

Komu potrzebne jest nauczanie społeczne Kościoła?*

Podział na władzę ziemską i duchową na trwałe naznaczył historię zachodnioeuropejską. Kościołowi przyznano władzę duchową, mającą na celu wyzwolenie człowieka z więzów zła i jego uświęcenie. Władza ziemska stała się udziałem władców, odpowiedzialnych za zapewnienie bezpieczeństwa ciała i posiadanych dóbr. Dwa różne porządki, dwa różne prawa. Wzajemne odniesienia, naznaczone rywalizacją, podejrzliwością i chęcią przejęcia wszystkich kompetencji, nigdy nie były proste. Ostatecznie utrwalił się model separacji (np. we Francji) lub autonomii i współpracy (np. w Polsce). Jednak burzliwa historia tych stosunków pokazuje, że nie jest łatwo ustalić granicę podziału między władzą świecką i duchową. Dlaczego? Odpowiedź jest banalnie prosta: gdyż człowiek jest jednością cielesnoduchową.

Ziemskie zaangażowanie Kościoła

Oto najważniejszy argument, na który będzie powoływał się Kościół, usprawiedliwiając swoją aktywność w debacie publicznej na tematy społeczne. W Konstytucji Soboru Watykańskiego II czytamy: *Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. (...) Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne (...) i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela¹.*

* Publikowany tekst jest opracowanym zapisem wykładu wygłoszonego podczas XXIV Bydgoskich Dni Społecznych – pod hasłem *Kwestia społeczna w naszych czasach*.

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 31 (dalej: LG), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, s. 203.

Szukać Królestwa Bożego – to znaczy troszczyć się o jedność rodzaju ludzkiego, braterstwo pomiędzy ludźmi, sprawiedliwość i o to wszystko, co umożliwi człowiekowi realizację dobra. Obowiązek ten wynika z powierzonego ludziom dzieła stworzenia i odkupienia. Dalej czytamy: *Ponadto świeccy winni wspólnymi siłami tak uzdrawiać istniejące na świecie urzędnienia i warunki, jeśli one gdzieś skłaniają do grzechu, by to wszystko stosowało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnót, niż mu przeszkadzało. Tak postępując, przeпоją kulturę i dzieła ludzkie wartością moralną².*

Nie wystarczy jedynie zachować to, co zostało nam przekazane w dziele stworzenia. Ponieważ więzi społeczne mogą zarówno pobudzać do czynienia dobra, jak i usprawiedliwiać trwanie w błędzie, konieczne jest nieustanne ich uzdrawianie. Zło może bowiem mieć swoje źródło w samej strukturze funkcjonowania instytucji. Dlatego tak istotne jest, aby ludzie świeccy pamiętali: (...) *że w każdej sprawie doczesnej kierować się winni sumieniem chrześcijańskim, bo żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga³.*

Celem owego zaangażowania społecznego Kościoła jest ukazanie najgłębszej natury całego stworzenia, jego prawdziwej wartości oraz sprawienie, by świat przepojony został duchem Chrystusowym: sprawiedliwości, prawdy, miłości i pokoju. Ale czy dzisiejszy świat potrzebuje takiego przesłania?

Koniec epoki humanizmu

Dla wielu myślicieli współczesny świat nie jest już nim zainteresowany. Po-nowożytność, w której żyjemy, kończy bowiem wielkie humanistyczne projekty uzdrowienia świata na drodze przemiany, przebudowy i naprawy struktur społecznych. Koniec humanizmu został ogłoszony przez dwóch myślicieli: pierwszym był Francis Fukuyama, identyfikujący się z amerykańską prawicą konserwatywną. Zasłynął on dzięki konferencji *Koniec historii*, wygłoszonej w 1988 r., a opublikowanej w *The National Interest* w 1989 r. Drugim jest Peter Sloterdijk, pochodzący z radykalnej lewicy niemieckiej. Jego konferen-

² LG, 36, s. 213.

³ LG, 36, s. 213.

cja o znaczącym tytule *Zasady dla ogrodu ludzkiego*⁴, którą wygłosił na zamku w Elmau podczas sympozjum poświęconego Heideggerowi i Levinasowi, w lipcu 1999 r., zyskała sławę jako *Afera Sloterdijka* z powodu bezprecedensowej krytyki, jaką rozpętał przeciw niemu Jürgen Habermas, oskarżając go o „faszystowskie” myślenie i akceptację narodowosocjalistycznej eugeniki.

Zarówno Francis Fukuyama, jak i Peter Sloterdijk stawiają pytanie, czy – wobec niezwykłego postępu naukowego i technicznego ostatnich lat, nie znaleźliśmy się w sytuacji, w której biotechnologia udostępni nam środki pozwalające na zrealizowanie tego, czego specjalistom od inżynierii społecznej nie udało się osiągnąć przez wieki?

W swojej konferencji Peter Sloterdijk przedstawia tradycję starożytnej Grecji, w której przekazy o heroicznych czynach antycznych bohaterów stanowiły istotny element formowania wspólnoty państwowej. Wykazuje trwanie owej tradycji aż do współczesności. Społeczeństwo kształtowało się w oparciu o wielkie teksty literackie. Kanon lektur określał wartości, postawy ludzkie i obywatelskie oraz wyznaczał tożsamość narodową. Dziś taka forma kształtowania życia społecznego przez *sztukę pisania listów pobudzających do miłości nacji przyjaciół* została zakwestionowana. Wielkie wynalazki XX w.: radio (1918), telewizja (1945) i sieć internetowa (1969 dla celów militarnych, 1984 – naukowych, 1990 – powszechnie dostępna), zmieniły sposób życia człowieka. Upadł projekt społeczeństwa literackiego, które chciało walczyć ze wszelkimi przejawami zagrażającego człowiekowi barbarzyństwa poprzez humanizującą lekturę, budzącą ciekawość świata i drugiego człowieka, uczącą tolerancji i oswajającą.

Sloterdijk odwołuje się do Heideggera, który w *Liście o humanizmie* (1949)⁵ jako pierwszy zauważył, że humanizm zarówno w swojej formie antycznej, chrześcijańskiej, jak i oświeceniowej opierał się na starej wizji człowieka, która nie mierzy dość wysoko. Definiował go jako zwierzę rozumne, czyli zwierzęcość poszerzoną o wspomaganie intelektualne, na które można wpływać przez właściwą lekturę. Godność człowieka nie może być jednak sprowadzona jedynie do pewnego duchowego elementu dodanego do natury zwierzęcej. Dla Heideggera byt ludzki jest czymś więcej. Jest to byt wezwany przez Bycie jako takie. Wcielając się w rolę filozofa-duszpasterza, Heidegger

⁴ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1999.

⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. J. Tischner, Warszawa 1977, s. 76–127.

lubił mawiać: człowiek jest tym, który jest odpowiedzialny za pełnienie warty, jest „pasterzem Bycia”. Heideggerowi nie wystarczy, by człowiek nawiązał więź przyjaźni ze słowem drugiego, co stanowiło podstawę klasycznego humanizmu, chce, by człowiek słuchał uważniej i owocniej niż dobry czytelnik. Odsyła on człowieka do ascezy medytacji, interioryzacji, skupienia i słuchania ciszy, a zatem do radykalnego przekroczenia wszelkich ram edukacji humanistycznej.

Ale dla Sloterdijka i ta Heideggerowska propozycja jest niewystarczająca. Po doświadczeniach faszyzmu i stalinizmu, które stanowiły pewną przerafinowaną syntezę bestialstwa i zaczerpniętej z humanizmu idei postępu, jasnym się stało, że humanizm zawodzi w swojej roli oswojania ludzi. Wobec całkowitej porażki dotychczasowej drogi „ulepszania” materiału genetycznego przez właściwą lekturę, powolne oswojanie i humanizowanie człowieka, należy zapytać o inne możliwości przejścia od fatalizmu narodzin do narodzin wyposażonych w opcje, gwarantujące trwałą naprawę gatunku. Taki sposób myślenia przerzucający odpowiedzialność za przemianę człowieka i społeczeństwa na technikę, a w szczególności na biotechnologię, ukazuje całkowitą bezradność współczesnego człowieka i jego poczucie klęski.

Kruchość antropologicznych podstaw życia społecznego

Potwierdza to Raport Międzynarodowego Centrum Badań nad Tendencjami Socjologicznymi FORESEEN⁶, opisujący skomplikowany obraz przemian moralności w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Współczesny człowiek porzucił dotychczasową formę moralności, która była jasnym systemem wartości, wyrażonym w nakazach i zakazach, zbudowanym na religii (Dekalog) lub na ideologii (moralność laicka i republikańska, marksistowska), nauczany zarówno w szkole, jak i w rodzinie, uznawany przez wszystkich, wyznaczającym granicę między Dobrem i Złem, niezależnym od koniunktury i doraźnych korzyści, stabilnym, chroniącym strukturę społeczną, własność i więzy rodzinne, uniwersalnym, otwartym dla wszystkich, zachęcającym do

⁶ Por. *L'impératif moral. Retour à la morale ou simple besoin de nouvelles règles du jeu? Une recherche et un débat réalisés par FORESEEN observatoire international des tendances sociologiques (créé par Alain de Pourilhac)*, Editions Denoël, Paris, 1997.

przykładowego działania zgodnie z zasadą: *Postępuj tak, aby każde z Twoich działań stało się modelem postępowania dla innych.*

Doświadczenie bestialstwa, trudności rozpoznania granicy między dobrem a złem, konfrontacje między różnymi kulturami, tradycjami i formami życia, destrukcja więzi rodzinnych i życie w przeświadczeniu, że stała innowacja technologiczna jest lekarstwem na wszelkie bolączki ludzkości, doprowadziły do upadku tej formy moralności. Szczególnie dla młodych moralność stała się synonimem niedostosowania do współczesnych wyzwań, dlatego domagają się oni uwolnienia od obyczajowości, aby każdy mógł postępować według swego upodobania i cieszył się pełnią wolności przy tworzeniu sobie własnego systemu wartości.

Jeśli dziś można jeszcze mówić o jakiejś moralności, to cechuje ją zdecydowana pragmatyczność. Różnica między dobrem i złem nie opiera się na fundamencie filozoficznym, religijnym czy ideologicznym, ale na efektach działania. Dobrem jest to, co skuteczne, produktywne, opłacalne, konkurencyjne. Nie jest ona ani wieczna, ani uniwersalna, lecz okolicznościowa, zależna od sytuacji: *zasady muszą się zmieniać wraz z problemami.* W tym zmieniającym się i kompleksowym świecie dobro jest czymś, co nieustannie musi być na nowo określane. Definiuje się ona jako zdolność do adaptacji zakończona sukcesem. Nie sposób znaleźć jej w wielkich tekstach tworzących współczesną kulturę, gdyż jest ona nieustannie negocjowana. Zasady gry społecznej nie są już wspólnotowe. Moralność stała się jednostkowa: *każdy ma prawo do własnych zasad.* Dobro i zło są kategoriami subiektywnymi, dlatego też nikogo nie można sądzić, gdyż zawsze należy wziąć pod uwagę motywację i indywidualny punkt widzenia. Postawie takiej Alexis de Tocqueville nadał miano indywidualizmu (od łac. *individuum* – coś niepodzielnego), który tak opisywał: *Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją tuż obok, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje. Człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie i jeżeli nawet ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny. Ponad wszystkim panuje na wyżynach potężna i opiekuńcza władza, która chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. Ta władza jest absolutna, drobiazgowa, pedantyczna, przewidywająca i łagodna. Można by ją porównać z władzą ojcowską, gdyby celem jej było przygotowanie ludzi do dojrzałego życia. Ona jednak stara się nieodwołalnie uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa. Lubi, gdy obywatelom żyje się dobrze. Chętnie przyczynia się do ich szczęścia,*

*lecz chce dostarczać je i oceniać samodzielnie. Otacza ludzi opieką, uprzedza i zaspakaja ich potrzeby, ułatwia im rozrywki, prowadzi ważniejsze interesy, kieruje przemysłem, zarządza spadkami, rozdziela dziedzictwo. Że też nie może oszczędzić im całkowicie trudu myślenia i wszelkich trosk ich żywota!*⁷.

Dla Tocqueville'a indywidualizm to przede wszystkim stan odcięcia, zamknięcia się w przestrzeni własnej przyjemności. Owa tyrania małych, drobnych przyjemności prowadzi do: 1) prymatu terażniejszości, 2) negacji tezy o społecznej naturze człowieka i uznania jednostki za jedyny, realny element życia zbiorowego, 3) zawężenia horyzontów życia przez uznanie priorytetu dobra jednostki nad dobrem ogółu oraz 4) afirmacji całkowitej autonomii jednostki, prawa do wolności wypowiedzi, przekonań i wierzeń oraz prywatności.

Indywidualistyczna subiektywność „uczasawia” się (zgodnie z Heideggerowskim wyrażeniem *zeitigen*) w czystej terażniejszości. Nie ma przeszłości, nie ma przyszłości, istnieje tylko terażniejszość. Człowiek, jako samotny podmiot, wydany jest uczuciu swej aktualnej egzystencji. Prymat terażniejszości podyktowany jest chęcią zabezpieczenia dwóch fundamentalnych postulatów: niezależności i posiadania. Właściwością zarówno przyszłości, jak i przeszłości jest wiązać: zobowiązać się, przysięgać, składać obietnicę – to wiązać się z tym, co przekracza czystą natychmiastowość „tu i teraz”, podobnie przyjęcie tradycji oznacza zwiążanie się z jakąś historią, która nie była przede mną tworzona. Tylko terażniejszość umożliwia ukazanie się „Ja autonomicznego”, które rozumie siebie na sposób negatywny, jako nie-zależność, nie-zwiążanie, bycie całkowicie wolnym od tego, co zewnętrzne, od wszelkiej heteronomii, zgodnie z zasadą: *nic nikomu nie jestem dłużny*. Terażniejszość zabezpiecza też uprzywilejowane odniesienie do świata oparte na postawie „posiadać-władać”. Na obraz Arystotelesowskiego absolutu, który definiuje się przez absolutną samowystarczalność, jednostka żyje na sposób oddzielony, odseparowany, na dystans od innych, spotykając ich jedynie przypadkowo. Człowiek jest indywiduum samotnym, gdyż samo pojawienie się drugiego może zagrażać jego własnej wolności. Takie skupienie na sobie sprawia, że „Ja autonomiczne” nie ma szerszych horyzontów, poza żalonym szukaniem swojej małej, pospolitej wygody.

Tak rozumiany indywidualizm generuje stan ekstremalnej wrażliwości społecznej. Pozwala on wprawdzie mniejszości szybciej się

⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Kraków 1996, t. II, s. 329.

zaadaptować, ale rozluźnienie więzi społecznych u większości rodzi uczucie napawającej lękiem samotności: *nie wiem, w co, ani komu wierzyć*. Wielość stylów życia, ich różnorodność rozszerzają przestrzeń wolności, ale bez jakichkolwiek punktów odniesienia przestrzeń ta wywołuje poczucie pustki i zagubienia: *nie wiem, jakim życiem żyć warto*. Brak jakiejkolwiek reglamentacji, nazwany „wolnością” lub „przyzwoleniem”, staje się synonimem niepewności absolutnej: *nikomu nie można ufać!*

Erozja podstaw moralności i rozpad tkanki społecznej każe zastanowić się nad koniecznością wypracowania nowych zasad postępowania. Jednak pierwsze próby reorganizacji chaosu miały raczej charakter „reakcyjny”. Ważniejszym było ściśle, formalne przestrzeganie zasad prawa niż wierność podstawom, które go tworzą, zgodnie z zasadą: *Prawo jest prawem, zasada, by ją respektować, regulamin nie podlega żadnej dyskusji*. Jednak podejście takie z założenia wyklucza etykę.

Inną propozycją naprawy miała być, wywodząca się również z nurtu reakcyjnego, myśl, której nadano miano komunitaryzmu. Szczególnie mocno uwidoczniła się ona w Stanach Zjednoczonych. Model komunitarystyczny miał stanowić przeciwagę dla obowiązującego nurtu liberalnego, jednoczącego partykularne interesy niezależnych jednostek w jedną uniwersalną ideę państwa. Komunitaryzm odrzuca fundamentalną dla społeczeństw liberalno-demokratycznych zasadę równości politycznej i prawnej wszystkich obywateli bez względu na rasę, kulturę, płeć czy pochodzenie społeczne. Negacja ta wynika z przekonania, że „Ja-autonomiczne” nie istnieje. Nie można bowiem dokonać abstrakcji od determinacji społecznych i kulturowych, poprzez które człowiek kształtuje swoją tożsamość i koncepcję „życia dobrego”. Jednostka zawsze jest „już pochwycona” w pewien historyczno-kulturowy horyzont wartości, który warunkuje jej rozumienie samej siebie, co wyraża się w formule: *dobrem dla mnie jest to, co uznają za dobro ci, z którymi łączą mnie więzy życia wspólnotowego*. Model komunitarystyczny domaga się uznania tożsamości wspólnot i przyznania poszczególnym grupom mniejszościowym odrębnych praw. Ale czy model ten nie prowadzi do „gettyzacji” społeczeństwa, tworzenia nowych podziałów i starć międzykulturowych?

Z całą bezwzględnością ukazują się dziś niezwykle kruchość dotychczasowego modelu funkcjonowania społeczeństwa. Kruchość ta wynika z załamania się samych podstaw antropologicznych, na których dotychczas budowano więzi społeczne. Sama racjonalność nie jest już wystarczającym fundamentem. Koniecznym staje się uzupełnienie

tej wizji antropologicznej o kontekst społeczny, w który wpisana jest owa racjonalność, do którego należą również odrębność kulturowa, wspólnotowa, postawy emocjonalne i wartości duchowe. Widać to bardzo wyraźnie na przykładzie jednoczącej się Europy, która staje przed niezwykle wyzwaniami stworzenia jedności przy jednoczesnym poszanowaniu odrębności i tożsamości narodowej. Jak można dokonać dzieła zjednoczenia, na czym je oprzeć? Nowożytna idea uniwersalizmu wydaje się zbyt wysłużona i mało skuteczna.

Nauczanie społeczne, jako szansa przebudowy życia społecznego

Stajemy zatem dzisiaj wobec naglącej potrzeby ponownego wypracowania zasad współistnienia. W tym dziele nauczanie społeczne Kościoła, które wyrasta z odrzucenia pewnego nieskutecznego porządku politycznego i społecznego, może okazać się bardzo owocne. Przede wszystkim dlatego, że przekracza ono opozycję między porządkiem liberalnym a komunitarystycznym, dając przy tym solidną analizę antropologiczną.

Poruszony starciami z 1848 i z 1870 r., papież Leon XIII rozumiał wagę niezadowolenia społecznego nasilającego się w Europie. W przeciwieństwie do swojego poprzednika Piusa IX, autora „Syllabus”, przedstawiającego się jako strażnik wartości konserwatywnych, podjął zdecydowaną krytykę zarówno liberalnych, jak i socjalistycznych idei, proponując „trzecią drogę”. Wypracowana dzięki temu wizja antropologiczna oparta jest na filozofii Arystotelesa, rozświetlona przez profetyczny wymiar przesłania ewangelicznego. Centralną ideą, na której winna się zasadzać cała rzeczywistość społeczna, jest godność człowieka. Na ogół wszyscy zgadzają się na przyjęcie zasady nietykalności osobistej, wynikającej z godności osoby ludzkiej. Lecz różnice pojawiają się, gdy zaczniemy zastanawiać się nad ową godnością, czym ona jest? Czy wynika ona wyłącznie z autonomii człowieka, z możliwości tworzenia, poznawania, dokonywania wyborów? Zgodnie z antropologią chrześcijańską, ludzka godność ma swoje źródło w pochodzeniu i przeznaczeniu człowieka. Przez swoje pochodzenie jest on ikoną Boga. Zraniony przez grzech przeznaczony jest do boskiej adopcji odkupieńczej. Oto fundament godności. Nie jest on jedynie wynikiem posiadania racjonalności, wolności czy praw obywatelskich, ale zasadza się na zdecydowanie głębszych fundamentach: na byciu wezwanym do wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi. Życie

społeczne ukazuje się zatem jako „wspólnota osób”, w której następuje uznanie niepowtarzalnej osobowości każdego. Dzięki stałemu odniesieniu do innych członków wspólnoty, godność ta zostaje potwierdzona w więziach rozpoznania i uznania. Rozpoznanie oznacza usytuowanie indywidualnego człowieka w sieci relacji społecznych, to znaczy akceptację całej jego kompleksowości. Uznanie oznacza zaś wyróżnienie i potwierdzenie jego oryginalności, wyjątkowości i jedynostkowości. Przez grę tych więzi człowiek krok po kroku odkrywa samego siebie i realizuje się.

Osobowość wyraża się przez kreatywność, dokonywanie wyborów, podejmowanie inicjatywy oraz ryzyka określonego sposobu życia i realizowania własnych celów. Uczynić sobie Ziemię poddaną, to poddać ją władzy tworzenia, by zabezpieczyć własne potrzeby. Podporządkować sobie naturę, to nadać rzeczom nie tylko nową użyteczność, ale przede wszystkim nadać nowy sens.

Usytuowany w możliwości tworzenia, człowiek wydany jest swojej wolności. Znaczy to, że wolność, która jest sposobem wypowiedzenia się człowieka, obciążona jest pewnym ryzykiem. Ponieważ człowiek nie jest związany jakimś ustalonym dobrem, może się zdarzyć, że będzie on dokonywał wyborów, opierając się na fałszywych reprezentacjach dobra lub na uczuciach, które mogą powstrzymać jego działanie. Sam musi on decydować, co należy uczynić. Wolność nie tylko jest mu dana, ale i zadana. Nie wystarcza, że powie: „Jestem wolny”, musi jeszcze dodać: „Jestem odpowiedzialny”. Granicą kreatywności jest odpowiedzialność za siebie i drugiego człowieka, to znaczy za dobro wspólne. Odpowiedzialność jest uznaniem sprawstwa dobrych lub złych następstw podjętych działań.

Odpowiedzialność wobec drugiego domaga się zrekompensowania nierówności wynikających z nierówności w organizacji podziału dóbr. Wymaganie to pojawia się zarówno na polu prywatnym, jak i publicznym i przybiera formę solidarności. Człowiek nie żyje w izolacji, potrzebuje innych, z którymi będzie tworzył świat własnej egzystencji. Solidarność stawia wymaganie uważnego zatroskania o najsłabszych, zatroskania, które nie może wynikać jedynie z zasady sprawiedliwości, niedającej wystarczającego zabezpieczenia przed wykluczeniem, ale które musi zostać przeniknięte postawą chrześcijańskiej miłości (*caritas, agapè*). Solidarność zawiera w sobie konieczność poświęcenia, to znaczy rezygnacji z tego, co mi się słusznie należy na korzyść innych. Zbudować solidarną więź – to stworzyć wspólnotę pozbawioną słabych punktów. Solidarność zapewnia, że zysk osobisty każdego będzie generował poprawę warunków życia wszystkich.

Jednoczesna realizacja podwójnego celu, jakim jest dążenie do pełnego rozwoju indywidualnego – oparte na godności i kreatywności, oraz zbiorowego – oparte na odpowiedzialności i solidarności, możliwa jest jedynie przy zastosowaniu zasady pomocniczości. Pomocniczość jest sposobem odniesienia jednostki do władzy, mającym na celu zachęcenie każdego do realizacji własnej osobowości i kreatywności przy jednoczesnym podjęciu odpowiedzialności na właściwym poziomie kompetencji. Uczestnictwo w podejmowaniu decyzji zgodnie z posiadanymi kompetencjami jest warunkiem efektywności działania całości. Zasada ta została wyłożona w *Quadragesimo anno* (79) przy okazji omawiania podziału odpowiedzialności między państwem i innymi organizacjami. Nie chodzi tu, jak się powszechnie mniema, o delegację władzy – bo w tym przypadku delegowany pracuje dla tego, który deleguje – ale o prawdziwą autonomię, o niezależność we wzajemnych zależnościach. Przełożony hierarchiczny interweniuje jedynie pomocniczo w zakres kompetencji pozostałych, co wynika z pojmowania władzy jako służby. Oczywiście jest to przewrót w tradycyjnej koncepcji hierarchicznej władzy delegowanej. Pius XI tak formułuje tę zasadę: *Nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać. Z tego względu władza państwowa powinna niższym społecznościom zostawić do wypełnienia ważne zadania i obowiązki, które by ją zresztą zbyt rozpraszały. To zaś pozwoli jej na swobodniejsze, bardziej stanowcze i skuteczniejsze wykonywanie tych obowiązków, które wyłącznie do niej należą, i które tylko ona może wykonać, mianowicie: kierownictwo, kontrola, nacisk, karanie nadużyć, zależnie od tego, co się wysuwa w danej chwili i czego żąda potrzeba*⁸.

⁸ Pius XI, *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii „Quadragesimo Anno”*, 79–80, w: *Dokumenty Nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, t. 1, s. 85–86.

Osobowość, kreatywność, odpowiedzialność, solidarność – cztery filary spięte zasadą pomocniczości niczym zwornikiem, utrzymującym stabilność całości i umożliwiającym jednoczesne realizowanie. Pięć zasad, które w nowy sposób definiują grę społeczną.

Summary

Who Needs the Church's Social Doctrine?

Today the Church is often accused of interfering in social issues as if public life were reserved only for a rational approach devoid of any references to religious values. The Church responds to this accusation by claiming the human person as a whole – with his body and spirit – requires care and revival. Therefore, the Church cannot remain silent about social issues, all the more so as today's society is in a state of unique susceptibility, confusion and anxiety resulting from the loss of the meaning of life. Its social doctrine, which stresses the need for personal and social fulfillment at the same time, may provide a remedy to the ailments of modern social life.