

STANISŁAW RABIEJ  
Opole

## SPOŁECZNO-POLITYCZNE ZAANGAŻOWANIE KOŚCIOŁA

Z perspektywy rzymskiego katolika, a taką przynależnością legitymuje się autor tekstu, nauka społeczna Kościoła zawiera sporo zachęty, a nawet zobowiązania, do zaangażowania społeczno-politycznego. Obecny w tytule termin „zaangażowanie” występuje w tym kontekście bardzo często. Niejednokrotnie przestrzega się wręcz katolików świeckich przed rezygnacją z udziału w polityce. Prawo oraz obowiązek uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym dotyczy wszystkich i każdego. Wbrew negatywnym przejawom karierowiczostwa, kultu władzy, korupcji itp. nie powinno się usprawiedliwiać nieobecności chrześcijan w tej sferze życia. Nauka społeczna Kościoła domaga się od katolików zaangażowanych w szeroko rozumianą politykę poszanowania autonomii rzeczywistości ziemskich i właściwego stosunku między wspólnotą polityczną a Kościołem. Istnieje też potrzeba rozróżniania tego, co świeccy czynią w imieniu Kościoła, i tego, co czynią w imieniu własnym. Domaga się też respektowania faktu, że Kościół nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną i nie wiąże się z żadnym systemem politycznym<sup>1</sup>. Czy tak było zawsze w nauczaniu i praktyce Kościoła?

### 1. Zróżnicowana eklezjologia

Problem rozumienia zadań wspólnoty ochrzczonych uczniów Chrystusa odzwierciedlała już sama ich nazwa wspólna. W pierwszym okresie widziano w niej ucieleśnienie Królestwa Bożego, gdzie dopełniły się dzieje w osobie Jezusa Chrystusa, jego dziełach zbawczych, słowach, władzy mesjańskiej, odpuszczeniu grzechów, objawieniu woli Ojca, darach zbawczych (Mt 11,2; 13,3.10.19-

---

<sup>1</sup> J. WAGNER, *Zaangażowanie społeczno-polityczne Kościoła*, w: *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, red. W. PIWOWARSKI, Warszawa 1993, 207.

20). Proces przyjęcia nauki i chrztu (Mt 5,19; 13,52), odwzorowanie Chrystusa w życiu jednostkowym i zbiorowym (Mt 7,24; 8,19-22; 10,38) oraz gromadzenie wokół niego jako *Kyriosa* nowego ludu (Mt 21,43; 23,11) tworzyły więź kościelną, a także kształtowały postawę ucznia Jezusa (Mt 5,1; 8,21.23)<sup>2</sup>.

Od III w. nazwę *ekklesia* zaczęto odnosić do szerszej społeczności, czemu najpełniejszy wyraz dał Augustyn w *De civitate Dei*<sup>3</sup>, i co już od Leona I Wielkiego naręczało zasadniczą trudność rozróżniania społeczności kościelnej i świeckiej. Początkowo uważano, że jest to jedna i ta sama społeczność, posiadająca dwie władze: kościelną i świecką. Kościół katolicki naśladował ówczesne społeczeństwo świeckie, a eklezjologia sprowadzała się do nauki o społeczeństwie w ogóle. Rozgorzałe w średniowieczu spory trwają do dziś. W wyniku ruchów ascetycznych (np. *vita apostolica*, *fraticelli*) oraz działalności reformatorów (J. Wiklif, J. Hus) powstała eklezjologia duchowa, według której prawdziwy Kościół jest niewidzialny, duchowy, niebiański i nie ma nic wspólnego ze społecznością doczesną.

W okresie reformacji, zwłaszcza od czasu Roberta Bellarmina, rozwijała się eklezjologia polemizująca z protestantyzmem, przedstawiająca Kościół jako społeczność widzialną, konkretną, wcieloną całkowicie w życie doczesne, doskonalszą od państwa. W ramach tej eklezjologii, zwalczającej protestantyzm, jak i teorię odpadnięcia Kościoła katolickiego od pierwotnego, ortodoksyjnego chrześcijaństwa, zaczęto rozróżniać eklezjologię dogmatyczną i apologetyczną<sup>4</sup>. Podobnie przygotowane schematy Konstytucji o Kościele na Sobór Watykański I opierały się mocno na idei społeczności doskonałej i redukowały Kościół Chrystusa do rzymskokatolickiego<sup>5</sup>.

Dynamicznie rozwijająca się refleksja nad Kościołem doczekała się wielorakich klasyfikacji. Istniejące opracowania w tym zakresie można łączyć w pewne nurty. Próby ich systematyzacji podjął się między innymi Cz. Bartnik. Według niego wśród wielu nurtów można wyróżnić:

- eklezjologię instytucjonalistyczną (od średniowiecza) traktującą Kościół przede wszystkim jako instytucję zbawienia, założoną na krzyżu, promulgowaną w zesłaniu Ducha Świętego, wyposażoną w ewangelię, hierarchię, sakramenty, łaski, charyzmaty, nieomylność doktrynalną i zdolności zdobywania zbawienia wiecznego przez chrześc, moralność oraz zasługujące uczynki i praktyki; eksponuje się widzialną, społeczną i organizacyjną stronę Kościoła;

<sup>2</sup> Cz. BARTNIK, *Eklezjologia*, w: EK 4, 773–781; J. ROLOFF, *εκκλησία, ekklesia, Volksversammlung, Gemeinde, Kirche*, EWNT I, 998–1011.

<sup>3</sup> AUGUSTYN, *De civitate Dei*, w: *Corpus Christianorum*, t. 47–48, ed. B. DOMBART, A. KALB, 1955. Polskie wydanie, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

<sup>4</sup> ANGELUS SILESIVS, *Ecclesiologia*, Kłodzko 1677.

<sup>5</sup> F. BÉCHEAU, *Historia soborów*, Kraków 1998, 211–218; K. SCHATZ, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, 220–257; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2003, 872–875.

- eklezjologię personalistyczną (J.H. Newman, K. Wojtyła, O. Semmelroth, Cz. Bartnik), która widzi Kościół przede wszystkim jako rzeczywistość o charakterze osobowym, zespół osób pozostających w relacji, na wzór relacji osobowych w Trójcy, jako samorealizację osobową zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej; sam Kościół stanowi podmiotowość o charakterze personalnym; wszystkie przedmiotowe i zewnętrzne elementy Kościoła, jak: objawienie, łaska, doktryna i urząd, służą ostatecznie spełnieniu się osoby ludzkiej i społeczności osób w Trójcy Świętej; rzeczywistość osoby i jej spełnienia się przez Chrystusa jest naczelną kategorią eklezjologiczną<sup>6</sup>.

Przedstawiciele powyższych koncepcji, wraz z wieloma teologami epoki *post-Vaticanum II*, podkreślają potrzebę budowania szerokiej wizji eklezjologicznej w obliczu problemów, z jakimi zmierza się współczesny człowiek. Faktycznie, wyraźny przełom można kojarzyć z czasem po Soborze Watykańskim II, kiedy to Kościół ponownie ukazał się „w pełni dla całego świata”. Dotąd będąc „dla całego świata”, w swojej konkretnej działalności, w świecie pozaeuropejskim był ekspertem europejskiej religii postrzeganej jako towar, który nie ma podlegać żadnym modyfikacjom, lecz ma być rozsyłany po całym świecie wraz z innymi dobrami kultury i cywilizacji, uważanej za wyższą. W tej nowej optyce kryje się między innymi wezwanie do takiego czytania znaków czasu, aby wśród zmieniających się warunków życia umieć skutecznie przekazywać depozyt wiary. W tym też duchu soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* próbuje łączyć teorię z praktyką, kwestie pastoralne z dogmatycznymi, zachęca do uzasadniania tego, co zmienne Tym, który jest niezmienny. Jednym z obszarów realizacji tych postulatów ma stać się przyjęcie praktycznej postawy wobec problemów „współczesności”. Zadanie zaangażowania się w aktualne, społeczne problemy świata ma też ustrzec przed niebezpieczeństwem dezaktualizacji nauczania w Kościele<sup>7</sup>. Ciągłe obecna w nauczaniu Kościoła zachęta do nieugiętego oczekiwania nowej ziemi nie powinna studzić gorliwości w doskonaleniu tej ziemi<sup>8</sup>.

„Słyszmy wprawdzie, że na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci. Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owe ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postępek ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa

---

<sup>6</sup> Cz. BARTNIK, *Eklezjologia*, 778–780 (bogata bibliografia).

<sup>7</sup> KDK, przyp. 1.

<sup>8</sup> PIUS XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), 207.

Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędzenia społeczności ludzkiej” (KDK 39).

## 2. „Społeczna eklezjologia”

W całym wysiłku odbudowywania miejsca Kościoła w świecie współczesnym należałoby unikać prób poruszania się w świecie alegorii, prorocत्व, porównań i wyobrażeń, przy jednoczesnej instrumentalizacji tekstów skryptyurystycznych bądź patrystycznych dla potrzeb uzasadnienia praw rządzących dziejami. Podobne niebezpieczeństwo kryją w sobie próby interpretacji dziejów jako procesu przyrodniczego, rządzonego koniecznymi prawami<sup>9</sup>. Człowiek pojmowany jako istota wolna, rozumna i społeczna jest postrzegany jako byt konfrontowany ze swoim Stwórcą. Problematyka stworzenia i dziejów pierwszego człowieka, jego zmaganie się ze złem w dziejach nadaje myśleniu historycznemu charakter metafizyczny czy wręcz teologiczny.

Przenosząc te założenia na teren interesującej nas „społecznej eklezjologii” można przyjąć, że zachęta do „uprawy tej ziemi” współcześnie konkretyzuje się w zaangażowaniu Kościoła w procesy społeczno-polityczne, które pozytywnie zmieniają „oblicze tej ziemi”. Miejsce i rola Kościoła w tych przemianach streszcza się między innymi w trosce o fundamentalne wartości budujące ład społeczny. W nich bowiem kryją się bądź to wyraźne rozbieżności, bądź też punkty styczne potwierdzające być może ten sam kierunek działań przy założeniu zróżnicowanych metod. Szczytny zamiar pielęgnowania odwiecznych wartości wolności, równości, tolerancji, sprawiedliwości i solidarności w oparciu o szacunek dla godności ludzkiej osoby może jednak okazać się dosyć trudnym zadaniem, jeżeli zabraknie solidnego uzasadnienia konkretnej warstwy aksjologicznej. Sama deklaracja podobnych przekonań może okazać się niewystarczająca. Stąd trzeba postawić pytanie: Na podstawie czego wnioskuje się o tych wartościach jako gwarantach ładu społecznego? Czy są one jednakowo interpretowane w zróżnicowanych kulturowo społeczeństwach? Gdzie kryje się źródło ich pochodzenia i definicji? Wydaje się, że tym wątpliwościom przychodzi w sukurs tekst KDK, który odwołuje się do określonych walorów życia społecznego i je uzasadnia:

„Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt. Czym zaś jest człowiek? Wiele wydał on i wydaje o sobie opinii; różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju. Kościół wczuwając się głęboko

---

<sup>9</sup> Cz. BARTNIK, *Historia i myśl*, Lublin 1995, 139.

w te trudności może, pouczony Objawieniem Bożym, udzielić na nie odpowiedzi, w której znajdzie się określenie właściwego położenia człowieka, wyjaśnienie jego słabości, a zarazem umożliwienie należytego uznania jego godności i powołania” (KDK 12).

Autorytet Słowa Bożego jest w tym wypadku uzasadnieniem przekonania o godności człowieka, który winien być „ośrodkiem i szczytem” wszystkich rozproszonych działań w świecie. Nieugięty obrońca podstawowych wartości ludzkich – uczestnik i współautor wielu tekstów soborowych – Jan Paweł II, z uporem przypominał:

„To Bóg bowiem, stwarzając człowieka na swój obraz i powołując go, aby był Jego przybranym dzieckiem, nadał mu tym samym niezrównaną godność (...) W swojej działalności kierowałem się zasadą, że Osoba ludzka, taka, jaką stworzył Bóg, jest fundamentem i celem życia społecznego, któremu prawo winno służyć (...). Kościół wypracował swą doktrynę o prawach człowieka, których źródłem nie jest państwo, czy jakakolwiek inna ludzka władza, lecz sama Osoba. Władza publiczna zatem powinna te prawa uznać, szanować, uzgadniać, chronić i szerzyć”<sup>10</sup>.

Jeśli świadomie „przywiązujemy” człowieka tylko do „tej ziemi”, lekceważąc jego powołanie do sfery nadprzyrodzonej, narażamy się na podobne problemy w uzasadnieniu wielu z pozostałych wartości. Dostrzegając w Bogu przyczynę sprawczą dziejów, których centralnym odniesieniem jest Osoba Jezusa Chrystusa w relacji do stworzonego świata i Stwórcy, można dokonać takiej interpretacji dziejów, aby odsonić w nich sens i cel stworzonego porządku istnienia. W świetle Objawienia można odnaleźć właściwy punkt odniesienia dla całej rzeczywistości stworzonej. W takiej perspektywie dzieje jawią się nie tylko jako fragment szerszego pasma dynamicznej historii świata, ale stanowią ważny punkt odniesienia na drodze spotkania człowieka ze swoim Stwórcą i ostatecznym Zbawicielem w społeczności Kościoła. Rola chrześcijan sprowadza się nie tylko do promocji określonych wartości, ale przede wszystkim do podejmowania takich działań, które w sposób przekonujący pokażą aktualność przesłania Ewangelii. O tym zadaniu nie zapominają też autorzy dokumentu Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów *Ku wspólnej wizji Kościoła*:

„Wiele czynników historycznych, kulturowych i demograficznych warunkuje relację między Kościołem a państwem oraz między Kościołem a społeczeństwem. Różne modele tej

---

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Misją Papieża jest obrona praw człowieka. Z okazji uroczystości nadania doktoratu «honoris causa» Uniwersytetu «La Sapienza» (17 V 2003)*; cyt. za: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka> (21.05.2014).

relacji oparte na okolicznościach danego kontekstu mogą być uprawnionymi sposobami wyrazu katolicyzmu Kościoła. Jest rzeczywiście stosowne, aby wierni odgrywali pozytywną rolę w życiu publicznym. Jednak chrześcijanie współpracowali niekiedy z władzami świeckimi w sposób, który przyzwalał na grzeszne i niesprawiedliwe działania, a nawet do nich zachęcał. Wyraźne wezwanie Jezusa, aby Jego uczniowie byli „solą ziemi” i „światłem świata” (por. Mt 5,13-16), prowadziło chrześcijan do zaangażowania się wraz z władzami politycznymi i gospodarczymi na rzecz promocji wartości królestwa Bożego oraz do przeciwstawienia się takim działaniom politycznym i inicjatywom, które tym wartościom się sprzeciwiają<sup>11</sup>.

Zauważamy w tym miejscu wiele analogii do nauczania *Vaticanum II*, gdzie podkreśla się, że „(...) zadaniem Kościoła nie jest organizowanie życia społecznego w każdym jego aspekcie, ale podejmowanie tego, co należy do jego kompetencji, a więc głoszenie Chrystusa Odkupiciela”<sup>12</sup>. Dlatego „(...) właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy też społecznego: cel bowiem, który On mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego; ale niewątpliwie z tej właśnie misji religijnej wypływają zadanie, światło i siły, które mogą służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym”<sup>13</sup>. Oznacza to, że Kościół poprzez swoje nauczanie i zaangażowanie społeczne nie wkracza w kwestie techniczne i nie ustanawia ani też nie proponuje żadnych systemów czy modeli organizacji życia społecznego: nie odnosi się to bowiem do misji, jaką powierzył mu Chrystus. „Kościół posiada kompetencje zaczerpnięte z Ewangelii: z orędzia wyzwolenia człowieka, ogłoszonego i poświadczanego przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem”<sup>14</sup>.

Przemiana stosunków społecznych, odpowiadająca wymogom Królestwa Bożego, w jej konkretnych przejawach nie jest ustalona raz na zawsze. Chodzi raczej o zadanie powierzone wspólnocie chrześcijańskiej, która ma te przemiany wypracowywać i urzeczywistniać poprzez refleksję i postępowanie inspirowane Ewangelią. Przemiana świata przedstawia się jako podstawowy wymóg również w naszych czasach. W związku z tym wymogiem społeczna nauka Kościoła chce zaoferować odpowiedzi, które przywołują znaki czasu, wskazując przede wszystkim na wzajemną miłość między ludźmi jako najpotężniejsze narzędzie przemiany na poziomie osobistym i społecznym<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper No. 214, WCC, Geneva 2013, 64.

<sup>12</sup> KKK 2420.

<sup>13</sup> KDK 42

<sup>14</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 41, AAS 80 (1988) 570–572.

<sup>15</sup> PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 55–56.

Jednym z zasadniczych rysów korzystnych przemian społecznych jest praktyka solidarności jako rdzenia życia społecznego. Odruchy solidarności mają swoje uzasadnienie w zakresie obrony przed zagrożeniami z zewnątrz, w zmaganiu się z terroryzmem czy też w sytuacjach wyjątkowych, kiedy potrzebna jest pomoc humanitarna, na przykład w obliczu klęsk żywiołowych lub innych katastrof. W ten sposób niejako weryfikowana jest więź społeczno-gospodarcza państw i społeczności, które łączy nie tylko geografia, gospodarka czy polityka. Obowiązek solidarności nie może być zacieśniany tylko do sfery materialnej. Winna kryć się za nimi także wierność wobec podjętych zobowiązań, zdolność do wyrzeczeń, świadectwo przywiązania do solidnego fundamentu etyczno-moralnego. Nawiązuje do tej zasady też wspomniany już dokument dokumentu Komisji „Wiara i Ustrój”:

„Kościół obejmuje wszystkie klasy społeczno-ekonomiczne. Zarówno bogaci, jak i ubodzy potrzebują zbawienia, które może dać jedynie Bóg. Za przykładem Jezusa Kościół jest wezwany i w szczególny sposób obdarzony mocą, aby dzielić los cierpiących i troszczyć się o potrzebujących i marginalizowanych. Kościół głosi słowa nadziei i pocieszenia płynące z Ewangelii, angażuje się w dzieła współczucia i miłosierdzia (por. Łk 4,18-19) oraz jest upoważniony do uzdrawiania i przywracania zniszczonych ludzkich relacji oraz do służby Bogu w posłudze jednania tych, którzy są rozdzieleni przez nienawiść lub wyobcowanie (por. 2 Kor 5,18-21). Razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli Kościół dąży do troski o stworzenie wdychające, by mieć udział w wolności dzieci Bożych (por. Rz 8,20-22), przez przeciwstawianie się nadużyciom oraz niszczeniu ziemi oraz przez uczestnictwo w Bożym uzdrawianiu zniszczonych relacji między stworzeniem a ludzkością”<sup>16</sup>.

Innym ważnym rysem zaangażowania społecznego Kościoła będzie troska o faktyczną realizację zasady pomocniczości. Należy ona do najbardziej trwałych i charakterystycznych wskazań nauki społecznej Kościoła, obecnych w nim już od pierwszej wielkiej encykliki społecznej<sup>17</sup>. Na podstawie zasady subsydiarności wszystkie społeczności wyższego szczebla powinny przyjąć postawę pomocy (łac. *subsidium*) najmniejszym, a więc postawę nastawioną na ich wspieranie, popieranie i rozwój. W ten sposób pośrednie ciała społeczne mogą właściwie pełnić te zadania, które do nich należą, bez konieczności odstępowania ich innym organizacjom i instytucjom społecznym wyższego szczebla, przez które mogłyby zostać wchłonięte i zastąpione, by w końcu podważyć ich godność i przestrzeń życiową. Pomocniczości, rozumianej w znaczeniu pozytywnym jako pomoc ekonomiczna, instytucjonalna, legislacyjna, oferowana najmniejszym komórkom społecznym, odpowiada cały szereg negatywnych konsekwencji, które narzucają państwu obo-

<sup>16</sup> *The Church: Towards a Common Vision*, 66.

<sup>17</sup> LEON XIII, Encyklika *Rerum novarum*, „Acta Leonis XIII” 11 (1892), 101–102; 123.



wiązek powstrzymania się od tego, co faktycznie ograniczałoby przestrzeń życiową najmniejszych i najbardziej znaczących komórek społecznych. Ich inicjatywa, wolność i odpowiedzialność nie mogą być w żaden sposób podważane.

Urzeczywistnianiu zasady pomocniczości odpowiadają: poszanowanie i rzeczywiste popieranie prymatu osoby i rodziny, docenianie znaczenia stowarzyszeń i organizacji pośrednich, wspieranie ich w podejmowaniu własnych, istotnych decyzji i w dokonywaniu wyborów, które nie mogą być przerzucane na innych ani przez nich podejmowane. Zasada ta kultywowana w relacjach między wspólnotami kościelnymi stanowi zachętę do tego, aby każda z nich, z charakterystycznymi dla siebie właściwościami, służyła dobru wspólnemu. Właściwie rozumiane dobro wspólne, którego wymogi nie mogą w żaden sposób sprzeciwiać się ochronie i popieraniu prymatu osoby i istotnych przejawów jej społecznej natury, powinno pozostać kryterium osądu przy zastosowaniu zasady pomocniczości w relacjach międzykościelnych.

Ostatecznie zaangażowanie społeczno-polityczne chrześcijan staje się płaszczyzną dla pielęgnowania dialogu i współpracy ekumenicznej, dokonującej się dzisiaj już na szeroką skalę na różnych obszarach: w obronie godności osób, w budowaniu pokoju, w konkretnej i skutecznej walce z utrapieniami naszych czasów, jak głód, nędza, analfabetyzm, niesprawiedliwy podział dóbr i brak mieszkań. Przejawia się ono we wszelkich wysiłkach walki z wyzyskiem ekonomiczno-społecznym, brakiem dostępu do rynku pracy i edukacji. Ta wielostronna współpraca przyczynia się do wzrostu świadomości braterstwa w Chrystusie i ułatwia nie tylko dialog we wspólnocie ochrzczonych, ale otwiera też na dialog z niewierzącymi.

### 3. W drodze ku „jedności”

Jeśli możemy poszukiwać miejsca Kościoła w obecnie konstruowanej, nowej rzeczywistości zapewne dosyć znamienym będzie zadanie obrony tych wartości, które mogą ulec gwałtownej dewaluacji w toku chaotycznych roszczeń grup mniejszościowych. Obserwowany swoisty „terroryzm mniejszości” próbuje zepchnąć tzw. większość do postawy defensywnej. Za cenę łatwej popularności próbuje się kwestionować te walory życia społecznego, bez których nie do pomyślenia jest dzisiejsza kultura europejska<sup>18</sup>. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo w swoim myśleniu o podstawowych wartościach (wolność, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, prawo do małżeństwa i rodziny itp.) wychodzą z przekonania o istnieniu Boga i zależności człowieka od swego Stwórcy. Można powie-

---

<sup>18</sup> S. RABIEJ, *Kościół w jednoczącej się Europie*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. CZAJA, L. GÓRKA, J. PAŁUCKI, Lublin 2007, 257–267.



dzieć, że myślą i działają, jak gdyby Bóg istniał (*veluti si Deus daretur*). Należy w tym miejscu zapytać, czy jest to propozycja do przyjęcia przez niewierzących, którzy żyją, jak gdyby Bóg nie istniał (*etsi Deus non daretur*). W odpowiedzi na tę wątpliwość przychodzi z pomocą jeden z tekstów soborowych:

„W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego” (KDK 16).

W świetle powyższego zadania widzimy jeszcze mocniej, że rolą Kościoła ma być budzenie sumień. Albowiem ów „najskrytszy ośrodek i sanktuarium każdego człowieka” może stać się miejscem, gdzie także człowiek niewierzący doświadcza prawdy o sobie i otaczającym świecie. Tam też pozostaje sam na sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka. W konsekwencji między chrześcijaninem a tym, do którego Bóg przemawia w sumieniu nie powinna wyrastać poważna przeszkoda różnicująca ich sposób doświadczenia i praktykowania wartości. Zadaniem wspólnot wierzących w Trójjedynego Boga powinno być życie i działanie *veluti si Deus daretur* (jak gdyby Bóg istniał). Nawet jeżeli przychodzi żyć w epoce agnostycyzmu, relatywizmu i zarozumiałości – to nie wolno nam zaprzeczać prawdzie, iż narody i państwa naszego globu, ich prawo i ogromny dorobek kulturowy wywodzi się z tych źródeł, które symbolicznie kojarzymy z historycznymi górami: Synaju, Akropolu i Golgoty<sup>19</sup>.

Kościół w swojej społecznej misji winien przypominać, iż próby budowania jedności przy pełnym pominięciu Boga prowadzą do krawędzi przepaści. W obecnej chwili Europa i świat potrzebują ludzi, którzy za pomocą oświeconej i przeżywanego wiary uczynią Boga wiarygodnym. Mając spojrzenie skierowane ku Bogu będą uczyli prawdziwego człowieczeństwa. Tylko przez tych dotkniętych Jego Prawdą może On sam zwracać się do ludzi poszukujących prawdy. Warto w tym miejscu, na zakończenie, przypomnieć jedno ze stwierdzeń Soboru:

„Kościół bowiem jest doskonale świadomy tego, że to, co on wieści, idzie po linii najtajniejszych pragnień ludzkiego serca, gdy broni godności powołania ludzkiego, przywracając nadzieję tym, którzy zwątpili już o swoim wyższym przeznaczeniu. Jego orędzie,

---

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzierża, Częstochowa 2005, 70.

dalekie od pomniejszania człowieka, niesie dla jego dobra światło, życie i wolność; poza tym zaś nic nie zdoła zadowolić serca ludzkiego, bo: «uczyniłeś nas dla siebie», Panie, «i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie» (KDK 21).

Ostatecznie trzeba jasno powiedzieć, że Kościół w swym społecznym zaangażowaniu nie winien ulegać „naiwnemu przekonaniu, iż można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Świata nie zbawi żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas wypełnia: «Ja jestem z wami!» Nie trzeba zatem wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje: ten sam, co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego trzeba poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem<sup>20</sup>.

## Social Engagement of the Church

### Summary

The paper examines the relationship between Church involvement and social engagement in a comparative, cross-cultural perspective. The study reveals that Christian religious tradition and, more important, church attendance play an important role in fostering involvement in civil society in contemporary countries, even after controlling for the effects of other factors generally associated with fostering social activity among members of society. The overarching motivation that encourages Churches to engage in social live comes from the teaching of Jesus and from own tradition. However there are many broad reasons for becoming involved in social activity: to show interest in and respect for other people; to respect ourselves by using our abilities to mutual benefit; to build up a community's ability to respond to its own needs by drawing on the strengths it already has. Faith and Order Paper *The Church: Towards a Common Vision* helps to understand the value of this kind of the engagement.

**Słowa kluczowe:** eklezjologia; społeczne zaangażowanie; teologia polityczna.

**Keywords:** ecclesiology; social engagement; politics theology.

---

<sup>20</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 29, AAS 93 (1991), 285.