

Michał Gierycz: Nowoczesna polityka. Znaczenie katolicyzmu i słabość Kościoła

W zderzeniu ze światem komunistycznym Jan Paweł II zweryfikował znaczenie politycznego potencjału katolicyzmu, płynącego nie tyle z zaangażowania w odnowę instytucji politycznych czy – tym bardziej – ideologicznych ambicji, ile z odnowy człowieka. Analogiczną strategię św. Jan Paweł II przyjął stosunku do liberalizmu – pisze Michał Gierycz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Centesimus annus. W obliczu rzeczy nowych”.

Ogłoszona w 1991 roku encyklika *Centesimus annus* postrzegana jest nierzadko jako dokument odsłaniający polityczny (w szerszym, niż partyjny sens tego słowa) czy – może precyzyjniej – metapolityczny, potencjał wiary katolickiej. Niewątpliwie jest to perspektywa zasadna.

Nowy paradygmat polityki

Analizując przyczyny upadku bloku komunistycznego i rolę religii i Kościoła w tym procesie, Święty Papież przekonująco dowodzi, że pokojowy demontaż, opartego o przemoc, bloku wschodniego jest nie do zrozumienia w perspektywie horyzontalnej. „Walka pokojowa” [CA 23 – takiego oksymoronu używa Jan Paweł II wobec niespotykanego fenomenu drogi do przełomu 1989 roku], która doprowadziła do upadku realnego socjalizmu, byłaby po prostu „nie do pomyślenia bez

nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka”. Jedynie bowiem poprzez połączenie własnego „cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na Krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoju i uczy się dostrzegać wąską nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, w rzeczywistości je pomnażając” [CA 25]. Jan Paweł II w dobie rozpędzającej się sekularyzacji świata zachodniego i jej, tak wówczas już wyraźnie widocznych, jak i dopiero rysujących się, niepokojących konsekwencji (początek lat ‘90 to również np. moment publikacji *Uwikłani w płęć* Judith Butler) odsłania zatem proroczy wymiar dokonującego się na oczach ówczesnego świata politycznego cudu, proponując uznanie fundamentalnego znaczenia odniesienia do Pana Boga dla możliwości zaistnienia (i przetrwania) życzliwej człowiekowi polityki. Kwestię tę rozwinie po niemal piętnastu latach Benedykt XVI, nazywając tę postulowaną „paradygmatyczną zmianę” w łonie liberalnej demokracji przejściem od kształtowania polityki „tak, jakby Boga nie było” do jej kształtowania „tak, jakby Bóg był”[1].

Sugerowana przez Jana Pawła II korekta paradygmatu nowoczesnej polityki związana być miała z nowym odczytaniem sensu politycznego realizmu. Z perspektywy katolickiej „realizm” à la Machiavelli, wyznaczający ramy głównego nurtu nowoczesnej polityki, jest w istocie utopizmem naiwnym i niebezpiecznym. Warto za Andrzejem Nowakiem przypomnieć, iż Machiavelli wzywał „do przywrócenia religii obywatelskiej, która jednocześnie odrzuca nauczane przez Kościół zasady rozróżnienia dobra i zła. I nie tylko te zasady, ale również wcześniejsze tradycje poszanowania cnót, które w tradycji klasycznej... były zgodnie uznawane za podstawę dobrego porządku politycznego”[2]. Stanowisko takie jest naiwne, ponieważ funduje uproszczoną wizję politycznych relacji w oparciu o zredukowaną, a

zatem błędną koncepcję człowieka. Ignoruje ona nie tylko fakt, że „osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga”, ale również to, że „człowiek stworzony do wolności nosi w sobie ranę grzechu pierworodnego, który stale pociąga go ku złu i sprawia, że potrzebuje on odkupienia” [CA 25]. Jest to stanowisko niebezpieczne, ponieważ ostatecznie ignorowanie tych dwóch wymiarów człowieczeństwa deformuje myślenie polityczne, prowadząc do przeniesienia mesjańskich nadziei na politykę (ten wątek również rozwinął po latach Benedykt XVI w *Spe salvi*). Prowadzi zatem ludzi do przeświadczenia (a może lepiej wiary?), iż „posiedli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło”, a zatem również są uprawnieni, by „stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić” [CA 25].

Jan Paweł II prezentował wydarzenia roku 1989, będące „przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi” jako „przestrożkę dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność” [CA 25]. Owa przestroga nie dotyczyła – co oczywiste – tych, którzy już swoją polityczną partię właśnie przegrali, ale tych, którzy inną partię mieli rozgrywać w nowym, uwolnionym od jarzma Bloku Wschodniego, świecie. Jego upadek – wskazywał Papież – dowodzi, że polityczny realizm wymaga oparcia polityki na obiektywnych wartościach, wynikających z oparcia prawa na „poprawnej koncepcji osoby ludzkiej”, odwołującej się do prawdy o człowieku [CA 46]. Refleksja nad „błędem antropologicznym” komunizmu płynnie prowadziła św. Jana Pawła II do refleksji nad nowoczesną demokracją, w tym ostrej krytyki utopijnych idei „demokracji bez wartości” i nieuchronnie związanej z relatywizmem ideologizacji życia publicznego [CA 46]. Takie pojmowanie demokracji prowadzi ostatecznie – czego przejawy już

wówczas wyraźnie dostrzegał Jan Paweł II w „wolnym świecie” – do zatracania „zdolności podejmowania decyzji zgodnych z dobrem wspólnym” [CA 47]. Było to poważne niebezpieczeństwo – być może najpoważniejsze, jakie można zdiagnozować. Ostateczne zatracenie zdolności decyzji zgodnych z dobrem wspólnym oznaczałoby koniec szanującej godność człowieka demokratycznej polityki.

Nieprzypadkowo zatem Święty Papież swoje – szeroko cytowane – słowa mówiące o tym, że „Kościół docenia demokrację” [CA 46] powiązał z twierdzeniem, iż „autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” [tamże].

Miejsce i rola Kościoła

W powyższej perspektywie łatwiej zrozumieć można ukazywaną przez św. Jana Pawła II rolę Kościoła w polityce. W *Centesimus annus* czytamy, że „Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim czy innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym. Wkład, jaki w ów porządek wnosi, polega na takim zrozumieniu godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego” [CA 47]. Jeśli prawda o człowieku, w tym prawda o fundamentalnym znaczeniu odniesienia do Boga, jest warunkiem szanującej godność człowieka demokracji, Kościół – co było oczywiste dla św. Jana Pawła II – stanowi fundamentalny i niemożliwy do zastąpienia warunek demokratycznego pejzażu. „Państwa, które nie chcą się określić moralnie poprzez tradycję chrześcijańską (w cywilizacji, która wyszła z tej tradycji) w rzeczywistości obwieszczają – pisał zgodny w tym punkcie z Janem

Pawłem II Leszek Kołakowski – że są całkowicie wolne w określaniu tego, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe; że każde prawo jest dobre, od momentu kiedy obowiązuje”[3].

W konsekwencji Jan Paweł II podkreślał, że cały Kościół, a zatem wszyscy jego członkowie, w poszanowaniu ich osobistego powołania i pozycji społecznej, mają przywilej i obowiązek stać na straży adekwatnej, zakorzenionej w Objawieniu (również naturalnym), antropologii i bronić obiektywnych zasad moralnych, stanowiących fundament dobra wspólnego. W przypadku biskupów, którzy – jak podkreśla konstytucja *Lumen gentium* – jako następcy Apostołów, otrzymali od Pana „misję nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii” [nr 4] oraz prezbiterów, „pilnych współpracowników stanu biskupiego”[4] jest to głoszenie „w porę i nie w porę” nauki. Na marginesie zauważyć warto, że to zadanie, wydawałoby się – oczywiste, w historii Kościoła wielokrotnie okazywało się niewykonalne dla istotnej części duchowieństwa. Dość wspomnieć, że akt supremacji Henryka VIII poparł prawie cały episkopat z prymasem na czele, a jedynie „biskup Fisher, kilku kartuzów oraz Richard Reynolds z zakonu św. Brygidy odmówili złożenia przysięgi, za co ponieśli śmierć męczeńską”[5].

Śmierć „w wierze i za wiarę świętego Kościoła Katolickiego”[6] poniósł wówczas również wieloletni zaufany Henryka VIII, były kanclerz Tomasz More. Ukazuje to – również historycznie nierzadko nierealizowaną – rolę świeckich. Oni również – nauczanie Świętego Papieża jest tu zupełnie jasne – stać mają na straży wspomnianych zasad i choć nie nauczają o nich „wszystkich narodów”, to realizują i gwarantują je swoim działaniem w rzeczywistości, w jakich przyszło im funkcjonować. Jan Paweł II zauważa, że aby ożywić duchem

chrześcijańskim doczesną rzeczywistość” „świeccy nie mogą rezygnować z udziału w „polityce”, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej” [CL 42]. W ramach tej działalności kierować się mają obiektywnym, wyrażonym również w Objawieniu, prawem moralnym. Warto zwrócić uwagę, że z jednej strony funduje to szerokie pole dla pluralizmu stanowisk politycznych wśród członków Kościoła; z drugiej zaś wspólną obronę fundamentów.

Tak wspomniany pluralizm, jak i jedność w obronie fundamentów wynika z charakteru prawa naturalnego. Jako że dobro może być zawsze wyrażone w inny sposób, a ponadto – w świecie po grzechu pierwotnym – żadne z rozwiązań społecznych nie będzie miało charakteru idealnego, chrześcijanie mogą stać po przeciwległych stronach politycznej barykady w rozmaitych polityczno-społecznych kwestiach (począwszy od koncepcji systemu podatkowego po politykę migracyjną). Jednocześnie łączyć ich powinien sprzeciw względem naruszania przez prawo stanowione negatywnych norm prawa naturalnego. W tym kontekście Kongregacja Nauki Wiary zauważa niedopuszczalność wspierania przez katolików np. ustaw dotyczących aborcji czy eutanazji, tudzież redefiniujących rodzinę[7]. W tych sprawach, w których „w grę wchodzi sama istota ładu moralnego, od którego zależy integralne dobro ludzkiej osoby”[8], katolicy powinni bronić go wspólnie, niezależnie od reprezentowanego stanowiska politycznego. Oznacza to potencjalnie niezwykle (meta)polityczną siłę Kościoła jako wspólnoty, zwłaszcza w krajach o chrześcijańskiej tradycji: od lewicy po prawicę, katolicy powinni reprezentować to samo stanowisko w sprawach dotyczących fundamentu ustawodawstwa.

Polityczna słabość Kościoła

Obserwując dzisiejszą scenę polityczną w Europie i rolę, jaką odgrywają w nim katolicy (w tym dominujące w UE rodziny polityczne odwołujące się *expressis verbis* do chrześcijaństwa) zrodzić się może nieco przewrotne pytanie czemu – by zacytować Wojciecha Młynarskiego – „teoria ze wszech miar słuszna, tak się w życiu sprawdzać nie raczy?” Gdzież ta autentyczna demokracja? Gdzież ta (meta)polityczna siła Kościoła? Kierunek ewolucji demokracji i roli Kościoła wydaje się raczej odwrotny. Dość zauważyć, że już w 2005 roku kard. J. Ratzinger mówił o „dyktaturze relatywizmu”, a od 2015 roku coraz głośniej mówi się co prawda o zmianie paradygmatu, ale nie w odniesieniu do polityki, ile w odniesieniu do Kościoła, którego znaczący wysocy dostojnicy wzywają do „nowego paradygmatu katolicyzmu”[9].

Czy jednak oznacza to faktycznie, że teoria polityki wyłożona w *Centesimus annus* „się sprawdzać nie raczy”? Wydaje się, że zarysowana teoria sprawdza się i to, aż nazbyt dobrze. Kierunek ewolucji demokratycznej polityki rozwijanej „tak, jakby Boga nie było” postępuje, nieomal bez odstępstw, po trajektorii zarysowanej przez św. Jana Pawła II: fundamenty życzliwej człowiekowi polityki są w większości państw europejskich i samej UE systematycznie i konsekwentnie podważane (Polska stanowi na tym tle wyraźny wyjątek). Rzec można, iż podobnie jak realny socjalizm był „poniekąd konkretnym i instytucjonalnym urzeczywistnieniem przewidywań Leona XIII” [CA 12], tak stan współczesnej polityki staje się coraz bardziej namacalnym urzeczywistnieniem przestróg Jana Pawła II wobec polityki opartej o relatywizm. Europa, w swej unijnej formie, wraz z postępującą sekularyzacją dokonuje wyboru politycznego i antropologicznego, w którym rozumienie „godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego” staje się nie tylko niezrozumiałe, ale również sprzeczne z europejskimi wartościami [!].

To, co „sprawdzić się nie raczyło”, albo spełniło się w niewystarczającym stopniu, to nadzieje jakie pokładał Święty Papież w wiernych i pasterzach Kościoła i ludziach dobrej woli wzywając nas do zmiany paradygmatu nowoczesnej polityki. Wydaje się zatem, że nie tyle teoria *Centesimus annus* jest wadliwa, ile jej recepcja i gotowość podjęcia postulowanej przez św. Jana Pawła II misji (meta)politycznej. Uwaga ta – w sposób oczywisty – dotyczy to przede wszystkim pielgrzymującego Kościoła (rozumianego w sensie pełnym, a nie jedynie zredukowanym do hierarchii). Właśnie katolicy i inni chrześcijanie mają w postępującym procesie transformacji demokratycznej polityki istotny udział. Przykładowo, prawodawstwo aborcyjne w niemal wszystkich państwach europejskich zostało wprowadzone z udziałem partii chadeckich. Fakt ten odsłania przy okazji, że odnawiając i pogłębiając program Leona XIII, św. Jan Paweł II był pozbawiony społeczno-politycznych narzędzi, którymi jeszcze dysponował autor *Rerum novarum*.

Poza programem intelektualnym (tomizm) i ekonomicznym (społeczny katolicyzm) Leon XIII dysponował potężną siłą Akcji Katolickiej, tworzących się wówczas i poszukujących jedności z Kościołem partii chadeckich, a wreszcie „struktur równoległych” – „sieci katolickich instytucji i ruchów stworzonych lub rozwiniętych do rywalizacji z liberalnymi i socjalistycznymi inicjatywami w tych samych obszarach”[10]. Za czasów Jana Pawła II, Kościół wciąż dysponował atrakcyjnym programem intelektualnym, w mniejszym stopniu społecznym, ale Akcja Katolicka nie miała już realnego społecznego znaczenia, partie chadeckie były coraz mniej zainteresowane posłuszeństwem Magisterium Kościoła, a społeczno-polityczne struktury równoległe w niemałym stopniu utraciły swoją specyficzną tożsamość[11]. Kościół w Europie – ze smutkiem konstatował Jan Paweł

II pod koniec swojego pontyfikatu – przejawia poważne objawy zeświecczenia [EiE 7-8], przyjmując kryteria otaczającego go świata, zamiast przemieniać tenże świat wedle prawdy Objawienia.

Dyskusja nt. *invocatio Dei* w preambule Traktatu Konstytucyjnego UE i rozumienia wartości w KPP odsłoniła, już dekadę po publikacji *Centesimus annus*, jak dalece rozeszła się droga europejskiej polityki i rozwijanej przez Jana Pawła II teorii politycznej. Tej ostatniej nie było zasadniczo komu aplikować. Nawet znaczący przedstawiciele Kościoła, usatysfakcjonowani (inna sprawa, czy słusznie) klauzulą kościelną, nie widzieli sensu toczenia sporu o odwołanie do Boga. Jakkolwiek brzmieć to może brutalnie, pod koniec życia w relacji do polityki św. Janowi Pawłowi II została właściwie siła samej prawdy i opartej na niej zdrowej teorii państwa. Coraz mniej przedstawiciele elit społecznych i politycznych było gotowych się jej posłuchać.

„Koniec świata chrześcijańskiego” i co dalej?

W *Centesimus annus* Jan Paweł II dokonywał reinterpretacji i próby odnowienia w odmiennych warunkach strategii Leona XIII, poszukującego m.in. w *Rerum Novarum* „sposobu na zbliżenie Kościoła z nowoczesnym demokratycznym liberalizmem i doświadczeniem kapitalizmu przemysłowego przy zachowaniu istotowych katolickich zasad”[12]. Jeśli papież Franciszek ma rację ogłaszając koniec świata chrześcijańskiego, to znaczy również, że porażką zakończyła się próba zbliżenia demokratycznego liberalizmu i katolicyzmu zapoczątkowana przez Leona XIII i nie uda się odtworzyć nowej formy cywilizacji chrześcijańskiej w warunkach nowoczesności. Warto jednak zauważyć, że być może nie jest to jeszcze ostatecznie przesądzone. Ks. Richard

Neuhaus zwracał niegdyś w tym kontekście uwagę na Polskę, dodając, że jeśli aplikacja katolickiej teorii nie uda się nad Wisłą, to nie uda się nigdzie. Oczywiście, nie chodzi tu o realizację modelu idealnego (ten ma to do siebie, że jest *ex definitione* nierealizowalny), ale o antropologiczne i etyczne ugruntowanie polityki. W tym obszarze ciągle trwa zmaganie. Warto przy tym dostrzec, że wyśmiewana nierzadko kwestia kulturowej czy metapolitycznej misji Polski w Unii Europejskiej traktowana jest nadal z pełną powagą przez znaczące postaci intelektualne katolicyzmu, m.in. Gerharda kard. Mullera.

Nie rozstrzygając zatem w tym miejscu czy projekt „autentycznej demokracji” jest ostatecznie stracony czy nie, zastanowić się można na co właściwie liczył Jan Paweł II wzywając katolików i ludzi dobrej woli do – jak to określiliśmy – korekty paradygmatu nowoczesnej polityki, w tym przede wszystkim otwarcia na Boga i odnowy moralnej, nie dysponując nawet tymi „dywizjami”, które miał Leon XIII?

Nie mam oczywiście pewnej odpowiedzi na to pytanie, ale pozwolę sobie na niepewną (z natury rzeczy) hipotezę. Mianowicie, stosunek Papieża do liberalnej demokracji poniekąd odbijał doświadczenie zdobyte przezeń w konfrontacji z komunizmem. Nie chodzi – oczywiście – o to, że komunizm i liberalizm były dlań tym samym. Wystarczy przeczytać właśnie *Centesimus annus*, by zobaczyć bezzasadność takiego twierdzenia. Chodzi raczej o to, że w zderzeniu ze światem komunistycznym Jan Paweł II zweryfikował znaczenie politycznego potencjału katolicyzmu, płynącego nie tyle z zaangażowania w odnowę instytucji politycznych czy – tym bardziej – ideologicznych ambicji, ile z odnowy człowieka. Analogiczną strategię św. Jan Paweł II, jak mi się wydaje, przyjął stosunku do liberalizmu. Nie mogła być to zatem strategia obliczona na szybki sukces. Przeciwnie,

postrzegałbym ją jako strategię długofalową, w której ukazaniu prawdy o człowieku i polityce, co czyni w m.in. *Centesimus annus*, towarzyszyć miała odnowa duchowa i moralna.

Wydaje się zatem, że nadziei Świętego Papieża nie można zrozumieć bez uwzględnienia równolegle rozwijanego (rok 1991 to rok przełomowych Światowych Dni Młodzieży w Częstochowie) całkowicie niepolitycznego wymiaru jego zaangażowania: nowej ewangelizacji. W *Przekroczyć próg nadziei*, z wielką nadzieją Święty Papież mówił o nowych ruchach w Kościele, zwracając uwagę, iż są one „skierowane przede wszystkim do odnowy człowieka”. Ma to znaczenie politycznie, gdyż „człowiek jest pierwszym podmiotem wszystkich przemian społecznych i historycznych, ale żeby mógł nim być, musi sam się odnowić w Chrystusie, w Duchu Świętym”. Nie dziwi zatem, że Papież podkreślał, że właśnie „ten kierunek rokuje wiele na przyszłość Kościoła”. W kontekście niniejszych rozważań, dodać można, że również polityki. Ostatecznie, etyka chrześcijańska nie istnieje bez eschatologii. Chrześcijaństwo przede wszystkim spotkanie z Osobą, Jezusem Chrystusem. Odkrycie prawdy Jego nauki, także moralnej, jest konsekwencją, choć może być także drogą do tego spotkania [por. VS]. W każdym jednak razie odsłania się tutaj fundamentalna rola wiary dla odnalezienia etycznych podstaw polityki[13]. Ujmując to nieco aforystycznie: aby świat mógł funkcjonować „tak, jakby Bóg był”, potrzeba wystarczająco wielu wierzących, że On naprawdę jest.

W *Centesimus annus* widzieć zatem chyba można (meta)polityczny testament Jana Pawła II, którego możliwość wypełnienia zależy się wydaje ostatecznie od żywotności wiary. Ciężko powiedzieć czy i kiedy zaczniemy być nim poważnie zainteresowani. Profesor Stanisław Grygiel w niedawnym wykładzie na Uniwersytecie Kardynała Stefana

Wyszyńskiego, wygłoszonym w związku z uhonorowaniem go przez tę uczelnię tytułem doktora honoris causa, zwrócił uwagę, że „Jan Paweł II napisał na kopercie, w którą włożył własnoręcznie dopisane dwa ostatnie akapity Medytacji o bezinteresownym darze: „Po rekolekcjach””. Zwracał w ten sposób uwagę na fakt, że „to rekolekcyjna świadomość śmierci otwiera człowieka na pytanie o dar prawdy i dobra, których źródło bije na Początku, a ich pełnia objawia się na Końcu”[14]. Myślę, że również w kontekście poczynionych w tym szkicu uwag, końcowe pytanie Profesora Stanisława Grygla, ucznia i przyjaciela Jana Pawła II, pozostaje aktualne: „Jakich rekolekcji potrzebuje nowożytny człowiek, aby mógł na nowo dojrzeć siebie i czytać to, co Bóg pisze w nim Swoim palcem?”

Michał Gierycz

[1] Por. Joseph kard. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005

[2] A. Nowak, *Miedzy ładem a niewolą. Krótka historia myśli politycznej*, Biały Kruk, Kraków 2020, s.196

[3] Leszek Kołakowski, *Jezus Ośmieszony*, Znak, Kraków 2014, s.51

[4] Tamże, nr 28, s.134

[5] W. Giertych, Przedmowa, w: Tomasz More, *Pisma więzienne*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1985, s. 5

[6] William Roper, *Żywot Tomasza More*, w..., s. 65

[7] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, nr 4,
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_d

[8] Tamże

[9] Szerzej na ten temat patrz M. Gierycz, *Mała pochwała katolicyzmu*, rozdz. 10, Teologia polityczna, Warszawa 2021.

[10] J. Holland, *Modern Catholic Social Teaching. The Popes Confront the Industrial Age 1740-1958*, Paulist Press, New York/Mahwah N.J. 2003, s.114

[11] Jeśli – jak notuje Jan Paweł II w *Przekroczyć próg nadziei* – dawne katolickie ruchy o profilu społecznym, „wyrosłe z nauczania, zmierzały do odmiany społeczeństwa, do przywrócenia sprawiedliwości społecznej”, w niektórych przypadkach pod wpływem marksizmu „straciły swoją tożsamość katolicką”.

[12] J. Holland, *Modern Catholic Social Teaching...*, s.110

[13] Również w tej kwestii widać kontynuację strategii Jana Pawła II przez Benedykta XVI, który w 50-lecie otwarcia Soboru Watykańskiego II otworzył Synod poświęcony Nowej Ewangelizacji. Sobór, który jest postrzegany jako „otwarcie Kościoła” na świat, po 50 latach jest upamiętniony Synodem nt. Nowej Ewangelizacji, a zatem poszukiwaniem dróg do „otwarcia świata” na Chrystusa i Kościół. Wiele przy tym wskazuje na to, iż bez takiego otwarcia, ciężko będzie skutecznie obronić etyczne fundamenty politycznego ładu w Europie.

[14] S. Grygiel, *Prawda i dobro – zapomniany dar wolności*,
<https://wse.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/2021/07/PROF.-STANISLAW-GRYGIEL-WYKLAD.pdf>

Stosowane w tekście skróty tytułów dokumentów Jana Pawła II:

CA – Encylika *Centesimus annus do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła katolickiego wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki Rerum novarum*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.II, Wydawnictwo św. Stanisława i Wydawnictwo m, Kraków 1996.

CL – *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles Laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Tom I, Znak, Kraków 2005.

EiE – *Posynodalna Adhortacja Apostolska Ecclesia In Europa Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Tom II, Znak, Kraków 2005.

VS – *Encyklika Veritatis splendor do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.II, Wydawnictwo św. Stanisława i Wydawnictwo m, Kraków 1996.



Dofinansowano ze środków
Funduszu Patriotycznego

