

Przegląd Religioznawczy 3(285)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

RYSZARD WÓJTOWICZ

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: rwojt@univ.rzeszow.pl

ORCID: 0000-0002-8807-8720

DOI: 10.34813/ptr3.2022.4

**„Budujmy wspólny dom”.
Papież Franciszek o znaczeniu religii i polityki
w życiu społecznym**

“Let’s build a common home”. Pope Francis on the importance
of religion and politics in social life

Abstract. The fundamental issue from the perspective of this article is politics, and more specifically the relationship between religion and politics. This relationship can be summarized in the question that is the proper issue of this analysis, it is the question of dialogue between religion and politics, the question of whether politics can be an effective and useful tool in liberating the world from its problems (i.e. wars, social and economic inequalities, ecological crisis), or it can be a tool for avoiding and eliminating contemporary threats to man and his culture, to the world. The above question can be reformulated as follows: can the Church in its evangelization and inculturation activities, operating in different cultures and countries with different political systems and doctrines, cooperate (build bridges) with politics. Is the dialogue between religion and politics possible (real) or not for various reasons (e.g. doctrinal)? Can cooperation of religion and politics, at the local and international level (according to the principle: think globally, act locally) contribute to the implementation of the project of “common Home” proposed by Pope Francis?

Keywords: Pope Francis, religion, politics, culture, society, philosophy.

Nauczanie społeczne papieża Franciszka to z jednej strony *continuum magisterium* Kościoła oraz papieży posoborowych, z drugiej strony jest to działanie przystosowujące katolicką teologię i filozofię społeczną do współczesności, do *signum temporis*. Jednocześnie wskazane wymiary aktywności Pontifexa charakteryzuje oryginalność, którą współczesnemu Kościołowi nadaje formacja intelektualno-kulturowa Jorge Mario Bergoglio. Stąd też m.in. nauczanie papieża Franciszka obejmuje właściwie wszystkie sfery życia społeczno-kulturowego, w których podejmuje kwestie zasadnicze dla doktryny Kościoła, jak i życia społeczno-kulturowego (wiernych, a także nienależących do Kościoła Rzymskiego oraz niewierzących). Uniwersalność, powszechność i ogólność, charakterystyczne dla teologii i katechezy Kościoła, a także filozofii społecznej Franciszka, ujawniają się w m.in. w takich zagadnieniach, jak: godność osoby, pluralizm kulturowy, tj. dialog z kulturami i religiami, wolność, prawda, miłość, rodzina, wychowanie, wiara, moralność, braterstwo, pokój, miłosierdzie, sprawiedliwość itp. W nauczaniu społecznym papieża istotną część stanowią, poza wymienionymi wyżej, problemy związane z rozumieniem np.: pojęcia postępu, sekularyzacji, inkulturacji oraz właściwego dla formacji intelektualno-wyznaniowej wspólnoty Kościoła, rozumienia systemów społeczno-gospodarczych, ekonomii, ekologii, konsumizmu, a także koncepcji i doktryn politycznych, ideologii i światopoglądów¹.

Czy możliwy jest dialog religii z polityką? Kilka uwag historycznych

Od drugiej połowy XIX wieku, w kontekście analizowanego zagadnienia (relacji religii i polityki), postawa Kościoła w kwestii rozumienia różnych modeli kultury, społeczeństwa, a także doktryn politycznych jest zasadniczo przeciwna wobec wszelkim przejawom antyreligijnym. Anatemizacja dotyczyła nie tylko ateizmu i koncepcji historyczno-dialektyczno-materialistycznych, ale także liberalizmu o różnej proweniencji i różnych jego wersji. W encyklikach, adhortacjach, listach i przemówieniach papieża Franciszka odnośnie do analizowanego zagadnienia odnajdujemy oczywiste odniesienie do magisterium Kościoła, ale szczególne znaczenie w jego katechezie zajmuje Sobór Watykański II, teologia, filozofia oraz nauczanie społeczne jego poprzedników: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI.

XIX-wieczne wersje liberalizmu, a właściwie stosunek Kościoła do nich, uniemożliwiały prowadzenie dialogu. Liberalizm o odmiennej proweniencji teoretycznej i kulturowej (liberalizm angielski, francuski, niemiecki i włoski, zob. Drozdowicz, 2005, s. 13–98), generował bardzo istotne różnice i rozbieżności między sobą. Pierwotne różnice w założeniach teoretycznych także współcześnie generują zasadniczo

¹ Pełne opracowanie wskazanego zagadnienia i powiązanej z nim problematyki wymaga opracowania w formie monografii. Stąd też, ze względu na wymogi edytorskie i ograniczenia (objętość tekstu), niniejszy artykuł jest jedynie wprowadzeniem do przedstawionego zagadnienia; jest to rekonstrukcja i analiza wybranych aspektów związanych z tematem zawartym w tytule.

odmienne sposoby myślenia politycznego, a w konsekwencji wyznaczają nowe warunki prowadzenia dialogu z Kościołem katolickim (zob. Szlachta, 2008, s. 165).

W powyższym kontekście szczególną pozycję zajmuje Leon XIII, który dostrzegął i rozumiał znaczenie różnicujących się odmian liberalizmu. W encyklice *Liberstas praestantissimum* (1888) wskazuje i wycisza największe „błędy” liberalizmu. Po pierwsze, zagrożeniem ze strony liberalizmu dla Kościoła (religii w ogóle) jest liberalizm radykalny, jego wersja utylitarystyczna, którego założenia zmierzają do totalnej negacji „Dzieła Bożego”, „Rozumu Bożego”, w życiu prywatnym i publicznym, życiu społecznym oraz politycznym państwa (zob. Szlachta, 2008, s. 166; Drozdowicz, 2005, s. 157–171). Niezależność naturalnych władz poznawczych człowieka, „rozumu ludzkiego”, wolnej woli od przyczyn nadnaturalnych, jest nie do zaakceptowania przez Kościół przełomu XIX i XX wieku. Szczególnie irytująca dla Leona XIII była kwestia niezależności sfery moralnej i politycznej od religii oraz historii, od providencjalizmu dziejów. Sprzeciw papieża dotyczył m.in. głoszonego przez liberalizm prymatu wolności jednostki nad każdą projekcją zniewalającą, negującą Boga i jego moc sprawczą oraz Boga jako źródło wiedzy (rozumu) i wolności. Tym samym, zdaniem Leona XIII, liberalizm to zwodnicza doktryna, która uznaje

Kościół za przeszkodę wolności ludzkiej (...). Przyczyna tego tkwi w pewnym przewrotnym i przekręconym pojmowaniu samejże wolności. Fałszują bowiem albo jej pojęcie, albo też zakres jej więcej niż sprawiedliwie rozszerzają tym mniemaniem, jakoby obejmowała bardzo wiele spraw, w których atoli, jeżeli się zdrowo sądzić ma, człowiek nie może być wolnym. (Leon XIII, 1888, n 1)

Liberalizm w tej wersji jest kontynuacją i „analogonem” oświeceniowego racjonalizmu i naturalizmu, według którego państwo powstaje w wyniku umowy, consensu społecznego, w którym fundament życia społecznego konstytuuje prawo stanowione, prawo świeckie, tworzone przez państwo, a nie prawo naturalne (moralne)².

Inną odmianą liberalizmu, potępianego przez Leona XIII, była koncepcja odwołująca się wprost do francuskiego oświecenia (hasel rewolucji mieszczańskiej: wolność, równość i braterstwo, zob. Cassirer, 2010, s. 147–166), szczególnie akcentującą niezgodę na *ancien regime* (fr. stare rządy, stare zasady, stary reżim, ówczesna władza absolutna, zob. Drozdowicz, 2006, s. 73–148). Zdaniem papieża liberałowie tej proweniencji uważają, iż wolnością człowieka kierują jedynie „zasady rozumu”. Otóż błąd tej odmiany liberalizmu polega na tym, że jego zwolennicy „sądzą, że powinni na tym się zatrzymać, nie przypuszczają, aby człowiek wolny miał się poddać prawom, którymi spodobałoby się Bogu inspirować nasze działania inną drogą niż poprzez naturalny rozum” (Leon XIII, 1888). Podobnie jak w poprzedniej wersji liberalizmu, przyznanie prymatu rozumu nad wiarą („pycha rozumu”) neguje obowiązywalność Bożych praw i obowiązków. Odmianą od wyżej wspomnianych wersji liberalizmu, które Leon XIII poddaje krytyce, jest „liberalizm chrześcijański”. Zdaniem M. Novaka

² „Wodzem tedy człowieka w działaniu jest prawo, które go wskazanymi nagrodami i karami zachęca do czynienia dobrze, a od grzeszenia odstrasza (...). Toż na czele wszystkich stoi naturalne prawo, które wypisane i wyrte jest na sercach pojedynczych ludzi, ono bowiem jest samym rozumem człowieka, nakazującym dobrze czynić, a zabraniającym grzeszyć”. Dalej: „Wynika zatem, że prawo natury jest samem prawem wiecznym wszczeptionym rozumnym istotom i nakłaniającym je do należytego czynu i celu i że toż jest samym rozumem wiecznym Stworzyciela i Boga, całym światem rządzącego” (Leon XIII, n 7, 8).

jest to formuła ukazująca trzecią, poza pozytywną i negatywną (zob. Berlin, 1991, s. 108–192), koncepcję wolności (zob. Novak, 1993, s. 28–36). Przedstawiciele tego nurtu nie negują istnienia Boga, znaczenia Objawienia, jednakże dążą do usunięcia Kościoła z życia społeczno-publicznego, polityczno-państwowego. Rola i funkcja religii sprowadzona zostaje do sfery prywatnej.

Wspomniane wyżej dwie pierwsze wersje liberalizmu traktowały istnienie i działalność Kościoła w sposób instrumentalny, natomiast „liberalizm chrześcijański” dążył do „wyparcia nauczania Kościoła z życia publicznego i ograniczenia wpływu jedynie do tych, którzy akceptują głoszone przezeń zasady” (Szlachta, 2008, s. 169). Stąd Kościoły (np. katolicki) powinny być traktowane na równi z innymi prywatnymi stowarzyszeniami, co znaczy, że mogą one działać, ale zakres owej działalności nie może prowadzić w kierunku posiadania nadzoru np. nad instytucją rodziny, małżeństwem czy edukacją.

Z założeń wymienionych nurtów liberalizmu wynika, że dialog z Kościołem (religią) na przełomie XIX i XX wieku był nieosiągalny i niemożliwy z powodu przynajmniej trzech konsekwencji teoretycznych i praktycznych. Po pierwsze, model XIX-wiecznego państwa postrzegany był przez liberalizm jako centralizacja władzy, która pozwala jednostce odnaleźć sens wolności indywidualnej w pluralistycznym społeczeństwie oraz zachować wolność i indywidualność na zróżnicowanym rynku idei, wartości, ideałów i dóbr (zob. Szlachta, 2008, s. 171.) Po drugie, liberalizm poszukiwał nowego ładu społecznego, głosząc prymat zasad większości, użyteczności i racjonalności, jednocześnie eliminując próby utrwalania „porządku normatywnego” (zob. s. 171). Po trzecie, głoszono i realizowano prymat prawa pozytywnego, państwa, legalizmu nad prawem naturalnym (moralnym), co w konsekwencji doprowadziło do absolutyzacji praw i uprawnień jednostki (zob. s. 172).

Generalizując, można powiedzieć, że liberalizm różnej proweniencji rozwijał się pod sztandarem wspólnych haseł, ideałów i wartości, mianowicie: wolności, indywidualizmu, melioryzmu, tolerancji, rozumnego egoizmu, wyrachowanego altruizmu, odpowiedzialności i przewidywalności zachowań (zob. Drozdowicz, 2005, s. 175–185).

Powyższe uwagi są o tyle istotne, gdyż współcześnie, na początku trzeciej dekady XXI wieku, systemy społeczno-gospodarczo-polityczne w cywilizacji zachodu odnajdują w nich swą genezę i czerpią inspiracje do dalszego rozwoju. Owszem, istnieją różnice, ale zasadnicza jest taka, że współczesny liberalizm (jego różne odmiany i oblicza) podobnie jak Kościół rzymski nie jest odporny na zmiany zachodzące w rzeczywistości społecznej, ekonomicznej, gospodarczej czy politycznej. Nurty te ewoluowały do tego stopnia, że ujawniły się obszary życia społeczno-ekonomiczno-politycznego, w obrębie których dialog jest możliwy do osiągnięcia. Jednakże, w sprawach fundamentalnych, różnice pozostają na tyle istotne, że pożądanym dialog oraz porozumienie w kwestii uzgodnienia i ujednolicenia działań ze względu na wspólny cel (dobro wszechludzkie) są ciągle nieosiągalne.

Stanowisko autorów konstytucji duszpasterskich podczas obrad Soboru Watykańskiego II wobec materialistycznych doktryn politycznych, a szerzej wszelkich modeli kultur antyreligijnych, było jednoznacznie negatywne. W konstytucji *Gau-*

dium et spes odnajdujemy zapisy wyraźnie potępiające materialistyczne koncepcje, doktryny oraz ideologie i światopoglądy ateistyczne, wyjaśniające i uzasadniające „zagadkę” życia i tajemnicę świata (*Gaudium et spes*, 1965, n 10, n 19, n 20). Z zapisów Konstytucji o Kościele współczesnym wynika, że ateizm wywodzi się ze słusznego sprzeciwu wobec istniejącego zła, jednakże ów sprzeciw jest wynikiem błędnego rozumienia świata i roli człowieka w nim (zob. n 19). Ateizm i doktryny materialistyczne głosząc niezależność we wszystkich sferach aktywności kulturowej człowieka, doprowadził do absolutyzacji wolności, która przedstawia człowieka, a nie Boga, jako kreatora wszelkiej rzeczywistości. W *Gaudium et spes* czytamy, że zwolennicy ateizmu swoją autonomię i wolność rozumieją tak: „żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii” (n 20).

Materialistyczna formuła kultury, materializm różnej proveniencji teoretycznej, a także światopoglądy ateistyczne były poddane radykalnej krytyce papieży posoborowych: Pawła VI³, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz papieża Franciszka. Jednakże ustosunkowanie się magisterium Kościoła wobec *signum temporis*, wobec dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej, a tym samym politycznej, wymusza dostosowanie doktryny, nauczania Kościoła i zaleceń Vaticanum II wobec tych zmian. Tym samym każdy z pontyfikatów posoborowych prezentuje odmienną i oryginalną wobec dynamiki zmian ekspresję i interpretację zastanej rzeczywistości.

W encyklice *Populorum progressio* (26.03.1967) Paweł VI określając kultury konstytuujące się na filozofii i doktrynach materialistycznych, zauważa, że nie prowadzą one człowieka do właściwego celu, tj. wolności i godności (zob. 1967, n 39). Jednocześnie wyraźnie podkreśla, że chrześcijanin, który „pragnie przeżywać swą wiarę uczestnicząc w działalności politycznej, rozumianej jako służba dla drugich – nie może bez przeczenia samemu sobie sprzyjać doktrynom, które (...) przeciwstawiają się jego wierze i jego koncepcji człowieka” (Paweł VI, 1971, n 26; Wójtowicz, 2020, s. 55). Nie można opowiadać się za żadną z doktryn, które pozbawiają człowieka transcendencji i negują jego niezbywalną godność, a wolność używają instrumentalnie celem realizacji indywidualnych potrzeb i pragnień. Stąd też ani materializm dialektyczny, ani liberalizm nie przyczyniają się do autentycznego (duchowego) rozwoju człowieka, pomnażania dobra wspólnego zorientowanego na transcendencję (zob. Paweł VI, 1967, n 86). Zatem dialog religii z materialistycznie zorientowanymi doktrynami politycznymi, jeśli nie jest niemożliwy, to wyraźnie ograniczony.

Pontyfikatowi Jana Pawła II towarzyszyło przekonanie, że ewangeliczna koncepcja kultury, cywilizacji miłości, przewycięży materializm i jego odmiany (m.in. konsumizm) dominujące w kulturze przełomu XX i XXI wieku (zob. Wójtowicz, 2020, s. 58). „Cywilizacja miłości” to działania ewangelizacyjne (inkulturacyjne), mające na celu przewyciężenie „cywilizację śmierci”, tj. cywilizację wykorzeniającą kulturę i człowieka z miłości bliźniego, z kultury miłości, miłosierdzia i transcendencji. U źródeł „antycywilizacji” znajdują się doktryny materialistyczne, promujące relatywizm, utylitaryzm i nihilizm. Dlatego też należy reewangelizować świat (kulturę

³ Oczywiście papież Paweł VI od 1963 r. (po śmierci Jana XXIII) kontynuował i zakończył obrady Vaticanum II w 1965 r. Jednocześnie był entuzjastą i konsekwentnym realizatorem postanowień Soboru do końca pontyfikatu w 1978 r., stąd przyjmując, że był nie tylko papieżem Soboru, ale także posoborowym.

zachodu), powrócić do ewangelicznie rozumianej rodziny, prawa naturalnego, podmiotowego, a nie przedmiotowego traktowania człowieka. Polityka inspirowana doktrynami materialistycznymi prowadzi człowieka i świat ku „antycywilizacji”, pozbawia go transcendencji, a promując konsumizm, uzasadnia, że Bóg jest niepotrzebny. Tylko „cywilizacja miłości” dookreśla właściwy (autentyczny) sens i znaczenia pojęć „człowiek” i „kultura” (Jan Paweł II, 1994, n 13; Wójtowicz, 2010, s. 115–191), ale także – „polityka”.

Benedykt XVI, podobnie do nauczania Jana Pawła II, w materialistycznych ujęciach kultury dostrzegał źródło relatywizmu, pragmatyzmu i sceptycyzmu, tj. kryzysu autentycznej (ewangelicznej) koncepcji kultury i autentycznego człowieka. Kultura określana mianem ponowoczesnej odrywa człowieka od transcendencji, zatracza chrześcijańską tożsamość. Zatem polityka oparta na fałszywej nadziei, fałszywej antropologii, prowadzi do „zamieszania i zagubienia” (zob. Benedykt XVI, 2007a, n 4), a w konsekwencji „zasadniczym problemem staje się, zatem nie dążenie do dobra, lecz do władzy, czy raczej do równowagi władzy” (Benedykt XVI, 2007b). Skoro – zdaniem Benedykta XVI – relatywizm jest warunkiem demokracji i gwarantem tolerancji, to polityka musi zaprzeczać wspólnej wszystkim ludziom naturze, a tym bardziej nie może uznać prymatu prawa moralnego (naturalnego) nad pozytywnym (państwowym). Trudno w powyższej sytuacji kooperować z materialistycznie zorientowanymi doktrynami politycznymi i prowadzić wspólną drogą ludzkość ku dobru wspólnemu.

Wszyscy braćmi – papież Franciszek o polityce i religii

Jedną z głównych inspiracji do napisania i ogłoszenia przez Franciszka encykliki *Fratelli tutti* (Franciszek, 2020) był *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* (Franciszek, 2019) podpisany 4 lutego 2019 przez Papieża i imama Al-Azharra Ahmada Al-Tayyeba. Według sygnatariuszy wymienionej deklaracji zasadnicze przyczyny kryzysów we współczesnym świecie przejawiają się poprzez obojętność na zło, krzywdę ludzką, hegemonię wulgarnego egoizmu, dominację indywidualnych pragnień i potrzeb nad dobrem wspólnot oraz postępującą sekularyzację i materializację (konsumpcjonizm) życia całych społeczeństw i ich kultur. Zdaniem Franciszka u podstaw tych tendencji znajduje się filozofia materialistyczna (Franciszek, 2019), wartości materialne i doczesne, marginalizacja lub negacja wartości religijnych (zob. Wójtowicz, 2021). Stąd sygnatariusze *Dokumentu o ludzkim braterstwie...* stwierdzają, że kryzysy polityczne zasadniczo przyczyniają się do wzrostu ubóstwa, chorób i śmieci (Franciszek, 2019; Wójtowicz, 2021, s. 103). Oświadczają, że religie nie mogą prowadzić i nakłaniać do wojny, przemocy, nienawiści, ekstremizmu i przelewania krwi. Terroryzm religijny, fundamentalny radykalizm prowadzący do konfliktów, ekstremizmów nie ma nic wspólnego z prawdą religijną. Karykatura religii jest wynikiem „politycznej manipulacji religiami”, wypaczeniem autentycznych jej nauk celem realizacji interesów politycznych czy gospodarczych (Mrozek-Dumanowska, 2014, s. 125–154; zob. Wójtowicz, 2021, s. 104).

We *Fratelli tutti* przedstawiony jest uniwersalny wymiar miłości bliźniego, braterstwa i przyjaźni społecznej jako realny cel, ideał zadany do realizacji. Wskazany we wstępie encykliki cel oraz uznanie godności ludzkiej to droga do braterstwa i pokoju powszechnego, która napotyka na trudności i przeszkody w jego realizacji, tj. negatywne tendencje świata na początku trzeciej dekady XXI wieku.

Do negatywnych tendencji („mroków zamkniętego świata”) Franciszek zalicza kryzysy polityczne, brak dialogu polityki z religią (marginalizowanie wierzących), czego przejawem są m.in. „rozpadające się marzenia” o różnego rodzaju próbach integracji (zob. Bauman, 2005; Król, 2012), np. Unii Europejskiej, integracji latyno-amerykańskiej. Pewne sukcesy procesów integracyjnych są niewątpliwe, jednakże – zauważa Franciszek – „historia pokazuje, że lubi się powtarzać”, powracają dawne konflikty, odradzają się nacjonalizmy, fanatyzm i fundamentalizm, a „w niektórych krajach idea jedności ludu i narodu, przeniknięta przez różne ideologie, tworzy nowe formy egoizmu i zatracenia zmysłu społecznego, zakamuflowane pod maską rzekomej obrony interesów narodowych” (Franciszek, 2020, n 11). Integracja, w ramach procesów globalizacyjnych, ukierunkowała się na gospodarcze interesy dominujących państw kosztem dobra wspólnego. Logika globalizacji we właściwy dla siebie sposób, poprzez mechanizmy gospodarki światowej, jednoczy świat (ujednolica), ale także „dzieli osoby i narody”, narzucając im unifikacyjny model kultury (Mrozek-Dumanowska, 2014). W świecie rynków ekonomicznych, wszechpanującej konsumpcji – konstatuje Franciszek – nie stajemy się sobie bliżsi, wręcz przeciwnie, „jesteśmy bardziej niż kiedykolwiek osamotnieni w tym zmasowanym świecie, który daje pierwszeństwo interesom indywidualnym, a osłabia wymiar wspólnotowy istnienia” (Franciszek, 2020, n 12). Prymat indywidualizmu (egoizmu poszczególnych państw) nad dobrem wspólnym (szczególnie najsłabszych i najuboższych państw), prowadzi do dominacji i utrwalania hegemonii silniejszych, „ponadnarodowych potęg gospodarczych”, globalnych rynków, kosztem marginalizacji i osłabienia polityki państw narodowych oraz ich znaczenia w polityce międzynarodowej. Polityka globalnego odrzucenia prowadzi ku cywilizacji śmierci, w której istnienie wskazanych ludzi można poświęcić na rzecz „faworyzowanych grup społecznych”. Pewne grupy ludzi nie są postrzegane jako wartość autoteliczna: ubodzy, niepełnosprawni czy starcy skazani są na „przemiał” i zapomnienie. Podobnie jak inne przedmioty, których użyteczność wyczerpała się, ta grupa ludzi „już nie jest potrzebna” (Franciszek, 2020, n 18; 2016, s. 14). Można powiedzieć, że: „przedmiotem odrzucania nie są tylko pokarm czy dobra zbywające, ale często same istoty ludzkie” (Franciszek, 2020, n 19). Odrzucenie jednych grup ludzi przez innych ma wiele twarzy i wyraża się na różne sposoby, m.in. poprzez rasizm, który ujawnia że postęp społeczny nie jest taki pewny i realny. Również postęp (rozwój) ekonomiczny, który miał przyczynić się do integralnego rozwoju ludzkości, w rzeczywistości prowadzi do „nowych form ubóstwa”.

Istotną przeszkodą w realizacji idei „wspólnego domu” jest niechęć do „budowania mostów”, prowadzenia autentycznego dialogu polityki z religią, czego przejawem jest brak powszechnego uznania praw człowieka i ich stosowania wobec wszystkich. Uznanie praw człowieka, zdaniem Franciszka, jest warunkiem rozwoju społecznego

i dobra wspólnego. Jednakże istniejące różne i liczne formy niesprawiedliwości, fałszywa antropologia, ideologia materializmu i konsumizmu negują i nie chronią godności człowieka. Pomimo zawartego w preambule *Powszechnej deklaracji praw człowieka* uznania „przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej [która – przyp. wł.] stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie” (ONZ, 1948), to powszechne stosowanie powyższego zapisu jest iluzją. Artykuł I powyższej *Deklaracji* głosi, że: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach” (ONZ, 1948), ale, jak trafnie zauważa Franciszek, „słowa mówią jedno, ale decyzje i rzeczywistość wykrzykują inne przesłanie” (Franciszek, 2020, n 22; 2019; 2013, n 212)⁴.

U podstaw powyżej wskazanych zjawisk nie odnajdujemy uznania dla „godności ludzkiej”. Skoro tak, to świat – zdaniem papieża – będzie rozwijał się „w bezsensownej dychotomii, wyobrażając sobie »zapewnienie stabilności i pokoju opartych na fałszywym bezpieczeństwie wspieranym mentalnością strachu i nieufności«” (Franciszek, 2020, n 53). Tworzymy „kultury murów”, dzielimy świat na „swoj” i „obcy”, pierwszego należy bronić, gdyż jest „mój”, „nasz”, drugi jest przedmiotem odizolowania, negacji, lęku przed „innym”⁵.

W powyższym kontekście ujawnia się wartość solidarności, tj. postawy służby ludzkości i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Świat to nasz „wspólny dom”, w którym wszyscy ludzie rodzą się z tą samą niezbywalną godnością – konstatuje papież. Dlatego też ludzkość jako wspólnota ma prawo domagać się prawa do godnego życia i równych dla wszystkich szans rozwoju. Stąd „różnice koloru, religii, zdolności, miejsca pochodzenia, miejsca zamieszkania oraz wiele innych nie można przedkładać lub wykorzystywać do uzasadnienia przywilejów dla niektórych, kosztem praw wszystkich” (Franciszek, 2020, n 118). Franciszek przypomina nauczanie społeczne Pawła VI (Paweł VI, 1967, n 22) oraz Jana Pawła II (Jan Paweł, II 1991, n 31), dodając, że zagwarantowanie równości praw (osobistych, społecznych, ekonomicznych, politycznych „praw narodów i ludów”) oraz umożliwienie rozwoju całej wspólnoty ludzkiej jest działaniem niezbędnym i koniecznym, w drodze do wspólnego braterstwa, autentycznej polityki umożliwiającej „budowanie mostów” i w konsekwencji „wspólnego domu”.

Skoro – zauważa Franciszek – „każdy człowiek czy instytucja, na całym świecie, ma zawsze wymiar polityczny” (Franciszek, Wolton, 2018, s. 33). Papież wskazuje na politykę przez duże „P”, której działanie prowadzi do rozwoju człowieka i kultury. Działania polityczne powinny „konfrontować się z problemami”, używając perswazji jako narzędzia. W każdym dialogu istnieje pewna forma „napięcia”, ale polityka – dodaje Franciszek – to poszukiwanie napięcia między jednością a odrębnymi tożsamościami. Stąd relacja polityki i religii przejawia się w dialogu, dyskursie ekumenicznym, który nie powinien być prowadzony z perspektywy wła-

⁴ Przykładem jest niewolnictwo, które nie jest jedynie demonem przeszłości. Zjawisko to współcześnie dotyka wielu mężczyzn, kobiet i dzieci. U podstaw współczesnego niewolnictwa znajduje się „fałszywa” antropologia, której konsekwencją jest przedmiotowe traktowanie człowieka (osoby). Człowiek jest osobą, podmiotem, a nie przedmiotem, zatem nie może być pozbawiany samostanowienia, traktowany jak towar i środek do realizacji jakiegoś partykularnego celu.

⁵ „Znaki czasu” wskazują pewne tendencje, z których można wnioskować, że migracje będą stanowić podstawę przyszłego świata, a są to m.in. pandemia Covid, migracje i imigranci, konflikty wewnątrz państw, wojny).

snej (jednej) tożsamości (s. 36). Dyskurs polityki z religią jest aktem politycznym, dialogiem który musi być „otwieraniem drzwi”, dążeniem do syntezy, „do jedności zachowującej różnorodność, wszystkie tożsamości” (s. 37). „Wspólny Dom” zagrożony jest przez fundamentalizm polityki ogólnoświatowej. Dlatego religie (Kościół) nie powinien opowiadać się po stronie żadnej z ideologii czy doktryny (materializmu czy liberalizmu). Pokusa istnieje – dodaje Franciszek – ale opowiedzenie się po którejś ze stron „oznaczałoby powrót obrazu Kościoła-imperium (s. 39). Dlatego, zdaniem papieża, Kościół musi powiedzieć jednoznaczne „nie” dla „cezarpapizmu”. Owszem należy akceptować partie chrześcijańskie, ale nie partie np. katolickie (s. 42). Kościół ma prawo korzystać z demokracji, uprawnień państwa, jednakże opowiadając się po stronie jakiejś ideologii, doktryny, stronnictwa, będzie traktowany na równi z ideologią, stowarzyszeniami czy partiami. Dlatego M. Zięba podkreśla, że „domeną duchownych winna być metapolityka, ów poziom prefilozofii, moralności i tworzenie consensusu, zaś w sferze politycznej powinni działać wyłącznie ludzie świeccy” (Zięba, 1994, s. 122).

Musimy zrozumieć, dodaje Franciszek, że nasz „wspólny dom” polega na zjednoczeniu ludzkiej rodziny w drodze do zrównoważonego i zintegrowanego rozwoju, nie tylko w bioróżnorodności, w harmonii z innymi stworzeniami, ale także z innymi ludzkimi kulturami, dialogu polityki z religią, aby nadać nowy sens „naszej bytności na ziemi” (Franciszek, 2015, n 13, n 160; Franciszek, Agasso, 2021, s. 78–79). Zatem jeśli można mówić o wspólnej drodze, dialogu i porozumieniu religii z polityką, to np. w kwestii obrony praw człowieka przed projekcją totalizujących ideologii oraz negocjowaniem wolności indywidualnej przez państwo. Jednakże w powyższych kwestiach można równocześnie dostrzec wspólny cel oraz różne drogi do jego osiągnięcia. Zmiany, jakie nastąpiły za sprawą Vaticanum II, oraz papieży posoborowych, w tym pontyfikatu Franciszka, uwidaczniają się w m.in. w tym, że:

1. Katolicy podkreślają znaczenie godności ludzkiej (osoby), co stanowi dla nich kwestię fundamentalną, której obrona wymusza działania na rzecz ochrony praw człowieka. Jednakże odrzucają znaczenie naturalnej wolności (człowiek z faktu urodzenia jest wolną i równą jednostką – J. Locke), podkreślają, że wolność to „smaookreślenie”, samostanowienie, tj. określenie siebie poprzez aprioryczne prawo moralne, emancypujące osobę względem praw przyrody, determinizmu kauzalnego, przyczynowo-skutkowego natury (przyrody);

2. Liberałowie natomiast negują aprioryczne prawo moralne oraz redukują rozumienie człowieka do wymiaru naturalnego (przyrodniczego i kulturowego), stąd do uzasadnienia celowego (świadomego i wolnego) działania potrzebne jest wychowanie i wykształcenie człowieka, a także uzyskanie umiejętności koniecznych do sprawnego funkcjonowania w świecie.

Zakończenie

Wspólna droga religii i różnych modeli czy doktryn politycznych będzie możliwa, gdy w polityce uzna się, że zaspokojenie potrzeb materialnych człowieka jest bar-

dzo ważne, ale niewystarczające dla utrzymania stabilności w życiu społecznym. Generalizując, można stwierdzić, że w nauczaniu przynajmniej pięciu wielkich religii uniwersalistycznych życie jednostki oraz funkcjonowanie społeczeństwa nie redukuje się do wymiaru materialnego (horyzontalnego), tzn. że u podstaw wymiaru materialnego znajduje się duchowy wymiar ludzkiej egzystencji. W nauczaniu społecznym Franciszka „człowiek jest osobą” o niezbywalnej (bo nadprzyrodzonej) godności, której przysługują niezbywalne prawa: do samostanowienia i sprawiedliwości. Zapewnienie realizacji potrzeb duchowych, urzeczywistnienie wspomnianych wyższych wartości, prowadzi do braterstwa, poszanowania różnorodności i równości. Zatem aby urzeczywistnić „wspólny dom”, ludzkość powinna otworzyć się na transcendencję. Jednakże aby to uczynić, musi wyzwolić się z egoizmu, obojętności, różnych form przemocy, korupcji i „degradacji moralnej”, prowadzących do konfrontacji, a nie życia we „wspólnym domu”, „budowania mostów” (dialogu religii i polityki), domu przyjaźni społecznej, wspólnoty braterskiej i powszechnego pokoju.

Literatura

- Bauman, Z. (2005). *Europa niedokończona przygoda*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedykt XVI. (2007a). *Spe salvi*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Benedykt XVI. (2007b). Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., n 12.
- Berlin, J. (1991). *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki. Warszawa: Res Publica.
- Cassirer, E. (2010). *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: WUW.
- Drozdowicz, Z. (2005). *Liberalizm europejski*. Poznań: WSZiB.
- Drozdowicz, Z. (2006). *Filozofia Oświecenia*. Warszawa: PWN.
- Franciszek. (2013). *Evangelii Gaudium*. Warszawa: Wydawnictwo „M”.
- Franciszek. (2015). *Laudato si'*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Franciszek. (2016). Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 stycznia 2016. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., n 2.
- Franciszek. (2019). Przesłanie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat, Prawa człowieka we współczesnym świecie — osiągnięcia, zaniedbania, negacje. *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., n 1.
- Gaudium et spes* (1967). W: J. Groblicki, E. Florkowski (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Kraków: Pallottinum.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. Warszawa: Wydawnictwo „M”.
- Król, M. (2012). *Europa w obliczu końca*. Warszawa: Wydawnictwo Czerwone i Czarne.
- Mrozek-Dumanowska, A. (2014). Fundamentalizm religijny jako wykwit globalizacji. W: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Religia a globalizacja* (s. 125–154). Warszawa: Wydawnictwo Askon.
- Novak, M. (1993). Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja. W: M. Novak, A. Rausche, M. Zięba (red.), *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, tłum. W. Büchner. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Papież Franciszek, Agasso, D. (2021). *Świat jutra*, tłum. J. Tomaszek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Papież Franciszek, Wolton, D. (2018). *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szlachta, B. (2008). *Wokół katolickiej myśli politycznej*. Kraków: WAM.

- Wójtowicz, R. (2010). *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtyliańskiej myśli antropologicznej*. Rzeszów: Wyd. UR.
- Wójtowicz, R. (2020). Cywilizacja miłości wobec kultury konsumpcyjnej. Wybrane zagadnienia filozofii społecznej papieża Jana Pawła II. *Przegląd Religioznawczy* nr 2.
- Wójtowicz, R. (2021). O pokoju i braterstwie. Wybrane aspekty filozofii i myśli społecznej papieża Franciszka. *Przegląd Religioznawczy* nr 2.
- Zięba, M. (1994). Kościół wobec liberalnej demokracji. W: M. Novak, A. Rausche, M. Zięba (red.), *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, tłum. W. Büchner. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.

Netografia

- Franciszek. (2020). *Fratelli tutti*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/fratelli_tutti_03102020.html [dostęp: 10.01.2020].
- Franciszek. (2019). *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/al_azharr_04022019.html. (20.04.2020).
- Jan Paweł II. (1994). *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny*, Rzym, 2 lutego 1994. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html [dostęp: 20.07.2020].
- Leon XII. (1888). *Liberstas praestantissimum*. Pobrane z: <http://www.ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-papieskie/47-leon-xiii/231-encyklika-libertas-praestantissimum.html> {dostęp: 10.07.2022}
- ONZ. (1948). *Powszechna deklaracja praw człowieka*. Paryż: ONZ. Pobrane z: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> [dostęp: 25.02.2021].
- Paweł VI. (1967). *Populorum progressio*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html [dostęp: 10.07.2020].
- Paweł VI. (1971). *Octogesima adveniens*. Pobrane z: <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm> [dostęp: 10.07.2020].