” (CV 43).

Kościół, propagując katolicką naukę społeczną, dostrzega w niej skuteczne narzędzie wspomagania człowieka w wypełnianiu jego misji apostołatu i ewangelizacji⁷⁰. Struktura katolickiej nauki społecznej wskazuje na konieczność budowania instytucji w oparciu o wynikające z nich cnoty społeczne.

THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH AS A TOOL FOR EVANGELIZATION – THE 120TH ANNIVERSARY OF *RERUM NOVARUM*

Summary

120 years have past since the first social encyclical, *Rerum novarum*. The article, in reference to this anniversary, shows the Catholic social doctrine as an effective tool for the Church in fulfilling its mission of evangelization. The first part defines the

⁷⁰ B. Drożdż, *Posługa społeczna Kościoła*, Legnica 2009, s. 17.

specificity of the Catholic social teaching. It does so mainly in relation to the teaching of John Paul II and Benedict XVI. Then it describes the sociology of religion and its relationship with the Catholic social teaching. At the end the article shows that the Christian anthropology is the foundation of the social teaching of the Church. The keynote of the whole social doctrine of the Church is the correct conception of the human person, of its unique value.