

Miłość w prawdzie: laboratorium dialogu między Kościołem a państwem

Love in Truth: Laboratory of Dialogue between the Church and the State

Wstęp

Dla *Miłości w Prawdzie*¹ Bóg gwarantuje prawdziwy rozwój integralny każdego narodu, jak również każdego państwa i każdej społeczności. Obecna tendencja do marginalizowania religii, czyniąca ją czymś prywatnym, nieuznająca jej funkcji publicznej – to, co w *Karcie praw* Unii Europejskiej doprowadziło do ignorowania np. podmiotowości prawnej Kościołów – nie chroni i nie wspiera tej „przestrzeni”, gdzie istnieje otwartość na Transcendencję, jako bazę każdego porządku moralnego, w tym również społeczeństwa. Jedynie gwarantując taką przestrzeń życiową, podkreśla się zdrową laickość Państwa demokratycznego i poprawny jego stosunek do dobrego współżycia obywateli ze wspólnotami kościelnymi.

Państwo demokratyczne nie może proponować ideału życia dobrego lub określić podstawowych wyborów obywateli, zastępując ich miejsce. Jego obowiązkiem jest umożliwić obywatelom dobre życie, pozwalając na konkretną dostępność do niezbędnych dóbr materialnych i duchowych.

Demokratyczne państwo, służące konkretnym osobom, nie może być zupełnie „neutralnym”, czyli obojętnym na ogólne postrzeganie dobra ludzkiego. Instytucje publiczne w swoim działaniu muszą mieć na uwadze to wszystko, co może rozwijać lub utrudniać życie ludzkie. Podobny idealny cel dodaje energii różnym rodzinom duchowym – zwłaszcza zakonnym, tworzącym społeczność cywilną, która wznosi państwo jak wspólny dom. To zakłada, że powinno być szanowane i promowane prawo do wolności religijnej, zarówno jednostek, jak

¹ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, 29 (dalej: CV).

i wspólnot. Kiedy państwo nie uznaje w pełni tego prawa, a nawet narzuca formy ateizmu praktycznego, odbiera swoim obywatelom siłę moralną i duchową niezbędną do zaangażowania się w pełny rozwój człowieka.

Mając na uwadze rozwój strategiczny, jest państwo laickie w sensie pozytywnym: czyli państwo, które uznaje i popiera prawa ludzkie, w tym również prawo do wolności religijnej.

W aktualnym kontekście globalizacji i kryzysu etosu cywilnego, jeżeli współczesne państwo, z jednej strony, widzi przeskalowaną suwerenność narodową, to – z drugiej strony, wydaje się ją zwiększać.

Podczas gdy znacznie spadła zdolność ustalenia priorytetów ekonomii i możliwość wpływu na dynamikę finansową międzynarodową (por. CV, 24), jak również na inne problemy życiowe i globalne, np. dostęp do wody pitnej dla wszystkich, sprawiedliwy podział zasobów energetycznych, bezpieczeństwo żywnościowe, wydaje się jednak, że wzrosła jego decyzyjność i jego „uznanie” dla praw osoby, organów pośrednich i wspólnot podstawowych, takich jak rodzina i Kościoły.

W czasach współczesnych, jak wiadomo, w różnych „deklaracjach” praw człowieka powstało dziedzictwo elementów normatywnych usuniętych z arbitrażu państw absolutnych i w większości zostało ono włączone do konstytucji państw demokratycznych. Chociaż powstały jako kodyfikacja w prawie pozytywnym prawa naturalnego, stopniowo zostały odłączone od swoich pierwotnych korzeni do tego stopnia, że dzisiaj prawo pozytywne nie jest już uważane za odzwierciedlenie porządku naturalnego. W obecnym trudnym momencie historycznym mnożą się próby zniekształcenia nawet tego, co może być określone jako „resztki” prawa naturalnego. Wystarczy pomyśleć o różnych propozycjach złożonych w ONZ, jak np. próba włączenia do katalogu podstawowych praw ludzkich przerywania ciąży, związków homoseksualnych. Wiele z nich nie odpowiada aktualizacji praw ludzkich. Dokumentują raczej to, że prawa nie są już traktowane jako wyraz godności człowieka jako Bożego stworzenia. Nierzadko podawane są Zgromadzeniu Ogólnemu roszczenia indywidualistyczne i interesowne, arbitralne, które nie mają prawdziwego fundamentu w godności osoby i ludów. Wynikają ze wzorców kulturowych natury socjologicznej, poddanych zmianom dominującej wrażliwości, w zależności od różnych momentów historycznych, bez odzwierciedlenia w strukturze antropologicznej i etycznej człowieka. Należy pamiętać, że nierzadko pomoc ekonomiczna dla krajów rozwijających się jest uzależniona od przyjęcia ustaw sprzecznych z godnością człowieka i jego prawami naturalnymi, a także z wrażliwością etyczną i religijną różnych narodów.

Przy okazji wyborów rządu i partie polityczne pielęgnują w sposób skrupulatny swój „wizerunek” etyczny, demokratyczny i uczestniczący. Jednak po zakończeniu kampanii wyborczej są skłonni do praktyki tego, co nie liczy się z rzeczywistymi potrzebami jednostek czy grup, z koniecznym uczestnictwem społeczeństwa cywilnego, z dobrem wspólnym. Wiele razy jesteśmy świadkami prób zmiany konstytucji – nieopartej na szerokiej zgodzie, lecz ulegającej atakom ze strony populistycznej większości.

Wydaje się zatem, że brakowi władzy decyzyjnej w sferze ekonomiczno-finansowej i środowiskowej odpowiada, ze strony państwa, w zakresie etyczno-religijnym, bardzo ambitna wola władzy, która czyniąc się obrońcą demokratycznej większości, ustanawia prawa, również te przeciwne prawom podmiotowym jednostek czy wspólnot, jak prawo do życia, do wolności religijnej, do ochrony środowiska, do pokoju. Państwo znów wydaje się być słabe wobec tych, którzy są mocni, despotyczne względem tych, którzy nie mogą szantażować pieniędzmi czy przemocą. W ten sposób racje polityczne nie zawsze są zgodne z racjami dobra wspólnego, najuboższych i bezbronnych.

Widać to w sposób szczególnie dramatyczny, gdy myśli się o problematyce odnoszącej się do bioetyki i do sensu życia, w których państwo ostatnio nie jest kompetentne, a które należą do tematów związanych z eutanazją, manipulacjami genetycznymi, związkami faktycznymi. Są to tematy, które powinny być odjęte arbitrażowi i ewentualnej „dyktaturze” większości parlamentarnej, aby były najpierw regulowane w świetle *naturalnego prawa moralnego*, wypisanego przez Boga w ludzkim sumieniu². Państwo nie może być obrońcą koncepcji i ideologii, które miałyby na celu „wynaturzyć” człowieka, ani tym bardziej popierać działalność, która podporządkowałaby życie ludzkie rozwojowi techniki. W rzeczy samej, kwestie, które odnoszą się

² Przypadek, który zmusił do dyskusji odnośnie do kompetencji państwa do interweniowania w sprawie wolności sumienia jednostek i grup, to ten o obowiązku nałożonym przez administrację Baracka Obamy na Kościół katolicki, aby zaoferował swoim wyznawcom ubezpieczenie zdrowotne na dostęp do metod antykoncepcyjnych i praktyk aborcyjnych. Zmuszając w ten sposób, wbrew sumieniu, do wsparcia praktyki kontroli urodzin nawet tych, którzy uważają je za przeciwne etyce zgodnej z własną wiarą. Nie chodzi tu o zwykły problem prawa ubezpieczeniowego. Chodzi o problem połączony z prawem do wolności religijnej, pojętym szerzej, i związanym z powszechną misją Kościoła. Aby być zwolnionymi, instytucje katolickie powinny mieć jako jedyną misję propagowanie wiary, zatrudnianie tylko katolików i możliwość korzystania z ich usług jedynie przez katolików. Przeciwwstawiałoby się to powszechnej misji Kościoła, który z woli swojego Założyciela ma służyć każdemu człowiekowi i całemu człowiekowi, niezależnie od wyznawanej wiary. Ostatecznie chodziłoby o pewnego rodzaju przymus ze strony rządu, który chce powiedzieć wspólnocie religijnej, jaka ma być jej misja.

do życia i godności osoby ludzkiej, jak klonowanie lub poświęcenie zarodków ludzkich w celach badawczych, nie mogą być popierane, jeśli ma się na uwadze tylko to, co jest technicznie możliwe, ale należy dokładnie ocenić, czy jest to moralnie godziwe.

Negatywne zjawiska znajdują podatny grunt w eklektyzmie, a w konsekwencji – w konformizmie kulturowym, które ożywiają aktualną globalizację. Te wydarzenia, typowe dla naszych czasów, opierają się na relatywizmie etycznym i nie robią nic innego, jak tylko podsycają rozdział między kulturą a stałą strukturą człowieka na korzyść tej pierwszej (por. CV, 26).

W podobnym klimacie kulturowym państwa są przynaglone, aby znaleźć kryterium etyczne dla swoich wyborów prawnych dokonanych autonomicznie, według zasad proceduralnych, wolnych od czegoś, co je przewyższa, czyli prawa moralnego naturalnego. Rezultaty widzimy wszyscy. Demokratyczne państwo prawa, powstałe jako instytucja, która chroni i popiera prawa osób i wspólnot na bazie konstytucji, wydaje się mieć coraz większe trudności. Często wchodzi w konflikt z własnym ukierunkowaniem prawnym, okazując się niezdolnym do utrzymania w stanie nienaruszonym, własnymi środkami założeń normatywnych, które są jego podstawą. W rzeczywistości często włączają się w liczbę praw zatwierdzonych domniemanych prawa o charakterze arbitralnym i zbytkowym, domagając się ich uznania i promocji przez struktury publiczne, które naruszają lub negują elementarne i podstawowe prawa (por. CV, 43).

Jak to już zostało ukazane przez wielu uczonych, wśród których chcemy zacytować Ernesta Wolfganga Boeckenfoerde, po całkowitej pozytywizacji prawa państwo liberalne, zachowując swoje struktury, nie jest w stanie się bronić, gdyż nie posiada własnych i ostatecznych wartości, z których powstało i których potrzebuje, aby móc istnieć³. Jak udokumentowało współczesne doświadczenie prawne, to właśnie zasada większości, która pozwalając w pewnym stopniu na fundację „autonomiczną” konstytucyjnych zasad liberalnego państwa prawa, prowadzi do ich zmiany, zastępując je nawet ustawami przeciwnymi.

Dlatego powstaje problem spornych założeń normatywnych państwa liberalnego i związanych z tym potrzeb poszukiwań, w jaki

³ Na te aspekty zwrócili również uwagę Joseph Ratzinger i Jürgen Habermas. Zob. np. J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2004.

sposób mogą one osiągnąć stabilność, ponieważ nie może tego zagwarantować zasada większości.

Według encykliki *Caritas in veritate*, zasady konstytucyjne państwa liberalnego, a także prawa i obowiązki potwierdzone w regulaminie prawnym czerpią trwałość i siłę przekonywania od czegoś, co jest poza państwem, od czegoś, co jest „nierozporządzalne” w odniesieniu do zasady proceduralnej większości. Kiedy jednak znajdują ich ostateczną rację jedynie w decyzjach zgromadzenia obywateli, *mogą ulec zmianie w każdej chwili, a zatem obowiązek ich przestrzegania i zabieganie o nie słabnie w powszechnej świadomości* (CV, 43).

Innymi słowy, według encykliki *Caritas in veritate*, liberalne państwo prawa ma uzasadnienie wtedy, gdy nie jest samowystarczalne, czyli kiedy we współdziałaniu dla dobra wspólnego znajduje więź społeczną i polityczną, która je spaja, poczynając od rodzin kulturowych i religijnych, je stanowiących, do doświadczenia i wzajemnej odpowiedzialności za przeżywanie powszechnego prawa moralnego.

Demokracja, w której obywatele nie uznają powszechnego prawa moralnego wykrywalnego przez wszystkich, a więc mogącego przyciągnąć uwagę wszystkich, to polityczna koegzystencja niezdolna uzasadnić, jak istotne dla każdego człowieka są wartości wyłaniające się z jego historii. Podobnie nie jest rzeczą możliwą bronić ich, kiedy są zaatakowane przez tego, kto jest nosicielem innych wartości – przeciwnych i niezgodnych. Demokracja jest gwarantem państwa prawa tylko wtedy, gdy wyraźnie uznaje istnienie *miary dzielenia się* prawdą i dobrem, dojrzewającej w ramach istniejących doświadczeń społecznych i religijnych, które nie byłyby kontrowersyjne i manipulowane. Ale co sprawia, że taka miara jest dostępna? Co sprzyja wzrostowi silnego, moralnego konsensusu na podstawowe wartości i na potrzebę przeżywania ich przy odważnym wyrzeczeniach, które często są także w sprzeczności z interesem osobistym?

Według encykliki *Caritas in veritate*, stopień współuczestniczenia w prawdzie i dobru, jak również solidny konsensus moralny obywateli są dostępne we wspólnotie politycznej, gdy promuje ona prawo do wolności religijnej (por. CV, 29), kiedy otwiera religiom przestrzeń publiczną, gdzie mogą one przedstawić swoje propozycje „dobrego życia” w wolnej, zdyscyplinowanej i zróżnicowanej konfrontacji. Laickość państwa nie oznacza neutralności wobec różnych wyznań. Oznacza natomiast aprobatę i bezstronność, uznanie ich bez niesprawiedliwych przywilejów dla któregoś z nich. Kiedy państwo promuje, naucza lub wręcz narzuca indyferentyzm religijny lub

ateizm praktyczny, pozbawia się podstawowej siły moralnej i duchowej (por. CV, 29)⁴.

W świetle tych przesłanek na temat relacji między państwem a Kościołem, na temat ich synergii pozytywnej i na temat wolności religijnej jest konieczne wspomnienie także tego, co dzieje się tutaj, w Polsce, jeśli chodzi o pluralizm środków komunikacji. Mam na myśli próbę Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji usunięcia z platformy cyfrowej jedynej stacji telewizji katolickiej w kraju, z platformy, która od 2013 r. zapewni Polakom bezpłatny dostęp do wielu stacji telewizyjnych. To miałyby zapobiec bezpłatnemu dostępowi obywateli polskich do telewizji katolickiej, nie biorąc pod uwagę tego, że 90 proc. ludności jest katolicka i płacąc podatki, przyczynia się do utrzymania instytucji państwowych. Takie wykluczenie nie tylko nie zważałoby na tożsamość katolicką narodu, ale stanowiłoby poważne naruszenie fundamentalnego prawa do wolności religijnej.

Takie bowiem prawo nie ogranicza się do swobodnego wykonywania kultu, ale ma także wymiar publiczny⁵. W szczególności, jak to stwierdził bł. Jan Paweł II, wspólnotowy wymiar wolności religijnej zakłada między innymi *wolność głoszenia i przekazywania słowem i drukiem naukę wiary, również poza miejscami kultowymi, przez przekazywanie doktryny moralnej na temat działalności ludzkiej i organizacji społecznych i wolność używania środków komunikacji społecznej (prasa, radio, telewizja)*⁶. Odmowa dostępu obywatelom polskim do jedynej telewizji katolickiej w warunkach identycznych do tych, jakie mają inne emisje telewizyjne, to tak, jakby się chciało odnowić marginalizację Kościoła i religii, realizowaną w czasach totalitarnego i totalizującego komunizmu.

⁴ Ograniczenia prerogatywy państwa w dziedzinie wolności religijnej zostały ostatnio potwierdzone przez Trybunał Europejski do spraw praw człowieka, który orzeczeniem z dnia 15 V 2012 r. określił stopień autonomii wyznań religijnych w materii wyboru własnego personelu nauczającego zaangażowanego w nauczanie religii i moralności, również w ośrodkach dotowanych przez państwo.

⁵ Zresztą, wymiar publiczny wolności religijnej uznany jest również przez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* z 1948 r., według której *prawo do wolności religijnej zakłada wolność (...) głoszenia bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi., publicznie i prywatnie swego wyznania lub wiary poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych* (art. 18).

⁶ Jan Paweł II, *Przesłanie do szefów państw sygnatariuszy Aktu końcowego z Helsinek*, IX 1980 r.

Funkcja „naprawcza” religii, czyli odzyskiwanie rozumu praktycznego integralnego, otwartego na Transcendencję

Według Benedykta XVI, normy konieczne do dobrego funkcjonowania rządu są sformułowane przez rozum dzięki prostym siłom, bez konieczności zaangażowania treści objawionej. A to dlatego, że rozum ludzki został stworzony przez Boga z podobnymi możliwościami, co jest naturalne. Jednak zawsze, według Benedykta XVI, religia, która nie ma zadania dostarczenia rządowi wyżej wskazanych norm lub konkretnych rozwiązań politycznych, ma swoją funkcję, a mianowicie wspomóc rozum, oczyszczając go i oświecając w odkrywaniu i prawidłowym sformułowaniu obiektywnych zasad moralnych. Chodzi o rolę pomocniczą, „naprawczą”, która zakłada uprzednią zdolność rozpoznawania prawdy i dobra przez rozum. Religia wspiera więc rozum, pomagając mu przezwyciężyć kruchość i chwilowe lub przypadkowe zdezorientowanie.

Miłość w Prawdzie w szczególności pozwoliła nam i pozwala zrozumieć, w jaki sposób religia lub, lepiej, w jaki sposób odpowiednia refleksja teologiczna na temat doświadczenia religijnego może konkretnie pomóc rozumowi: czy to, aby był sobą w swojej całościowej aktywności, zgodnie z różnymi stopniami wiedzy, czy to wprowadzając demokrację w służbę integralnego rozwoju człowieka.

Trwając w Miłości i w Prawdzie Chrystusowej, ludzki *telos* jest dostępny wszystkim⁷. W nim wrodzona zdolność prawdy, dobra i Boga obecnego w każdym człowieku – niezależnie od rasy, kultury

⁷ Życie w zjednoczeniu z Chrystusem, z Jego sposobem myślenia i kochania wzmaga zdolności poznawcze i wolitywne osób, a także odpowiednie cnoty. Doświadczenie istnienia komunii z Miłością i Prawdą prowadzi do zakresu mądrościowego, który zapewnia dostęp, dzięki transdyscyplinarności w Nim zawartej, do takich syntez kulturowych i humanistycznych, które są konieczne do nieczęstkowej wizji rozwoju. *Miłość w Prawdzie* zapewnia dostęp do kontekstu sensu, który przezwyciężając je i realizując, zawiera wiele wiadomości, szanując ich specyficzne kompetencje, harmonizując je w całości interdyscyplinarnej. W takiej syntezie, złożonej z jedności i rozróżnienia, nauki pozytywne otwierają się i integrują z wiedzą nakazaną i metafizyczną; wiara dialoguje z rozumem, nie pomijając nigdy jej konkluzji i nie zaprzeczając rezultatom, co więcej, włączając je. W głębi takiej mądrości, w której zbiegają się wiedza racjonalna i ponadracjonalna – ta ostatnia objawiona, nie irracjonalna, lecz raczej superracjonalna – ludzka wiedza jest niewystarczająca, by wskazać drogę integralnego rozwoju człowieka, są pobudzane do rozszerzania się wyjścia poza siebie. Ponieważ wynika z punktu widzenia wyznaniowego Objawienia, perspektywa *Miłość w Prawdzie* mogłaby się wydawać ograniczeniem pola w podejściu do problemów społecznych, ale w rzeczywistości tak nie jest. Poszerza perspektywy teoretyczno-praktyczne, na szeroki horyzont mądrościowy, w którym rozum jest zabezpieczony, oczyszczony i rozszerzony w różnych powiązaniach. Segmentacja wiedzy została przezwyciężona w syntezie kulturowej, która ocenia różne typy praktyczności, nie niszcząc ich, a raczej wzmacniając je, dlatego można i należy współpracować również z niewierzącym, byle tylko miał w sercu losy ludzkości i uszlachetniał z pasją i szczerością własną osobę i własne wyznanie.

czy wyboru religii – jest umocniona i uwolniona od swojej słabości. Przeżywając w Chrystusie istnienie pełnej komunii z Bogiem, każda osoba jest najbardziej ustabilizowana w swojej relacji z Najwyższą Prawdą i Najwyższym Dobrem, na bazie której wznosi się własny normatywny *telos* jako zestaw dóbr uporządkowanych między sobą przez miłość do Boga. Dzięki *telos* ludzkiemu, który Jezus Chrystus uczynił bardziej dostępnym na poziomie uniwersalnym i dzięki odzyskiwaniu naturalnej moralności, która polega na uporządkowaniu i uregulowaniu pragnienia ludzkiego, mając na uwadze *telos* osobisty i wspólny, wzrasta motywacja – *motus ad actionem* – do wzajemnej życzliwości, do braterstwa we współpracy w osiągnięciu dobra wspólnego. Nie przeważają własne pragnienia czy interesy, ale są kierowane i regulowane zgodnie z potrzebami powszechnego dobra. Rozwój społeczny jest realizowany jako zestaw warunków, które sprzyjają pełni człowieka.

Dla Benedykta XVI odzyskanie ludzkiego *telos* w porządku moralnym jest szczególnie decydujące w przemyśleniu rozwoju społecznego, w całej złożoności jego specyfikacji i artykulacji. A to w zasadzie pomaga przezwyciężyć nowoczesne dychotomie etyczne, które niszczą i desemantyzują rozwój zarówno integralny, jak i społeczny. Z przywróceniem normującego *telos* postępowanie obywateli zostaje zaprojektowane i wdrożone jako współzależne od całości, w której nie ma separacji lub kontrastów między dobrami, między etyką a prawdą, między etyką osobistą a publiczną, między etyką życia a etyką społeczną, między etyką a finansami, między pracą a bogactwem, między etyką a handlem, między etyką a techniką, między etyką środowiskową a ekologią ludzką, między braterstwem a sprawiedliwością społeczną.

Dla rozwoju integralnego i społecznego encyklika postuluje *etykę pierwszej osoby*, czyli opracowaną na podstawie wewnętrznej zdolności każdego podmiotu ludzkiego w dążeniu do dobra doskonałego, do Boga. A to stoi w przeciwieństwie do tego, co ostatnio ma miejsce w etykach świeckich, etykach trzeciej osoby, sceptycznych co do poznania prawdy, dobra i Boga, które nie prowadzą do współpracy zgodnej ze sprawiedliwością między ludźmi, które często uważają się za wolne w realizacji celu. Nie prowadzą nawet do dobrego stanu rzeczy, ponieważ maksymalizują średnią przydatność społeczeństwa, pomijając obywateli słabszych, niezdolnych do dialogu czy negocjacji.

Na zakończenie, religia lub, lepiej, krytyczna refleksja na temat doświadczenia religijnego pomaga w odzyskaniu integralnego praktycznego rozumu, umieszczając go w szerszym kontekście życia i wiedzy, które nawet gdy relatywizują jego twierdzenie, że jest jedynym

źródłem norm, wzmacniają go, zwracając szczególną uwagę na jego charakter metasocjologiczny i metahistoryczny, który przewyższając ten fenomenalny – nie negując go jednak – pozwala sformułować *telos* ludzki, czyli zestaw dóbr wydanych na podstawie kryterium, którym jest Najwyższe Dobro.

Chrześcijaństwo a instytucje

Jest to dwumian, który nie może być zaniedbany przez katolików. Ogłaszając encyklikę społeczną, przez którą pragnie podnieść zaangażowanie ewangelizacyjne i humanitarne Kościoła w świecie, czyli publiczną rolę chrześcijaństwa, Benedykt XVI porusza związek między chrześcijaństwem a instytucjami. Ideą podstawową, którą *Miłość w Prawdzie* chce przedstawić, jest następująca: w chwili, kiedy obiecuje się światu nowy zacznin duchowy, etyczno-kulturowy, nie można okazywać braku zainteresowania instytucjami (polityka, ekonomia, handel, związki zawodowe, partie, prawo, ukierunkowanie prawne, poszukiwania i formacja), ich funkcją, majątkiem, ich obowiązkiem wychowawczym. Ponieważ same nie mogą utworzyć dobrego stanu rzeczy, dobrobytu moralnego ludzi i świata, trzeba, aby te instytucje były wspierane przez dzieło odkupienia i formację sumień, które czerpią energię z zewnątrz. Mimo swoich ograniczeń, instytucje są ważne i konieczne, aby umocnić i wesprzeć *praktyki współpracy*, realizujące podstawowe dobra ludzkie dla społeczeństwa i dla Kościoła: prokreację, zdrowie, wyżywienie, wychowanie, porządek społeczny, sztukę, wolność religijną, postęp naukowy.

Tak jak wszyscy obywatele, katolicy są powołani do tego, aby poszerzać swoje wiadomości i śledzić uważnie działalność instytucji, gdyż mogą one wpływać w sposób pozytywny lub negatywny na całościowy rozwój narodów, na ich postęp ekonomiczny, a w szczególności na przeżycia moralne obywateli. Należy zwrócić uwagę na to, że kiedy instytucje są sprzeczne z porządkiem moralnym, korumpują i niszczą uczciwość doświadczenia moralnego⁸. Nie jest to rzeczą drobną, jeżeli się rozpatruje cel stworzenia świata bardziej sprawiedliwego i spokojnego. Kiedy prawa, dekrety, postępowanie tych, którzy pełnią role publiczne przyczyniają się do szerzenia przekonania, że jest całkowicie beużytecznym, a nawet więcej – że jest szkodliwym życie

⁸ Zob. G. Abba, *Konstytucja epistemiczna filozofii moralnej*, Rzym 2009, s. 100.

sprawiedliwe, jest oczywiste, że takie środowisko, moralnie zepsute, samo w sobie jest szkodliwe wychowawczo. Ale właśnie w takich przypadkach, jeżeli ktoś pragnie zachować prawość doświadczenia moralnego, to właśnie on jest szczególnie wezwany do życia heroicznego. I nie tylko. Jest on również wezwany, aby walczyć zdecydowanie o zmianę takich instytucji i takich praktyk, które korumpują i niszczą tradycję moralną popieraną przez chrześcijaństwo.

Ten sam papież zwrócił ostatnio uwagę na fakt, że rozpowszechniona legalizacja rozwodów, pozyskana raczej dzięki prawu liberalnemu i liberalizującemu, a w konsekwencji tworzeniu się tak zwanych rodzin rozszerzonych, powoduje poważne szkody dla *społecznego kapitału społeczeństw*. *Zjawisko rodzin „rozszerzonych” i niestałych pomnaża liczbę „ojców” i „matek” i sprawia, że większość tych, którzy czują się „sierotami”, nie są dziećmi bez rodziców, ale dziećmi, które mają ich za dużo (...). Taka sytuacja – dodaje Benedykt XVI – poprzez nieuniknione zakłócenia i skrzyżowanie się relacji, musi stwarzać konflikty i wewnętrzne zamieszanie, przyczyniając się do stworzenia i przekazania dzieciom zafalszowanego modelu rodziny, którą w pewnym sensie można przyrównać do wspólnego pożycia z powodu jego niestabilności⁹.*

Zakończenie

Wolność religijna, o której mówi Benedykt XVI, jest zakorzeniona w możliwości, którą obdarzony jest każdy człowiek, poszukujący prawdy, dobra i Boga. A więc nie jest obojętna na te wartości, ale jest uczulona na dynamizm, który ją określa, kwalifikuje, przyczyniając się do strukturyzacji człowieka z punktu widzenia etycznego. W rzeczywistości wolność religijna – rozumiana nie tylko jako brak przymusu, lecz jako zdolność regulowania własnego kontaktu z Bogiem i ukierunkowania własnych wyborów zgodnie z miłością do Niego – jest przyczyną postępowania uczciwego i cnotliwego zarówno poszczególnych osób, jak i ludów.

Właśnie w tym punkcie – tzn. moralności zbudowanej na fundamencie miłości do Boga, a nie na Jego marginalizowaniu, jak tego chciałaby kultura postmodernistyczna i sekularyzm – *Caritas in*

⁹ Benedykt XVI, Przemówienie do biskupów regionów Nordest 1 i 4 Konferencji Episkopatu Brazylii, 25 IX 2009, „Osservatore Romano”, 26 IX 2009, s. 7.

veritate demaskuje nowoczesną trudność bazującą na naciąganych tekstach Grocjusza *Etsi Deus non daretur* (gdyby Bóg nie istniał), która rości sobie pretensje do rozwiązania konfliktów społecznych przy pomocy etyki publicznej niezależnej od Boga. Dla Benedykta XVI wolność nastawiona wrogo do Boga lub obojętna na Niego przeczy samej sobie i nie gwarantuje pełnego poszanowania drugiego człowieka, gdyż wola, która przeciwstawia się Bogu albo uważa się za całkowicie niezdolną do szukania Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra, nie ma obiektywnych powodów ani motywacji do działania, lecz tylko chwilowe i przypadkowe interesy. Nie ma tożsamości, której należy strzec i ciągle kształtować poprzez prawdziwie wolne i świadome wybory. Nie może zatem domagać się poszanowania ze strony „innych woli”, również one są oderwane od swej najgłębszej istoty, mogą domagać się uznania innych „racji” czy wręcz braku „racji”. Tylko wolność przyjazna Bogu, którego miłuje ponad wszystko, pozwala na udoskonalenie bytu moralnego jednostek i narodów, na szacunek – bardziej niż sama tolerancja wiary drugiej osoby – i dostępność autentycznego państwa prawa na poziomie krajowym i międzynarodowym.

Tłum. ks. Kazimierz Szczerba SDB

