

## BÓG I CEZAR

Napięcie pomiędzy wymiarem religijnym a politycznym, między Bogiem a cezarem, jest czymś stałym dawniej i obecnie. Zapytany niegdyś o implikacje encykliki *Evangelium vitae*, E. Balladur, podówczas premier Francji, miał niemałe kłopoty z wyznaniem swego podziwu dla papieża Jana Pawła II, akcentując równocześnie konieczność poszanowania zasady, że „prawa Republiki odnoszą się do wszystkich i przez wszystkich powinny być respektowane”. Ostatecznie zaś usprawiedliwiał się słowami, że „każdy ma własną funkcję”. „Papież ma rację, przypominając wielkie zasady moralne, a mój rząd ma też rację, gdy wypracowuje prawa bardziej sprawiedliwe. Głosujemy za dobrym prawem bioetycznym, mamy także obowiązek chronić ludzi przed SIDA (AIDS), popierając stosowanie prezerwatyw. «Trzeba oddać cesarowi to, co cesarskie, a Bogu to, co Boże»”<sup>1</sup>.

Niezadowolenie spowodowane niektórymi twierdzeniami tej encykliki nie dotyczy samych tylko polityków. Komentując te jej słowa, w których uzależnia się prawowitość rządów demokratycznych od prymatu przyznanemu prawu moralnemu, A. Woodrow, który przytacza cytowane wyżej słowa Balladura, nie waha się oskarżać Jana Pawła II o to, że w „swej bezkompromisowości” kwestionuje „sam rdzeń naszych demokracji zachodnich”<sup>2</sup>.

Reakcja ta jest niewątpliwie przesadna. Ale echa podobnych odczuć spotykamy także u wielu katolików niezadowolonych z tego powodu, że — ich zdaniem — papieska ocena społeczeństw zachodnich jest przesadnie negatywna, a Jan Paweł II podtrzymuje ją w ciągu całego swego pontyfikatu. Zespalają się z tym, w moim odczuciu, przynajmniej cztery problemy zbliżone do tematyki, którą chcemy tutaj zgłębić:

— Czy i na ile prawdziwe jest wrażenie komunikowane przez środki przekazu, jakoby Jan Paweł II nie doceniał, bądź też nie rozumiał pluralizmu demokracji zachodnich?

— Jeżeli Papież twierdzi, że „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera”

<sup>1</sup> Cyt. za: A. Woodrow, *The Pope's challenge to Western democracy*, w: *The Tablet* 249 (1995) 450. Przytoczone słowa Jezusa podaje Mk 12, 17 i paral.

<sup>2</sup> Tamże, 448.

(EV 70), to kto w jego mniemaniu ma władzę wyrażać te wartości, wybierać spośród nich w przypadku zachodzącego wśród nich konfliktu oraz oceniać poprawność własnego wyboru w odniesieniu do praw i kultury każdego konkretnego kraju?

— Czy interwencje Papieża nie oznaczają tego, że przyznaje on to właśnie prawo oceniania praktyki konkretnej danego reżimu politycznego, łącznie z samą demokracją, władzom kościelnym, które miałyby potwierdzać, lub nie, prawowitość moralną danego reżimu czy też demokracji?

— Jeżeli zaś takie jest właśnie nastawienie Papieża, to czy nie koliduje ono ze słowami Jezusa, przytoczonymi przez Balladurę, iż należy oddać cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co Boskie?

### Oddać Bogu to, co boskie

Ta lapidarna wypowiedź Jezusa, przytaczana zawsze wówczas, gdy pojawiają się trudności i napięcia pomiędzy władzą polityczną a kościelną, nie wskazuje żadną miarą, jak to sugeruje się nazbyt często, na konieczność rozdziału państwa i Kościoła.

Zmuszony któregoś dnia do wypowiedzenia się na temat legalności płacenia daniny cesarzowi, Jezus zażądał, aby pokazano Mu denara. Wiedział przecież, że zarówno sama moneta z wizerunkiem cezara (Tyberiusza), jak też umieszczony na niej napis *Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus*, rażą mocno wrażliwość żydowską również tego, kto postawił Mu takie pytanie. Upokorzenie bowiem wynikające z faktu, że jest się w obrębie krajów uzależnionych, w których urzędowym środkiem płatniczym jest zupełnie obca moneta, którą trzeba ponadto płacić podatek pogańskiemu imperatorowi, powinno wzmocnić tylko religijne oburzenie wynikające z faktu, że obdarzono na tej właśnie monecie przydomkiem „boski” (*divus*) kogoś innego poza Bogiem Izraela. Jezus zdaje się wykorzystywać to właśnie nastawienie, kiedy odpowiada na postawione pytanie w sposób ściśle teologiczny: „Oddajcie cesarzowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co Boże”

Odpowiedź ta dopuszcza zresztą kilka interpretacji.

Dać „cesarzowi to, co cesarskie” wymaga przede wszystkim od człowieka postawy materialnego wyrzeczenia, o jakiej mówił Jezus przy innej okazji, gdy stwierdzał, że nie można służyć Bogu i Mamonie (denarowi — Mt 6, 24). Można by zatem odczytać powyższą wypowiedź następująco: „Jeśli chcesz służyć Bogu, to nie przywiązuj się do tych spraw ziemskich i oddaj swoją monetę «bogowi» monet” Albo też bardziej prozaicznie: „Poświęćcie się

sprawom istotnym — dotyczącym życia wewnętrznego, religii — i zaakceptujcie prawa rządzące sprawami drugorzędnymi, jakimi są kwestie rynku i ekonomii”.

Pytanie postawione Jezusowi odnosiło się jednak do płacenia daniny należnej cesarzowi. Musimy zatem poszerzyć zakres odpowiedzi także o płaszczyznę polityczną. Jezus miałby, w tym kontekście, oświadczyć w sposób lapidarny: „Jeżeli znajduje się w obiegu pośród nas moneta wybita przez cesarza, oznacza to, iż cesarz jest w ostatecznym rozrachunku gwarantem tych warunków politycznych i handlowych, z jakich korzystamy. Oddajmy zatem cesarzowi środki, które są mu niezbędne do wykonywania tych usług, jakie on nam świadczy”. Takie odczytanie wypowiedzi Jezusa jest bardzo na czasie. To ono zresztą uzasadniało zawsze moralną powinność chrześcijan do płacenia świadczeń (i podatków) — jako starożytna zasada, podczas gdy mniej wykształceni dziennikarze uważają, że odkrywają tę *innovację* dopiero w nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego*.

Ale interpretacja odpowiedzi Jezusa nie może się na tym zakończyć. Stosując paralelizm, Chrystus wprowadził pewne niepokojące napięcie, ewangeliczne ziarno soli, którym rozbroił całkowicie swoich przeciwników. „Jeżeli dajemy cesarzowi to, co mu się prawnie należy, to powinniśmy także oddać Bogu to, co do Niego należy” — mówi Chrystus zwięźle i krótko w odpowiedzi na to podchwytliwe pytanie. Z tym, że dualizm jest tu tylko pozorny. Słuchacze wiedzą bowiem dobrze, że Bóg i cesarz nie są równorzędnymi i równymi sobie rzeczywistościami. Jezus nie ma więc na uwadze dwóch władz czy też dwóch sfer wpływów: politycznej i duchowej. Wypowiadając się w kontekście tradycji biblijnej, daje On jasno do zrozumienia słuchaczom znającym dobrze tę tradycję, że istnieje jedno tylko źródło władzy, a jest nim właśnie Bóg. Rozważając zatem bardziej z bliska tę odpowiedź Jezusa, uświadamia się niemal natychmiast wyzwanie, jakie ona w sobie zawiera. Chodzi zaś o wymóg radykalnego posłuszeństwa Bogu — także w sposobie patrzenia na władzę sprawowaną przez pogan. Wszystko bowiem należy ostatecznie do Boga. Nie wyłączając cesarza... Oddać Cezarowi to, co jest Cezara, to przekazać mu monetę naznaczoną jego wizerunkiem, po to, by władza cesarska mogła prowadzić nadal swoją administrację, umożliwiać handel i wymianę oraz gwarantować pokój odzwierciedlany tą właśnie monetą. Ale oddać Bogu to, co jest Boże, oznacza odmówić cesarzowi władzy absolutnej, jaką on sam sobie przypisuje.

Nie ma w tym, ściśle rzecz biorąc, żadnej *innovacji* teologicznej. Tradycja proroka mówi bowiem wyraźnie o takim napięciu,

zawartym też w jakiejś mierze w samej odpowiedzi Jezusa. Królowie izraelscy byli przecież nazywani namaszczoneymi, wysłańcami Boga, ponieważ sam Pan ich wybrał, aby kierowali w Jego imieniu ludem wybranym. W miarę, jak realizowali wiernie tę swoją misję, wypełniała się też na nowo na ich oczach i na oczach ludu obietnica dana niegdyś Dawidowi: „Wywyższę po tobie potomka twego, który wyjdzie z twych wnętrzności... Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (2 Sm 7, 12-14). W VI wieku przed Chrystusem, podczas wygnania babilońskiego, to teologiczne rozumienie roli władzy politycznej znacznie się pogłębiło, kiedy prorok zapowiadał, że Bóg będzie wykonywał swoją władzę na rzecz ludu za pomocą rządu pogańskiego. „Tak mówi Jahwe o swym pomazańcu Cyrusie” — obwieszcza Deutero-Izajasz, szokując swych współwyznawców tym utożsamieniem króla perskiego z oczekiwanym mesjaszem (Iz 45, 1 nn). Ale do tej właśnie tradycji nawiąże sam Jezus, gdy stwierdzi przed Pilatem: „Nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19, 11). Jednak władza ta nie jest bezwzględna. Ma bowiem jasno określony cel. Istnieje po to, aby służyć na swój sposób dobru wspólnemu i wybawieniu wszystkich — jak tłumaczy to św. Paweł w znanej zachęcie skierowanej do chrześcijańskiej społeczności Rzymu:

„Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy — przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawiają, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem narzędziem Boga, które ma ciebie prowadzić ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wyznaczania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc się jej poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć. Nikomu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo” (Rz 13, 1-8).

Zauważmy, jak św. Paweł ukazuje swym czytelnikom możliwość popadnięcia w serwilizm z lęku przed władzą polityczną i jakie podaje wskazania, aby tego uniknąć bez popadania w konflikt

z tą władzą. Człowiek wierzący szanuje władzę dlatego i w miarę, jak jest ona „narzędziem Boga” służącym do dobrego. Nie ma w tym nic ze służalczości! Władzy „płaci się” należność po to, aby mogła ona zapewnić dobro wspólnoty. A więc nie jako wypełnienie narzuconego obowiązku, ale jako przejaw odpowiadania na wolę Boga samego, także na dość specyficznym płaszczyźnie życia politycznego i publicznego; słuchając „ze względu na sumienie”: jest to społeczny przejaw miłości wzajemnej czyli prawa wolności.

Sama idea jest sympatyczna, a rozwiązanie — eleganckie. Jednak w świetle historii nasuwa się podejrzenie, że św. Paweł jako obywatel rzymski dał się ponieść entuzjazmowi wobec niewątpliwych walorów administracji Imperium, nie uwzględniając przy tym jednak rzeczywistych i możliwych braków tejże władzy. Nieco wcześniej przecież w tym samym *Liście* Apostoł snuł refleksje na temat grzechu w świecie; wydaje się natomiast, że nie przewidywał jeszcze swojej obecności w tak subtelnym wymiarze tego świata, jakim jest polityka. Faktem jest natomiast, że spotykamy w Nowym Testamencie teksty „wyrównujące” zbyt optymistyczne rozumienie Pawła oraz inaczej oceniające władze ziemskie w ogólności, a Imperium Rzymskie w szczególności, które zostaje utożsamiane z apokaliptyczną Bestią. Jeżeli zatem jest prawdą, że „nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga”, i w tym sensie, o ile tylko Mu służy, by nie była „namaszczona” przez Niego (lub mocą boską), to prawdą jest także to, iż jakkolwiek autorytet ludzki może zostać wypaczony, zboczyć z drogi wiodącej do swego celu ostatecznego, ze względu na który został (tenże autorytet) ustanowiony i wznieść się wysoko jako jakiś Anty-Chrystus, bądź też władza totalitarna, oparta na sobie samej.

„Oddać cesarzowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co Boże” — jawi się w tym kontekście jako wezwanie do wyrabiania w sobie zmysłu krytycznego. Ostatecznym odniesieniem całej działalności ludzkiej i wszelkich poczynań człowieka jest to jego nastawienie, które mu ułatwia, przeszkadza czy wręcz uniemożliwia kontakt z Bogiem. Powinno się zatem ułatwiać Cezarowi wierne wypełnienie jego misji w społeczeństwie jako, narzędziu Boga, służącemu dla dobra”. Kiedy jednak ten Cezar przeciwstawia się Bogu, powinniśmy go zdemaskować, aby nie przestać służyć Bogu samemu.

### Autorytet ludzki a teokracja

Powracając do artykułu o *Evangelium vitae*, który posłużył nam za punkt wyjścia do niniejszej refleksji, zauważmy, że

A. Woodrow kończy go następującą uwagą: „Bóg i Cezar — a przynajmniej ci, którzy występują w ich imieniu — zawsze mieli trudności z pogodzeniem się. Każdy stara się wciąż pożreć drugiego. Fundamentalizm prowadzi do teokracji, teokracja zaś jest arcy-nieprzyjaciółką demokracji”.

Woodrow widzi więc dwie władze znajdujące się w stałym konflikcie: tych, którzy występują w imię Boga, i tych, którzy reprezentują Cezara. Utożsamia przy tym wygórowane ambicje władzy religijnej z fundamentalizmem prowadzącym nieuchronnie do konfliktu — ze względu na dążenie do odbudowy teokracji. Nie jest jednak, jak widzieliśmy, to takie jasne, że Jezus chciał przeciwstawić cesarza Bogu. Jeszcze mniej oczywiste jest z kolei to, że miał na uwadze przyszłą dychotomię pomiędzy Cezarem a Kościołem. Pomijając fakt, że byłaby to teologia dalece wątpliwa, gdyby wprowadzała na miejsce Boga Kościół, trzeba jeszcze dodać, iż w przypadku Jezusa byłby to także wielki anachronizm, ujęcie zaś takie nie odpowiadałoby wcale zadanemu Jezusowi pytaniu. Nic w postawie Jezusa nie świadczy bowiem o tym, że chciał On uprzedzić (poniekąd) polityczną doktrynę o rozdziale Kościoła i państwa. Tym bardziej nie da się podtrzymać hipotezy, jakoby Jezus chciał przeciwstawić Boga, reprezentowanego przez władze polityczno-religijne judaizmu, Cezarowi, reprezentowanemu przez administrację Cesarstwa. Ale Jego odpowiedź nie może też uchodzić za rozsądne tylko zwykłe zalecenie w rodzaju: „Płać cesarzowi należną mu daninę, ale też nie zapominaj o płaceniu podatku na Świątynię”. Logika Ewangelii jest przecież zupełnie inna!

„Teokracja — czytamy w encyklopedii — to rządy w jakimś narodzie, sprawowane przez przywódców należących do klasy kapłańskiej” Tak rozumiana, teokracja idzie w parze z sugestiami Woodrowa, trudno bowiem by było wyobrazić sobie demokrację podporządkowaną władzy klerykalnej, nawet gdyby ta władza ograniczała się do czegoś podobnego choćby do Trybunału Konstytucyjnego, który potwierdza jedynie lub neguje prawowitość ustaw na podstawie ich zgodności z prawem moralnym.

Faktem jest, iż w tradycji biblijnej pojęcie teokracji odpowiada lepiej etymologicznej treści tego wyrazu: jak widzieliśmy to w przytoczonym wyżej tekście św. Pawła, wskazuje on, w ostatecznej analizie, na zakotwiczenie w Bogu wszelkiej władzy społecznej. Takie jednak rozumienie teologiczne da się w pełni pogodzić z różnorodnością procesów, za pomocą których kształtowała się po ludzku w ciągu wieków ta władza. Chociaż więc cała tradycja biblijna jest radykalnie teokratyczna, to przecież teokracja

współistniała zarówno z organizacją patriarchalną w początkowym okresie, jak też z charyzmatyczną władzą Mojżesza i sędziów, a również z wyborem Dawida na króla izraelskiego przez starszyznę „wszystkich pokoleń izraelskich” (2 Sm 5, 1) oraz z systemem dynastycznej sukcesji i z pałacowymi zamachami stanu, które doprowadziły do przekazania władzy politycznej królom Izraela i Judy. Teokracja tak pojęta jest jednak nie do pogodzenia z zamiarami osób lub grup, które dążą do wyniesienia się na poziom rzeczywistości absolutnej. Ale jest też przeciwna fundamentalizmowi, a to zwłaszcza dlatego, że znajduje on upodobanie w ruchach przypisujących sobie tylko prawo mówienia lub działania w imię Boga. Radykalnej transcendencji Boga odpowiada odmowa przyznania bytu ekskluzywnego jakiejkolwiek grupie, klasie lub instytucji. To prawda, że z biegiem czasu pojawiły się podziały władzy w łonie Izraela, niemniej całość władz religijnych i politycznych była w nim uważana za jedyny wyraz woli Pana. Bóg sam powoływał, kogo i kiedy chciał, aby objawić w ten sposób w stosownej chwili swoje zamiary i interweniować w historię narodu. Natchnął więc także Melchizedeka i Balaama, a w odpowiednim czasie powoływał proroków oraz namaścił swą władzą także Cyrusa, króla Persji.

W perspektywie biblijnej i chrześcijańskiej, pojęcie teokracji nie oznacza jednak rządów kapłańskich, lecz całkowite władztwo Boga, skonkretyzowane i przejawiające się w formie przez Niego wybranej. Wszyscy ludzie, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, są wezwani do współpracy ze swym Stwórcą w przedłużaniu Jego dzieła stworzenia i zbawienia. Przez swoje posłuszeństwo lub jego brak konkretyzujący się w rebelii i buncie, królowie i kapłani, prorocy i pisarze, mężczyźni i kobiety, a także małe dzieci, objawiają wciąż to władanie Boga, realizowane wśród konkretnych okoliczności historycznych. Jeden przy tym element wyróżnia się jako przejaw woli Bożej, a jest nim Prawo w porządku moralnym, obowiązujące wszystkich bez wyjątku.

### Demokracja a prawo moralne

W polemice z Woodrowem, J. C. Espada — liberalny agnostyk, jak sam siebie określa — pozytywnie ocenia interwencje publiczne podejmowane w społeczeństwie demokratycznym w imię prawa moralnego i religii. Odnosząc się do Stanów Zjednoczonych, uważa te interwencje nawet za jedną z ważniejszych funkcji religii; chodzi tu mianowicie o „ograniczenie władzy politycznej oraz przeszkodzenie świeckiemu despotyzmowi. ...obywatele amerykań-

scy nie godzą się nie tylko na rozdział władz świeckich na wykonawczą, prawodawczą i sądowniczą. Uważają bowiem, że te trzy władze razem wzięte nie są w stanie powstrzymać władzy absolutnej. Istnieje przecież prawo moralne o wiele bardziej wzniosłe, które ogranicza, powściąga oraz wymaga odpowiednich zastosowań od politycznej władzy świeckiej. (Pierwszym takim zastosowaniem jest stwierdzenie istnienia w Ameryce władzy ludu, która nie zagraża wolności — w przeciwieństwie do tego, co się dokonało podczas Rewolucji Francuskiej, która bezmyślnie zadekretowała, że wszystko, co wypływa z władzy ludu, jest już samo przez się sprawiedliwe.)”<sup>3</sup>

Tymczasem, jak to wciąż przypomina Jan Paweł II, nie brakuje też takich, którzy odrzucają hipotezę prawa moralnego, względnie pojęcie jakiejś jednolitej etyki, domagając się zarazem od państwa, aby „nie opowiadało się po stronie żadnej określonej koncepcji etycznej i nie narzucało jej innym, ale by ograniczyło się do zapewnienia każdemu możliwie jak największej przestrzeni wolności, której jedynym ograniczeniem zewnętrznym jest zasada nienaruszania przestrzeni autonomii, do jakiej ma prawo każdy inny obywatel” (EV 69). Korzeniem takiej postawy jest — według Papieża — relatywizm etyczny. W imię fałszywie pojmowanej tolerancji oraz wzajemnego szacunku odrzuca się nawet samo pojęcie „norm moralnych uważanych za obiektywne i wiążące” (EV 70) w obawie, że mogą one prowadzić do autorytaryzmu i nietolerancji.

Już Paweł VI demaskował takie nastawienie. Podkreślał, że chrześcijanin nie może „przyjmować doktryn liberalnych, które wprawdzie twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, ale ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej automatyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa” (OA 26). Tymczasem jeśli się uwzględni fakt, że żyjemy już, bądź wkraczamy w okres postmodernizmu, nacechowany rozwojem ekonomicznym, politycznym i kulturalnym, który staje się niekiedy wręcz pseudo-rowojem, nie można nie dostrzeżać tego, jak szczególnie niebezpieczne i szkodliwe są przesłanki takiego stanowiska ideologicznego. Pewna płynność zatrudnienia i pracy, pociągająca za sobą utratę więzi solidarności pracowniczej, umiędzynarodowienie ekonomii, połączone z szybkim przepływem

<sup>3</sup> J. C. Espada, *Religião e liberdade na América*, w: *Público* z 12 czerwca 1995, s. 14.

dóbr i informacji, co osłabia znacznie tożsamość tradycyjnych wspólnot ludzkich, upadek wielkich ideologii integrujących, tak typowych dla całego niemal wieku XX — wszystko to sprawia, że ludzie czują się coraz bardziej opuszczeni i osamotnieni. Można by nawet powiedzieć, że na płaszczyźnie indywidualnej ludzkość wkracza w styl życia zbliżony pod niejednym względem do tego, jaki prowadzili przed wiekami zbieracze i myśliwi. Ale z jedną istotną różnicą. Nawet więzy rodzinne stają się obecnie zbędne ekonomicznie. Obserwuje się natomiast narastanie przejawów zrzeszania się ludzi w grupy, bądź uczuciowego utożsamiania się z daną grupą, czego wymownym przykładem jest tak szybki rozwój różnych sekt, nie mówiąc już o fanatyzmie kibiców piłki nożnej, ich przemocy czy wybrykach, jak też o „wyczynach” wielorakich band rasistowskich, nihilistycznych, anarchistycznych i innych.

Analiza dokonywana przez papieża odnosi się w tym kontekście także do pewnego typu liberalizmu indywidualistycznego, który miesza tolerancję z obojętnością, a do życia podchodzi według zasady: „ratuj się, kto może!” Nie można, rzecz jasna, powiedzieć tego samego o tych, dla których tolerancja utożsamia się z pozytywnym potwierdzeniem godności innego człowieka oraz jego prawa do inności. Dla tych ludzi życie w społeczeństwie jest bowiem stałym wyzwaniem do dialogu i do pogłębiania więzi wzajemnej pomocy i solidarności. Nie odrzucają oni roli i znaczenia norm moralnych dla zdrowego życia społecznego. Nawet przeciwnie. Czym jednak są „tolerancja” i „wzajemny szacunek”, jeśli nie obiektywnymi normami moralnymi, uznawanymi za wiążące? W społeczeństwach pluralistycznych świata zachodniego komu więc przysługuje obecnie, u schyłku stulecia, władza określania granic „obiektywnego prawa moralnego”? I kto ma osądzać odpowiedniość polityczną w przypadku przekładania tegoż prawa na prawodawstwo pozytywne? Czy nie jest prawdą, że Papież, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, przyznaje władzy publicznej prawo do tego, że może ona „niekiedy powstrzymać się od zakazania czegoś, co — gdyby zostało zabronione — spowodowałoby jeszcze poważniejsze szkody” (EV 71)?

W świadomości niektórych swoich krytyków Papież, ukazując „legalną tolerancję aborcji lub eutanazji” jako przejaw „kultury śmierci”, którą trzeba koniecznie przewyciężyć, wywołuje straszną wizję dyktatury religijnej. A tymczasem sam teren tych właśnie problemów jest obecnie nasycony wieloma emocjami. Jesteśmy przecież świadkami radykalizowania się stanowisk, klimatu otwartej wojny spowodowanej samym sposobem omawiania tych

kwestii. Wskazuje się na prawa nienarodzonego dziecka z jednej strony, z drugiej zaś woła donośnym głosem o prawach kobiety, prowadzi się prawdziwą kampanię ideologiczną, która nie pozostawia już żadnych możliwości pośrednich i uniemożliwia prawdziwy dialog. Poza barykadą mogą być sami tylko wrogowie. Dla jednych, i to niekoniecznie katolików, waga ludzkich istnień niszczonej brutalnie przez aborcję czy też pozytywną eutanazję nie licuje z powolnością procesów prowadzących do zmiany opinii publicznej, bądź też woli prawodawców (zbyt ważne są to sprawy, by można było z nimi zwlekać!). Podejmują przeto bardziej bezpośrednie formy walki, które przekraczają w tym naszym przypadku granice przemocy i prowadzą nawet do samobójstw niektórych lekarzy oraz innych osób odpowiedzialnych za kliniki stosujące aborcję. Pojawiają się jednak pytania w rodzaju: „Co się stanie, gdy Świadkowie Jehowy, którzy uważają na podstawie Bożego objawienia, jak im się wydaje, że krew jest nosicielem życia człowieka, będą się starali przeszkodzić albo uniemożliwić, w imię integralności ludzkiej, transfuzje krwi w szpitalach?”

W przeciwieństwie do tego, co taka radykalizacja stanowisk może spowodować, trzeba jednak stwierdzić, że niewielu jest obecnie takich, którzy kontestują wartość życia ludzkiego, a tylko nieliczni uważają aborcję i eutanazję za dobro. Większość spośród tych, którzy opowiadają się za oficjalną tolerancją w obu tych dziedzinach, nie zamierza walczyć z życiem, ale tylko się godzi na mniejsze zło. Zależy im też na tym, aby nie wpływać drogą sądową na decyzje sumienia, podejmowane — jak sądzą lub wiedzą — z wielkim smutkiem, cierpieniem, w łonie rozdzierających konfliktów wartości. Chodzi zwłaszcza o takie przypadki, w których jakieś inne, alternatywne rozwiązanie, może należycie jeszcze nie przemyślane, albo też nie ukazujące odpowiednich możliwości realizacyjnych, nie zyskało pełnej aprobaty. Nie dążąc do wyjaśnienia takich kwestii, opinia publiczna opowiada się niemal podświadomie za dawną maksymą: *In dubio libertas*.

Nie oznacza to bynajmniej, że propozycje podawane z taką mocą przez Papieża muszą ustąpić wobec wrogiego nastawienia większości. Sam problem jednak nie polega, moim zdaniem, na przełamaniu oporu jednych w publicznym uznaniu wartości moralnych; chodzi raczej o przekonanie wielu ludzi dobrej woli o życiowości i wyraźnym humanizmie rozwiązań alternatywnych. Istnieją przecież obecnie znane i uznawane reguły interweniowania w takich sprawach, pozwalające na tworzenie ruchów opinii publicznej i poszerzanie pola zgodności. Niektóre z takich reguł zostały zresztą sformułowane przez Magisterium Kościoła, zwa-

szcza gdy chodzi o właściwe kształtowanie sumienia<sup>4</sup>. Żadna z tych reguł nie mówi jednak o jakimś czysto abstrakcyjnym wywodzie moralizującym. Bierze się natomiast pod uwagę choćby sukcesy odniesione na tym polu przez M. Gandhi'ego czy Luthera Kinga. Bada się uważnie metody stosowane w ruchach obrony praw człowieka czy też promowania wartości ekologicznych. W przypadkach bardziej udanych, uwieńczonych powodzeniem, nigdy nie traktowano opinii publicznej jako przeszkody do usunięcia, wroga, którego należy koniecznie pokonać, ale zawsze jako ewentualnego sprzymierzeńca, którego trzeba tylko umiejętnie pozyskać. Jeżeli nawet szanuje się instancje i procesy demokratycznego decydowania, to przecież nikt chyba nie ma złudzeń, co do tego, że te istotne, graniczne problemy można będzie cudownie rozstrzygnąć za pomocą jakiejś ustawy czy dekretu — bez ogólnej i powszechnej zmiany serca. Uświadamia się sobie, nawet znakomicie, to, że władza polityczna czuje się zawsze jakby zakładnikiem opinii publicznej. Każda kampania zmierza więc do rozwiązania, które powinno być poniekąd wzorcze. Nie nakładając na obywateli zobowiązań, których większość tychże obywateli nie jest skłonna przyjąć, władza stara się pozyskać przychyłność pewnych osób i utworzyć z biegiem czasu zamierzony przez siebie obraz kolektywny, sugerując jakieś rozwiązanie alternatywne i faktycznie pociągające: jest to obraz odzwierciedlający wyraźnie wartości będące przedmiotem sporu i ukazujący je jako życiowo pożądane, zasadne i praktyczne. Walka przekształca się w ten sposób w dialog świadomości i sumień, połączony z twórczym wysiłkiem osiągnięcia porozumienia.

Niezależnie od stwierdzenia tego, jak dalece państwo może lub powinno nakładać na obywateli w formie praw normy moralne, które nie zyskały zgody większości, nie ma wątpliwości co do tego, że obywatele, indywidualnie, bądź też zrzeszeni w grupach, mają pełne prawo walczyć wszelkimi godziwymi sposobami w ramach swoich kompetencji i możliwości w obronie wartości, do jakich mają przekonanie. Wystarczy przypomnieć przykładowo, jak ruch Greenpeace odniósł nie tak dawno zwycięstwo nad koncernem Shell i licznymi związanymi z nim rządami, nie dopuszczając do budowy platformy wydobywczej na oceanie. Znamienny

<sup>4</sup> Por. np. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (r. 1964); Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* (r. 1965). Kładzie się tutaj nacisk na poszanowanie godności człowieka oraz wyraża przekonanie, że dialog jest elementem konstytucyjnym natury i misji Kościoła. Przecież sam Kościół zrodził się z dialogu Boga z ludzkością; powinien więc także służyć rozszerzaniu tego dialogu na wszystkie czasy i miejsca.

jest także komentarz pewnego dziennikarza na temat francuskich prób nuklearnych na atolu Mororoa. Według *Le Figaro*, podczas ostatnich wyborów naród francuski dał prezydentowi odpowiedni mandat, wiedząc, że jest on zwolennikiem podjęcia tych prób. „A jaki mandat ma Greenpeace?” — pyta wydawca *Le Figaro*. „Przynajmniej moralny” — komentuje słusznie dziennikarz portugalski<sup>5</sup>.

Po frontalnym odrzuceniu jakiegokolwiek dominacji religijnej czy choćby roszczeń do władzy doczesnej, to samo trzeba by powiedzieć o interwencjach Kościoła<sup>6</sup>, jak czyni to w *Financial Times* J. Rogaly, który nie będąc katolikiem chce podziękować Papieżowi w imieniu wszystkich, „od ateisty po hinduistę”: „Trzeba dzisiaj, pod koniec tygodnia, powiedzieć jakieś sympatyczne słowo o Papieżu. Wykonuje on pracę niesłychaną, i to lepiej od kogokolwiek z nas w takich samych okolicznościach... Podał jasne kryteria moralne w czasach, kiedy brakuje zgodności moralnej i niczego nie uważa się za wartość absolutną. Przemawia w imieniu ludzkości przeciw niebezpieczeństwom nauki, hedonizmu, rynku. Apeluje o taki styl życia, który potwierdza „prymat bytu nad posiadaniem, osoby nad rzeczami”. A czyni to w sposób jasny, piękny...”<sup>7</sup>. Cytowany autor ma tu, rzecz jasna, na uwadze encyklikę *Evangelium vitae*.

### Magisterium a demokracja

Ostatnia kwestia. Czy Kościół katolicki jest w stanie odegrać właściwą sobie rolę w łonie społeczeństw demokratycznych? Czy też, być może, patrzy z nieufnością na ten rodzaj organizacji politycznej?

Na początku artykułu wspomnieliśmy o rozpowszechnianym w środkach przekazu wrażeniu, jakoby Jan Paweł II nie doceniał należycie funkcjonowania demokracji zachodnich. Trzeba jednak zgodnie z prawdą stwierdzić, iż to wrażenie nie odpowiada wcale rzeczywistości. Po części wynika ono z połowicznego i nazbyt pośpiesznego czytania dokumentów papieskich. Jeżeli głośno się woła, że Papież zwalcza pluralizm społeczeństw zachodnich, to

<sup>5</sup> F. C. de Oliveira, *Verdes de cólera*, w: *Público* z 11 lipca 1995.

<sup>6</sup> Warto tu przypomnieć słowa Soboru Watykańskiego II: „Moc bowiem, jaką Kościół może tchnąć w dzisiejszą społeczność ludzką, polega na wierze i miłości zrealizowanych w życiu, nie zaś na jakimś zewnętrznym panowaniu przy pomocy środków czysto ludzkich” (KDK 42).

<sup>7</sup> J. Rogaly, *Thank God for the Pope. Why atheists should welcome spiritual and moral leadership*, w: *The Financial Times* z 15 kwietnia 1995 r.

takie właśnie wołanie staje się po prostu wodą na młyn dla tych, którzy faktycznie je zwalczają... Nie ulega wątpliwości, że Papież zwraca uwagę, w porę i nie w porę, na symptomy moralnej dezorientacji na Zachodzie. Jego jednak wypowiedzi tylko wtedy będą rozumiane właściwie, gdy się stwierdzi, że to właśnie Jan Paweł II jest tym papieżem, który najbardziej otwarcie opowiadał się za demokracją i o nią walczył. Znając ją jednak, zwraca często uwagę na niebezpieczeństwa, jakie niesie ona ze sobą, ale właśnie dlatego, że mu na niej zależy. I że ją popiera. Wystarczy choćby dla przykładu przytoczyć jedno zdanie z *Evangelium vitae*: „Jeśli wartość demokracji jest dziś prawie powszechnie uznawana, to należy w tym widzieć pozytywny „znak czasów”, co również stwierdził wielokrotnie Urząd Nauczycielski Kościoła” (EV 70).

Cofnijmy się jednak o jeden krok. W ciągu ostatniego stulecia i gdy tylko zaczęła się rozwijać społeczna nauka Kościoła, demokracja spotkała ze strony Magisterium Kościoła katolickiego więcej zastrzeżeń niż pochwał. Tłumaczy się to po części faktem, że od czasu Rewolucji Francuskiej wyzwolencze i republikańskie ruchy w krajach o tradycji katolickiej utożsamiały się w wielkiej mierze z tymi nurtami myślowymi, które otwarcie lub skrycie zwalczały Kościół. Co więcej, trzeba stwierdzić jasno i otwarcie, że w swych licznych wystąpieniach od encykliki *Rerum novarum* (r. 1891) Magisterium nigdy nie potępiło demokracji. Mimo wzbudzanego przez nią braku zaufania, a to na skutek częstych zmian rządów powodowanych zmiennością opinii publicznej, i tak już chwiejnej w samej sobie, Kościół ograniczał się do powtarzania, że nie jest ona sama przez się kompetentna do określania formy politycznego organizowania się poszczególnych ludów i narodów.

Nawet Sobór Watykański II poparł w jakiejś mierze demokrację. Konstytucja *Gaudium et spes* oświadcza przecie, że „Kościół mocą swojej misji oraz zgodnie ze swoją istotą nie powinien wiązać się z żadną szczególną formą kultury, albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym” (KDK 42), dodając przy tym, iż z wielkim szacunkiem patrzy na to wszystko, cokolwiek „prawdziwego, dobrego i sprawiedliwego mieści się w najróżniejszych instytucjach, jakie rodzaj ludzki założył i wciąż zakłada”. Sobór zatem oficjalnie oświadcza, że „Kościół wszystkie takie instytucje chce wspierać w ich rozwoju, w tej mierze, w jakiej to od niego zależy i z jego misją może się łączyć” (tamże). Otóż ta różnorodność instytucji i struktur spotyka się nie tylko z pewnym ograniczeniem wynikającym z porządku moralnego, ale także związanym z celem, do jakiego zmierza przede wszystkim samo

życie polityczne. „Stąd też wynika, że wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie jako takiej, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego — i to pojętego dynamicznie — według norm porządku prawnego, legalnie już ustanowionego lub też tego, który winien być ustanowiony” (KDK 74). Natomiast „konkretne sposoby, jakimi wspólnota polityczna określa swoją wewnętrzną strukturę i zakres władzy państwowej, mogą być różne zależnie od charakteru ludów i dziejowego postępu; zawsze jednak winny przyczyniać się do kształtowania człowieka kulturalnego, usposobionego pokojowo, życzliwego dla wszystkich — ku pożytkowi całej rodziny ludzkiej” (tamże).

Oznacza to, że daną konkretną władzę trzeba oceniać po sposobie odniesień, jakie kształtuje pomiędzy obywatelami, oraz po formacji, jaką im zapewnia, aby podejmowali odpowiedzialnie spoczywające na nich obowiązki i zadania. Gdy pojawiają się propozycje bardziej konkretne, widać wyraźnie, że ojcowie Soboru dają pierwszeństwo formom organizacji politycznej o podłożu demokratycznym, chociaż nie mówią wprost i wyraźnie o demokracji jako takiej, ani też nie wykluczają innych rodzajów władzy politycznej. Powołując się w przypisie na naukę papieża Piusa XII i Jana XXIII, Sobór stwierdza, iż „w pełni odpowiadają naturze ludzkiej takie struktury prawno-polityczne, które by zawsze i coraz lepiej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i w zarządzaniu państwem, w określaniu pola działania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz” (KDK 75).

W sześć lat później pap. Paweł VI, świadomy krytyki kierowanej przez wielu przedstawicieli Trzeciego Świata pod adresem rządów zachodnich, które rozważały właśnie pracę nad bardziej wyrównanym rozwojem ludów, stara się w Liście apostoelskim *Octogesima adveniens* unikać preferowania jakiegoś konkretnego wzorca politycznego. Mimo to jednak zachęca do poszukiwań w duchu demokratycznym: „Podwójna tendencja... do równości i do udziału w zarządzaniu zmierza do wytworzenia pewnego typu społeczeństwa demokratycznego. Proponuje się różne jego modele, z których niejeden już został wprowadzony w życie; ale żaden w pełni nie zadowala, tak że nadal trwają zarówno teoretyczne poszukiwania, jak i analizy realizacji eksperymentów praktycznych. Obowiązkiem chrześcijanina jest brać udział w takich poszukiwaniach, podobnie jak i w organizowaniu życia społecznego” (OA 24).

Jan Paweł II z typową dla siebie otwartością i dobitnością

przełamuje jako pierwszy taki rodzaj języka oraz wyraźnie się opowiada za możliwościami demokracji politycznej. W encyklice *Solicitudo rei socialis*, wydanej jeszcze przed upadkiem rządów komunistycznych na Wschodzie, oświadcza wprost, bez jakichkolwiek słów pośrednich, że pewne „narody potrzebują reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych *instytucji politycznych*, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami *demokratycznymi* i dopuszczającymi *uczestnictwo*” (nr 44). Zauważmy, że jedynym stawianym tutaj warunkiem jest popieranie uczestnictwa ze strony różnych wzorców demokratycznych. Podkreśla się ponadto te horyzonty, o jakich pozwala myśleć właśnie demokracja: „Oby ten proces (demokratyzacji państw — przyp. mój, L. B.) rozszerzał się i umacniał, bowiem „*zdrowie*” wspólnoty politycznej — wyrażające się poprzez dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych, zabezpieczenie prawa, poszanowanie i popieranie praw ludzkich — stanowi *konieczny warunek i pewną gwarancję* rozwoju «całego człowieka i wszystkich ludzi»” (SRS 44).

Wraz z upadkiem muru berlińskiego, który nastąpił w dwa lata po tej Encyklice, poparcie Jana Pawła II dla demokracji staje się jeszcze silniejsze i bardziej wyraziście formułowane. W encyklice *Centesimus annus* Papież pisze: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także — kiedy należy to uczynić — zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”. Ale „autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i „podmiotowości” społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz *współodpowiedzialności*” (nr 46). Pojawiające się tutaj pojęcie „podmiotowości społeczeństwa” staje się kluczem do właściwego zrozumienia tego wszystkiego, co Papież chce powiedzieć o życiu w demokracji. Nie wystarczy mieć struktury prawne, faktyczny podział władz oraz *checks and balances*, typowe dla konstytucyjnej tradycji północno-amerykańskiej. W ujęciu Papieża, społeczeństwo ma w jakiś sposób swoją własną duszę, podmiotowość. Może więc i powinno być kształtowane w ten sposób, aby umiało patrzeć krytycznie, pod groźbą załamania się tegoż społeczeństwa jako takiego, niezależnie nawet od tego, kto sprawuje w nim władzę.

Na tej płaszczyźnie, a nie w pojęciach prawowitości politycznej konkretnych rządów, Papież wypowiada w *Centesimus annus* pewne zastrzeżenia, które rozwinie bardziej w *Evangelium vitae*. Pisze: „Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA 46). Skoro zaś historia to ukazuje, Papież nie musi już wyjaśniać, gdzie i w jaki sposób. Z kontekstu jednak wynika, że chodzi mu o dojście Hitlera do władzy oraz o poparcie dane przez naród jego polityce drogą powszechnego głosowania. Historia zresztą dowodzi, że demokracja może także, paradoksalnie, się przekształcić we własne zaprzeczenie, kiedy to na przykład obywatele w pogoni za bezpośrednią korzyścią materialną lub polityczną tracą poczucie wartości moralnych, jakim demokracja powinna zawsze służyć.

Jeżeli „wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera”, to samą podstawą tych wartości „nie mogą być tymczasowe i zmienne «większości» opinii publicznej, ale wyłącznie uznanie obiektywnego prawa moralnego, które jako «prawo naturalne», wpisane w serce człowieka, jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego” (EV 70).

Jan Paweł II jest zbyt delikatny, by podważać wprost wartość głosowania oraz innych instytucji demokratycznych. Nie wydaje mi się także, by chciał sugerować uznanie jakiejś instancji ponaddemokratycznej, bądź też zewnętrznej w stosunku do zorganizowanej politycznie społeczności, instancji, której słowo uzasadniałoby moralnie prawa czy rządy. Apel jego encyklik jest bowiem skierowany zasadniczo do członków Kościoła katolickiego i do ludzi dobrej woli. To oni powinni wiedzieć, w jaki sposób mają się sprawdzić w danym społeczeństwie, nie ulegając przy tym fałszywie pojmowanej tolerancji, która nie zgadza się na to, by osoby czy grupy należące do tzw. społeczności cywilnej walczyły legalnie o wartości, w które wierzą. Zauważmy ponadto, że istnieje

znakomita zbieżność pomiędzy tą perspektywą a tym wszystkim, czego jesteśmy świadkami, zwłaszcza w krajach Europy wschodniej, którym Papież stara się tak bardzo pomagać duchowo. Tutaj także dostrzegamy, jak pewne ruchy opinii publicznej, które akcentują wprost, odważnie, ale bez cienia przemocy czy narzucania innym swego zdania, podstawowe wartości współżycia międzyludzkiego, przeciwstawiają się zdecydowanie wszechwładnym autorytetom i prawom niesprawiedliwym, wywołując nierzadko tą swoją postawą przemoc ze strony władzy. Nie chodzi przy tym, rzecz jasna, o duchownych, lecz o ludzi świeckich o różnym nastawieniu ideologicznym czy religijnym. Mówiąc bardziej teologicznie, możemy stwierdzić, że to Bóg za pomocą swego przedstawiciela odebrał Cezarowi to, co do niego nie należy.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**