

Ks. Marian MACHINEK\*

**MIEDZY ZAWŁASZCZENIEM A WROGOŚCIĄ.  
REFLEKSJE NA TEMAT  
RELACJI WIARY I POLITYKI  
NA MARGINESIE WYPOWIEDZI  
JOSEPHA RATZINGERA / BENEDYKTA XVI**

**Słowa kluczowe:** Joseph Ratzinger, wiara, polityka, neutralność, sumienie, dobro wspólne.

**Schlüsselworte:** Joseph Ratzinger, Glaube, Politik, Staat, Kirche, Gewissen, Neutralität, Unparteilichkeit.

Problematyka udziału Kościoła jako wspólnoty wierzących oraz poszczególnych jego członków, w tym także duchownych, w życiu społeczno-politycznym należy do tematów niezwykle aktualnych i to nie tylko w Polsce, ale także w skali ogólnoeuropejskiej i światowej. Zarzut rzekomo nieuprawnionej ingerencji religii w sferę świecką, prowadzącej do wymieszania *sacrum* i *profanum*, a nawet dominacji *sacrum* w obszarze *profanum*, towarzyszy każdej próbie chociażby tylko skomentowania bieżących wydarzeń w świetle wiary nie tylko przez duchownych i hierarchów Kościoła, ale także przez świeckich odwołujących się w swych wypowiedziach do wiary. Tym pilniejsze wydaje się wskazanie na kluczowe elementy samoświadomości chrześcijan w zakresie ich udziału w życiu społeczno-politycznym oraz podjęcie krytycznego dialogu ze zwolennikami znacznego ograniczenia tego udziału.

Analizy zawarte w niniejszym przedłożeniu będą podążały tropem różnych współczesnych tendencji, omawianych i wyjaśnianych w wypowiedziach Josepha Ratzingera, jako teologa, kardynała i wysoko postawionego watykańskiego hierarchy, a więc z okresu poprzedzającego jego wybór na pasterza Kościoła powszechnego. Przyjęcie czasowej cezury roku 2005, a więc daty wyboru kardynała na Stolicę Piotrową, ma swoje uzasadnienie, jednak – szczególnie wobec faktu, że on sam chętnie sięgał do swoich wcześniejszych refleksji i potwierdzał ich aktualność<sup>1</sup> – nie należy przywiązywać do tej cezury zbyt wielkiej uwagi (zawsze oczywiście różniąc rangę magisterialną badanych wypowiedzi), tym bardziej, że sam Joseph

---

\* Ks. Marian Machinek (ur. 1960) – kapłan Zgromadzenia Księży Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor teologii, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Etyki.

<sup>1</sup> Nie oznacza to oczywiście, że każda wypowiedź Josepha Ratzingera nabrała po jego wyborze na Stolicę Piotrową rangi nauczania papieskiego.

Ratzinger wielokrotnie potwierdzał aktualność swoich analiz dotyczących relacji Kościoła i państwa.

### Ewangelia, nie polityka

Trudno o lepsze motto dla refleksji dotyczącej stosunku chrześcijan do sfery politycznej, niż słowa Jezusa będące odpowiedzią na pytanie o zasadność płacenia podatków: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Jest rzeczą znamioną, że na tę wypowiedź Jezusa powołują się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy aktywnego udziału wierzących w polityce, co wystarczająco wyraźnie skłania do jej pogłębionej analizy. Nie ulega wątpliwości, że Jezus zdaje się tu stwierdzać istnienie dwóch sfer o różnym zakresie kompetencji. Nie są to jednak ani sfery równorzędne (oznaczałoby to bowiem zrównanie autorytetu boskiego z cesarskim, o co Jezusa trudno podejrzewać), ani też całkowicie rozdzielone (podatki płacą przecież również ludzie wierzący, będąc na równi z niewierzącymi obywatelami państwa). Wyjaśnienie tej wypowiedzi Jezusa kard. J. Ratzinger umieszcza w kontekście szerszej refleksji na temat stosunku pierwszych wspólnot chrześcijańskich do władzy rzymskich cesarów. Jego zdaniem deklaracja Jezusa nie może być redukowana do rangi swoistej formuły „pokojowego współistnienia” dwóch odmiennych struktur społecznych, ale oznacza ona wręcz zakwestionowanie podstaw całej starożytnej idei państwa<sup>2</sup>.

Państwo rzymskie, jak wszystkie inne państwa starożytne, cechowała totalność roszczeń wobec swoich poddanych. Państwo to było nie tylko monopolistą w zakresie stanowienia prawa, utrzymywania porządku i kierowania życiem społecznym, ale także najwyższym autorytetem w sprawach religijnych i moralnych. Zwłaszcza z racji tych ostatnich roszczeń konflikt między tak rozumianym państwem a wspólnotą wierzących był nieunikniony i musiał doprowadzić do prześladowań chrześcijan. Byli oni postrzegani przez władców starożytnego Rzymu nie tylko jako zagrożenie porządku politycznego, ale przede wszystkim jako grupa ateistyczna, która, odmawiając udziału w kulcie państwowym, obraża bogów, a tym samym podważa porządek całego kosmosu. Chrześcijanie deklarowali zupełnie odmienne podejście. Proklamowane przez Jezusa królowanie Boga ma wprawdzie ogarnąć ludzkie serca, a więc także społeczeństwa i państwa, ale jego rozwój nie bazuje na środkach politycznych, nie może być także redukowane do ziemskiego, doczesnego dobrostanu. „Państwo – to nie cała ludzka egzystencja (...). Człowiek i jego nadzieje wykraczają poza ramy państwa i poza dziedzinę działalności politycznej”<sup>3</sup>. Królestwo Boże gło-

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Teologia a polityka Kościoła*, tłum. J. Kruczyńska, w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka (Kolekcja Communio 5)*, Poznań – Warszawa 1990, s. 208–209.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Biblijne aspekty tematu: wiara a polityka*, tłum. J. Kruczyńska, w: tenże, *Kościół...*, s. 197.

szone przez chrześcijan nie jest produktem polityki, a zasady wiary nie pokrywają się z regułami gry politycznej.

Nie oznaczało to nigdy – i nie oznacza również dzisiaj – wrogości wierzących jako wspólnoty Kościoła wobec państwa, wręcz przeciwnie. Chrześcijaństwo uznaje istnienie państwa jako dobro, jako konieczny warunek porządku publicznego, bez którego skuteczna ochrona pojedynczych osób i zapewnienie im warunków integralnego rozwoju byłyby niemożliwe, a sama misja Kościoła – bardzo utrudniona. Kard. Ratzinger przywołuje fragmenty z *Pierwszego Listu do Tymoteusza*, którego autor nawołuje swoich adresatów do szacunku wobec króla i do modlitwy za niego oraz za wszystkich władców, by wierzący mogli w pokoju prowadzić życie według zasad swojej wiary (1 Tm 2,2; 2,17). Chrześcijanie zostają także wezwani i zobowiązani do wzorowego życia jako obywatele, żeby nie dać nikomu powodu do oskarżeń (1 Tm 4,15–16). Agresji i niemoralności państwa chrześcijanie powinni się przeciwstawiać tylko „przez zdecydowane trzymanie się dobra; nie inaczej”<sup>4</sup>. Jak podkreśla Ratzinger, prawdziwy chrześcijański opór ma swoje uzasadnienie jedynie „tam, gdzie państwo żąda odwrócenia się od Boga i Jego przykazań, gdzie domaga się zła”<sup>5</sup>. Opór w tych okolicznościach jest nie tylko prawem, ale i obowiązkiem wierzących, chociaż na zło powinni zawsze odpowiadać tylko dobrem. Wiara chrześcijańska sprzeciwiająca się mitowi państwa totalnego, naznaczonego sakralnym nimbem, nie jest jednak i nie chce być siłą anarchistyczną. Promuje ona trzeźwą, a więc i ograniczoną do realnych możliwości i pozbawioną sakralnych aspiracji wizję państwa i polityki.

Kościółowi w jego długiej historii nie zawsze udawało się zachować te zasady i uniknąć niebezpieczeństwa zbyt ścisłej więzi religii z państwem, a więc w pewnym sensie powrotu do wizji państwa totalnego. Zawsze prowadziło to do zafałszowania wynikającego z wiary roszczenia do prawdy niejednokrotnie poprzez sięganie do dzinstytucjonalizowanego przymusu w kwestiach religijnych.

Dopiero utrzymanie równowagi tych dwóch sfer jest warunkiem zachowania właściwego i przychylnego człowiekowi systemu społecznego<sup>6</sup>.

Rozważając chrześcijańską wizję relacji Kościoła i państwa, kardynał Ratzinger poddaje krytyce współczesne kierunki refleksji teologicznej i aktywności chrześcijan, które ponownie zbyt ściśle związane są z nadziejami właściwymi dla modelu państwa totalnego. Chodzi o tzw. teologię polityczną, której szczególnym wyrazem były nurty usiłujące powiązać bądź nawet utożsamić chrześcijaństwo z marksizmem, jak to miało miejsce w ramach teologii wyzwolenia. Na szczególną uwagę zasługują w tym kontekście teksty Josepha Ratzingera z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, a więc okresu, w którym problematyka ta stała się przedmiotem nie tylko ożywionej dyskusji w kręgach teologicznych, ale także inten-

<sup>4</sup> Tamże, s. 169

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Teologia a...*, s. 200.

<sup>6</sup> Tamże, s. 210.

sywnych działań Stolicy Apostolskiej<sup>7</sup>. Nie negując szlachetnych motywów, które popchnęły wielu duchownych i teologów do głębokiego zaangażowania na rzecz ubogich i potwierdzając kluczowe znaczenie proklamowania i utrzymania podstawowej opcji Kościoła na rzecz ubogich, Ratzinger przestrzega jednak przed zbyt pośpiesznym utożsamianiem Ewangelii z zaangażowaniem społeczno-politycznym. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że Jezusowa proklamacja królestwa Bożego nie odnosi się do zaświatów, ale dotyczy Boga osobowo działającego w historii<sup>8</sup>, jednak każda próba zaprowadzenia Jego królowania metodami politycznymi, musi prowadzić do fatalnego w skutkach wykrzywienia chrześcijaństwa. Wiara w takiej koncepcji bywa tu redukowana do wierności wobec historii, nadzieja staje się nieokreślonym zaufaniem ku przyszłości, natomiast miłość zostaje zredukowana do opcji na rzecz ubogich<sup>9</sup>. Centralny błąd teologii wyzwolenia polega na zbyt pośpiesznym powiązaniu problemów społeczno-politycznych z teologiczną nauką o odkupieniu, co prowadzi do złudzenia, że odkupiony, nowy świat da się stworzyć za pomocą politycznych środków<sup>10</sup>. Chrześcijaństwo formułuje i promuje etos polityczny, ale teologia polityczna w ścisłym znaczeniu tego słowa jest mu obca<sup>11</sup>.

### Bezstronność, nie neutralność państwa

Problematyka teologii wyzwolenia nie stanowi już wprawdzie obecnie przedmiotu gorących debat, jednak nie oznacza to, że problem relacji Kościoła do państwa został rozwiązany. W okresie formowania się i rozszerzania Unii Europejskiej oraz wstąpienia Polski w jej struktury przedmiotem kontrowersyjnej dyskusji stało się zagadnienie tzw. neutralności światopoglądowej państwa. Miałaby ona, jak chcą jej protagoniści, zapewnić równe traktowanie wszystkich obywateli i szacunek dla ich przekonań, a także zapewnić debatom parlamentarnym neutralny charakter. Nie sposób nie zauważyć, że w pewnym sensie koncepcja taka współbrzmi z przedsta-

<sup>7</sup> Wskazać tu należy nie tylko na liczne wizyty papieża Jana Pawła II w krajach Ameryki Łacińskiej i Południowej, ale przede wszystkim na dwa dokumenty Kongregacji Nauki Wiary: *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* „*Libertatis nuntius*” (1984) oraz *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* „*Libertatis conscientia*” (1986). Kongregacją tą od 1981 roku kierował już kardynał Joseph Ratzinger, a wspomniane dokumenty noszą wyraźnie ślady jego refleksji teologicznej. Z racji jednak, że nie są to dokumenty autorskie, ale magisterialne, nie zostaną w ramach niniejszego przedłożenia szerzej omówione.

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 41.

<sup>9</sup> Tenże, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 190–191; por. C. Breuer, *Im Schnittpunkt von Gesetz und Gewissen. Einblicke in das moraltheologische und sozialethische Schrifttum von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI*, w: J. Kreiml (red.), *Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikt XVI*, Regensburg 2010, s. 131–132.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalität in der so genannten Theologie der Befreiung*, Opladen 1986, s. 20.

<sup>11</sup> C. Breuer, *Im Schnittpunkt...*, s. 135.

wionym powyżej modelem relacji państwa i Kościoła. W kontekście chrześcijańskiej nauki na temat państwa należy stwierdzić, że Kościół nie tylko dopuszcza, ale więc popiera laicki kształt instytucji państwowych. Co więcej, idea państwa laickiego może zostać uznana jako późny skutek zakwestionowania sakralności państwa przez Jezusa i pierwsze gminy chrześcijańskie<sup>12</sup>. Zaraz jednak należy dodać, że problem tkwi w zdefiniowaniu pojęcia laickości. Rozdział Kościoła i państwa, dotyczący autonomii struktur i zakresu kompetencji sfery cywilnej i politycznej wobec sfery religijnej, stanowi uznaną i wspieraną przez Kościół wartość. Zbyt daleko idąca wzajemna ingerencja byłaby dla obu stron głęboko destrukcyjna, co niejednokrotnie pokazała historia. Nie oznacza to jednak poparcia Kościoła dla ideologii laicyzmu, której głównym celem jest totalne wyrugowanie perspektywy religijnej ze sfery publicznej. Jedną z konsekwencji takiego podejścia musiałaby być fatalna w skutkach agresywna promocja moralności nacechowanej relatywizmem i indywidualizmem. Bez pewnego wspólnego fundamentu, wynikającego z uznania pełnej prawdy o człowieku głęboki rozkład relacji społecznych wydaje się być nieunikniony<sup>13</sup>. „Dla ustanowienia sensownego i dającego się realizować porządku społecznego, [państwo] potrzebuje pewnego minimum prawdy i poznania dobra, które nie będą manipulowane”<sup>14</sup>. Laickość państwa nie może być zatem rozumiana jako neutralność aksjologiczna, gdyż oznaczałoby to całkowitą ślepotę na wartości i musiało prowadzić do rozpadu więzi społecznych. Laickość rozumiana jako całkowite wyłączenie religii i wiary z przestrzeni publicznej, państwa i polityki Ratzinger określa jako „manicheistyczne manowce”<sup>15</sup>. Taka laickość oznaczałaby faktycznie zinstytucjonalizowaną ateizację społeczeństwa, wprowadzaną za pomocą wszystkich środków propagandy i przymusu, jakimi państwo dysponuje, a więc utratę wolności w jej najbardziej newralgicznym przejawie. Ratzinger przyznaje, że tam, gdzie Kościół sam staje się państwem, zanika wolność. „Ale i tam, gdzie likwiduje się Kościół jako instancję publiczną i mającą publiczne znaczenie, ginie wolność, ponieważ państwo rości sobie znowu pełne pretensje do decydowania o tym, co moralne. W świecie laickim, postchrześcijańskim nie czyni tego wprawdzie w formie autorytetu sakralnego, ale autorytetu ideologicznego, co oznacza, że państwo staje

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen*, Freiburg – Basel – Wien 2005, s. 136.

<sup>13</sup> Tenże, *Wiarą prawda tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 95: „Nie można odmówić pewnej słuszności relatywizmowi obowiązującemu w dziedzinie stosunków polityczno-społecznych. Problem polega na tym, że sam relatywizm nie stawia sobie żadnych ograniczeń i z pełną świadomością jest stosowany także na polu religii i etyki”.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Werte in...*, s. 63. Zob. także: tenże, *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 18 (1989), s. 119.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 62.

sie partią; a że oprócz niego nie może istnieć żadna instancja dorównująca mu rangą, samo staje się znowu totalne<sup>16</sup>.

Nie chcąc identyfikować się z państwem, Kościół pragnie zachować przestrzeń wolności, która pozwoli mu na swobodne przedstawianie swojej wizji człowieka i społeczeństwa. Kościół nie może stać się narzędziem światowych potęg, bo sam chce stanowić i stanowi alternatywę dla światowej mentalności. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na nieco krytyczny komentarz J. Ratzingera wobec niektórych sformułowań soborowej *Deklaracji o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. Zasadnicza tendencja tekstu, zgodnie z którą „Kościół współpracuje ze światem, ażeby budować świat”<sup>17</sup>, jest niewystarczająca, gdyż nie określa bliżej, jak rozumie się ów „świat”. Pragnąc wyprowadzić Kościół z „kompleksu getta” (a to właśnie było zamierzeniem soborowego *aggiornamento*), nie można rezygnować z misji głoszenia światu Ewangelii, temu światu, którego mentalność, uwidaczniająca się także w strukturach państwa, może być zdecydowanie antyewangeliczna<sup>18</sup>. Kościół wprawdzie musi zawsze pozostać w dialogu ze światem i być gotowym do współpracy zmierzającej do promocji każdej osoby ludzkiej. Jednak, o ile tylko nie utraci własnej tożsamości, pozostaje także wyzwaniem dla świata, żywym wyrzutem sumienia i miejscem demaskowania błędnych dróg, które ostatecznie zagrażają prawdziwie godnemu życiu. Ta opozycja wobec świata bazuje na świadomości wybrania przez Boga: Kościół stanowi wybrany lud Boży. Wybór ten nie oznacza, że świat musi być pojmowany jako sfera „nie wybrana”, a więc przeznaczona na potępienie. Wybór oznacza tu misję wobec świata, zmierzającą do jego ostatecznego nawrócenia<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Teologia a...*, s. 210.

<sup>17</sup> Tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 508.

<sup>18</sup> Mimo wielu szczegółowych uwag krytycznych pod adresem pojedynczych dokumentów, a bardziej jeszcze ich interpretacji w okresie posoborowym, trudno byłoby Josepha Ratzingera określić jako przeciwnika Soboru Watykańskiego II. Jego stanowisko należy raczej interpretować jako ostrzeżenie przed osłabieniem woli głoszenia Ewangelii na rzecz spolegliwej i pełnej fatalnych kompromisów relacji ze zlaicyzowanym światem. Ratzinger przyrównuje nowego ducha, którym kierowali się liczni teologowie i katolicycy aktywiści w okresie okołosoborowym do zamurowania drzwi do dawnej epoki. „W piśmiennictwie soborowym i posoborowym nie sposób nie zauważyć gatunku ośmieszającego, z pomocą którego, jak dorośli już uczniowie, odrzucaliśmy nasze przestarzałe podręczniki. Tymczasem do naszych uszu i naszych dusz dotarła inna kpina, bardziej szydercza, niż byśmy się tego spodziewali i chcieli. I powoli odechciało nam się śmiać, powoli zaczęliśmy dostrzegać, że za tymi zamkniętymi drzwiami są wartości, których nie powinno się tracić, jeśli nie chcemy jednocześnie stracić naszej duszy”. Zob. J. Ratzinger, *Formalne zasady...*, s. 527.

<sup>19</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 83: „Tak jak wybranej jednostce nie może chodzić o odcięcie się od ludzi rzekomo nie – wybranych, podobnie Kościół jako wybrana wspólnota nie może odcinać się od nie – ludu. Dla Kościoła jako jednostki wybranie jest tożsamy z posłaniem, z misją”.

### Wiara osobista, nie prywatna

W tym miejscu warto spojrzeć na omawianą tu problematykę z perspektywy pojedynczego chrześcijanina. Większość współczesnych koncepcji społecznych wcale nie neguje znaczenia religii w życiu indywidualnym. Okazuje się ona być istotna i pomocna w przełomowych momentach życiowych, takich jak narodziny, wejście w dorosłość, zaślubiny, choroba i wreszcie śmierć. Pozwala je niejako „zagospodarować” ceremonialnie i znaczeniowo, a przez to nadaje im sens. Tym samym religia, także ta zinstytucjonalizowana, zajmuje własny „sektor” także w strukturze społecznej, w obrębie którego ustala właściwe dla siebie reguły postępowania. Jednak poza tym ściśle określonym sektorem religia jest traktowana jako czynnik zaburzający, a nawet destruktywny, gdyż każdy z pozostałych systemów takich, jak: świat ekonomii, polityki czy rozrywki kieruje się własnymi zasadami. W ramach takiej koncepcji chrześcijanin mógłby pozostać wierny zasadom swojej wiary jedynie w sektorze obrzędów i celebracji religijnych. Jako ekonomista, polityk i organizator kultury musiałby wyzbyć się zasad swojej wiary, a więc wprost zrezygnować z chrześcijańskiej wrażliwości swojego sumienia. Zgodnie z tą koncepcją Boga należy „pozostawić tam, gdzie zawsze było Jego miejsce: w intymnej sferze prywatnej, która nie może obchodzić innych ludzi”<sup>20</sup>.

Koncepcja ta, która w pierwszej dekadzie XXI wieku bywa coraz ofensywniej, niekiedy wręcz agresywnie lansowana, nie tylko przez pojedynczych myślicieli czy też nurty kultury, ale także międzynarodowe instytucje, ma swoje korzenie w odebraniu postawie wiary cech racjonalności i zawężeniu rozumu wyłącznie do obszaru empirii<sup>21</sup>. Wielokrotnie w swoich wcześniejszych wystąpieniach, ale także już jako Następca św. Piotra, zwracał Ratzinger uwagę na to niebezpieczeństwo<sup>22</sup>. Odebranie postawie wiary znamion racjonalności musi prowadzić do subiektywizmu i do

<sup>20</sup> J. Ratzinger *Wprowadzenie w chrześcijaństwo – wczoraj, dziś, jutro*, w: tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. W. Włodkowska, Kraków 2007, s. 11. Tekst ten jest wstępem do wydania z 2000 r., a więc pisany z perspektywy z górną 30 lat od napisania dzieła, do którego się odnosi. Stąd nie należy do jego treści, ale też pokazuje aktualność i trafność ówczesnych intuicji i przemyśleń Ratzingera.

<sup>21</sup> Do podstawowych grzechów Europy Ratzinger zalicza, obok nacjonalizmu, wyłączność rozumu technicznego i zniszczenie etosu. Postawa taka charakteryzuje się ślełą wiarą w postęp, absolutyzacją cywilizacji naukowo-technicznej, połączoną z obietnicami stworzenia nowej ludzkości – swoiście pojętego królestwa mesjańskiego. Zob. J. Ratzinger, *Czas przemian w...*, s. 112–117.

<sup>22</sup> Tenże, *Wiara prawda...*, s. 115: „Sektorowo wyspecjalizowany rozum jest niesamowicie silny i produktywny, ale standaryzacja jednego typu pewności i rozumności, nie pozwala mu na orientację w dziedzinie podstawowych problemów człowieka. Wynika z tego hipertrofia w zakresie poznania techniczno-pragmatycznego, któremu towarzyszy ograniczenie podstawowych założeń, a więc i zaburzenie równowagi, co może okazać się zabójcze dla tego, co ludzkie”. Relacja wiary i rozumu oraz problematyka racjonalności wiary należy do wiodących motywów nauczania Benedykta XVI. Warto tu wspomnieć chociażby słynne przemówienie na Uniwersytecie w Regensburgu w 2006 roku. Zob. Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 11–32.

przyznania jej rangi osobistej duchowej preferencji, której nie sposób zweryfikować. Już w trakcie procesu tworzenia się europejskiej jedności kardynał J. Ratzinger ostrzegwał, że współczesna Europa pragnie zbudować swoją jedność nie na historycznych korzeniach judeochrześcijańskich, powiązanych z najlepszymi tradycjami starożytnej refleksji grecko-rzymskiej, ale na jednostronnej oświeceniowej racjonalności, która w sferze publicznej nie widzi miejsca dla religii<sup>23</sup>. Nie sprzeciwia się jej wprowadzenie w sferze prywatnej, jednak jedynie pod warunkiem, że wierzący są gotowi się do niej ograniczyć. W kontekście tak ograniczonej religii rozumiane też bywa pojęcie tolerancji. „Świętą zasadą ma być dla [religii] przede wszystkim to, by nie wykraczała poza ów obszar tolerancji określony przez prywatność i by nie korzystała z praw publicznych”<sup>24</sup>. Co więcej, tolerancja religijna, rozumiana jako zasadnicza równowaga różnych form i poglądów religijnych, przy jednoczesnym powstrzymaniu się od jakiegokolwiek misjonowania, stała się synonimem właściwej postawy obywatelskiej.

Samoświadomość chrześcijanina i wspólnoty wierzących w Chrystusa jest zupełnie odmienna. Opowiedzenie się za wiarą w Chrystusa to niewątpliwie „najbardziej osobiste zdarzenie, którego wyłącznie osobisty charakter wyraża się w potrójnym «ja wierzę», jak i w poprzednim «ja wyrzekam się»”<sup>25</sup>. Jednakże „wiara oznacza zmianę całej egzystencji”<sup>26</sup>, nie może być więc zredukowana do rangi drugorzędnej i nieistotnej preferencji. Chrześcijanin nie może po prostu przestać żyć zgodnie ze swoją wiarą także w przestrzeni publicznej.

Próba wypchnięcia treści religijnych, a tym samym osób konsekwentnie żyjących swoją wiarą, z przestrzeni społecznej prowadzi wielu katolików do uległości wobec koncepcji wiary prywatnej, a tym samym do wewnętrznej emigracji. Ujawnia się ona w pasywności wobec wydarzeń i inicjatyw politycznych, zrodzonej niekiedy z przekonania, że i tak ich głos nie będzie słuchany i że nie mają tym samym realnego wpływu na kształt polityki. Jednym ze znamion tego wycofania się jest także rezygnacja z udziału w wyborach. Tymczasem w świetle tego, co zostało powyżej powiedziane taka postawa stanowi poważne zaniedbanie wobec podstawowego zadania każdego wierzącego, jakim jest powinność składania świadectwa wiary wobec świata. Konieczność kontynuowania misji Chrystusa wobec świata wynika z samej Jego postawy. Stojąc przed Piłatem Jezus deklaruje: „Ja przemawiałem jawnie przed światem. (...) Potajemnie zaś nie uczyłem niczego” (J 18,20). Odważnie opowiadając się za podstawowymi zasadami moralności, ale także aktywnie promując konkretne inicjatywy społeczne, polityczne i legislacyjne, zgodnie z wiarą w Boga, wierzący nie robią nic innego, niż to, czego się podejmują osoby niewierzące. Gdyby zostawić przez moment na boku ocenę jakości moralnej proponowanych w dyskursie społecznym inicjatyw, to chrześcijanie, jak wszyscy inni obywatele sądzą, że mają

<sup>23</sup> J. Ratzinger, *Christlicher Glaube und Europa. 12 Predigten*, München 1981, s. 8.

<sup>24</sup> Tenże, *Czas przemian w...*, s. 115.

<sup>25</sup> Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 87.

<sup>26</sup> Tamże, s. 86.



pomysł na kształt państwa i życia społecznego oraz pragną go aktywnie promować, przekonywać do swojego pomysłu oraz pozyskiwać parlamentarne większości do jego realizacji. To zaangażowanie wynika z przekonania, że zbudowanie prawdziwie humanitarnego społeczeństwa nie jest możliwe bez respektowania Bożych praw. Instytucjonalna negacja perspektywy religijnej podcięłaby korzenie szacunku dla godności człowieka. Kontynuując dzieło zbawienia Boga, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tym 2,4) wierzący w Chrystusa nie mogą nie dawać świadectwa poznanej prawdy. „Każdy człowiek, który widzi i czyni prawdę, pomaga drugiemu i pomaga także całości. To, że Bóg będzie widoczny w świecie i że świat będzie nadal zmierzał ku Niemu, jest czymś najważniejszym i niezbędnym, jest podstawą wszystkich innych dóbr”<sup>27</sup>.

### **Sumienie i dobro wspólne, nie dyscyplina partyjna i partyjne dobro**

„Człowiek jest wprawdzie, jak głosi Arystoteles, „istotą polityczną”, ale nie wolno go redukować do działalności politycznej i gospodarczej”<sup>28</sup>. Te słowa, wypowiedziane przez J. Ratzingera w kontekście teologii wyzwolenia, mogą stanowić motto dla działalności katolików, którzy czynnie włączają się w wąsko rozumianą działalność polityczną. Z właściwie rozumianego pojęcia laickości sfery publicznej wynika ogólny profil zaangażowania politycznego katolików. Ich celem nie jest podejmowanie inicjatyw w kierunku zaprowadzenia jakiejś formy teokracji. „Wiara chrześcijańska zniosła w oparciu o drogę Jezusa ideę politycznej teokracji”<sup>29</sup>. Nie ma jednak żadnego powodu, dla którego wierzący mieliby w swojej działalności partyjnej wyzywać się swojej wiary<sup>30</sup>. Jedynie w ten sposób możliwe jest zachowanie osobowo-moralnej integralności, której miarą jest wierność własnemu sumieniu. Pojęcie sumienia bywa zazwyczaj kojarzone z perspektywą indywidualną w refleksji etycznej. Rozumienie sumienia jako najbliższej i zobowiązującej normy moralności stanowi niekwestionowany standard moralny, niezależnie od wyznawanego światopoglądu. Powszechnie uważa się także, że jednym z filarów demokratycznego porządku społecznego jest respektowanie wolności sumienia. Już jednak przy

<sup>27</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 134. Warto zauważyć, że przytoczony powyżej cytat z *1 Listu do Tymoteusza* mieści się w tym samym akapicie, w którym autor zachęca do modlitwy za królów i rządzących, co zostało omówione w pierwszym punkcie niniejszego przedłożenia. Zob. J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Zur Lage...*, s. 207.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 10.

<sup>29</sup> Tenże, *Werte in...*, s. 136.

<sup>30</sup> Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 11: „Wiara zaś rzeczywiście wychodzi ze swego getta dopiero wtedy, gdy wkraczając w sferze życia publicznego, przychodzi ze swym Bogiem, z Bogiem, który sądzi i który cierpi, z Bogiem, który wyznacza nam granice i kryteria, z Bogiem od którego pochodzimy i ku któremu podążamy”.

określeniu zakresu szacunku dla sumienia pojawiają się istotne różnice. Podczas gdy dla jednych wyrazem wolności sumienia będzie prezentowanie i promowanie zachowań, uważanych do tej pory za niemoralne, inni wskazują na granice wolności sumienia w sferze publicznej.

Chociaż kardynał Joseph Ratzinger zaprezentował ciekawą teologiczną wizję indywidualnego sumienia<sup>31</sup>, poważna część jego refleksji na temat sumienia dotyczy jego powiązania właśnie ze sferą polityki. Ratzinger wskazuje na pewną tendencję, właściwą wszystkim systemom totalitarnym. Warunkiem ich powstania i przetrwania jest zniszczenie sumienia, gdyż tylko wtedy możliwe jest bezmyślne i bezwarunkowe posłuszeństwo, na jakim się opierają. Wierność osoby własnemu sumieniu oznacza nie tylko ograniczenie roszczeń państwa do totalnej kontroli, ale jest też fundamentem zaangażowania politycznego. Poprzedza ona zawsze i warunkuje lojalność partyjną, a przez to chroni przed uleganiem naciskowi tendencji totalitarnych.

Sumienie pozostaje wspólnym punktem odniesienia zarówno dla jednostki, jak też dla władzy, dla rządzących i rządzonych<sup>32</sup>. Tam, gdzie ludzie kształtujący życie polityczne przestają słuchać swoich sumień, polityka nie jest już wynikiem głębokiego porozumienia wokół wymogów dobra wspólnego, a staje się areną kalkulacji, a więc także destrukcyjnych kompromisów politycznych<sup>33</sup>. Owszem, jak podkreśla J. Ratzinger, sztuka kompromisu jest w polityce niezbędna, jednak nie może ona oznaczać rezygnacji z prawdy o człowieku i zasady sprawiedliwości, gdyż wtedy uchwalane prawo jest bezprawiem, a państwo staje się zgrają złoczyńców<sup>34</sup>. Przywołując to drastyczne określenie św. Augustyna<sup>35</sup>, Ratzinger pokazuje postawy

<sup>31</sup> Ratzinger opiera swą wizję sumienia na myśli bł. Johna Henry'ego Newmana, podkreślając jego teologiczny wymiar. Proponuje przy tym zastąpienie klasycznego scholastycznego pojęcia *synderezy* platońskim pojęciem *anamnezy*. W tej najgłębszej warstwie sumienia każdego człowieka niesie w sobie pra-wspomnienie dobra. Anamneza oznacza obecność w najgłębszych pokładach ludzkiej świadomości moralnej nadprzyrodzonego światła, dzięki któremu możliwe jest rozróżnienie dobra od zła. Istotę ludzką cechuje wewnętrzna tendencja (*innere Seinstendenz*) skłaniająca go ku temu, co Boże (*das Gottgemäße*). To właśnie dzięki temu sumienie stanowi coś w rodzaju „okna” na to, co wspólne, na całość perspektywy moralnej, dzięki czemu możliwe jest porozumienie międzyludzkie dotyczące fundamentalnych zasad moralnych i podjęcie wspólnej odpowiedzialności za dobro. Zob. J. Ratzinger, *Sumienie i prawda*, w: tenże, *Prawda wartości władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, ss. 27. 89.

<sup>32</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>33</sup> Zob. J. Ratzinger, *Biblijne aspekty...*, s. 198: „W rzeczywistości jednak moralność polityczna polega właśnie na tym, by oprzeć się szermowaniu wielkimi hasłami, przez które zaprzepaszcza się ludzkość i jej szanse. Moralne jest nie awanturnicze moralizowanie, które chce samo czynić to, co należy do Boga, ale rzetelność, uczciwość, która przyjmuje miarę człowieka i zgodnie z nią czyni jego dzieło. W sprawach politycznych nie bezkompromisowość, lecz kompromis jest prawdziwą moralnością”. Zob. D.V. Twomey, *Benedikt XVI – das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg 2006, s. 85–87.

<sup>34</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w...*, s. 120–121.

<sup>35</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei IV. 4*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 223: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innymi, niż małymi państwami? Wszak i banda jest

ludzi, którzy już na zawsze pozostaną symbolami wykorzystania swoich umiejętności w grze politycznej do realizacji swoich niecznych zamierzeń: Adolfa Hitlera, który deklarował pragnienie „wyzwolenia” ludzi od chimery sumienia oraz Hermanna Göringa wraz z jego wyznaniem, że on sam nie ma sumienia, a jego sumienie nazywa się Adolf Hitler<sup>36</sup>. Wierność sumieniu w działalności politycznej może doprowadzić do sytuacji bolesnych wyborów, a nawet prześladowania. Odnosi się to nie tylko do rządzonych i poddanych władzy, ale także do sprawujących władzę. Dopiero gotowość do ponoszenia konsekwencji wierności sumieniu czyni każde zaangażowanie politycznie wiarygodnym<sup>37</sup>.

W tym miejscu warto poruszyć jeszcze jedno zagadnienie, jakim jest zaangażowanie osób duchownych w działalność społeczno-polityczną. Historia zna zarówno ponure przykłady zaangażowania politycznego duchownych wspierających niesprawiedliwe reżimy, jak też wiele postaci wybitnych, bez których nie sposób sobie wyobrazić niektórych przełomowych dla promocji godności człowieka wydarzeń. W okresie około- i posoborowym Stolica Apostolska coraz wyraźniej zakazywała duchownym czynnego udziału w życiu politycznym w formie nie tylko pełnienia funkcji politycznych, ale także przynależności do partii politycznych oraz agitacji politycznej. Taki kształt dyscypliny kościelnej był owocem nie tylko historycznej zmiany w strukturze instytucjonalnej Kościoła (przekształcenie Państwa Kościelnego w nowy podmiot, jakim jest Państwo Watykańskie) oraz bolesnych historycznych doświadczeń zbyt ścisłego związku Kościoła z państwem, ale także nowego określenia roli Kościoła w świecie współczesnym na Soborze Watykańskim II. Czy jednak oznacza to całkowite wyalienowanie duchownych z życia politycznego? Trudno zgodzić się z takim wnioskiem. Jak celibat kapłański nie oznacza, że kapłan ma stać się istotą aseksualną, tak też zakaz czynnego zaangażowania się w partie i spory polityczne nie oznacza i nie może oznaczać apolityczności. Kapłan jest głosicielem Ewangelii, a ta ujawnia swoją moc dopiero wtedy, gdy jest wcielana w życie w codzienności. Musi być więc głoszona w kontekście wyborów i dylematów moralnych, którymi żyją zarówno głoszący, jak i słuchacze. Stąd włączanie się hierarchów Kościoła, zarówno pojedynczych kapłanów, jak i biskupów wraz z Biskupem Rzymu w debatę publiczną nie powinno być traktowane jako nieuprawniona ingerencja Kościoła w neutralność państwa. Ich milczenie mogłoby się okazać współwiną za to, że świat będzie zmierzał w kierunku autodestrukcji. Wycofanie się z aktywne-

---

gromadą ludzi rządzących się rozkazami swojego przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobycz według przyjętego przez się prawa”.

<sup>36</sup> Zob. J. Ratzinger, *Sumienie w dziejach*, tłum. J. Kruczyńska, w: tenże, *Kościół...*, s. 212: „Tam, gdzie rządy sprawuje sumienie, istnieją bariery dla ludzkich rozkazów i ludzkiej samowoli, istnieje pewne *sacrum*, które musi pozostać nietykalne i którym, \*dzięki jego suwerenności, nie mogą dysponować ani obcy, ani swoi”. Zob. także refleksję na temat następstw zniewolenia sumień w kontekście II wojny światowej: J. Ratzinger, *W poszukiwaniu pokoju. Przemówienie na uroczystości upamiętniające 60. rocznicę lądowania aliantów w Normandii*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 139–142.

<sup>37</sup> Tenże, *Sumienie w...*, s. 222–223.

go współkształtowania wydarzeń może przyczynić się do nieobecności spojrzenia płynącego z wiary w mentalności społecznej. „Tam jednak, gdzie rozpada się wiara chrześcijańska, a więc i wiara w tę większą nadzieję człowieka, tam ponownie pojawia się mit o boskim charakterze państwa”<sup>38</sup>.

### Streszczenie

Kardynał Joseph Ratzinger poświęcił wiele uwagi relacji między wiarą a moralnością w ogólności oraz między Kościołem a państwem w szczególności. Podstawę odniesienia chrześcijan do państwa stanowią słowa Jezusa, który domaga się, by Cezarowi oddać to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga (por. Mt 22,21). Słowa te kwestionują antyczne wyobrażenie o sakralności państwa. Nie oznacza to jednak ani zawłaszczenia władzy państwowej przez Kościół, ani też nieprzyjaznej wrogości między nimi. Ewangelia nie jest polityką: zasada ta ma nie tylko chronić Kościół przed zbyt pośpieszną ingerencją w życie polityczne, ale wyznacza także granicę nadziei na idealne społeczeństwo, które miałoby powstać za pomocą środków politycznych. Rozdzielenie i autonomia obydwu tych obszarów musi być powiązana z ich wolnością oraz wzajemną współpracą. Dlatego z chrześcijańskiego punktu widzenia należy popierać właściwą świeckość państwa. Nie może ona jednak być rozumiana jako neutralność wobec pytania o prawdę oraz wobec wartości. Taka postawa doprowadziłaby do ślepoty państwa w obszarze moralności, co mogłoby pociągnąć za sobą katastrofalne skutki. Jeżeli chodzi o pojedynczego chrześcijanina, jego wiarę należy postrzegać jako sprawę bardzo osobistą, ale nie prywatną. Wolno mu i powinien on, jako wierzący, angażować się w społeczeństwie i – zależnie od swojego powołania – w polityce. Wiara nie może zostać wypchnięta do sfery prywatnej. W głosowaniach parlamentarnych musi on, jako chrześcijański aktywista i polityk, przedkładać własne sumienie ponad lojalność i dyscyplinę partyjną. Tylko taka postawa może zapobiec temu, by solidarna współpraca przekształciła się w dyktatorski, totalitarny przymus.

### Zusammenfassung

Dem Verhältnis zwischen Glaube und Politik in allgemeinem und zwischen Kirche und Staat in besonderem schenkte Kardinal Joseph Ratzinger eine große Aufmerksamkeit. Die Grundlage der Einstellung der Christen gegenüber dem Staat bilden die Worte Jesu, der es verlangt, dem Kaiser zu geben, was dem Kaiser gehört und Gott was Gott gehört (vgl. Mt 22,21). Diese Worte stellen die antike Vision eines sakralen Staates in Frage. Dies bedeutet weder eine Vereinnahmung der staatlichen Gewalt durch die Kirche, noch eine unversöhnte Feindschaft zwischen ihnen. Evangelium ist nicht Politik: dieser Grundsatz soll nicht nur die Kirche von einem übereilten Eingriff in die Tagespolitik schützen, sondern markiert auch die Grenzen der Hoffnungen auf eine ideale Gesell-

<sup>38</sup> J. Ratzinger, *Biblijne aspekty...*, s. 197.

schaft, erstellt mit Hilfe politischer Mittel. Die Trennung und Autonomie beider Größen muss mit ihrer Freiheit und Zusammenarbeit einhergehen. Deswegen ist aus der christlichen Sicht eine recht verstandene Laizität des Staates zu begrüßen. Sie kann aber nicht als eine Neutralität gegenüber der Wahrheitsfrage und gegenüber den Werten verstanden werden. Diese Haltung würde zu einer Blindheit des Staates im moralischen Bereich führen, was verheerende Folgen nach sich ziehen kann. Was den Einzelnen Christen angeht, ist sein Glaube zwar als höchst persönlich, aber nicht als privat zu betrachten. Er darf und muss sich in der Gesellschaft und – je nach der persönlichen Berufung – auch in der Politik als Glaubender engagieren. Der Glaube darf nicht ins Private abgedrängt werden. Als christlicher Politiker und Aktivist muss er die Treue zu seinem Gewissen über die Parteiloyalität und den Parteizwang bei der Abstimmung stellen. Nur eine solche Haltung kann vor dem Umkippen der solidarischen Zusammenarbeit in einen diktatorischen, totalitären Zwang schützen.